



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

Editor in chief: A.P. Zakharenko

Executive secretary: E.S. Elshaytan

Editorial board:

I.I. Alekseev

I.P. Davidov

P.V. Bazarin

I.Ya. Kamenov

Yu.A. Kirsakov

N.L. Masikhelishvili

K.I. Nikonor

E.V. Orlov

N.N. Trubnikova

S.V. Flomov

N.V. Shabanov

M.M. Shabanovich

I.N. Yablonsky

International Council:

A.P. Dorozhnikov

M. Goshler

T. Jensen

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

Editorial office:

of. 107, build. 7, 21
Ignatyevskoye Shosse,
Blagoveshchensk,
Russia, 672007

of. G-902, GSP-2, 1
Leningkiy Gory,
Moscow,
Russia, 119991

E-mail: relved@yandex.ru
<http://www.znanium.ru/relg/>

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

2
2015

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Лихарева О.А. Христианство и политика: американские миссионеры в революционных событиях 1911 – 1913 гг. в Китае..3
Данненберг А.Н. Католическая церковь в постиндустриальном мире: тенденции и перспективы.....12

Религии России

Сулаев И.Х., Газимагомедов Р.И. Политика государства по отношению к суфийским братствам в Дагестанской области (вторая половина XIX – начало XX в.).....24
Якушева Р.А. Ссылные сектанты-неплательщики в Якутской области (конец XIX – начало XX вв.)31
Буянов Д.Е. Переселение духовных христиан-молокан в Амурскую область во второй половине XIX века.....35
Головушкин Д.А. Понятие «Живая церковь»: к вопросу о происхождении, интерпретациях и смысле.....43
Аюшеева Д.В., Доржиева Д.Л. Религиозная и общественно-политическая деятельность Л.-С. Цыденова.....53
Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы Приморья: формирование и эмиграция в Северо-Восточный Китай....60

Религии Востока

Терюкова Е.А., Завидовская Е.А. Народные картины и эстампажи из коллекции академика В.М. Алексеева в Государственном музее истории религии: новый материал для исследования народной религии73

Философия религии

Петренко С.П. Религия и этносфера: общие элементы структуры как фактор взаимодействия.....91
Погасий А.К. Глобализация: pro et contra с позиции христианской.....99

Религиозная философия

Куляскина И.Ю. Проблема сущности зла и путей его преодоления в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв.104

Социология религии

Пронина Т.С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России.....112

Религия и право

Трофимов Е.А. Особенности воспроизводства религиозных объединений в Российской Федерации (проблемно-праксеологический очерк).....118



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. Мухелишвили
К.И. Никонов
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

Религия и культура

Горбунова Е.А. «Девять псалмов» Т. Бернхарда: аллюзии к библейским псалмам.....125

Переводы

Забияко А.П., Новокшенова Р.А. Египтолог, теолог и феноменолог религии – Герардус ван дер Леув.....130

Герардус ван дер Леув. Введение в феноменологию религии...132

Карезина И.П. Маттео Риччи. Подлинный смысл Небесного Господа. Введение. (Перевод с комментариями).....140

Архив

Завадская Е.А. Синкретические тенденции в современном сибирском шаманизме: интервью с шаманкой Светланой Ворониной.....148

Крутозор

Третий конгресс российских исследователей религии.....162

Девятый Пермский диалог.....164

Возможности и лимиты современных парадигм социологии религии. Рецензия на книгу: Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма: монография / И.Г. Каргина. Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России, каф. социологии. – М.: МГИМО-Университет, 2014. – 278 с. – (Серия «Научная школа МГИМО»).....166

Contents.....170

Авторы номера.....176

К сведению авторов.....179

Оформление подписки180

Адрес редакции журнала:
675027, Амурская область, г. Благовещенск,
ул. Игнатьевское шоссе, 21,
Амурский государственный университет,
корп. 7, каб. 107, редколлегия журнала «Религиоведение»

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.



Лихарева О.А.

Христианство и политика: американские миссионеры в революционных событиях 1911–1913 гг. в Китае

Аннотация. Статья содержит анализ политической деятельности американских миссионеров во время революции 1911–1913 гг. в Китае. Автор приходит к выводу, что было бы не совсем правильно рассматривать их как послушное орудие политики США в Восточной Азии. Миссионеры являлись важным фактором влияния, формировавшим восприятие революционного Китая американским общественным мнением.

Ключевые слова: американские миссионеры, Китай, Революция 1911–1913 гг., политика США, Сунь Ятсен



О.А. Лихарева

В отечественной историографии создание и деятельность американских миссий, а также участие миссионеров в тех или иных событиях, происходивших в Китае, долгое время рассматривалась в общем контексте политики США в этой стране. При этом миссионерская деятельность трактовалась как один из важных инструментов влияния американского империализма. Такой подход отчётливо прослеживался в работах В.Я. Аварина¹, Р.М. Бродского², С.С. Григорцевича³ и П.П. Севостьянова⁴. Он во многом определялся политической конъюнктурой и состоянием советско-американских отношений 50–60-х гг. В специальных трудах 60–80-х гг., посвящённых деятельности американских миссионеров в Китае, наблюдалось некоторое расхождение в расстановке акцентов. А.А. Волохова считала, что влияние американских миссий на культуру и образование в Китае не заслуживает однозначно негативной оценки⁵, в то время как В.Б. Воронцов и в 1986 г. продолжал рассматривать эту проблему с традиционных антиамериканских позиций⁶. Современные российские историки христианства в Китае В.Г. Дацышен⁷ и П. Иванов⁸ практически ушли от политических аспектов этой темы и предпочитают рассматривать её с культурологических позиций.

Похожая метаморфоза в изучении данной темы имела место и в китайской историографии. Разоблачительный пафос работ Лю Даняня⁹ и Ху Шэна¹⁰ сменился более объективными и взвешенными оценками. Специальные работы о христианских миссионерах стали появляться в Китае только с начала 1990-х гг. Современные китайские историки также предпочитают изучать влияние христианства на традиционную культуру¹¹. Автору настоящей статьи хотелось бы вернуться к рассмотрению политических аспектов деятельности американских миссионеров в Китае во время Синьхайской революции 1911–1913 гг. и показать, что их вовлечённость в большую политику и дипломатию имела подчас весьма неожиданные результаты, которые не укладываются в прокрустово ложе «орудия американского империализма».

Американский правящий класс никогда не скрывал причастность миссионерской деятельности к политике официального Вашингтона. Посол США в Пекине во времена администрации Теодора Рузвельта Пол Рейнш писал в своих мемуарах: «Среди специфических американских интересов в Китае миссионерская и образовательная работа имела первостепенное значение»¹². В начале XX в. США конкурировали с другими великими державами в борьбе за обширнейшие китайские рынки. Позиция Соединённых Штатов в Китае оставалась неустойчивой, к 1911 г. возникла реальная опасность вытеснения их с китайского рынка. Не будучи в состоянии

История религии

добиться победы в борьбе за влияние в финансовой сфере, администрация У.Г. Тафта использовала разные способы усиления позиций Америки в Китае. Одним из рычагов воздействия стало поощрение административных и других государственных реформ, как средства «укрепления Китая», а «доктрина открытых дверей» превращалась в способ экспортирования реформистских идей из Америки начала XX в. в архаичную восточную империю. Идеи внедрялись посредством миссионерской деятельности, создания высших учебных заведений и школ, в которых обучалось немало будущих крупных предпринимателей и политических деятелей Китая (Сунь Цзиньвэнь, Веллингтон Ку и др.).

К 1911 г. Америка вышла на первое место среди иностранных держав по количеству посланных в Китай протестантских проповедников (2 166 человек)¹³. Миссионеры готовили проповедников из китайцев-христиан, преподавали английский язык всем желающим, обучали студентов, часть из которых отправляли в Америку, где они завершали образование и «окончательно проникались симпатиями к американскому образу жизни»¹⁴. На создание учебных заведений тратились огромные средства. Например, на учреждение Гуанчжоуского христианского колледжа, Университета св. Иоанна, Нянцзинского и Шаньдунского университетов было затрачено 1,5 млн. долл. Крупные американские университеты помогали средствами и кадрами миссионерским учебным центрам¹⁵. Это была долговременная и целенаправленная политика госдепартамента ещё со времён восстания ихэтуаней. Китайскую молодёжь надлежало ознакомить с американской конституцией, федеративным устройством, достижениями науки и культуры, христианской религией. Так, миссионеры трудились над воспитанием по-американски образованных кадров для будущих китайских реформ. Для американских миссионеров и их паствы революция 1911 г. в Китае стала мечтой, воплотившейся в реальность.

В ноябре 1911 г. шанхайский «Чайниз Рекордер», главный рупор христианских миссий в Китае, возвестил, что «уже начинается заря новой эры, ... и расцветают цветы новой жизни под этими небесами». Два месяца спустя журнал опубликовал на 5 страницах редакционную статью, в которой говорилось, что «этот разрыв с коррумпированным и одряхлевшим режимом прошлого означает властный приход новой жизни, которой суждено поднять и переделать эту нацию, и в один прекрасный день поставить её на равных с другими нациями мира». То, что причиной антиимпериалистических выступлений могло послужить, в том числе, и их собственное привилегированное положение, закреплённое в неравноправных договорах, даже не приходило в голову миссионерам-энтузиастам. «Противодействие железнодорожным концессиям основывается на серьёзных политических причинах, хорошо известных всем китайцам, которые полны решимости стать хозяевами в собственной стране. Глубочайшие причины восстания коренятся в самоуважении китайцев», – писал американский миссионер¹⁶.

Позиция миссионеров демонстрировала общую поддержку революции. Не смешивая взгляды наиболее радикальных социальных евангелистов в крупных портовых городах с позицией их многочисленных коллег во внутренних районах, которые подчас имели весьма смутные представления о революционных событиях, американские историки приходят к выводу, что в миссионерской среде одобрение революции было практически единодушным. Миссионеры сразу выделились в особую фракцию американского общественного мнения, в немалой степени влиявшую на формирование политики в отношении Китая.

Интерес к Китаю в США сразу возрос, как только религиозные американцы начали пристально следить за ходом Синхайской революции. В середине октября 1911 г. А. Дж. Браун, глава Совета зарубежных миссий Северной Америки, – высшей миссионерской инстанции, – писал в госдепартамент, что «более 20 миллионов христиан-протестантов в США засыпают наши заграничные миссии потоком вопросов». Несколько позднее секретарь Совета методистских миссий Севера Гомер Станц обратился к президенту Тафту: «Многие тысячи верующих мужчин и женщин искренне молятся за вас и ваших советников, чтобы Провидение направляло вас в разрешении великого кризиса в Китае»¹⁷.

Особый ажиотаж создавали миссионеры, прибывавшие из Китая, которые выступали с речами, публиковали многочисленные статьи и брошюры. «Идеи

пробудили великий народ от тысячелетней спячки», – писал луйсвилльский «Крисчиан Обсервер», – «и они были привнесены в Китай миссионерами»¹⁸. «Восстание мастерски спланировано и финансируется, и это подтверждает, что китайцы пробудились и желают прогресса», – констатировал влиятельный «Мишинари Ревью оф зе Уорлд», – «вожди образованы и способны повести за собой массы народа»¹⁹. Тот факт, что Сунь Ятсен был христианином, также не остался незамеченным. «Крисчен Сайенс Монитор» считал наиболее привлекательной чертой Сунь Ятсена его приверженность христианству: «Он воспитывался христианским священником для высокой цели распространения веры на Востоке, и своим примером самоотречения во имя соотечественников, своей стойкостью перед лицом опасностей и искушений он показал такой пример внутренней моральной дисциплины, как Иисус и Конфуций, на которых он воспитывался. Если Национальная Ассамблея сочтёт нужным доверить ему пост президента Республики, и если Китай в будущем будет развиваться главным образом под влиянием его взглядов, тогда восприятие христианских миссий, школ и идеалов этой огромной нацией станет более светлым, чем при любом другом человеке»²⁰.

Революционеры в свою очередь старались воздействовать на общественное мнение США, что, как они надеялись, сделает невозможной с политической точки зрения для американского правительства контрреволюционную интервенцию. Во время событий в Ухани Сунь Ятсен совершил поездку по Соединённым Штатам, где он выступал с речами и успешно обосновывал цели восставших перед американскими слушателями. Прозападная ориентация Сунь Ятсена и христианское воспитание, которое он получил, давали ему большие преимущества как оратору, но они также не мешали ему пользоваться поддержкой Китайской Национальной Ассоциации, объединивших 80 % китайцев, проживавших в Северной Америке и постоянно стремившихся произвести благоприятное впечатление на китайских революционеров²¹. Её представитель Ван Фунчун сообщил корреспонденту «Вашингтон Пост», что если «великие державы не предпримут интервенцию, революционеры выведут Китай из мрака, в который тот был погружён в течение многих веков, и сделают его одной из самых просвещённых наций в мире»²².

Обращаясь к иностранцам, китайские революционеры стремились эксплуатировать тему общечеловеческих ценностей и движения по пути прогресса, при этом облекая её в знакомые слушателям термины и формы. Наибольший успех эта тактика имела в Америке, где пропаганда повстанцев проводила параллели между Китайской революцией и Войной за Независимость США. Так, например, сын Сунь Ятсена Сунь Фо обрисовал цели революции следующим образом: «Мы собираемся создать современную республику с двухпалатным конгрессом, почти таким же, какой вы имеете в Соединённых Штатах. Мужчины и женщины, которые умеют читать, будут наделены избирательными правами. Будет установлено верховенство закона и, если нам повезёт, у нас будут всенародно избранные президент и правительство»²³.

Как показали дальнейшие события, действия американских миссионеров в первую очередь определялись интересами США. Поэтому, когда Сунь Ятсен был вытеснен Юань Шикаем, периодический орган Совета американских миссий «Мишинари Геральд» сразу определился со своими политическими пристрастиями: «Если Господь знал царя Кира и опоясал его на власть, ...опояши и храни Юань Шикая»²⁴.

Американские историки подсчитали, что 300 миссионеров из Китая, находившихся на родине на побывке и вознамерившихся информировать более 5 млн. своих прихожан, произнесли за год около 30 000 проповедей. В 1911–1912 гг. миссионеры из Китая были очень популярными лекторами в университетских студенческих городках и провинциальных церковных приходах. Даже морские маршруты в северной части Тихого океана давали возможность для миссионерской пропаганды. Бизнесмен Роберт Доллар, путешествовавший на борту почтового судна «Монголия» из Йокогамы в Сан-Франциско, описал в своём дневнике, как он и его спутники сподобились послушать Джеймса Бэшфорда, который прочитал «великолепную лекцию о влиянии революции на Китай»²⁵.

Поскольку американские консулы и посланники в Китае часто использовали

История религии

сведения, полученные от миссионеров, и ссылались на них в своих донесениях, миссионеры, приезжая на родину, как правило, приглашались в Белый Дом или госдепартамент, где рассказывали об общем положении дел в Китае и эффективности американской политики. Миссионеры являлись силой, косвенно влиявшей на политику госдепартамента. Кроме того, они имели возможность формировать американское общественное мнение и приложили немалые усилия, чтобы распространить «хорошие новости» о Китае по всей территории США.

Часть американского общества, благодаря активной деятельности миссионеров, ошибочно, хотя и по вполне понятным причинам, сочла, что Синьхайская революция является воспроизведением Американской революции, и что повстанцы намерены взрастить на китайской почве американские идеалы и институты. Это, в свою очередь, означало, что они и в коем случае не угрожают американским интересам в Китае.

Революционной пропаганде поверили многие американские миссионеры. Хотя именно национализм и антиимпериализм являлись главными движущими мотивами повстанцев, миссионеры, казалось, совершенно не хотели видеть логических последствий революционного национализма. Первопричиной своих трудностей миссионеры считали противодействие Цинов, и потому рассматривали революцию как поворотный пункт в распространении христианства в Китае.

Естественно, находились и те, кто демонстрировал беспокойство по поводу дальнейшего развития событий. Священник методистской епископальной церкви Дж. Бэшфорд, признанный знаток Китая и человек известный в американских деловых и политических кругах, не испытывал особого энтузиазма по поводу начавшейся революции. Хотя Бэшфорд признавал необходимость перемен в Китае, он считал, что «мирная эволюция» принесла бы Китаю и миссионерам гораздо больше пользы, чем революционные потрясения. Бэшфорд был вполне осведомлён о том прогрессе, который Китай проделал после 1905 г., и сожалел, что реформы не предотвратили революцию. Он считал, что Маньчжуров делают «козлами отпущения», и беспокоился, что «сложившаяся ситуация заведёт каждого отдельного китайца по пути революции гораздо дальше, чем тому хотелось бы»²⁶. Его также беспокоило слишком долгое существование беспорядков, перечёркивавших все возможности для положительных перемен в Китае. Его коллега Дж. Нэйл испытывал похожую озабоченность, находясь в провинции Фуцзянь, где местные миссионеры ликовали по поводу предстоящего свержения «декадентских» Цинов.

Вопреки обращению посла Кэлхуна к американским подданным покинуть внутренние районы Китая, большинство американских миссионеров предпочли остаться на своих местах. А. Браун, глава пресвитерианской миссии в Китае, которая не имела приходов в зоне военных действий, больше всех агитировал за то, чтобы миссионеры продолжали свою деятельность. Он утверждал, что миссионеры сделали «слишком большую ставку» в Китае и имеют слишком «обширные обязательства» перед паствой, чтобы оставить свои приходы. Он хотел, чтобы миссионеры присматривали за имуществом своих миссий и оказывали помощь обездоленным и раненым. Браун придерживался мнения, что обе конфликтующие стороны помнят об унижении Китая иностранными державами после восстания ихэтуаней и боятся новой интервенции, и потому считал насилие маловероятным²⁷.

Нежелание миссионеров оставить свои посты поставило госдепартамент перед серьёзной дилеммой. Чиновники американских консульств заявили о том, что снимают с себя всякую ответственность за безопасность миссионеров, оставшихся во внутренних районах. С другой стороны, эти миссионеры без колебаний требовали защиты от возможного насилия. Они вновь прибегали к старой привычке призывать канонерские лодки, чтобы те поставили китайцев в рамки. Многие миссии запрашивали и получали присутствие военных кораблей и американских солдат.

Несмотря на желание миссионеров заполучить сильное военное присутствие, в коридорах власти Вашингтона имелись большие опасения относительно возможной реакции широких масс китайцев, а также других держав. Кэлхун отправил из Пекина предупреждение, что жизнь и собственность иностранцев пока вне опасности, но военное вмешательство может вызвать волну ксенофобии, которая, прежде всего, подвергнет угрозе тех иностранных граждан, которые находятся на

территории, контролируемой революционерами. Антиимпериалистические настроения настолько сильны, докладывал британский консул в Чунцине, что если любая из держав прибегнет к интервенции, «возмущение народа будет так велико, что я сомневаюсь, что останется ли кто-нибудь в живых в этом городе»²⁸.

Многие миссионеры, как, например, преподаватели Христианского колледжа или активисты ХАМЛ (Христианской ассоциации молодых людей) волею судьбы оказались в самом центре революционной борьбы. Функционеры ХАМЛ наблюдали, как студенты и коммерсанты из числа членов их организации присоединялись к революционному движению. Президент Объединённого колледжа Северного Китая Говард Галт докладывал своему руководству в США, что революция «стимулировала у студентов такое неистовое красноречие, как у Уильяма Питта или Патрика Генри», и «это действительно серьёзное испытание для некоторых из горячих молодых революционеров – сидеть безучастно, тогда как молодые люди на Юге, как кажется, столь многое совершают во благо народа»²⁹.

Для многих христиан-китайцев искушение участвовать в антиимпериалистической борьбе оказалось непреодолимым. Тем самым они ставили миссионеров в весьма двусмысленное положение. Каким бы радикальным ни был их социальный евангелизм, они не имели права поощрять к насилию свою паству. Таким образом, у Г. Галта практически не осталось другого выбора, как только закрыть свой колледж, после того как один учащийся выпускного курса был арестован (и впоследствии казнён) за участие в заговоре и попытке покушения на маньчжурского принца. Так же поступил Лиман Питт, президент Колледжа Фучжоу, когда его студенты «одержимые желанием оказать посильную помощь в свержении маньчжурского ярма», потребовали, чтобы им разрешили «упражняться с огнестрельным оружием». В своём ежегодном отчёте Американскому совету Питт с облегчением отметил, что, насколько ему известно, «ни один из них не принял участия в убийствах и разрушениях материальных ценностей, швыряя нитроглицериновые бомбы»³⁰.

Отдельные миссионеры, преодолев свои сомнения, приняли личное участие в политических событиях в Китае. Их деятельность доставила немало беспокойства американским дипломатам, стремившимся проводить политику «строгого нейтралитета». В январе 1912 г. посольство США в Пекине в ответ на жалобы официальных властей о том, что в Шанхае американские миссионеры открыто демонстрируют сочувствие республиканскому движению, направило генерального консула А. Уайлдера для изучения ситуации на месте. Уайлдер быстро отыскал источники беспокойства. Это были борец с употреблением опиума Э.У. Твинг, бывший советник китайского правительства по реформам 1898 г. Гилберт Рид и епископ Дж. Бэшфорд. Уайлдер обратился к ним с настоятельной просьбой хранить нейтральное молчание. Однако его вмешательство имело лишь частичный успех. Если внушение дипломата произвело впечатление на Э.У. Твинга, то преподобный Рид вскоре решил отправиться с личной миссией ко двору в Пекине, с целью склонить Цинов к отречению. Что касается Бэшфорда, то его тревожили главным образом собственные студенты. «В настоящее время его очень беспокоит присутствие в Шанхае семнадцати молодых патриотов», – писал Уайлдер, – «десять из которых посещали школу при его миссии в Фучжоу. Они явились сюда, чтобы присоединиться к бригаде бомбометателей, и пока что отговорить их от этого не удаётся»³¹. Следует сразу оговориться, что даже самые политизированные миссионеры не дошли до личного участия в столкновениях с применением силы.

В начале 1912 г. отказ официального Вашингтона признать республиканское правительство Китая породил серьёзные противоречия в американском обществе. Представители прессы, члены конгресса и многочисленные миссионеры начали активную пропагандистскую кампанию с целью побудить администрацию Тафта отказаться от слишком осторожного и слишком расчётливого курса в отношении республиканского Китая. Влиятельный «Индепендент» выразил сожаление по поводу бездействия Америки в вопросе о принятии родственной республики в содружество наций и расценил осторожность, проявленную Соединёнными Штатами, проявленную на протяжении гражданской войны в Китае, как предательство республиканизма в пользу монархических принципов. Автор статьи доказывал, что китайские республиканцы имеют полное право ожидать от США позитивной реакции, поскольку

История религии

«Америка несёт ответственность за эту революцию». «Её вожди – молодые люди, получившие образование в Соединённых Штатах или школах американских миссий. Они переняли у нас дух свободы. Они вдохновились нашим примером, претворяя в жизнь свои идеалы. Они имели право ожидать от нас сочувствия и поощрения, если не более осязаемой помощи, которую мы часто оказывали инсургентам, имевшим гораздо меньше оснований для бунта»³².

Миссионерская община оказалась в гораздо большей степени вовлечённой в китайские проблемы, нежели издатели, конгрессмены или школьники. Она высила свой голос в общем хоре, требуя немедленного признания Китайской Республики. Известный в то время проповедник Дж.У. Хаммер убеждал администрацию Тафта незамедлительно признать республиканское правительство Китая. Он подчёркивал, что такой шаг будет соответствовать принципам сердечных американо-китайских отношений, и в данном случае признание послужит поддержкой усилий американских миссионеров, которые, по словам Хаммера, и заложили основы для революции. Он доказывал, что предупредительное отношение революционеров к иностранцам и их собственности, сходство Китайской Республики с республиканской формой правления в США могут служить достаточным основанием для дипломатического признания. Аргументы Хаммера затронули чувствительную струну общественных настроений, особенно когда он отметил, что это позволит США отмежеваться от таких агрессивных держав, как Россия и Япония, и укрепить дружественные связи с Китаем. Для подкрепления своих аргументов в пользу изменения курса американской политики в Китае он апеллировал к коммерческим интересам США: «Ни один шаг нашего государства не будет в такой степени способствовать подъёму новой нации, как официальное признание с нашей стороны. Все выгоды от этого шага для нашей страны будут утрачены, если мы будем откладывать его до тех пор, пока этого не сделают другие державы. Величайшая республика должна взять инициативу на себя и позволить другим последовать её примеру. ...Получив преимущество в обеспечении миллионов потребителей, мы окажем огромное влияние на развитие американской торговли»³³.

Таким образом, кампания за дипломатическое признание Китайской Республики была движима самыми разнообразными мотивами. В основе симпатии и альтруизма большинства сторонников такого шага лежали ошибочные представления, будто Китайская республика являлась точной копией США, как по форме, так и по существу. При этом даже такие люди как епископ Хаммер, подчёркивавшие моральные и нравственные аспекты проблемы, не оставляли в забвении вопрос об американских экономических интересах – самый важный аргумент для правительства США.

К лету 1913 г. в миссионерской среде прежний республиканизм и демократический энтузиазм начал сменяться пессимизмом. К тому времени и Китайская Республика в достаточной мере продемонстрировала неспособность дать нации стабильность и изменить характер власти. Миссионеров беспокоили повсеместная неграмотность, неподготовленность китайцев к демократии и безразличие народа к республиканским институтам. Их начало пугать то обстоятельство, что слишком резкий разрыв с прошлым породил нездоровое неуважение к власти.

Любопытно, что под влиянием перечисленных обстоятельств многие американские протестантские миссионеры начали менять своё отношение к конфуцианской философии и морали. Хотя они продолжали считать, что конфуцианство неспособно дать адекватные моральные основы обществу, тем не менее, они пришли к выводу, что со стороны китайской молодёжи было безответственно полностью отказываться от своего наследия, поскольку разрыв с традиционным учением и моралью способствовал распространению анархии³⁴. Новое отношение миссионеров к традиционному праву, как средству восстановления уважения к власти в годы кризиса, привело к усилению поддержки с их стороны Юань Шикая и критике его демократических оппонентов. Несмотря на то, что многие молодые республиканские лидеры получили западное образование и симпатизировали США, отношение к ним в миссионерской среде стало постепенно меняться. Религиозные деятели начали осознавать, что Сунь Ятсен и его молодые последователи были либо социалистами, либо анархистами, и потому представляли собой деструктивную силу.

Американская миссионерская община также одобрительно отнеслась к

изгнанию Юань Шикаем представителей Гоминьдана из парламента, поскольку Гоминьдан, несмотря на всё христианство Сунь Ятсена, был полон «социалистов и атеистов» и являлся, несомненно, «бунтовской организацией». Другие миссионеры считали гоминьдановцев политически незрелыми личностями, чья безответственность породила опасные требования радикальных и незамедлительных перемен. Дж. Бэшфорд даже дошёл до того, что опубликовал статью, в которой обращался к Сунь Ятсену с требованием прекратить заговоры и поддержать Юань Шикая на благо нации.

Таким образом, деятельность американских миссионеров в Китае во время Синьхайской революции свидетельствует, что рассматривать их как послушное орудие политики официального Вашингтона едва ли справедливо. В их восприятии революционных перемен в Китае присутствовала гораздо большая степень идеализма по сравнению с осторожным и пессимистическим подходом профессиональных дипломатов и экспертного сообщества. Миссионеры оказали сильнейшее влияние на формирование положительного образа китайских революционеров в восприятии американского общественного мнения и тем самым буквально вынудили администрацию Вильсона пойти на дипломатическое признание Китайской Республики в 1913 г. Следует также отметить крайнюю непоследовательность миссионерского сообщества в его оценках революционной ситуации в Китае. Однако инерция громоздкой машины американской дипломатии оказалась слишком велика, чтобы поспевать за быстрой и радикальной сменой настроений носителей слова божьего.

Библиографический список

1. Аварин В.Я. Борьба за Тихий океан: агрессия США и Англии, их противоречия и освободительная борьба народов. – М.: Госполитиздат, 1952. – 651 с.
2. Бродский Р.М. Дальневосточная политика США накануне первой мировой войны. – М.: Наука, 1968. – 244 с.
3. Волохова (Монина) А.А. Деятельность иностранных миссионеров в области образования в Китае (1901–1920) // Краткие сообщения Института народов Азии. – М.: Наука, 1964. – С. 102–114.
4. Волохова А.А. Иностранные миссионеры в Китае. 1901–1920. – М.: Наука, 1969. – 144 с.
5. Воронцов В.Б. Миссионеры и их наследники. Повороты политики США в отношении Китая. – М.: Политиздат, 1986. – 239 с.
6. Григорцевич С.С. Дальневосточная политика империалистических держав в 1906–1917 гг. – Томск: Изд. ТГУ, 1965. – 602 с.
7. Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. – 240 с.
8. Иванов П. Из истории христианства в Китае. – М.: ИВ РАН, 2005. – 224 с.
9. China in Revolution: the First Phase. 1900–1913 / Ed. By M.C. Wright. – New Haven: Yale Univ. Press, 1968. – XIII, 505 p.
10. Christian Science Monitor. 1912.
11. Crane D.M., Breslin T.A. An Ordinary Relationship: America Opposition to the Republican Revolution in China. – Miami (Flo.): Florida International Univ. Press, 1986. – XXI, 225 p.
12. Metallo M.V. American Missionaries, Sun Yat Sen and the Chinese Revolution // Pacific Historical Review. – May 1978. – Vol. XLVII, № 1, p. 263–275.
13. Missionary Review of the World. 1911.
14. Reed J. The Missionary Mind and American East Asia Policy. 1911–1915. – Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1983. – XV, 258 p.
15. Reinsch P.S. An American Diplomat in China. – New York: Doubleday @ Co., 1922. – 396 p.
16. Strand D. An Unfinished Republic: Leading by Word and Deed in Modern China. – Berkeley: Univ. of California Press, 2011. – XIII, 387 p.

¹ Аварин В.Я. Борьба за Тихий океан: агрессия США и Англии, их противоречия и освободительная борьба народов. – М.: Госполитиздат, 1952.

² Бродский Р.М. Дальневосточная политика США накануне первой мировой войны. – М.: Наука, 1968.

³ Григорцевич С.С. Дальневосточная политика империалистических держав в 1906–1917 гг. – Томск: Изд. ТГУ, 1965.

- ⁴ Севостьянов П.П. Экспансионистская политика США на Дальнем Востоке (в Китае и Корее в 1905–1911 гг.). – М.: Госполитиздат, 1958.
- ⁵ Волохова (Монина) А.А. Деятельность иностранных миссионеров в области образования в Китае (1901–1920) // Краткие сообщения Института народов Азии. – М.: Наука, 1964. – С. 102–114; Волохова А.А. Иностранные миссионеры в Китае. 1901–1920. – М.: Наука, 1969.
- ⁶ Воронцов В.Б. Миссионеры и их наследники. Повороты политики США в отношении Китая. – М.: Политиздат, 1986.
- ⁷ Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007.
- ⁸ Иванов П. Из истории христианства в Китае. – М.: ИВ РАН, 2005.
- ⁹ Лю Да-нянь. История американской агрессии в Китае. – М.: Иностранная литература, 1953.
- ¹⁰ Ху Шэн. Агрессия империалистических держав в Китае. – М.: Иностранная литература, 1951.
- ¹¹ Лю Да-нянь. История американской агрессии в Китае. – М.: Иностранная литература, 1953. – С. 10–12.
- ¹² Reinsch P.S. An American Diplomat in China. – New York: Doubleday @ Co., 1922. – P. 66.
- ¹³ Волохова А.А. Иностранные миссионеры в Китае. 1901–1920. – М.: Наука, 1969. – С. 33.
- ¹⁴ Волохова А.А. Иностранные миссионеры в Китае. 1901–1920. – М.: Наука, 1969. – С. 53–55.
- ¹⁵ Washington Post. 1.09.1908.
- ¹⁶ Reed J. The Missionary Mind and American East Asia Policy. 1911–1915. – Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1983. – P. 125–126.
- ¹⁷ Reed J. The Missionary Mind and American East Asia Policy. 1911–1915. – Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1983. – P. 126.
- ¹⁸ Literary Digest. 17.02. 1912.
- ¹⁹ Missionary Review of the World. 12.1911, Vol. XXIV. – P. 881–882.
- ²⁰ Christian Science Monitor. 3.01.1912.
- ²¹ Strand D. An Unfinished Republic: Leading by Word and Deed in Modern China. – Berkeley: Univ. of California Press, 2011. – P. 33.
- ²² Washington Post. 15.10.1911.
- ²³ Washington Post. 17.10.1911.
- ²⁴ Literary Digest. – 1912. – P. 271–273.
- ²⁵ Reed J. The Missionary Mind and American East Asia Policy. 1911–1915. – Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1983. – P. 127.
- ²⁶ Crane D.M., Breslin T.A. An Ordinary Relationship: America Opposition to the Republican Revolution in China. – Miami (Flo.): Florida International Univ. Press, 1986. – P. 44.
- ²⁷ Crane D.M., Breslin T.A. An Ordinary Relationship: America Opposition to the Republican Revolution in China. – Miami (Flo.): Florida International Univ. Press, 1986. – P. 46.
- ²⁸ China in Revolution: the First Phase. 1900–1913 / Ed. By M.C. Wright. – New Haven: Yale Univ. Press, 1968. – P. 19.
- ²⁹ Metallo M.V. American Missionaries, Sun Yat Sen and the Chinese Revolution // Pacific Historical Review. – May 1978. – Vol. XLVII, № 1. – P. 264–266.
- ³⁰ Metallo M.V. American Missionaries, Sun Yat Sen and the Chinese Revolution // Pacific Historical Review. – May 1978. – Vol. XLVII, № 1. – P. 265–268.
- ³¹ Reed J. The Missionary Mind and American East Asia Policy. 1911–1915. – Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1983. – P. 125.
- ³² Independent. 25.01.1912.
- ³³ Crane D.M., Breslin T.A. An Ordinary Relationship: America Opposition to the Republican Revolution in China. – Miami (Flo.): Florida International Univ. Press, 1986. – P. 115.
- ³⁴ Crane D.M., Breslin T.A. An Ordinary Relationship: America Opposition to the Republican Revolution in China. – Miami (Flo.): Florida International Univ. Press, 1986. – P. 126–127.

References

1. Avarin V.Ja. *Bor'ba za Tihij okean: agressija SShA i Anglii, ih protivorechija i osvoboditel'naja bor'ba narodov*. [The Struggle for the Pacific: US and England Aggression, their Contradictions and the Peoples Struggle for Liberty]. Moscow, Gospolitizdat, 1952, 651 p.
2. Brodskij R.M. *Dal'nevostochnaja politika SShA nakanune pervoj mirovoj vojny*. [Far Eastern Policy of the USA on the Eve of the First World War]. Moscow, Nauka, 1968, 244 p.
3. Grigorevich S.S. *Dal'nevostochnaja politika imperialisticheskikh derzhav v 1906–1917 gg.* [Far Eastern Policy of the Imperialistic Powers in 1906–1917 Years]. Tomsk, Izd. TGU, 1965, 602 p.
4. Sevost'janov P.P. *Jekspansionistskaja politika SShA na Dal'nem Vostoke (v Kitae i Koree v 1905–1911 gg.)*. [Expansionist Policy of the United States in the Far East (China and Korea in 1905–1911)]. Moscow: Gospolitizdat, 1958, 312 p.
5. Volohova (Monina) A.A. *Kratkie soobshhenija Instituta narodov Azii* [Brief Reports of Institute of Peoples of Asia]. Moscow, Nauka, 1964; pp. 102–114.

-
6. Volohova A.A. *Inostrannye missionary v Kitae. 1901–1920*. [Foreign Missionaries in China. 1901–1920]. Moscow, Nauka, 1969, 144 c.
 6. Vorontsov V.B. *Missionery i ih nasledniki. Povороты politiky SShA v otnoshenii Kitaja*. [Missionaries and their Heirs. Turns of the US Policy toward China]. Moscow, Politizdat, 1986, 239 p.
 7. Datsyshen V.G. *Hristianstvo v Kitae: istorija i sovremennost'*. [Christianity in China: Past and Present]. Moscow, Nauchno-obrazovatel'nyj forum po mezhdunarodnym otnoshenijam, 2007, 240 p.
 8. Ivanov P. *Iz istorii hristianstva v Kitae*. [From the History of Christianity in China]. Moscow, IV RAN, 2005, 244 p.
 9. Liu Danian. *Istorija amerikanskoj agressii v Kitae*. [The history of US Aggression in China]. Moscow, Inostrannaja literatura, 1953, 334 p.
 10. Hu Sheng. *Agressija imperialisticheskikh derzhav v Kitae*. [The Aggression of the Imperialist Powers in China]. Moscow, Inostrannaja literatura, 1951, 304 p.
 11. Liu Da-nian. *Istorija amerikanskoj agressii v Kitae*. [The history of US Aggression in China]. Moscow, Inostrannaja literatura, 1953, pp. 10–12.
 12. Reinsch P.S. An American Diplomat in China. New York: Doubleday @ Co., 1922, p. 66.
 13. Volohova A.A. *Inostrannye missionary v Kitae. 1901–1920*. [Foreign Missionaries in China. 1901–1920]. Moscow, Nauka, 1969, pp. 33.
 14. Volohova A.A. *Inostrannye missionary v Kitae. 1901–1920*. [Foreign Missionaries in China. 1901–1920]. Moscow, Nauka, 1969, pp. 53–55.
 15. Washington Post. 1.09.1908.
 16. Reed J. The Missionary Mind and American East Asia Policy. 1911–1915. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1983, p. 125–126.
 17. Reed J. The Missionary Mind and American East Asia Policy. 1911–1915. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1983, p. 126.
 18. Literary Digest. 17.02. 1912.
 19. Missionary Review of the World. 12.1911, Vol. XXIV, p. 881–882.
 20. Christian Science Monitor. 3.01.1912.
 21. Strand D. An Unfinished Republic: Leading by Word and Deed in Modern China. Berkeley: Univ. of California Press, 2011, p. 33.
 22. Washington Post. 15.10.1911.
 23. Washington Post. 17.10.1911.
 24. Literary Digest. 1912. P. 271–273.
 25. Reed J. The Missionary Mind and American East Asia Policy. 1911–1915. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1983, p. 127.
 26. Crane D.M., Breslin T.A. An Ordinary Relationship: America Opposition to the Republican Revolution in China. Miami (Flo.): Florida International Univ. Press, 1986, p. 44.
 27. Crane D.M., Breslin T.A. An Ordinary Relationship: America Opposition to the Republican Revolution in China. Miami (Flo.): Florida International Univ. Press, 1986, p. 46.
 28. China in Revolution: the First Phase. 1900–1913. Ed. By M.C. Wright. New Haven: Yale Univ. Press, 1968, p. 19.
 29. Metallo M.V. American Missionaries, Sun Yat Sen and the Chinese Revolution. Pacific Historical Review. May 1978. Vol. XLVII, № 1, p. 264–266.
 30. Metallo M.V. American Missionaries, Sun Yat Sen and the Chinese Revolution. Pacific Historical Review. – May 1978. – Vol. XLVII, № 1, pp. 265–268.
 31. Reed J. The Missionary Mind and American East Asia Policy. 1911–1915. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1983, p. 125.
 32. Independent. 25.01.1912.
 33. Crane D.M., Breslin T.A. An Ordinary Relationship: America Opposition to the Republican Revolution in China. Miami (Flo.): Florida International Univ. Press, 1986, p. 115.
 34. Crane D.M., Breslin T.A. An Ordinary Relationship: America Opposition to the Republican Revolution in China. Miami (Flo.): Florida International Univ. Press, 1986, pp. 126–127.



Данненберг А.Н.

Католическая церковь в постиндустриальном мире: тенденции и перспективы



А.Н. Данненберг

Аннотация. В статье анализируется современное положение католической церкви в контексте постиндустриальных вызовов социально-экономического и политического мирового развития, а также постмодернистской парадигмы как философского основания эпохи. Сегодня католицизм испытывает серьёзные трудности, связанные с продолжающимся усилением плюралистических тенденций на его «канонической» территории. Католическая ортодоксия всё больше расходится с ортопраксией мирян, ввиду несоответствия догматики актуальным запросам общества. Как следствие, католическая церковь испытывает серьёзный идейный кризис, не находя теологического выхода из сложившейся ситуации.

Ключевые слова: католическая церковь, католицизм, Бенедикт XVI, Франциск, постсекулярное общество, постиндустриальный мир, плюрализм

В последние годы дискуссия о месте и роли религии в современном мире приобрела новое измерение, связанное с активным введением в философский (а затем и религиоведческий) дискурс понятия «постсекулярного» применительно к ситуации, сложившейся в религиозной сфере в западном мире. Данный термин на сегодняшний день не является очевидным и понимается как минимум в двух аспектах: как возвращение религии в сферу общественного; как ситуация религиозного плюрализма и необходимости поиска путей взаимодействия между различными религиозными традициями. Именно второй аспект, как представляется, является на сегодняшний день наиболее адекватным и отражающим соотношение религиозного и секулярного в западном социокультурном пространстве.

Следует отметить, что «постсекулярная парадигма» возникла, с религиозной стороны, преимущественно на почве католического сознания¹, в результате дискуссии между Й. Ратцингером и Ю. Хабермасом, развернувшейся с начала 2000-х гг. Крайне важно определить, как новая «постсекулярная» реальность воспринимается католической церковью, и какие пути выстраивания отношений с ней она видит на сегодняшний день.

Таким образом, в статье будут рассмотрены, как мировоззренческие, так и практические вызовы, стоящие сегодня перед католической церковью как религиозно-доктринальной системой и социальным институтом в условиях формирования на западе плюралистического общества, ситуации паритета между различными религиозными традициями и светским гражданским обществом.

Рассмотрим общефилософские подходы католической традиции, которые сегодня лежат в основе её гносеологических и онтологических представлений. Среди них мы выделим взгляды церкви на проблему соотношения веры и разума, а также её позицию по вопросу плюрализма, как базовой ценности постмодернистской картины мира.

Современное западное общество продолжает жить по устоявшимся моральным нормам последних нескольких столетий. В их основе лежат два глобальных основания: христианская традиция и гуманизм. При этом в свою очередь основанием каждой из них являются два противоположных представления о мировосприятии:

вера и разум, религиозное и секулярное сознание. Борьба за их соединение воедино ведётся в лоне католической церкви уже не первое столетие. В чём причина этой борьбы? Очевидно, что это не просто диалог между философией и теологией, но противостояние светского и религиозного мировоззрений. Из гносеологического аспекта эта борьба уже давно перешла в область онтологического: нужна ли в этом мире вера как инструмент ежедневного «проживания» бытия, либо она является рудиментом прошлого, устаревшей формой мирозерцания и миропостроения.

Раннесредневековые формулы («Credimus ut cognoscamus», «Credamus tantum et sicaregere non valemus» и другие) сегодня вряд ли способны устроить даже самих верующих, живущих в условиях научно-технического прогресса постиндустриального информационного общества. Несмотря на то, что внутри католицизма продолжается дискуссия между неотомизмом и неоавгустинством, последний явно проигрывает, ввиду своей оторванности от тенденций общественного развития. Неотомизм же является наиболее актуальной религиозно-философской опорой католицизма, так как умело сочетает в себе веру и разум, балансируя между ними, и не давая, по сути, преимуществ ни одному из двух компонентов в онтологической, гносеологической, эпистемологической, аксиологической и иных сферах.

Последние три понтифика уделяли большое внимание проблеме соотношения веры и разума, пытаясь окончательно примирить два понятия. Иоанн Павел II утверждал, что «вера и разум (*fides et ratio*) – это как бы два крыла, на которых человеческий дух возносится к созерцанию истины»², но при этом «разум, лишённый помощи Откровения, обречён на блуждание окольными путями...»³, а «вера, лишённая поддержки разума, сосредоточилась на чувствах и переживаниях, поэтому возникает опасность, что она утратит универсальный характер»⁴. Таким образом, вера и разум являют собой гносеологическую неразрывность и онтологическую необходимость. Заложенную Иоанном Павлом II линию в трактовке соотношения веры и разума в условиях современности продолжил Бенедикт XVI, который писал об «одновременном» свете разума и свете веры, об «одновременной» истине веры и истине разума⁵, о необходимости «расширить наше представление о разуме и о его использовании»⁶. Папа Франциск использует понятие «верующего разума»⁷, вновь объединяя два понятия воедино. Но что ещё более важно, это то, что в данной смысловой конструкции понятие разума являются ведущим и определяющим. Человек верит не сердцем, но разумом. Без разума же вера становится невозможной.

Как представляется, мы имеем дело с продолжающимися попытками Ватикана встроиться в современное общество, где рациональное продолжает оставаться категориальной доминантой социального бытия, довлея над иррационально-религиозной парадигмой в вопросах повседневности. В первую очередь это касается антропоцентричности западной цивилизации, гуманистической концепции построения бытийного пространства для человека и во имя человека. Всё же, что мешает улучшению состояния человека, является неприемлемым. Вера создаёт морально-этические барьеры в реализации гуманистических принципов, в том числе, ограничивая права человека, как они трактуются современной западной цивилизацией (начиная с права на аборт и контрацепцию и заканчивая правом на добровольный уход из жизни). Подобная позиция основана на трактовке морали как части естественного закона, а не результата человеческой деятельности: её нормы были предустановлены и не «являются правилами, которые мы создаём, но являются правилами, которые мы открываем»⁸.

В результате, божественные моральные установления неизменны и не подлежат пересмотру согласно католической традиции. В виду же того, что ортодоксия неразрывна с ортопраксией, верующим обязательно им следовать. Но возможно ли это в современном мире в полной мере? В результате, серьёзным вызовом для католической церкви является тот разрыв, который возник между массовой общественной моралью и моральными постулатами самого христианства в последние десятилетия. Как верно отмечает В.П. Иерусалимский, «Церкви всё труднее преодолевать барьер между традиционным мироощущением и представлениями современных поколений... Одним словом, чем шире становится расхождение (и даже конфликт) в ценностях церкви и секуляризованного общества, тем слабее становится церковное влияние на общество и на общественно-политические процессы»⁹.

История религии

Х. Казанова отмечает несколько элементов этого разрыва, которые, с его точки зрения, имеют решающее на сегодняшний день значение: отношение церкви к женщине, отношение к сексуальной морали, моральные проблемы внутри самой церкви (педофилия и т.д.)¹⁰.

Несмотря на то, что церковь пытается найти выходы их сложившегося положения, как представляется, на сегодняшний день сделать это практически невозможно. Разумеется, много из прошлого уже пересмотрено, к примеру, глобальное отношение к женщине. Но декларирование равноправия женщины и признание её полноправным членом общества, как оказалось, мера в современных условиях недостаточная. Сегодня куда более острыми являются вопросы, связанные с правом женщины на прерывание беременности, на контрацепцию, на искусственное оплодотворение (ЭКО) и, наконец, с правом на занятие места в церковной иерархии, то есть на женское священство. С точки зрения католической церкви все эти притязания не могут быть удовлетворены, так как противоречат её учению. Современным методам и технологиям Ватикан пытается противопоставить традиционные (и, во многом, устаревшие с точки зрения современного общественного развития) методики. Так, вместо аборта и контрацепции предлагается сексуальное воздержание, вместо «in vitro» (экстракорпоральное оплодотворение, ЭКО) – технологию естественного оплодотворения (Natural Procreative Technology) и так далее. Вопрос о хиротонии лиц женского пола не рассматривается в принципе.

Безусловно, можно спорить о моральном аспекте всех перечисленных выше вопросов (о том, что Иоанн Павел II, например, определил в целом в своём Рождественском Послании 2000 г., как «культуру смерти»), но приходится констатировать тот факт, что на сегодняшний день нет предпосылок, говорящих о пересмотре западным обществом своих взглядов на данные темы. Напротив, наблюдаются обратные тенденции, связанные с либерализацией законодательства в данных сферах, что связано с возрастающими потребностями общества в подобного рода услугах. Более того, например, к началу нового тысячелетия «Европа вышла на первое место в мире по количеству производимых аборт»¹¹.

Множество вопросов вызывает и «семейная политика» католицизма. Отстаивая традиционные семейные ценности и традиционную семью, церковь уже сегодня сталкивается с неприятием со стороны либеральной европейской общественности, выступающей за однополые браки. В ряде европейских стран они уже легализованы. Как представляется, данная тенденция будет лишь расширяться и становиться европейской нормой.

Крайне интересно в этом аспекте проанализировать действия Ватикана в процессе законодательного закрепления однополых браков во Франции. Официальная позиция Бенедикта XVI была зафиксирована в Рождественском Послании Римской курии 2012 г., в котором папа патетически заявил, размышляя о ситуации во Франции: «Мужчина и женщина как сотворённая реальность, как сущность человеческой природы больше не существуют. Человек поставил под вопрос саму свою природу»¹². Накануне голосования папа встретился с делегацией французских законодателей и попытался убедить их не «поддаваться сиюминутной моде», отказавшись от утверждения данного закона. Очевидно, что подобный подход многое говорит о роли и возможностях самого верховного понтифика на современном этапе: он может лишь высказывать свои пожелания, причём в весьма мягкой форме.

Католические ортодоксы прямо заявляют сегодня, что понтификат Франциска – это продолжение движения католической церкви по пути толерантности. Как пишет в своей статье консервативный католический автор Маргарет К. Галитцин, молчание Ватикана по поводу продвижения гомосексуального законодательства означает, «что Соборная церковь отказалась от борьбы»¹³.

По сути, это похоже на констатацию факта. Крупнейшая католическая страна Западной Европы признала однополые браки. Полным ходом идут разговоры и возможных изменениях в законодательстве такой католической страны, как Бразилия, а также Мексики и Уругвая. При этом стоит учитывать тот факт, что именно на Латинскую Америку сегодня возлагаются серьёзные надежды в плане сохранения католической веры в целом.

Сами представители секс-меньшинств видят в происходящем хороший знак,

отмечая, что Ватикан действительно обходит молчанием эти, казалось бы, тревожные для всего христианства моменты. Издание «Хаффпост Гей Войсес», стоящее на позициях секс-меньшинств, пишет по этому поводу: «И папа Франциск ничего публично не говорит об этом. Ноль. Пшик. Nada. Он занят мытьём ног бедных и чирикает о том, что самоотверженность – это добродетель»¹⁴.

В связи с вызовами времени концепции традиционной семьи, особый интерес вызывает Чрезвычайный Синод Епископов (5–19 октября 2014 г.), посвящённый проблеме семьи. Важно отметить, что ещё до его открытия префект Верховного Трибунала Апостольской Сигнатуры кардинал Р. Берк заявил, что никаких изменений в позиции церкви по вопросу семейных отношений невозможно. Кардинал Берк является одним из консерваторов, которые пока ещё остаются в Курии со времён Бенедикта XVI. Тем не менее, конечный документ по проблемам семьи, семейных отношений и роли в них церкви появится не ранее октября 2015 г., когда будет проведена очередная сессия Синода. Очевидно, что его содержание на сегодняшний день предсказать весьма сложно, с учётом тех вопросов, на которые должны были ответить епископы в предсоборный период и по которым должны подготовить предложения: «Какое пасторальное внимание может быть уделено людям, живущим в однополых союзах?», «Что может быть сделано в свете передачи веры в случае однополых пар, усыновивших детей?»¹⁵ и др.

В качестве реформаторской силы на Синоде, в первую очередь, выступает кардинал В. Каспер и группирующиеся вокруг него иерархи. Именно они будут отстаивать либерализацию отношения со стороны церкви позиции по вопросу допуска к причастию разведённых и вступивших в повторный брак.

Вышеперечисленные проблемы, вставшие сегодня перед католической церковью являются прямым следствием применения на практике постмодернистских постулатов о множественности реальности, её многоплановости и контекстуальности. То, что ещё несколько десятилетий назад не подлежало обсуждению, сегодня является предметом активной дискуссии, в том числе и внутри самой церкви. Ещё в начале 1990-х гг. кардинал Й. Ратцингер обратился к проблеме плюрализма и соотношения его с церковным учением. Й. Ратцингер, подчёркивал, что церковь не есть политическая организация, её не следует рассматривать и как общественную организацию, тем более, что христианство учит «об относительности всех политических и общественных реализаций»¹⁶. При этом он отмечал, что «для христианской веры с самого начала было определяющим то, что она стремилась указать человеку на его последнюю связь – связь с истиной»¹⁷. В результате кардинал приходил к выводу, что плюрализм в общественно-политической мирской сфере необходим («церковь должна быть скептической по отношению ко всем политическим и общественным монокультурам»¹⁸), но будучи понятием секулярного порядка, он не может быть применим к церкви и её миссии.

В противовес понятию плюрализма в его католической трактовке, Й. Ратцингер вводил понятие «плюрализм разложения», которое он использовал для критики постмодернистского понимания реальности и, в том числе, и христианства. Указывая на недопустимость плюралистических трактовок веры, имеющих в качестве эпистемологического обоснования постструктуралистские положения о принципиальной невозможности познания истины, её контекстуальности, кардинал отмечал, что в подобной ситуации «на место внутренней плюралистичности симфонии веры заступает бессвязный плюрализм субъективно предпочтённого»¹⁹.

Полагаем, что нынешний кризис церкви имеет принципиальные отличия от предыдущих периодов её исторического развития. Секулярная современность, выводящая религиозное из контекста повседневности и отрицающая любые претензии на абсолютизацию истины, ставит католическую церковь в позицию защищающейся. Сегодня церковь не является больше безусловным авторитетом, но предлагает и отстаивает лишь одну из возможных точек зрения.

В этой ситуации более чем проблемной представляется позиция Бенедикта XVI, стремившегося оградить католицизм от плюралистической реальности, выводя само понятие плюрализма за пределы религиозного контента. Но если Бенедикт XVI пытался решить возникшую проблему чисто философским способом, пытаясь вывести церковь из постмодернистского дискурса, то Франциск использует уже

История религии

иные способы борьбы с «заразой» плюрализма. Нынешний понтифик пытается убедить общество, что навязывание постмодернистского дискурса с утверждением истины плюрализма как единственно возможной есть не что иное, как повторение попыток недавнего трагического прошлого Европы: «Возникает вопрос: разве не такова была истина могущественных тоталитарных систем прошлого века, навязывавшая собственную глобальную концепцию ради угнетения реальной жизни отдельного человека?»²⁰.

Апелляция к тоталитарному прошлому со стороны нынешнего главы Ватикана, как представляется, не приведёт к кардинальным изменениям в положении церкви. Более того, сегодня становится всё более очевидным, что папа Франциск пытается «воскресить» образ Иоанна Павла II, во многом копируя его манеру общения с паствой и миром. Но возможно ли в современных постбиполярных условиях действовать по шаблонам эпохи холодной войны? Полагаем, что данная тактика церкви не является продуктивной с точки зрения её дальнейшего развития, так как произошедшая смена парадигмы развития мировой цивилизации определённо диктует чётко намеченные пути её дальнейшего развития в сторону расширения демократии и либеральных принципов устройства социума.

Как представляется, невозможно определить роль и статус религии в обществе без привязки той или иной религиозной традиции к конкретно-исторической фазе социально-экономического и политического развития. Место религии в обществе всегда определялось теми условиями, в которых она функционировала.

Концепт формирования в западной цивилизационной ойкумене уже в не самом далеком будущем квазигосударственных (надгосударственных) корпораций, безусловно, может объяснить многие наблюдаемые сегодня в религиозной сфере явления.

Религия перестаёт быть национальным идентификатором. Понятие нации на Западе на сегодняшний день уже носит скорректированный характер, а само национальное пошагово сменяется наднациональным и всеобщим. Само понятие нации, явившееся продуктом индустриальной эпохи Модерна, не отвечает требованиям времени. Размытие основ суверенной государственности ведёт за собой и ликвидацию национальной идентичности, «глобализация окажет огромный эффект на роль национальных государств»²¹. Ещё в 1998 г. эксперт Международного валютного фонда В. Танзи представил доклад с говорящим названием «Исчезновение национальных государств?», в котором утверждал, что уже вскоре куда больше будут востребованы субнациональный и муниципальный уровни управления, установленный над локальными сообществами (local communities)²². Известный американский экономист проф. Д. Родрик отмечает, что сегодня уже общим местом становится считать национальные государства «архаической конструкцией, противоречащей реалиям XXI века»²³.

Таким образом, представляется вполне вероятным, что уже в XXI в. мы столкнемся с нивелированием национальных общностей в рамках наднациональных структур (Единое европейское пространство, общий «европейский дом», Европейский Союз и т.д.) в формате перехода от государственно-политического стандарта индустриальной эпохи (national state) к новому постиндустриальному квазигосударственному тренду. В результате, первым фактором, который должен быть учтён при дальнейшем рассмотрении религии в грядущем будущем, является фактор национально-государственный.

В свете выше сказанного крайне важно определить, как та или иная религиозная традиция, связанная с этно-национальными общностями сможет отреагировать на новые внешние условия. С одной стороны, подобного рода изменения не должны повлиять на позицию Святого престола, как внегосударственного «духовного правительства», тем более что, как отмечает Х. Казанова, католическая церковь после II Ватиканского Собора трансформировала свою политику, переориентировавшись «с государственных на общественные институты»²⁴. В то же время, не стоит забывать, что, несмотря на своё всемирное распространение, католицизм является и мощным фактором национальной идентичности. Быть поляком, испанцем, итальянцем, португальцем, аргентинцем, ирландцем и так далее – означает быть католиком. История многих европейских (и не только) государств тесно связана с католической

культуры. Но размывание национально-государственного, вполне вероятно, может стать причиной потери религиозной идентификации со стороны, по крайней мере, части населения. Таким образом, как это не парадоксально, но католической церкви крайне невыгодно нивелирование национальных государств и слияние их в некие надгосударственные образования.

В связи с этим крайне важно отметить, что христианский тренд смещается сегодня с глобального Севера на глобальный Юг. Это смещение началось ещё в прошлом столетии, и стремительно продолжится в будущем. Если в 1970 г. в ойкумене глобального Юга (Африка, Азия, Латинская Америка) проживало 41,3 % всего христианского населения планеты, то к 2020 г. это показатель составит уже 64,7 %²⁵. Как отмечал отечественный исследователь католицизма Н.А. Ковальский, «можно уже сегодня считать, что для церкви будут иметь особое значение сдвиги в демографической структуре человечества в пользу народов Азии и Африки»²⁶.

Представляется, что перемещение христианства в страны второго и третьего мира свидетельствует не только о его распространении на новые территории, но и о маргинализации с точки зрения его цивилизационно-культурной исчерпанности. Выполнив свою историческую миссию в западном мире, оно не отвечает больше требованиям развития, и вытесняется на планетарную периферию, становясь религией наиболее отсталых регионов.

Об определённой исчерпанности структурирующего цивилизационного потенциала католической церкви свидетельствует и сознательный отказ европейской политической элиты увязывать будущее Европы с историческим прошлым в его религиозном аспекте. В не так давно принятой Конституции Европейского Союза не нашлось места для упоминания о роли христианства в деле становления и формирования единого европейского пространства. С самого начала обсуждения единой европейской Конституции началась дискуссия о возможности обратиться в ней внимание на христианское наследие Европы и обращение к имени Бога. При этом попытка обратиться внимание на христианское наследие Европы не удалась дважды. Впервые это произошло во время Конвента, который дискутировал о форме Хартии основных прав в 1999 и 2000 гг. Тогда решение этого вопроса заблокировала Франция и другие религиозно индифферентные государства, которые не согласились поместить упоминание о христианском наследии²⁷. После принятия 10 новых государств в Европейский Союз (2004 г.) за вписание *Invocatio Dei* было всего семь государств (Польша, Италия, Литва, Мальта, Испания, Португалия, Словакия и Чехия), которые составили обращение с соответствующей просьбой. Но и эта попытка включения *Invocatio Dei* в Европейскую Конституцию оказалась неудачной.

С одной стороны, данный факт объясняется актуальности европейской культурной политикой, выстраиваемой на основе принципа мультикультурализма и культурно-религиозного плюрализма. Рост исламского населения (мусульман в странах Европы, где они сейчас составляют меньшинство, станет больше с 44,1 млн. человек в 2010 г. до 58,2 млн. в 2030 г.²⁸), увеличение количества «верующих вообще» и атеистов (согласно Евробарометру, только 52 % населения Европейского Союза верят в одного единственного бога. 27 % верят в некие другие сверхъестественные силы, 18 % не верят ни в бога, ни в другие сверхъестественные силы²⁹) – всё это не позволяет архитекторам европейского пространства делать акцент на какой-либо одной религиозной традиции. Европейская конституция без упоминания христианского Бога, как отмечает Д. Буниковски, является не только результатом «законодательного и институционального аспектов вопроса, связанного с углубляющейся европейской интеграцией, но также и результатом аксиологического компромисса»³⁰.

В этих условиях Ватикану остаётся лишь критиковать светскую власть со стороны. Так, Папа Бенедикт XVI многократно неодобрительно высказывался об игнорировании политиками христианских ценностей, что подобные действия следует рассматривать как попытки «... построения единого европейского дома без учёта традиций жителей континента»³¹.

Его предшественник, Иоанн Павел II тоже настаивал, что образование новой Европы должно осуществляться на основе фундаментальных ценностей, главной из которых для неё самой является именно христианство, вне зависимости от того, какая социально-философская парадигма является доминантной в данный исторический

История религии

период. Более того, концепция объединённой Европы становится у этого папы «центральной частью не только европейской политики Ватикана, но политической доктрины, составной частью программы евангелизации мира»³². Иными словами, папа пытался донести мысль, что европейцам не стоит так безрассудно отказываться от своих корней, тем более на столь высоком официальном уровне.

И вот уже влиятельные европейские издания с полной серьёзностью задаются вопросом: будет ли будущая Европа христианской или эта религия окончательно ушла в прошлое?³³ Американский же специалист Э. Салливан пишет: «...многие христиане сейчас сменили аскетическое самоотречение на материалистический эгоизм и многие католики, даже регулярно ходящие в церковь, сейчас со стыдом или отвращением игнорируют иерархию»³⁴.

Д. Мартин замечает, что христианство всё ещё имеет перспективы на Западе, и его будущее зависит от того, насколько далеко западный человек готов «отказаться от напряжения трансцендентности и имманентности»³⁶, от того, «будет ли иметь смысл христианская драма»³⁵. Данный подход представляется весьма оптимистичным, но не учитывающим факторы и направления мирового развития. Несомненно, что часть населения стран Запада останется католиками, а сама католическая церковь сохранится в качестве транснациональной институции, но и количество католиков, и степень влияния самой церкви будет зависеть от степени адаптации католицизма к меняющейся реальности. Непризнание требований гражданского общества будет означать сужение сферы влияния католицизма и рост оттока верующих. Уже сегодня христианская мораль всё больше вытесняется из общественного сознания западного обывателя, заменяясь на общегуманистические ценности без привязки к какой-либо религиозной традиции.

Сама же католическая церковь, как представляется, находится в состоянии методологического поиска, результатом которого должна стать обновлённая модель поведения в меняющемся мире. II Ватиканский Собор, призванный разрешить модернистский кризис и актуализировать учение церкви, не оправдал возложенных на него надежд. Пожалуй, трудно найти более показательные слова, чем признание известного католического автора К.Г. Баллестрема: «Что осталось от надежды, которая наполняла нас тогда (после II Ватиканского Собора – А.Д.)? Когда я смотрю на Германию, то понимаю, что многие надежды разрушены... если можно говорить об оживлении католицизма в целом, то не может быть и речи о христианизации общества. Вместо этого стал очевидным факт расцерковления и дехристианизации общества»³⁷.

Как отмечает американский исследователь Б. МакФарлэйн, в последующий за Собором период «большое количество священников оставило священство, резко сократилось количество кандидатов в священники, начали закрываться семинарии»³⁸, а большинство духовенства приняло либеральные взгляды, придерживаясь противоречивых толкований учения.

Тем не менее, несмотря на пессимистичные оценки постсоборного периода в истории католической церкви, следует отметить, что внутри самой Церкви возобладали если не интегристские, то умеренные взгляды. Неомодернистское движение внутри католической церкви фактически потерпело поражение. Такие католические теологи как Г.У. фон Бальтазар, М. Шеню, А. де Любак, С. Вайль, Э. Шеллебекс, И. Конгар и многие другие настаивали на том, что «церковь должна изменяться соответственно меняющимся историческим обстоятельствам и отказаться от своего средневекового прошлого»³⁹, но, несмотря на высокий иерархический статус многих из них, их пожелания так и остались не услышанными. При этом за пределами официального католицизма либеральная тенденция продолжает распространяться. И вот уже Г. Кюнг призывает к созыву III Ватиканского Собора, заявляя, что Церковь находится «в глубоком кризисе», а «бесчисленное множество людей потеряли доверие» к ней⁴⁰. Известный теолог пророчит: если изменения не начнутся, «Католическая церковь получит новый ледниковый период, вместо весны и ещё больше увеличит риск сокращения до, в лучшем случае, крупной секты»⁴¹.

Уже сегодня внутри католической традиции активно действует обновленческо-реформаторское направление. К либеральному крылу относятся такие организации (церкви, находящиеся вне общения с папой римским), как: «Римско-

католические священники», Экуменическое католическое Сообщество, Экуменическая католическая церковь, Реформированная католическая церковь, Свободная Католическая церковь и ряд других. Общими чертами для всех либеральных католических деноминаций является признание женского священства, однополых браков, внебрачных отношений и так далее. При сохранении внешней католической обрядности, догматически они находятся вне официального католического канона. Численность либерально-реформаторских католических церквей в целом не велика, структура крайне неустойчива, но, тем не менее, мы можем говорить об определённой тенденции: дробление внутри католицизма продолжается, а требования реформ звучат всё громче. В этих условиях Ватикану приходится периодически напоминать верующим, что «вера обязательно имеет экклезиальную форму, исповедуется изнутри Тела Христова как конкретное общение верующих»⁴².

Бенедикт XVI стал на сегодняшний день последним папой, который пытался удержать католическую церковь в консервативных рамках, заявляя, будучи кардиналом, что «верующие христиане должны воспринимать себя как творческое меньшинство и способствовать тому, чтобы Европа вновь овладела лучшим из своего наследия и, таким образом, смогла бы служить всему человечеству»⁴³. Подобные высказывания давали основания некоторым авторам говорить о поиске церковью «политики идентичности», путём укрепления своей традиционной доктрины: «Эта версия католицизма образца XXI века напоминает то, как иудаизм откликнулся на разрушение Храма и реальность жизни в диаспоре: “строительством стены вокруг Закона”». Из вышесказанного важно отметить, что и сам Й. Ратцингер, и католические наблюдатели уже в начале этого столетия оперировали терминами «меньшинство» и «диаспора».

Важно отметить, что приемник Бенедикта XVI Франциск начал свой понтификат не только с призывов к любви, но и к серьёзным перестановкам внутри Римской курии. Так, уже в первые месяцы на менее заметные позиции были передвинуты такие близкие к прошлому папе иерархи, как кардинал М. Пьянена, арх. Г. Поццо, еп. Дж. Сиаме, арх. «Опус Деи» С. Ирузубьета⁴⁵.

Не следует забывать и о распространении в мире протестантского (в первую очередь неопятидесятнического) тренда. Удачно взяв на вооружение организационные формы, предлагаемые глобализацией (например, мегацеркви), протестантизм сегодня расширяет своё влияние, тесня католиков даже в традиционных для них регионах. За последние сорок лет количество мегацерквей в мире значительно увеличилось. Если в 1970-е гг. их насчитывалось около пятидесяти, то в 2014 г. – более одной тысячи трёхсот. По данным Хартфордского института религиозных исследований прирост мегацерквей составляет порядка 8 % ежегодно. Так, если в 2005 г. их количество составляло 2604, то в 2010 г. – 3597. Начав формироваться на юге США, довольно быстро мегацеркви возникли в других регионах мира. Прежде всего, следует выделить Корею, Бразилию и некоторые африканские государства, где рассматриваемое явление получило наибольшее распространение. Крупнейшей мегацерковью США на сегодняшний день является Лэйквудская Церковь (Lakewood Church), собирающая на еженедельные богослужения более 43 000 человек. Другими крупнейшими мегацерквями мира являются Апостольская Церковь Нигерии, корейская Церковь Полного Евангелия Ёйдо (Yoido Full Gospel Church) и другие⁴⁶.

Как представляется, в перспективе католицизм может потенциально развиваться по двум направлениям. Первое связано с усилением процесса секуляризации на Западе и дальнейшим сжатием религиозного пространства. В этом случае католическая церковь превратится в рудиментарный, исторический институт, хранящий религиозную традицию, но не участвующий в формировании нового социо-культурного пространства. Собственно, влияние католицизма в Европе, при подобном течении событий, ограничится официальной международной активностью Ватикана как государственного образования. Верховный моральный же авторитет останется в прошлом.

Как носительница западных демократических политических ценностей католическая церковь в этом случае может быть задействована для дальнейшего освоения постсоветского пространства, а также продвижения демократического проекта в другие регионы мира, в том числе в азиатский регион.

Второй вариант связан с дальнейшей либерализацией католицизма и отказом от догматических и канонических оснований веры. Он представляется менее реальным, так как требует кардинального пересмотра религиозной традиции вплоть до отказа от некоторых её основополагающих элементов. Очевидно, что в этом случае мы уже не сможем говорить о католицизме как о, собственно, христианской конфессии, так как пересмотра потребуют такие принципиальные моменты, как отношение к ограничению рождаемости, браку, межполовым отношениям и так далее.

Библиографический список

1. Бенедикт XVI. Энциклика «Любовь в истине» (Caritas en Veritate). М.: НО Издательство Францисканцев, 2009. – 112 с.
2. Иоанн Павел II. Энциклика «Вера и разум» (Fides et Ratio). 1998 - http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html (Дата обращения: 14.09.2014)
3. Ковальский Н.А. Справился ли католицизм с вызовами XX в.? // Новая и новейшая история. 1999. № 6. – С. 27–31.
4. Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. – Вильнюс: Минтис. 1982. – 348 с.
5. Ратцингер Й. Европа. Ее духовные основы вчера, сегодня и завтра // Новая Европа. 2004. № 17. – 144 с.
6. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 160 с.
7. Франциск. Энциклика «О Вере» (Lumen Fidei). НО Издательство Францисканцев. – М.: 2013. – 80 с.
8. Address of His Holiness Benedict XVI on the Occasion of Christmas Greetings to the Roman Curia. Clementine Hall Friday, 21 December 2012 – http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_en.html.
9. Allen Jr. J. L. The Vatican's changing relationship with Europe // National Catholic Reporter. Jul. 19, 2007.
10. Casanova J. Public Religions in the Modern World. – Chicago: University of Chicago Press, 2006. – 330 p.
11. Casanova J. The Contemporary Disjunction between Societal and Church Morality // Church and people: disjunctions in a secular age / edited by Charles Taylor, José Casanova, George F. McLean. The Council for Research in Values and Philosophy. 2012. – P. 127–137.
12. III Extraordinary General Assembly. Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization Preparatory Document. Vatican City. 2013. - http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_en.html.
13. Küng H. The paradox of Pope Francis // National Catholic Reporter. 2013. May. 21, 2013.
14. Macfarlane B. A Bright Future for the Catholic Church in America. Mary Foundation. 2013. – 24 p.
15. Sullivan A. Christianity in Crisis // The Daily Beast. 2012. Apr. 2.

¹ Хоружий С.С. Постсекуляризм и ситуация человека [Электронный ресурс]. – URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf (Дата обращения: 14.09.2014).

² Иоанн Павел II. Энциклика «Вера и разум» (Fides et Ratio). 1998 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html (Дата обращения: 14.09.2014).

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Бенедикт XVI. Энциклика «Любовь в истине» (Caritas en Veritate). – М.: НО Издательство Францисканцев, 2009. – С. 5–6.

⁶ Там же. – С. 41.

⁷ Франциск. Энциклика «О Вере» (Lumen Fidei). – М.: НО Издательство Францисканцев, 2013. – С. 35.

⁸ Human Nature as the Basis for Morality. Knights of Columbus Supreme Council. 2001. – P. 5.

⁹ Иерусалимский В.П. Церкви Германии перед вызовом секуляризации // Современная Европа. – 2006. – № 4. – С. 98.

¹⁰ Casanova J. The Contemporary Disjunction between Societal and Church Morality // Church and

people: disjunctions in a secular age / edited by Charles Taylor, José Casanova, George F. McLean. The Council for Research in Values and Philosophy, 2012. – P. 127–137.

¹¹ Саи Ф. Небезопасное прерывание беременности: Европа не является исключением // *EntreNous*. Европейский журнал по репродуктивному и сексуальному здоровью. – 2005. – № 59. – С. 3.

¹² Address of His Holiness Benedict XVI on the Occasion of Christmas Greetings to the Roman Curia. Clementine Hall Friday, 21 December 2012 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_benxvi_spe_20121221_auguri-curia_en.html (Дата обращения: 03.09.2014 г.).

¹³ Margaret C. Galitzin. Waving the White Flag on Gay Marriage [Электронный ресурс]. – URL: [Электронный ресурс]. – URL: http://www.traditioninaction.org/HotTopics/N008_Flag.htm (Дата обращения: 06.03.2014).

¹⁴ Michelangelo Signorile. Is Pope Francis Waving a White Flag on Gay Marriage? [Электронный ресурс]. – URL: http://www.huffingtonpost.com/michelangelo-signorile/is-pope-francis-waving-a_b_3442274.html (Дата обращения: 06.03.2014).

¹⁵ III Extraordinary General Assembly. Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization Preparatory Document. – Vatican City, 2013. – P. 7.

¹⁶ Раццингер Й. (Бенедикт XVI) Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 92.

¹⁷ Там же. – С. 91.

¹⁸ Там же. – С. 92.

¹⁹ Там же. – С. 107.

²⁰ Франциск. Энциклика «О Вере» (Lumen Fidei). – М.: ИО Издательство Францисканцев, 2013. – С. 31–32.

²¹ Tanzi V. The Demise of the National State? IMF Working Paper, 1998. – P. 14.

²² Ibid. – P. 14.

²³ Rodric D. Who Needs the Nation-State? // *Economic Geography*. – 2013. – Vol. 89. No. 1. – P. 1.

²⁴ Casanova J. Public Religions in the Modern World. – Chicago: University of Chicago Press, 2006. – P. 71.

²⁵ Christianity in its Global Context, 1970–2020. Society, Religion, and Mission. Center for the Study of Global Christianity. Gordon-Conwell Theological Seminary, 2013. – P. 7.

²⁶ Ковальский Н.А. Справился ли католицизм с вызовами XX в.? // *Новая и новейшая история*. – 1999. – № 6. – С. 38.

²⁷ Белявска А., Вишневецки Я. Европейская Конституция: Спор об *Invocatio Dei* и акцентировании христианских корней Европы // *История и современность*. – 2005. – Март. № 1. – С. 33.

²⁸ Станет ли в мире больше мусульман? Будущее мусульманского населения земли http://islam-today.ru/obsestvo/stanet_li_v_mire_bolshe_musulman_budushhee_musulmanskogo_naseleniya_zemli/ (Дата обращения: 22.09.2014 г.).

²⁹ Численность верующих на территории Европы. Статистика: религиозность и атеизм в Европейском Союзе. Статистика: отношение к различным духовным и человеческим ценностям. <http://oangem.wordpress.com> (Дата обращения: 22.09.2014 г.).

³⁰ Bunikowski D. Axiology and the Treaty on a Constitution for Europe [Электронный ресурс]. – URL: http://archive.atlantic-community.org/app/webroot/files/articlepdf/Values_2.pdf (Дата обращения: 23.09.2014 г.).

³¹ Богомазов В.М. Понтификат Бенедикта XVI и основа социальных воззрений католицизма в начале XXI в. // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. – 2011. – № 1. – С. 45–56.

³² Филиппов Б.А. Иоанн Павел II и проблема единства Европы // *Папство в современном мире*. – М.: Институт научной информации по общественным наукам АН СССР. – 1989. – С. 44.

³³ Is Europe's future Christian? // *Theguardian.com*. 2009. June, 1.

³⁴ Sullivan A. Christianity in Crisis // *The Daily Beast*. 2012. Apr. 2.

³⁵ Martin D. The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization. Ashgate Publishing, Ltd, 2013. –P. 43.

³⁶ Ibid. – P. 43.

³⁷ Баллестрем К.Г. Церковь и демократическая культура: проблема адаптации и конфликты // *Вопросы философии*. – 2002. № 1. – С. 75.

³⁸ Macfarlane B. A Bright Future for the Catholic Church in America. Mary Foundation, 2013. – P. 1.

³⁹ Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. – Вильнюс: Минтис, 1982. – С. 22.

⁴⁰ Hans Kung's Open Letter to the Bishops. April 19th 2010 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.associationofcatholicpriests.ie/2012/05/hans-kungs-letter-to-bishops-is-worth-re-reading-chris-mcdonnell/> (Дата обращения: 03.09.2014 г.).

⁴¹ Küng H. The paradox of Pope Francis // *National Catholic Reporter*. – 2013. – May, 21.

⁴² Франциск. О вере. – С. 27.

⁴³ Раццингер Й. Европа. Её духовные основы вчера, сегодня и завтра // *Новая Европа*. – 2004. – № 17. – С. 15.

⁴⁴ Allen Jr. J. L. The Vatican's changing relationship with Europe // National Catholic Reporter. – Jul. 19 – 2007.

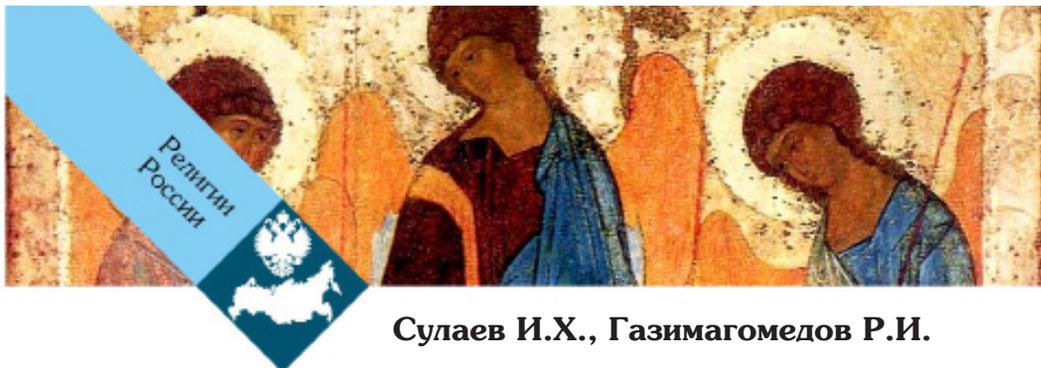
⁴⁵ Magister S. Exile to Malta for Cardinal Burke // Vatican Diary. 17.09.2014.

⁴⁶ См., например: Thumma S., Travis D. Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches. John Wiley & Sons, 2007. – 224 p; Loveland A. C., Wheeler O. B. From Meetinghouse to Megachurch: A Material and Cultural History. University of Missouri Press, 2003. – 307 p.; и др.

References

1. Horuzhij S.S. *Postsekularizm i situacija cheloveka* [Post-secularization and Situation of Man]. Available at: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf (Accessed 14.09.2014).
2. John Paul II. *Jenciklika «Vera i razum» (Fides et Ratio)* [Faith and Reason. Encyclical]. 1998. Available at: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html (Accessed 14.09.2014).
3. John Paul II. *Jenciklika «Vera i razum» (Fides et Ratio)* [Faith and Reason. Encyclical]. 1998. Available at: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html (Accessed 14.09.2014).
4. John Paul II. *Jenciklika «Vera i razum» (Fides et Ratio)* [Faith and Reason. Encyclical]. 1998. Available at: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html (Accessed 14.09.2014).
5. Benedict XVI. *Jenciklika «Ljubov' v istine» (Caritas en Veritate)* [Charity in Truth. Encyclical]. Moscow: NO Izdatel'stvo Franciskancev, 2009, pp. 5–6.
6. Benedict XVI. *Jenciklika «Ljubov' v istine» (Caritas en Veritate)* [Charity in Truth. Encyclical]. Moscow: NO Izdatel'stvo Franciskancev, 2009, pp. 41.
7. Francis. *Jenciklika «O Vere» (Lumen Fidei)* [The Light of Faith. Encyclical]. Moscow: NO Izdatel'stvo Franciskancev, 2013, pp. 35.
8. Human Nature as the Basis for Morality. Knights of Columbus Supreme Council. 2001. P. 5.
9. Ierusalimskij V.P. *Sovremennaja Evropa* [Modern Europe]. 2006, No. 4, P. 98.
10. Casanova J. The Contemporary Disjunction between Societal and Church Morality in «Church and People: Disjunctions in a Secular Age». Edited by Charles Taylor, José Casanova, George F. McLean. The Council for Research in Values and Philosophy. 2012, pp. 127–137.
11. Sai F. EntreNous. *Evropejskij zhurnal po reproduktivnomu i seksualnomu zdorovju* [European Journal of Reproductive and Sexual Health]. 2005, No. 59, P. 3.
12. Address of His Holiness Benedict XVI on the Occasion of Christmas Greetings to the Roman Curia. Clementine Hall Friday, 21 December 2012. Available at: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_benxvi_spe_20121221_auguri-curia_en.html (Accessed 03.09.2014 g.).
13. Margaret C. Galitzin. Waving the White Flag on Gay Marriage. Available at: http://www.traditionaction.org/HotTopics/N008_Flag.htm (Accessed 06.03.2014).
14. Michelangelo Signorile. Is Pope Francis Waving a White Flag on Gay Marriage? Available at: http://www.huffingtonpost.com/michelangelo-signorile/is-pope-francis-waving-a_b_3442274.html (Accessed 06.03.2014).
15. III Extraordinary General Assembly. Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization Preparatory Document. Vatican City. 2013. P. 7.
16. Raticinger J. (Benedikt XVI) *Sushhnost' i zadachi bogoslovija. Popytki opredelenija v dispute sovremennosti* [The Nature and Task of Theology. Attempts to Define the Debate Today]. Moscow, Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2007, P. 92.
17. Raticinger J. (Benedikt XVI) *Sushhnost' i zadachi bogoslovija. Popytki opredelenija v dispute sovremennosti* [The Nature and Task of Theology. Attempts to Define the Debate Today]. Moscow, Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2007, P. 91.
18. Raticinger J. (Benedikt XVI) *Sushhnost' i zadachi bogoslovija. Popytki opredelenija v dispute sovremennosti* [The Nature and Task of Theology. Attempts to Define the Debate Today]. Moscow, Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2007, P. 92.
19. Raticinger J. (Benedikt XVI) *Sushhnost' i zadachi bogoslovija. Popytki opredelenija v dispute sovremennosti* [The Nature and Task of Theology. Attempts to Define the Debate Today]. Moscow, Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2007, P. 107.
20. Francis. *Jenciklika «O Vere» (Lumen Fidei)* [The Light of Faith. Encyclical]. Moscow, NO Izdatel'stvo Franciskancev, 2013, pp. 31–32.
21. Tanzi V. The Demise of the National State? IMF Working Papper. 1998. P. 14.
22. Tanzi V. The Demise of the National State? IMF Working Papper. 1998. P. 14.
23. Rodric D. Economic Geography. 2013. Vol. 89. No. 1. P. 1.
24. Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago. University of Chicago Press, 2006. P. 71.
25. Christianity in its Global Context, 1970–2020. Society, Religion, and Mission. Center for the Study of Global Christianity. Gordon-Conwell Theological Seminary, 2013. P. 7.
26. Kovalskij N.A. *Novaja i novejšaja istorija* [Modern and Contemporary History]. 1999, No. 6, P. 38.
27. Beljavska A. *Istorija i sovremennost* [History and Contemporaneity]. 2005, March, No. 1, P. 33.
28. *Stanet li v mire bol'she musul'man? Budushchee musul'manskogo naseleniya zemli* [Whether There Are More Muslims in the World? The Future of Islamic Population]. Available at: http://islam-today.ru/obsesstvo/stanet_li_v_mire_bolshe_musulman_budushhee_musulmanskogo_naseleniya_zemli/ (Accessed 22.09.2014).

29. Chislennost' veruyushchikh na territorii Evropy [The Number of Believers in Europe]. Available at: <http://oangem.wordpress.com> (Accessed 22.09.2014).
30. Bunikowski D. Axiology and the Treaty on a Constitution for Europe. Available at: URL: http://archive.atlantic-community.org/app/webroot/files/articlepdf/Values_2.pdf (Accessed 23.09.2014 g.).
31. Bogomazov V.M. *Gosudarstvo, religija, Cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. 2011, No. 1, pp. 45–56.
32. Filippov B.A. *Ioann Pavel II i problema edinstva Evropy* [John Paul II and the Problem of European Unity]. Moscow, Institut nauchnoj informacii po obshhestvennym naukam AN SSSR, 1989, P. 44.
33. Is Europe's future Christian? *Theguardian.com*. 2009. June, 1.
34. Sullivan A. *The Daily Beast*. 2012. Apr. 2.
35. Martin D. *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Ashgate Publishing, Ltd, 2013. P. 43.
36. Martin D. *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Ashgate Publishing, Ltd, 2013. P. 43.
37. Ballestrem K.G. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2002, No. 1, P. 75.
38. Macfarlane B. A Bright Future for the Catholic Church in America. Mary Foundation. 2013. P. 1.
39. Kuzmickas B. *Filosofskie koncepcii katolicheskogo modernizma* [Philosophical Conceptions of Catholic Modernism]. Vilnius, Mintis, 1982, P. 22.
40. Hans Kung's Open Letter to the Bishops. April 19th 2010. Available at: URL: <http://www.associationofcatholicpriests.ie/2012/05/hans-kungs-letter-to-bishops-is-worth-re-reading-chris-mcdonnell/> (Accessed 03. 09. 2014 g.).
41. Küng H. *National Catholic Reporter*. 2013. May. 21, 2013.
42. Francis. *Jenciklika «O Vere» (Lumen Fidei)*. [The Light of Faith. Encyclical]. Moscow, NO Izdatel'stvo Franciskancev, 2013, P. 27.
43. Ratzinger J. *Novaja Evropa* [New Europe]. 2004, No. 17, P. 15.
44. Allen Jr. J. L. *National Catholic Reporter*. Jul. 19, 2007.
45. Magister S. *Vatican Diary*. 17.09.2014.
46. Thumma S., Travis D. *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*. John Wiley & Sons, 2007, 224 p.
47. Loveland A.C., Wheeler O.B. *From Meetinghouse to Megachurch: A Material and Cultural History*. University of Missouri Press, 2003, 307 p.



Сулаев И.Х., Газимагомедов Р.И.

Политика государства по отношению к суфийским братствам в Дагестанской области (вторая половина XIX – начало XX вв.)



И.Х. Сулаев

Аннотация. Статья посвящена историческому аспекту политики Российского государства по отношению к суфийским братствам в Дагестанской области во второй половине XIX – начале XX вв. Освещается религиозная деятельность суфиев и отношение к ним царской администрации на Кавказе и приводятся факты гонений, которым подвергались суфийские шейхи и их наиболее активные мюриды.

Ключевые слова: суфизм, братства, накшбандийя, кадирийя, шазилийя, шейх, мюрид, царская администрация, Дагестанская область



Р.И. Газимагомедов

История суфизма в Дагестане имеет давнюю традицию и уходит своими корнями в раннее Средневековье. В процессе исламизации Дагестана языческие и доисламские монотеистические верования преломлялись сквозь призму суфизма и находили свою нишу в системе ислама, определив формирование местного, регионального ислама, который, по утверждению С.М. Прозорова, формируется путём сращивания «нормативного» ислама с местным духовным субстратом разных культур¹.

Несмотря на различия между отдельными школами, во всех суфийских братствах существовало строгое и беспрекословное подчинение своему шейху, его авторитет признавался во всех религиозных и светских вопросах. Передача суфийского знания от шейха к мюриду осуществлялась в процессе длительного обучения, по окончании которого с разрешения шейха ученик мог вести самостоятельную проповедь. В ходе разработки теории суфизма шейхами было достигнуто понимание того, что, поскольку текст Корана был получен и воспроизведён особым образом, он не может быть адекватно воспринят на обыденном уровне сознания. Были разработаны специальные правила многократной рецитации Корана, которые вместе со специальной организацией ритма дыхания приводили к возникновению состояний, близких к тем, которые довелось испытать Пророку в момент получения им священного текста². С этого момента начал формироваться институализированный суфизм, или институт наставничества. Появление института мюршид – мюрид значительно ускорило создание организационной системы и иерархической структуры школ обучения, функцию которых выполняли суфийские обители, в которых существовал строгий внутренний регламент и были чётко определены ступени посвящения. В Дагестане суфизм динамично развивался в институализированных рамках накшбандийского, кадирийского и шазилийского тарикатов.

В российской и зарубежной историографии постулируется тезис о том, что суфийское братство Накшбандийя под влиянием как внешних, так и внутренних факторов на Кавказе претерпело значительные изменения и трансформировалось в новое религиозно-политическое учение – мюридизм, в основе которого лежала идея джихада – сопротивления русскому владычеству на Кавказе. Однако ни в одном арабоязычном суфийском трактате дагестанских авторов XIX – начала XX вв.

нет ни слова о малом джихаде – войне за веру. В основе трудов суфиев лежат духовно-нравственные аспекты: отказ от земных благ, работа над нравственным самосовершенствованием, непричинение зла своим близким, беспрекословное выполнение предписаний шариата и мюршида. Это идея большого джихада, который в интерпретации суфиев направлен на борьбу мусульманина со своими пороками и воспитание нравственности³.

Конечно, было бы неверным отрицать роль суфизма в Кавказской войне (1817–1864). Однако, как пишет М. Кемпер, это учение передало антиколониальной борьбе лишь организационную и социальную структуру⁴. Более того, анализ полемической литературы XIX в. по поводу правомочности имамата показывает, что сторонники и противники Шамиля ссылались не на суфийские произведения, а на классические труды по шафийтскому праву.

После пленения имама Шамиля (1859 г.) в истории Дагестана очевидна значительная популяризация суфизма в регионе, что можно связать с трансформацией открытого вооружённого сопротивления в сопротивление духовное. Распространённые на Кавказе тарикаты давали наибольшую возможность для его выражения. Организационная система суфийских братств также могла предоставить лидеров – непререкаемых авторитетов, чьё наличие обусловлено самой структурой тариката. Такие авторитеты были необходимы для народа в период исторических переломов и поиска новых ориентиров⁵.

Поскольку чиновники царской администрации на Кавказе считали, что определяющая роль в Кавказской войне принадлежит суфизму, то после падения имамата Шамиля российские власти на Кавказе уделяли пристальное внимание его распространению среди мусульман, «вредного», с их точки зрения, течения.

Большое беспокойство царской администрации на Кавказе вызывал кадирийский тарикат, объявленный им «сектой зикристов». Он зародился в 1860 г. в Чечне, а потом получил распространение в Дагестанской области и Закатальском округе. Его идейным вдохновителем и распространителем стал выходец из андийского общества Дагестана Кунта-хаджи. Это признавали и царские чиновники. В своём письме («Отношении») военному министру Д. Милютину 23 января 1864 г. наместник Кавказа Великий князь Михаил Николаевич (1862–1883) писал следующее: «Зикр секта существует безвременно, служит в руках злонамеренных людей к возбуждению фанатизма, соединению мусульман в одно организованное целое с целью низвержения русского владычества и имеет политический характер»⁶.

Михаил Николаевич отмечает растущую популярность шейха Кунты, число последователей которого только за одну зиму 1862–1863 гг. выросло до 3 тысяч человек и продолжало расти. Признавая мирный и безвредный характер проповедей Кунты-хаджи, он замечал, что «секта стала менять свой характер и сняла маску благочестия», их обряды «стали возбуждать фанатизм», что сближало членов между собой, и Кунта «начал вводить в их среду правильную организацию»⁷.

Противник имама Шамиля шейх Кунта-хаджи отрицал насилие, войны, гнев, тщеславие, призывал помогать бедным и несчастным, осуждал роскошь и высокомерие, зависть, неуважение к людям, призывал впавших в пессимизм утешаться мистическим познанием Бога, бурными ритуальными радениями и нравственным совершенствованием в ожидании торжества справедливости. За это его полюбили, и его вирд (община) расширился новыми мюридами.

Несмотря на духовную, лишённую всякой политической подоплёки деятельность шейха Кунта-хаджи, российская колониальная власть относилась к деятельности кадирийских общин с подозрением. Все суфийские братства, даже декларирующие миролюбие и покорность любой светской власти, воспринимались властью как пятая колонна, служившая опорой и являвшаяся политической хитростью противостоящих России государств на её южных границах – Турции и Ирана. Поэтому участь шейха Кунта-хаджи была предreshена. 30 января 1864 г. шейх Кунта-хаджи и его главные соратники были арестованы и высланы в город Екатеринодарская, а оттуда шейха направили в город Устюжно Новгородской губернии без срока, а ближайших мюридов в Смоленскую губернию.

Несмотря на мирный характер проповедей кадирийцев, его последователи и в начале XX в. за активные духовно-нравственные проповеди и вовлечение новых

мюридов в своё братство подвергались гонениям. В частности, Омар-Хаджи Андийский, который был одним из первых дагестанцев, получивших иджазу (разрешение на наставничество мюридов) от Кунта-хаджи, за свою проповедническую деятельность 13 ноября 1911 г. был выслан во внутренние губернии империи. Кадирийя получила через него распространение не только среди андийцев и аварцев, но и среди части засулакских кумыков. Его последователи развернули проповедническую деятельность в Андийском и Темир-Хан-Шуринском округах Дагестанской области и Хасавюртовском округе Терской области, вызывая беспокойства у царских чиновников. В селении Чонтаул Темир-Хан-Шуринского округа в марте 1912 г. по подозрению в пропаганде своего тариката был арестован житель селения Аксай Терской области Иса Мусаев, мюрид Омара-хаджи Андийского. При аресте у него нашли воззвания религиозного характера на арабском языке. Его подозревали и в ведении «панисламистской пропаганды»⁸. До выяснения вины и содержания воззвания, Ису Мусаева несколько месяцев держали в тюрьме. Местные власти считали его «опасным и вредным» пропагандистом тарикатизма и предлагали военному губернатору области выслать его в Сибирь. С таким же ходатайством губернатор Дагестанской области обратился и к наместнику Кавказа⁹. Мюрида спасли от расправы решительные шаги родственников, которые добились объективного расследования обстоятельств ареста Исы Мусаева и перевода с арабского на русский язык содержания воззвания, изъятое у него властями. Выяснилось, что содержание воззвания носит не политический, а религиозный характер. Оказалось, что «святое письмо» было составлено якобы от имени Кунта-хаджи, и оно призывало мусульман следовать кадирийскому тарикату¹⁰. Такие наставления, «святые письмена», в устной и письменной форме распространялись мюридами и в 1920-е гг.

Религиозные обряды и ритуалы, организуемые зикристами, и их проповедническая деятельность в начале XX в., продолжали раздражать власти, «указных» мулл и часть местных жителей. Власти запрещали им проводить громкие «зикры» и хоронить умерших по своим обрядам, а «указные» муллы и кадии помогали властям пресекать такого рода нарушения.

Распространённое среди исследователей мнение о том, что суфийские шейхи относились к русским властям крайне враждебно и после окончания Кавказской войны¹¹, не выдерживает критики. Никто из суфиев Дагестана к борьбе с русской колониальной властью прямо не призывал. В многочисленных донесениях военных из Дагестанской области отмечается мирный характер их проповедей. К примеру, в 1860-е гг. чиновники в своих докладах отмечали мирный характер проповедей накшбандийского шейха Исмаила Ибрагим-оглы из селения Ялах Самурского округа. «По собранным секретным сведениям, — отмечалось в одном докладе, — мулла Исмаил не внушал враждебных чувств к правительству», но «конечным последствием учения тарикат само собой является газават, т.е. война против не исповедующих ислам»¹².

В распространении тарикатского учения среди мусульман дореволюционный исследователь С. Эсадзе не видит ничего преступного: суфии требовали соблюдения поста, совершения намаза, воздержания от страстей, созерцания непостижимости Творца, сострадания к ближним¹³.

Нередко у чиновников Кавказской администрации складывались представления о суфиях через донесения и доклады официального духовенства, заинтересованного в том, чтобы суфийским шейхам и их последователям запретили проповеди как идейным конкурентам. В изоляции суфиев были заинтересованы прежде всего руководители Закавказского духовного управления шиитов и суннитов, расположенного в Тифлисе. В своём секретном донесении начальнику Главного управления наместника Кавказа, сенатору, статс-секретарю барону А.П. Николаи шейх-уль-ислам Закавказского духовного управления шиитов Ахмед Гусейн-заде 19 декабря 1863 г. докладывал о том, что в разных уездах Закавказья приобретают широкую популярность «проповедники мюридизма», главные из которых — «духовные лица (родом) из Дагестана»¹⁴. Шейх-уль-ислам в тенденциозных тонах описывает убеждения и религиозные взгляды мюридов, обвиняя их в крайнем фанатизме.

В своём «предположении об уничтожении мюридизма» шейх-уль-ислам предлагает правительству: 1. Для общего благосостояния края «уничтожить мюридизм

заблаговременно». Чтобы достигнуть этой цели, он предлагает не принимать строгих и крутых мер, ибо опытом доказано, что строгое преследование за религиозные убеждения более ожесточает народ и усиливает их упорство в подобных убеждениях. 2. Объявить через местного губернатора всем мюридам о том, что их проповеди и обряды противны шариату и наносят вред благосостоянию сельских и городских улемов и мулл, утверждённых начальством. 3. Правительство не может дальше терпеть их пребывание в Закавказье. Нужно предложить им переехать на жительство в Астрахань или, если им удобно, в Турецкие владения (где «таких шарлатанов не признаёт никто»). Мюридов он предлагает удалить из края потому, что они всё равно «в душе не откажутся от своего учения и от своих замыслов». Лишь после их удаления из края «простой народ обратится опять к прежнему образу жизни мирного поселянина». 3. Объявить духовенству о том, что если кто-нибудь из них впредь вздумает проповедовать тарикатское учение, то будет выслан из места постоянного жительства. Шейх-уль-ислам считал полезным расположить какой-нибудь пехотный или кавалерийский полк где-нибудь в Шемахинском уезде под предлогом «доброты климата и удобства местности для его штаб-квартиры»¹⁵.

Проповедническую деятельность духовенство Дагестана развернуло и за пределами Дагестанской области. Так, мулла Фейзулла из Дербента в сентябре 1873 г. поехал в Астрахань и стал проповедовать исламские ценности среди мусульман-шиитов. Правда, источник умалчивает, к какому течению ислама он принадлежал. Возможно, Фейзулла был суфием и хотел создать общину мюридов. Слава о его проповедях дошла и до шейх-уль-ислама Закавказья, который 28 сентября 1873 г. ходатайствовал перед властями об его аресте и высылке из страны¹⁶.

Жалобы шейх-уль-ислама на суфиев можно частично объяснить и тем, что, являясь представителем государственной властной структуры и будучи полностью зависимым от правительства, он действовал в рамках религиозных и политических идей, дозволенных властями. Его рассуждения и предложения были вполне понятны и близки имперской власти на Кавказе.

Некоторые шииты обвиняли суфиев в том, что они побуждают мусульман к эмиграции в Турцию, а мюридов-шейхов в том, что они «приобретают громадные богатства»¹⁷.

Можно допустить, что под влиянием антиколониальной и национально-освободительной борьбы под руководством имамов антирусские (читай – антицарские) проповеди и призывы духовных лиц могли формировать у мусульман образ врага. На самом деле, властей пугала активная религиозная деятельность суфиев и растущее их влияние путём расширения общин мюридов. В частности, шейх накшбандийского тариката Гаджи Рамазан Хаирбека-оглы (Штульский) из Кюринского округа имел не менее 15 общин-вирдов мюридов в округе. Со своими последователями и мюридами он практиковал паломничество на гору Шалбуздаг, где был зиярат (место поклонения мусульман). За проповедническую деятельность он и десятки других шейхов и мюридов из Дагестанской области были высланы во внутренние губернии империи.

Таким образом, в послешамилевский период российские власти однозначно настроенно относились к суфизму. В свою очередь, царский режим многие суфийские шейхи стали воспринимать как главное препятствие распространению своего учения, поэтому некоторые из них уезжали в Турцию, пополняя ряды эмигрантов-мухаджиров. Высланный во внутреннюю губернию империи в 1889 г. шейх накшбандийского тариката Магомед-хаджи Кикунинский через некоторое время сбежал из ссылки в Турцию. За ним эмигрировал его племянник и ученик Шарафутдин Кикунинский. Они следовали наказу своего наставника, шейха накшбандийского тариката Абдурахмана-хаджи Согратлинского, который считал, что, когда мусульманские земли попадают под власть немусульманских правителей, а правоверные уже не могут выполнять свои религиозные обязанности и нет надежды восстановить права ислама при помощи газавата, то «каждый мусульманин обязан покинуть территорию, ставшую дар ал-харб, и переселиться на территорию, где господствуют законы ислама...»¹⁸. Из эмиграции шейхи Магомед-хаджи и Шарафутдин Кикунинские через своих мюридов в ряде округов области вели агитацию за переселение в Турцию. Была налажена нелегальная связь с Дагестаном. Известны

случаи, когда местная полиция перехватывала по почте письма мюридов к родственникам с подстрекательствами к эмиграции. Под влиянием агитации из некоторых аулов десятки дагестанцев с семьями нелегально стали уезжать в Турцию. Больше того, шейх Шарафутдин Кикунинский в 1909 г. пригласил к себе в Турцию шейха накшбандийского тариката А.-х. Акушинского и пытался склонить к эмиграции¹⁹. Недаром российские спецслужбы и полиция были встревожены активизацией в начале XX в. протурецких и панисламистских настроений среди мусульман Кавказа.

Таким образом, несмотря на определённую роль суфизма в Кавказской войне XIX в., всё же суфизм не играл решающей роли в сопротивлении империи, а выполнял больше социальную и организационную функции. После окончания Кавказской войны суфизм, особенно кадирийский тарикат, с точки зрения представителей российской администрации, стал восприниматься как опасное явление. В то же время было бы неверным говорить о чрезмерных репрессиях российской администрации по отношению к суфизму в Дагестанской области. Власть, жёстко контролируя духовных вождей-шейхов и относясь с подозрением к суфизму, всё же понимала огромное их влияние на население. Духовно-нравственная деятельность суфиев не встречала препятствий со стороны власти. Тому свидетельствуют десятки изданных в исламских типографиях Темир-хан Шуры и Казани суфийские произведения, в том числе дагестанских авторов. Но попытки создать любое крупное социальное объединение суфиев или их политическая риторика жёстко пресекались, вплоть до высылки наиболее активных шейхов и их мюридов во внутренние губернии империи.

Библиографический список

1. Государственный исторический архив Азербайджанской республики (ГИААР) Ф. 290. Оп. 1. Д. 27. Л. 11.
2. Ибрагимова З.Б. Проблема мухаджирства в дагестанских памятниках эпистолярного жанра конца XIX – начале XX вв. // Вопросы истории. – 2012. – № 4. – С. 154–155.
3. Исламская община Кавказа по документам грузинских архивов 1800–1917 гг. / сост. Гела Гуниава. – Кума, 2013. – 600 с.
4. Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. – М., 2003. – 336 с.
5. Мусаев М.А. Дагестанское духовенство 60–70-х годов XIX века и восстание 1877 года: Автореф. дисс... канд. ист. наук. – Махачкала, 2003. – 28 с.
6. Национальный архив Грузии (НА Г). Ф. 229. Оп. 29. Д. 1001. Л. 5–6.
7. НА Г. Ф. 416. Оп. 3. Д. 617. Л. 26.
8. НА Г. Ф. 545. Оп. 1. Д. 696. Л. 13.
9. Полонская Л.Р. Восток. XX век. Взгляд из России // Ислам в СНГ. – М., 1998. – С. 61–103.
10. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2004. – 471 с.
11. Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства накшбандийа). – СПб.: Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, 1996. – 254 с.
12. Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 2. Оп. 5. Д. 49. Л.Л. 22, 24 об.
13. ЦГА РД. Ф. 8-п. Оп. 1. Д. 10. Л. 1.
14. Шихалиев Ш.Ш. Дагестанская суфийская литература в XIX – начале XX. Краткий обзор // Рах Islamica. Мир ислама: изучение исламского наследия. – 2009. – № 2. – С. 63–89.
15. Сулаев И.Х. Страницы жизни Али-хаджи Акушинского // Возрождение. – 1998. – № 4. – С. 42–49.
16. Эсадзе С. Исторические записки об управлении Кавказом. Т. II. – Тифлис: Типография «Гутенберг», 1907. – 566 с.

¹ Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2004. – С. 377.

² Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства накшбандийа). – СПб.: Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, 1996. – С. 105–106.

³ Шихалиев Ш.Ш. Дагестанская суфийская литература в XIX – начале XX. Краткий обзор // Рах Islamica. Мир ислама: изучение исламского наследия. – 2009. – № 2. – С. 63–89.

- ⁴ Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. – М.: Издат. фирма «Восточная литература» Института востоковедения РАН, 2003. – С. 280.
- ⁵ Мусаев М.А. Дагестанское духовенство 60–70-х годов XIX века и восстание 1877 года: Автореф. дисс... канд. ист. наук. – Махачкала: Издат. дом «Народы Дагестана», 2003. – С. 15.
- ⁶ Национальный архив Грузии (НАГ). Ф. 416. Оп. 3. Д. 617. Л. 26.
- ⁷ Национальный архив Грузии (НАГ). Ф. 416. Оп. 3. Д. 617. Л. 26.
- ⁸ Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 2. Оп. 5. Д. 49. Л. 24 об.
- ⁹ ЦГА РД. Ф. 8-п. Оп. 1. Д. 10. Л. 1.
- ¹⁰ ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 5. Д. 49. Л. 22.
- ¹¹ Полонская Л.Р. Восток. XX век. Взгляд из России // Ислам в СНГ. – М.: Издат. фирма «Восточная литература» Института востоковедения РАН, 1998. – С. 83–84.
- ¹² Национальный архив Грузии. Ф. 545. Оп. 1. Д. 696. Л. 13.
- ¹³ Эсадзе С. Исторические записки об управлении Кавказом. Т. II. – Тифлис: Типография «Гутенберг», 1907. – С. 215.
- ¹⁴ Исламская община Кавказа по документам грузинских архивов 1800–1917 гг. / сост. Гела Гуниава. – Кума: Тбилисский культурно-исторический центр «Алул-Бейт», 2013. – С. 537–538.
- ¹⁵ Исламская община Кавказа по документам грузинских архивов 1800–1917 гг. / сост. Гела Гуниава. – Кума: Тбилисский культурно-исторический центр «Алул-Бейт», 2013. – С. 541–542.
- ¹⁶ Государственный исторический архив Азербайджанской республики (ГИААР). Ф. 290. Оп. 1. Д. 27. Л. 11.
- ¹⁷ Исламская община Кавказа по документам грузинских архивов 1800–1917 гг. / сост. Гела Гуниава. – Кума: Тбилисский культурно-исторический центр «Алул-Бейт», 2013. – С. 543.
- ¹⁸ Ибрагимова З.Б. Проблема мухаджирства в дагестанских памятниках эпистолярного жанра конца XIX – начала XX вв. // Вопросы истории. – 2012. – № 4. – С. 154–155.
- ¹⁹ Сулаев И.Х. Страницы жизни Али-хаджи Акушинского // Возрождение. – 1998. – № 4. – С. 48.

References

1. Prozorov M. *Islam kak ideologicheskaya sistema* [Islam as an Ideological System]. Moscow, Publishing house «Vostochnaya literatura», The Russian Academy of Sciences, 2004, P. 377.
2. Khismatulin A.A. *Sufiyskaya ritual'naya praktika (na primere bratstva nakshbandiyya)* [The Sufi Ritual Practice (By the Example of Naqshbandi Congregation)]. St. Petersburg, St. Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 1996, pp. 105–106.
3. Shikhaliev Sh.Sh. *Mir islama: izuchenie islamskogo naslediya* [The World of Islam: Study of Islamic Heritage]. Moscow, 2009, No. 2, pp. 63–89.
4. Kemper M. *Podvizhniki islama: Kul't svyatykh i sufizm v Sredney Azii i na Kavkaze. Sostaviteli S.N. Abashin V.O. Bobrovnikov* [Islamic Men of Faith: The Cult of Saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus]. Moscow, Publishing house «Vostochnaya literatura», The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2003, P. 280.
5. Musaev M.A. *Dagestanskoe dukhovenstvo 60–70-kh godov XIX veka i vosstanie 1877 goda: Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [Dagestan Clergy in 1960s and 70s of the 19th Century and the Rebellion of 1877. Ph.D. Thesis in History]. Makhachkala: Publishing house «Narody Dagestana», 2003, P. 15.
6. *Natsional'nyy arkhiv Gruzii (NAG)*. [National Archive of Georgia]. Fund 416, Inventory 3, File 617, Fol. 26.
7. *Natsional'nyy arkhiv Gruzii*. [National Archive of Georgia]. Fund 416, Inventory 3, File 617, Fol. 26.
8. *Tsentral'nyy gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Dagestan*. [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund 2, Inventory 5, File 49, Fol. 24.
9. *Tsentral'nyy gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Dagestan*. [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund 8, Inventory 1, File 10, Fol. 1.
10. *Tsentral'nyy gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Dagestan*. [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund 2, Inventory 5, File 49, Fol. 22.
11. *Polonskaya L.R. Islam v SNG*. [Islam in CIS]. Moscow, Publishing house «Vostochnaya literatura», The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 1998, pp. 83–84.
12. *Natsional'nyy arkhiv Gruzii*. [National Archive of Georgia]. Fund 545, Inventory 1, File 696, Fol. 13.
13. Esadze S. *Istoricheskie zapiski ob upravlenii Kavkazom*. [Historical Notes on the Caucasus Governance]. Vol. II. Tiflis, Publishing house «Gutenberg», 1907, P. 215.
14. *Islamskaya obshchina Kavkaza po dokumentam gruzinskikh arkhivov 1800–1917 gg. Sostavitel' Gela Guniava*. [The Islamic Community of the Caucasus under the Records of the Georgian Archives of 1800–1917]. Ed. by Gela Guniava. Kuma, Iran, Tbilisi Cultural and Historical Center «Alul-Beyt», 2013, pp. 537–538.
15. *Islamskaya obshchina Kavkaza po dokumentam gruzinskikh arkhivov 1800–1917 gg. Sostavitel' Gela Guniava*. [The Islamic Community of the Caucasus under the Records of the Georgian Archives of 1800–1917]. Ed. by Gela Guniava. Kuma, Iran, Tbilisi Cultural and Historical Center «Alul-Beyt», 2013, pp. 541–542.
16. *Gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv Azerbaydzhanskoj respubliki*. [State Historical Archive of the Azerbaijan Republic]. Fund 290, Inventory 1, File 27, Fol. 11.

Религии России

17. *Islamskaya obshchina Kavkaza po dokumentam gruzinskikh arkhivov 1800–1917 gg. Sostavitel' Gela Guniava.* [The Islamic Community of the Caucasus under the Records of the Georgian Archives of 1800–1917]. Ed. by Gela Guniava. Kuma, Iran, Tbilisi Cultural and Historical Center «Alul-Beyt», 2013, P. 543.
18. Ibragimova Z.B. *Voprosy istorii.* [Issues of History]. 2012, No. 4, pp. 154–155.
19. Sulaev I.Kh. *Vozrozhdenie.* [Renaissance]. 1998, No. 4, P. 48.



Якушева Р.А.

Ссылные сектанты-неплательщики в Якутской области (конец XIX – начало XX вв.)



Р.А. Якушева

Аннотация. Религиозная ссылка – уникальный момент в истории Якутии. Статья посвящена сектантам-неплательщикам, отбывавшим религиозную ссылку в Якутской области с 1897 по 1900 г. Автор выявил особенности отбывания ссылки неплательщиков в Якутии.

Ключевые слова: религиозная ссылка, неплательщики, сектанты, духоборы, скопцы, Якутская область

Исторически сложилось так, что государственная власть Российской империи активно поддерживала Русскую православную церковь в борьбе с расколом и иноверием, используя при этом всю мощь государственного аппарата. Законодательство ограждало догматы господствующей церкви, а любое выступление против господствующей религии расценивалось как государственное преступление. Прежде всего, давление со стороны царской администрации и православного духовенства оказывалось на старообрядцев и представителей русского сектантства, с которыми борьба сопровождалась массовым выселением за пределы Центральной России, а именно в Сибирь и на Дальний Восток. В силу культурно-исторических, социально-политических и этноконфессиональных особенностей наибольшее распространение в рамках сектантства в России получили христианские течения¹. Якутия с середины XIX в. становится местом массового проживания как старообрядцев, так и представителей религиозных сект – скопцов, молокан, хлыстов, духоборов. Ссылка являлась не только карательной мерой, она была необходима государству как вспомогательный элемент хозяйственного освоения Якутской области.

В якутской историографии остаются пробелы в изучении религиозной ссылки. Наличие неизученных архивных материалов говорит об актуальности исследования данного вопроса, об аспектах, которые ранее не были освещены в работах историков. В частности, в научных трудах отсутствуют сведения о пребывании в якутской ссылке сектантов-неплательщиков. Факты их пребывания в Якутии отсутствуют также в дореволюционных изданиях, в обзорах Якутской области с 1897 по 1900 гг. В Национальном архиве Республики Саха (Якутия) нами было обнаружено дело о высылке сектантов в Якутскую область на 149 листах. Данные материалы значительно пополняют знания о религиозной истории Якутии в конце XIX – начале XX вв.

Секта неплательщиков возникла в Красноуфимском уезде Пермской губернии после освобождения крестьян от крепостной зависимости в 1861 г. Согласно словарю Брокгауза и Ефрона, название секты произошло от того, что последователи этой секты толковали Манифест 1861 г. в смысле освобождения от платежа податей и повинностей. Неплательщики отвергали почитание святых, богослужение, таинства, не совершали крестного знамения, не носили крестов, не признавали постов. С введением в 1874 г. всеобщей воинской повинности часто стали не подчиняться властям, чем вызвали на себя гонения². В Якутию неплательщики прибыли в 1897 г. вместе со скопцами, прибывавшими ранее, и духоборами. Эти сектанты составили ту категорию религиозных ссылных, которых государство отправляло в край целыми группами. Представителей других сект – молокан, хлыстов, штундистов,

субботников – в Якутию ссылали поодиночке либо не более трёх человек. Примечательно и то, что в отличие от скопцов и духоборов, которые пребывали в область на протяжении нескольких лет, сектанты-неплательщики были сосланы единожды, а также уступали им по численности. Возможно, это объясняет отсутствие в Обзорах Якутской области с 1897 по 1900 г. статистических сведений о неплательщиках как о представителях отдельной секты. Возможно и то, что якутская администрация не разбиралась во всём многообразии религиозных форм, объединяя неплательщиков и духоборов в одну категорию – уклонистов от воинской повинности, невзирая на вероучительные и культовые особенности.

В мае 1895 г. при Пермском Губернском Жандармском управлении было проведено два дознания по обвинению 14 человек «за непризнание верховной власти и установленного законами государственного порядка и повинностей, Православной религии, её обрядов и таинств»³. Все 14 неплательщиков были приговорены к ссылке в Якутскую область сроком на 5 лет. Начальная дата отбывания наказания – 8 сентября 1895 г. На деле, сектанты прибыли в область в 1897 г. в составе 12 человек. Тарасов Елизар в виду болезни и старости был помещён в Пермскую богадельню и освобождён от ссылки в Якутскую область. Другой сектант, Симонов Ефим Осипович, скончался в Пермской тюремной больнице в 1896 г.⁴

В материалах, хранящихся в Национальном архиве Республики Саха (Якутия), имеются статейные списки на прибывших религиозных ссыльных сектантов-неплательщиков.

1. Пётр Иванович Иванов, 47 лет, из крестьян Михайловской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, каменщик, женат.

2. Василий Михайлович Еремеев, 49 лет, из крестьян Нижне-Сергиевской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, столяр, женат.

3. Сергей Алексеевич Баранников, 49 лет, из крестьян Михайловской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, слесарь, женат.

4. Фёдор Сергеевич Баранников, 23 года, из крестьян Михайловской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, без ремесла, женат.

5. Михаил Иванович Симонов, 50 лет, из крестьян Нижне-Сергиевской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, пильщик, холост.

6. Пётр Егорович Калабурдин, 43 года, из крестьян Михайловской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, горшечник и земледелец, женат.

7. Андрей Ефимович Симонов, 35 лет, из крестьян Нижне-Сергиевской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, чернорабочий, женат.

8. Яков Васильевич Хомичев, 35 лет, из крестьян Михайловской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, кузнец, женат.

9. Иван Иванович Дементьев, 40 лет, из крестьян Михайловской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, сапожник, женат.

10. Пётр Никитич Иванов, 45 лет, из крестьян Михайловской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, чернорабочий, женат (скончался в октябре 1897 г.)

11. Иван Петрович Иванов, 25 лет, из крестьян Михайловской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, чернорабочий, холост.

12. Иван Степанович Пиманов, 48 лет, из крестьян Нижне-Сергиевской волости, Красноуфимского уезда Пермской губернии, чернорабочий, женат⁵.

По прибытии в область, сектанты попали под строгий полицейский надзор. В связи с этим был создан «проект инструкции полицейским урядникам по наблюдению за ссыльными за государственные преступления, за духоборами и сектантами-неплательщиками»⁶. Из §13 следует: «урядник наблюдает, чтобы поднадзорные не занимались такими занятиями, как обучение детей, продажа книг, картин. Следить, чтобы не распространяли своих убеждений и взглядов между соседними обывателями», из §14: «...чтобы не распространяли убеждений и взглядов среди местного населения»⁷.

В XIX в. власть, ссылая на окраинные территории России сектантов и раскольников, по большей части стремилась влить их в общее дело освоения территорий, адаптировать их к новым климатическим условиям, тем самым поднять на новых землях сельское хозяйство. Местная администрация не препятствовала

сектантам и раскольникам вести активную экономическую деятельность. Действительно, на практике раскольники и сектанты, образуя свои отдельные поселения, известны в Якутии как прекрасные земледельцы, огородники и хлебопашцы.

В донесении якутского окружного исправника от 20 мая 1897 г. Якутскому губернатору было предложено устроить неплательщиков в Ботурусский улус, около Чурапчинского селения, на место бывшего поселения скопцов для возобновления земледелия. Им была отведена пахотная земля и покос⁸. Якутский окружной исправник руководствовался тем, что вновь прибывшие религиозные ссыльные продолжат дело скопцов, займуться хлебопашеством и смогут обеспечить себе существование без пособий, если им предоставить благоприятные условия.

В деле отмечено, что в целом, сектанты остались довольны, но уже в августе 1897 г. следует прошение Якова Хомичева о переселении его в другую местность, а именно в Мегинский улус, на левый берег Лены, так как он ремесленник, а не земледelec. Он мог бы, в случае разрешения, работать на заказы из городов и скопческих селений⁹. Последовали неоднократные просьбы ссыльных, ввиду отсутствия заработка в Чурапче, увеличить кормовые до размера пособия ссыльным за государственные преступления, то есть до 12 рублей в месяц или разрешить им отлучки на заработки по Якутскому округу. Просьбы ссыльных объясняются тем, что «они не обнаружили в себе склонности к занятию сельским хозяйством, так как они заводские рабочие с железодельного завода Гинзбурга на Урале»¹⁰. Дело в том, что в глазах якутских властей, религиозные сектанты, это, прежде всего, земледельцы. Отсутствие у неплательщиков навыков работы на земле было для местной администрации ново. Тем не менее, сектантам было запрещено разъезжать по Якутскому округу, но были разрешены отлучки для заработков на точно определённый срок в точно указанный пункт¹¹.

Отказ заниматься земледелием, на наш взгляд, обусловлен следующими причинами. Во-первых, короткий срок отбывания ссылки, во-вторых, все неплательщики прибыли в Якутию индивидуально, что сразу снимало с сектантов вопрос о содержании своих жён и детей. Сведения в статейных списках говорят о том, что большинство ссыльных – это главы многодетных семей, которые остались на родине. По сравнению с неплательщиками семейные скопцы, духоборы и старообрядцы были более способными к адаптации на новом месте. Земледелие и хлебопашество являлось важнейшим фактором существования целых семей в тяжелейших условиях края. В 1898 г. по разрешению якутского губернатора неплательщики переселились в Мохсоголлоох, в Тулагинский наслег¹².

В архивных материалах отсутствуют сведения, каким-то образом характеризующие неплательщиков как сектантов, отрицательно влияющих на местное население. Переходов в секту зафиксировано не было. На якутское духовенство, в обращении обер-прокурора Святейшего Синода, была возложена миссия духовно воздействовать на ссыльных. К примеру, недалеко от первоначального места поселения неплательщиков проживали два приходских священника. Такая близость представителей Русской православной церкви была выгодна областным начальникам. Священники могли вести контроль над ссыльными сектантами, а также проводить с ними беседы о вреде их учения. В деле имеются сведения, что Иванов Иван Петрович 30 января 1900 г. перед окончанием срока ссылки перешёл в православие¹³. По окончании срока ссылки в 1900 г. 11 сектантов покинули Якутскую область. Холостой Михаил Иванович Симонов пожелал остаться в Якутске¹⁴.

Итак, за короткий срок отбывания ссылки в Якутской области, неплательщики не сыграли существенной роли в развитии земледелия в регионе, по сравнению с духоборами и скопцами, основавшими целые поселения по берегам рек Лена и Олёкма. В условиях инокультурного окружения неплательщики умели контактировать с представителями разных этнических и конфессиональных общностей в большей части в экономической сфере. Количество сектантов на протяжении всего срока ссылки оставалось неизменным, не пополняясь за счёт вновь прибывших.

Библиографический список

1. Кобызов Р.А. Сектантство в России // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 969–971.

2. Национальный архив Республики Саха (Якутия) Ф. 12. Оп. 1. Д. 13364.
3. Национальный архив Республики Саха (Якутия) Ф. 12. Оп. 6. Д. 83.
4. Национальный архив Республики Саха (Якутия) Ф. 15. Оп. 16. Д. 188.
5. Неплательщики // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Издательство ТЕРРА, 1992. – Т. 40. – С. 887.

¹ Кобызов Р.А. Сектанство в России // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 969–971.

² Неплательщики // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Издательство ТЕРРА, 1992. – Т. 40. – С. 887.

³ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 1. Д. 13364. Л. 1–3.

⁴ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 1. Д. 13364. Л. 6.

⁵ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 6. Д. 83. Л. 130–167.

⁶ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 15. Оп. 16. Д. 188. Л. 1.

⁷ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 15. Оп. 16. Д. 188. Л. 2–6.

⁸ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 6. Д. 83. Л. 51.

⁹ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 6. Д. 83. Л. 54.

¹⁰ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 6. Д. 83. Л. 63.

¹¹ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 6. Д. 83. Л. 77.

¹² Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 6. Д. 83. Л. 83.

¹³ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 6. Д. 83. Л. 163.

¹⁴ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 12. Оп. 6. Д. 83. Л. 149.

References

1. Kobyzov R.A. *Religiovedenie. Entsyclopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyy universitet, 2006, pp. 969–971.
2. Jenciklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. Izdatel'stvo TERRA, 1992, Vol. 40, P. 887.
3. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 1, Doc. 13364, Fol. 1–3.
4. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 1, Doc. 13364, Fol. 6.
5. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 6, Doc. 83, Fol. 130–167.
6. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 15, Inv. 16, Doc. 188, Fol. 1.
7. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 16, Doc. 188, Fol. 2–6.
8. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 6, Doc. 83, Fol. 51.
9. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 6, Doc. 83, Fol. 54.
10. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 6, Doc. 83, Fol. 63.
11. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 6, Doc. 83, Fol. 77.
12. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 6, Doc. 83, Fol. 83.
13. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 6, Doc. 83, Fol. 163.
14. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Saha (Jakutija)* [National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 12, Inv. 6, Doc. 83, Fol. 149.



Буянов Д.Е.

Переселение духовных христиан-молокан в Амурскую область во второй половине XIX века

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.



Д.Е. Буянов

Аннотация. Статья посвящена вопросам переселения духовных христиан молокан в Амурскую область: анализируются причины этого явления, оценивается численность духовных христиан на Амуре, рассматриваются пути переселения сектантов в Амурскую область. Упоминаются методы ведения хозяйственной деятельности и трудности, с которыми столкнулись переселенцы.

Ключевые слова: Духовные христиане, С.М. Уклеин, распространение учения молокан, репрессивные меры государства, переселение молокан на Амур, ссылка

Данная тема уже исследовалась представителями различных дисциплин: этнологии, этнографии, истории, религиоведения. При этом, выделить тематику переселения духовных христиан-молокан на Амур, находящуюся исключительно в поле исследования религиоведения, чрезвычайно трудно, поскольку данный вопрос является комплексным и включает в себя как изучение процесса переселения, так и рассмотрение социального состава переселенцев, их верований, быта, религиозно-политической ситуации в стране и прочих аспектов жизни верующих. Для религиоведения указанная проблема значима ещё и потому, что позволяет на примере заселения Приамурья проследить процесс образования нового религиозного пространства и проследить эволюцию движения духовных христиан-молокан на протяжении второй половины XIX в.

Большое внимание к данному вопросу проявили отечественные историки. Переселению молокан на Дальний Восток посвящены работы Н.М. Балалаевой, Ю.В. Аргудяевой и других авторов¹. Вопросами распространения религии и религиозных учений на Дальнем Востоке в целом занимались и другие исследователи Амурской области². Тем не менее, затронутая тема остаётся актуальной и представляет интерес, в основном за счёт введения в научный оборот ранее неизвестных архивных материалов.

Вероучение духовных христиан молокан зародилось в Тамбовской губернии по одним сведениям в XVII в., а по другим в XVIII в. Дореволюционным российским историком Н.М. Анфимовым приводятся факты, свидетельствующие о существовании секты духовных христиан молокан в Тамбовской губернии и до XVII в. Несомненно одно: быстрое распространение вероучения духовных христиан молокан неразрывно связано с именем Семёна Матвеевича Уклеина, идеолога и организатора молоканского вероучения. Споры о том, существовало ли движение до этого, а С.М. Уклеину принадлежит лишь заслуга его популяризации, или же движение было создано С.М. Уклеиным самим, на самом деле не столь существенны, поскольку если лица, исповедующие учение духовных христиан молокан и жили в более раннее время, они скрывали свои взгляды и были крайне немногочисленны. Именно Семён Уклеин начал распространение молоканского учения по всей России.

О причинах, на это его побудивших, сообщается мало: говорится, что он был человек начитанный и «искал правды». Далее, по свидетельству Н.М. Анфимова, в течение 15 лет Уклеин изучал Библию и затем пришёл к выводу, «что практика Православной церкви не согласна со словом Священного Писания»³. Обратившись за разъяснениями к духоборскому начётчику И. Побирохину, он получил первые

знания о духовном христианстве, однако разногласия с ним вынудили Уклеина перейти к тамбовским братьям по вере, где, ознакомившись с их учением, он нашёл его соответствующим своим представлениям и Священному Писанию⁴.

Первое время Уклеин занимался распространением своих сектантских идей в пределах Тамбовской губернии, однако со временем оно вышло за её пределы. Простота сектантского учения, его соответствие Священному Писанию привлекали к Уклеину представителей различных сословий, включая православное духовенство. Сказывался и ораторский дар Уклеина.

Начав проповеди в с. Рыбном Моршанского уезда Тамбовской губернии, к 1772 г. Уклеин распространил своё учение на с. Пески Новохоперского уезда Воронежской губернии, с. Кислое Балашевского уезда Саратовской губернии и другие селения этих губерний, где приобрёл своих последователей, проповедовавших учение духовных христиан⁵. Они же в свою очередь, расселяясь по другим местам, способствовали дальнейшему распространению своей веры. Так, в конце 1791 г. духовные христиане Тамбовской и Воронежской губернии переселились в Новоузенский уезд Самарской губернии, где основали села Орлов Чай, Новотроицкое, Малый Узень и Александров чай. Первыми значительными распространителями учения среди них были Иван Семенович Косицын и Зевлей Савельев⁶.

В 1765 г. о секте узнало гражданское начальство, тогда же о ней стало известно и духовным властям. По свидетельству О.М. Новицкого, в 1765 г. в донесении Тамбовской Консистории Святейшему Синоду говорилось о появлении новой секты – «Молокании»⁷. По широко распространённой версии это название было присвоено молоканам за «вкушение» молока в постные дни и за проповедь сектантами «чистого словесного молока».

Впоследствии название молокане закрепилось за частью духовных христиан в той же мере, что и название духоборцы (позднее – духоборы) за теми духовными христианами, которые боролись за веру «духовным оружием».

Ещё при жизни С.М. Уклеина молокане испытывали притеснения со стороны духовной и светской власти, а после его смерти эти гонения усилились. Несмотря на расколы в молоканской среде и переход части сектантов в другие веры, численность молокан продолжала расти за счёт новообращённых. Обеспокоенные такой активностью духовных христиан, власти, видя в них отклонения от нормы, прибегали к различным мерам, самой распространённой из которых на начальном этапе борьбы с ними было увещание. Так поступили, например, в отношении С.М. Уклеина, вошедшего в сопровождении 70 своих послушников в Тамбов по одним данным в 1765 г. а по другим в 1767 г. После этого «императрица Екатерина повелела отдать Уклеина на увещание духовенству, с условием, если он не обратится к православию, предать суду»⁸. Позднее, молокан стали ссылать на Кавказ, в Тифлискую губернию, наравне с духоборами. Со стороны помещиков к ним также применялось насилие в попытках отвратить от веры. Имеются многочисленные свидетельства и жалобы со стороны молокан из числа крепостных крестьян и мещан на наносимые им увечья и побои. Молокан ссылали в монастырь на вечную ссылку, сажали в тюрьмы, секли насмерть. Им не выдавали паспортов на въезд и выезд в другие города, запрещали вести торговлю с православными или даже между собой. Запрещалось собираться вместе группами более трёх человек⁹. Всё это говорило о крайней нетерпимости их вероучения со стороны духовенства и властей.

На протяжении многих лет духовные христиане молокане бились за право исповедовать свою веру. Имеются свидетельства, исходящие из сектантских кругов, по которым трём поверенным духовных христиан П. Журавцову, М. Лосеву и М. Мотылеву удалось добиться аудиенции у императора Александра Павловича, на которой в присутствии М.М. Сперанского, В.П. Кочубея и других министров было зачитано прошение о свободном исповедании их веры, после чего по прошествии совета, на котором государь Император испросил мнения министров, был вынесен императорский вердикт: молоканам разрешалось свободно исповедовать свою веру¹⁰. Вместе с тем, нет никаких данных о том, что вслед за этим последовали какие-то меры, изменившие жизнь молокан. У части историков данный факт вообще никак не упоминается, несмотря на то, что имеется копия прошения молокан на имя Александра I¹¹. Несомненно одно: уже во время правления Александра I наблюдалось

усиление реакции по отношению к сектантам, и эта политика продолжилась и при последующих правителях.

Переселение духовных христиан в Амурскую область началось с «высочайшего повеления» от 15 декабря 1857 г., по которому семьи государственных крестьян Кирея Попова и Матвея Лепёхина должны были быть сосланы в Якутскую область за распространение молоканского вероучения¹¹. Поскольку в то время население Амурской области было явно недостаточным для освоения новых территорий, генерал-губернатор Восточной Сибири принял решение отправлять ссыльных не в Якутию, а в Амурскую область¹². Военному губернатору Амурской области было предложено сесть семьи молокан Попова и Лепёхина в отдалении от православных жителей области, дабы они не распространяли свою ересь на них¹³.

Указанные семьи прибыли в г. Благовещенск 2 июня 1859 г. и основали поселение недалеко от р. Зея, назвав его Ново-Астрахановкой¹⁵. К концу года в этом селении было 6 дворов и 39 человек жителей¹⁶. Вскоре началось заселение и других районов области.

Находясь в тесной переписке со своими собратьями, амурские молокане способствовали переселению в Амурскую область единоверцев из других губерний. В своих письмах они раскрывали особенности климата и ведения хозяйства, обращали внимание на простор для отправления религии. Таким образом, если первые молокане переселялись в Амурскую область принудительно, то в дальнейшем этот процесс стал добровольным.

Благоприятствовали этому и меры, предпринятые государством: каждой семье из числа переселенцев полагался земельный надел до 100 десятин, возможность купить десятину за 3 рубля, освобождение от рекрутской повинности (воинской службы) на 10 лет и на 20 от платы за пользование землей¹⁷.

Конечно, стоит оговориться, что, несмотря на то, что многие из духовных христиан-молокан были зажиточными крестьянами или мещанами, и всё своё имущество при переезде на Дальний Восток они продавали на торгах, часть из них растрчивала основную часть капитала при переселении на Дальний восток, поскольку дорога занимала от 18 до 30 месяцев. Именно поэтому выгодные условия поселения лишь отчасти окупали старания молокан. Н.М. Балалаева приводит слова приамурского генерал-губернатора А.Н. Корфа, по свидетельству которого одному переселенцу на дорогу понадобилось ни много ни мало 11 лет¹⁸. Хотя, конечно, подобные случаи были большой редкостью, но и срок в 1,5–2,5 года – немалый. Именно поэтому часть переселенцев нищала в дороге, и хотя и была поддерживаема братьями по вере, по прибытии не имела возможности обрабатывать большие участки земли.

В 1865–1866 гг. последовала новая волна переселения, в результате которой 230 человек из села Тяглое Озеро Николаевского уезда Самарской губернии переселились в Амурскую область. Это были по большей части зажиточные переселенцы, составившие основу молоканского движения Амурской области: Саяпины, Косицины, Ланкины, Коротаевы, Ефремовы, Лештаевы и другие. Они основали молоканское селение Самарское, расположенное в 45 верстах от г. Благовещенска¹⁹.

По воспоминаниям А.В. Ланкина, на переселение молокан в Амурскую область их подвигнул рассказ молоканского первопроходца Михаила Евтеевича Лештаева, побывавшего в Амурской области. Лештаев, побывав в окрестностях г. Благовещенска, нашёл незанятую и пригодную для обработки землю, и, убедившись в отсутствии на местах воинской повинности, возвратился с этой вестью назад²⁰.

Шестьдесят семей вышли из Самарской губернии в 1864 г. Некоторые из них прибыли в Амурскую область в том же году, другим потребовалось перезимовать в Томске или Чите, откуда они добрались до г. Благовещенска по Амуру на плотах²¹. Как пишет Ланкин, переселенцы «на длинном пути перенесли много мытарств, так что некоторые попали в г. Благовещенск на третий год растерявши половину семьи»²².

На месте, основав село Самарское, поселенцы занялись земледелием. Те, кто сохранил часть средств, выкупали большие земельные участки или брали их в пользование. Те, кто был не столь состоятелен, шли на работу к своим братьям по вере, обрабатывая стоимость земельных участков, выделенных им соседями-

переселенцами. Также, молокане нанимались на работу к маньчжурам. В среднем, работнику платили от 6 до 10 рублей в месяц²³. С маньчжурами у молокан шёл активный торг, поначалу молокане покупали у них лошадей, но затем расширили объём торговли и ассортимент товаров.

Среди первых трудностей, с которыми столкнулись переселенцы, и которые осложняли их быт, были неблагоприятные климатические условия, частый падеж скота вследствие заболевания сибирской язвой и другими болезнями. Мошка и комары препятствовали плодотворному труду, недостаток всех необходимых для хозяйства товаров и долгая их доставка вместе с более чем высокими из-за дальних расстояний ценами также не благоприятствовали развитию хозяйственной деятельности²⁴.

Вследствие этого, а также вследствие затопления первых посевов перед духовными христианами возникла потребность в переселении, также как и в смене деятельности. С одной стороны, это делалось для того, чтобы часть наделов оставалась в ведении семьи, а другие члены семьи получили бы возможность иметь иной источник дохода. С другой стороны переселение в г. Благовещенск открывало возможность для занятия коммерцией, что позволяло сбывать излишки продукции и получать доход с её продажи. Именно поэтому уже на начальном этапе расселения духовных христиан в Амурской области, часть из них оказалась в г. Благовещенске.

Этот процесс был связан с дополнительными трудностями, поскольку официально Амурскому военному губернатору предписывалось селить духовных христиан отдельно от православных и не допускать распространения их вероучения.

Как уже было отмечено ранее, первые поселенцы, семьи Лепёхина и Попова, прибыли в Амурскую область уже 2 июня 1859 г. А несколькими днями позднее, сын Лепёхина Самойло подал прошение «об отводе ему места в г. Благовещенске на базаре или торговой площади для постройки дома и устройства мелочной лавки»²⁵.

Как пишет Н.М. Балалаева, «этим прошением власти были поставлены в затруднительное положение». Сталкиваясь с необходимостью увеличения числа горожан и развития ремесленного и торгового дела, власти не могли позволить молоканам поселиться в городской черте, так это было запрещено законом.

Амурский военный губернатор Н.В. Буссе, рассмотрев закон, пришёл к выводу, что его положения касались лишь западных городов и в Бессарабии, однако поскольку издан закон был до основания Благовещенска, то в нём ничего не было сказано об этом городе²⁶. Поэтому Буссе в ноябре 1859 г. разрешил Самойло Лепёхину поселиться в городе и одновременно запросил мнение генерал-губернатора Восточной Сибири Муравьева-Амурского²⁷.

Генерал-губернатор Восточной Сибири подтвердил решение Буссе и написал, что раз «в законах нет на то запрещения, то не следует препятствовать раскольникам всех сект, за исключением скопческой, приписываться к г. Благовещенску»²⁸. В дальнейшем это решение было закреплено указом «О дозволении раскольникам всех сект, кроме скопцов, приписываться к городским обществам в Амурской и Приамурского края»²⁹.

Подобная политика амурских властей встречала сопротивление со стороны церковной власти, в частности Синода и Благовещенской епархии, которые противились переходу православных в молоканскую веру и указывали на то, что духовные христиане молокане получили полное гражданство на Амуре.

Таким образом, ко времени переселения молокан из Тяглогого Озера, они уже могли свободно селиться в черте г. Благовещенска, чем и воспользовались. В течение 1866–1868 гг. 16 таких семей поселились в областном центре. Причина прошений о причислении к мещанскому званию и переселению была одинакова у всех молокан: просьба заняться хозяйством в г. Благовещенске, а также торговлей. Впоследствии сектанты расширили свою сферу деятельности и стали заниматься извозом, мукомольным делом, пароходством и т.д.

Постепенно, численность молокан в Амурской области увеличилась. Ими были основаны деревни Гильчин, Тамбовка, Толстовка, Жариковка, Александровка, Чуевка и Андреевка³⁰. Они жили в деревнях Астрахановке, Сергеевке и других деревнях. Если в 1863 г. в области проживало 172 человека из числа молокан (62 в городе и 110 в сёлах), то к 1865 г. это число возросло до 371 человека (94 в городе и 155 в сёлах). К 1 января 1867 г. в области насчитывалось 1504 молоканина (331 в городе

и 1173 в сёлах), а в 1874 г. 2076 человек (1167 в городе и 909 в сёлах). Насколько точны такие данные неизвестно, ведь официальная статистика могла занижать численность сектантов. Имеются свидетельства приписки духоборов к молоканам и наоборот. Поэтому возможно, что приведённые цифры не отражают полную картину прироста сектантского населения.

Наиболее показателен рост числа населения деревень. Если в 1869 г. в Гильчине проживало 75 человек, то к 1891 г. их насчитывалось уже 669 человек³¹. В Тамбовке в 1880 проживало 167 человек, а к 1891 г. численность населения деревни возросла до 829 человек³². Таким образом, мы видим, что численность духовных крестьян за 10–20 лет возрастала в разы.

Одновременно с этим стоит отметить процесс дальнейшего расселения духовных христиан по Дальнему Востоку. Впоследствии, в начале XX в. они основали свои общины в г. Хабаровске, г. Владивостоке. Имелось у них своё представительство и в г. Харбине (Китай). Всего же по сведениям Н.М. Балалаевой в Российской империи в 1909 г. проживало 91 500 духовных христиан, из них в Амурской области 28 340 человек. Таким образом, Амурская область была крупнейшим местом проживания молокан (на втором месте стояла Тифлисская губерния с 13 950 сектантами)³³. А.В. Ланкин, проживавший в г. Благовещенске в начале XX в., свидетельствует о том, что в Амурской области в 1912 г. проживало 16 458 молокан³⁴. Какие из этих данных являются более правильными сказать затруднительно, но известно, что за такой короткий период времени (1909–1912 гг.) значительного оттока из секты произойти не могло. Вопрос проясняется при рассмотрении организационной структуры молокан.

Всё дело в том что, во время первой волны переселения в область прибывали люди из соседних сёл, зачастую знающие друг друга лично. По мере расширения молоканского движения в него включались лица, незнакомые «старожилам» из первой волны. Многие из тех, кого приписывали к числу молокан, могли быть духоборами или баптистами. Вновь переселяющиеся из других губерний могли также идентифицировать себя как молокане, поскольку строгих критериев принадлежности к духовным христианам не было. Это может быть объяснено тем, что вероучение духовных христиан не было закреплено на бумаге, и каждый воспринимал его по-своему, в соответствии с толкованием буквы Священного Писания. За счёт этого численность молокан могла быть завышена со стороны официальной статистики, хотя обычно происходило наоборот: власти в документах стремились занижить количество сектантов в области. Всё же, цифра А.В. Ланкина представляется более вероятной, поскольку основана на переписи сёл и г. Благовещенска, проводимой самими молоканами.

Таким образом, перемещение духовных христиан молокан из европейской части России в Амурскую область происходило из-за религиозного гнёта, отсутствия свобод, необходимости расширять хозяйство. В вопросах веры главным для духовных христиан оставалась свобода вероисповедания. Это была основная причина переселения на амурскую землю. Состоявшие из зажиточных крестьян и мещан, поволжские молокане положили начало основанию восьми селений Амурской области, первым из которых было Самарское, впоследствии покинутое жителями. Перейдя впоследствии от сельского хозяйства к промыслам и торговле, амурские молокане сделались зажиточными мещанами и купцами. Само же движение распространилось дальше по российскому Дальнему востоку и достигло Китая.

Библиографический список

1. Анфимов Н.М. Семён Матвеевич Уклеин как распространитель и организатор молоканских общин в России. – 1911. – 75 с.
2. Аргудяева Ю.В. Молокане в Приамурье / Ю.В. Аргудяева // Традиционная культура Востока и Азии / Под. ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 1995. – С. 156–171.
3. Балалаева Н.М. О переселении молокан в Амурскую область / Н.М. Балалаева // Учёные записки (серия историческая) / Отв. ред. Н.П. Клименко. – Хабаровск, 1968. – Т. 16. – С. 24–39.
4. Водопьянов И.Г. История духовных христиан молокан в России. – 1910. – 165 с.

5. Дальний Восток России в материалах законодательства. – Владивосток, 2002. – 234 с.
6. Задоркин П.А. Материалы к истории секты молокан XIX в. и копия прошения молокан Петра Журавцева, Максима Лосева, Матвея Мотылева на имя императора Александра I.
7. Кириллов А.В. Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей с включением некоторых пунктов сопредельных с ним стран. – Благовещенск, 1894. – 544 с.
8. Ланкин А.В. Переселение и жизнеописание духовных христиан в Амурской области. – 1912. – 10 с.
9. Новицкий О.М. Духоборцы. Их история и вероучение. – Киев, 1882. – 282 с.
10. Пругавин А.С. Молокане // Энциклопедический словарь русского bibliографического института Гранат. 11-ое стереотипное издание. – М., 1933. – Т. 29. – С. 224–230.

¹ Балалаева Н.М. О переселении молокан в Амурскую область / Н.М. Балалаева // Учёные записки (серия историческая) Т. 16. Хабаровск, 1968. – С. 24–39; Аргудяева Ю.В. Молокане в Приамурье / Ю.В. Аргудяева // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск, 1995. – С. 156–171; Буянов Е.В. Вероучение и течения духовных христиан молокан // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 3–14.

² Забияко А.П., Чирков Н.В. Вклад И.В. Попова-Вениаминова, митрополита московского, в изучение религии и христианизацию коренных народов Северо-Восточной Азии // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 162; Аниховский С.Э. Трансформация религиозных традиций эвенков под воздействием буддизма и религиозных верований китайцев в XIX – начале XX вв. // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 13.

³ ГМИР. Анфимов Н.М. Семён Матвеевич Уклеин как распространитель и организатор молоканских общин в России. 1911. (Рукопись) – С. 14.

⁴ Там же. – С. 17.

⁵ Там же. – С. 20–24.

⁶ Там же. – С. 35.

⁷ Новицкий О.М. Духоборцы. Их история и вероучение. – Киев, 1882. – С. 28.

⁸ Пругавин А.С. Молокане. Энциклопедический словарь русского bibliографического института Гранат. 11-ое стереотипное издание. Т. 29. – М., 1933. – С. 227.

⁹ ГМИР. Водопьянов И.Г. История духовных христиан молокан в России. – 1910. – С. 12–25.

¹⁰ Там же. – С. 8.

¹¹ ГМИР. Задоркин П.А. Материалы к истории секты молокан XIX в. и копия прошения молокан Петра Журавцева, Максима Лосева, Матвея Мотылева на имя императора Александра I.

¹² Балалаева Н.М. О переселении молокан в Амурскую область / Н.М. Балалаева // Учёные записки (серия историческая) Т. 16. Хабаровск, 1968. – С. 30.

¹³ Там же. – С. 30.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Аргудяева Ю.В. Молокане в Приамурье / Ю.В. Аргудяева // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск, 1995. – С. 156.

¹⁸ Балалаева Н.М. О переселении молокан в Амурскую область. – С. 29–30.

¹⁹ ГМИР. Ланкин А.В. Переселение и жизнеописание духовных христиан в Амурской области». – С. 5.

²⁰ Там же. – С. 2.

²¹ Там же. – С. 4.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же. – С. 6–7.

²⁵ Цит. по Балалаева Н.М. О переселении молокан в Амурскую область. – С. 34.

²⁶ Там же. – С. 34.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Именной указ, объявленный Сенату управляющим министерством юстиции о дозволении раскольникам всех сект, кроме скопцов, приписываться к обществам городов Приамурского края. 12 июня 1860 г. // Дальний Восток России в материалах законодательства. – Владивосток, 2002. – С. 189.

³⁰ ГМИР. Ланкин А.В. Переселение и жизнеописание духовных христиан в Амурской области». – С. 7.

³¹ Кириллов А.В. Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей с включением некоторых пунктов сопредельных с ним стран. – Благовещенск, 1894. – С. 116.

³² Там же. – С. 406.

³³ Балалаева Н.М. О переселении молокан в Амурскую область. – С. 24.

³⁴ ГМИР. Ланкин А.В. Переселение и жизнеописание духовных христиан в Амурской области». – С. 11.

References

- Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, P. 24–39.
- Argudjaeva Ju.V. *Tradicionnaja kul'tura Vostoka Azii* [Traditional Culture of the East of Asia]. Blagoveschensk, 1995, pp. 156–171.
- Bujanov E.V. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, No. 4, 2014, pp. 3–14.
- Zabijako A.P., Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, No. 4, 2014, pp. 162–179.
- Anihovskij S.Je. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, No. 2, 2009, pp. 13–19.
- Anfimov N.M. *Semen Matveevich Uklein kak rasprostranitel' i organizator molokanskikh obshhin v Rossii* [Semen Matveevich Uklein as the Spreader and Founder of Molokan Communes in Russia]. Manuscript, P. 14.
- Anfimov N.M. *Semen Matveevich Uklein kak rasprostranitel' i organizator molokanskikh obshhin v Rossii* [Semen Matveevich Uklein as the Spreader and Founder of Molokan Communes in Russia]. Manuscript, P. 17.
- Anfimov N.M. *Semen Matveevich Uklein kak rasprostranitel' i organizator molokanskikh obshhin v Rossii* [Semen Matveevich Uklein as the Spreader and Founder of Molokan Communes in Russia]. Manuscript, pp. 20–24.
- Anfimov N.M. *Semen Matveevich Uklein kak rasprostranitel' i organizator molokanskikh obshhin v Rossii* [Semen Matveevich Uklein as the Spreader and Founder of Molokan Communes in Russia]. Manuscript, P. 35.
- Novickij O.M. *Dukhoborcy. Ikh istorija i verouchenie* [Dukhobortsy. Their History and Teachings]. 2nd vol. Kiev, 1882, P. 28.
- Prugavin A.S. *Ehnciklopedicheskij slovar' russkogo bibliograficheskogo instituta Granat* [Encyclopedic Dictionary of the Russian Bibliography Institute of Granat]. Vol. 29, Moscow, 1933, P. 227.
- Vodop'janov I.G. *Istorija dukhovnykh khristian molokan v Rossii* [History of Spiritual Christians in Russia]. P. 12–25.
- Vodop'janov I.G. *Istorija dukhovnykh khristian molokan v Rossii* [History of Spiritual Christians in Russia]. P. 8.
- Zadorkin P.A. *Materialy k istorii sekty molokan XIX v. i kopija proshenija molokan Petra Zhuravceva, Maksima Loseva, Matveja Motyleva na imja imperatora Aleksandra I.* [Materials to the History of Molokan sect of XIX Century and a Copy of Petition from Molokans Pyotr Zhuravcev, Maksim Losev, Matvei Motylev on the Name of Emperor Alexander I].
- Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, P. 30.
- Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, P. 30.
- Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, P. 30.
- Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, P. 30.
- Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, P. 30.
- Argudjaeva Ju.V. *Tradicionnaja kul'tura Vostoka Azii* [Traditional Culture of the East of Asia]. Blagoveschensk, 1995, P. 156.
- Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, pp. 29–30.
- Lankin A.V. *Pereselenie i zhizneopisanie dukhovnykh khristian v Amurskoj oblasti* [Resettlement and Biography of Spiritual Christians in the Amur Region]. Manuscript, P. 5.
- Lankin A.V. *Pereselenie i zhizneopisanie dukhovnykh khristian v Amurskoj oblasti* [Resettlement and Biography of Spiritual Christians in the Amur Region]. Manuscript, P. 2.
- Lankin A.V. *Pereselenie i zhizneopisanie dukhovnykh khristian v Amurskoj oblasti* [Resettlement and Biography of Spiritual Christians in the Amur Region]. Manuscript, P. 4.
- Lankin A.V. *Pereselenie i zhizneopisanie dukhovnykh khristian v Amurskoj oblasti* [Resettlement and Biography of Spiritual Christians in the Amur Region]. Manuscript, P. 4.
- Lankin A.V. *Pereselenie i zhizneopisanie dukhovnykh khristian v Amurskoj oblasti* [Resettlement and Biography of Spiritual Christians in the Amur Region]. Manuscript, P. 4.
- Lankin A.V. *Pereselenie i zhizneopisanie dukhovnykh khristian v Amurskoj oblasti* [Resettlement and Biography of Spiritual Christians in the Amur Region]. Manuscript, P. 4.
- Lankin A.V. *Pereselenie i zhizneopisanie dukhovnykh khristian v Amurskoj oblasti* [Resettlement and Biography of Spiritual Christians in the Amur Region]. Manuscript, pp. 6–7.
- Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, P. 34.
- Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, P. 34.

30. Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific notes (historical series)]. Khabarovsk, 1968, P. 34.
31. Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific notes (historical series)]. Khabarovsk, 1968, P. 34.
32. *Dal'nij Vostok Rossii v materialakh zakonodatel'stva* [The Russian Far East in the Materials of Legislation]. Vladivostok, 2002, P. 189.
34. Lankin A.V. *Pereselenie i zhizneopisanie dukhovnykh khristian v Amurskoj oblasti*» [Resettlement and Biography of Spiritual Christians in the Amur Region]. Manuscript, P. 7.
35. Kirillov A.V. *Geograficheskostatisticheskij slovar' Amurskoj i Primorskoj oblastej s vkljucheniem nekotorykh punktov sopredel'nykh s nim stran* [Geographical and Statistical Dictionary of the Amur and Primorsky Regions with Inclusion of Some Geographical Points of Borderland Countries]. Blagoveschensk, 1894, P. 116.
36. Kirillov A.V. *Geograficheskostatisticheskij slovar' Amurskoj i Primorskoj oblastej s vkljucheniem nekotorykh punktov sopredel'nykh s nim stran* [Geographical and Statistical Dictionary of the Amur and Primorsky Regions with Inclusion of Some Geographical Points of Borderland Countries]. Blagoveschensk, 1894, P. 406.
37. Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski (serija istoricheskaja)* [Scientific Notes (Historical Series)]. Khabarovsk, 1968, P. 24.
38. Lankin A.V. *Pereselenie i zhizneopisanie dukhovnykh khristian v Amurskoj oblasti*» [Resettlement and Biography of Spiritual Christians in the Amur Region]. Manuscript, P. 11.



Головушкин Д.А.

Понятие «Живая церковь»: к вопросу о происхождении, интерпретациях и смысле



Д.А. Головушкин

Аннотация. Статья посвящена проблеме происхождения, интерпретации и смысла понятия «Живая церковь». Традиционно оно ассоциируется с названием одной из обновленческих групп советского периода – «Живой церковью». Однако, как показывает общественная и внутрицерковная полемика начала XX в. по вопросу о церковной реформе, оно получило хождение в обновленческих кругах задолго до обновленческого раскола и использовалось для характеристики старообрядческой церкви Белокриницкого согласия. В годы первой русской революции оно стало культурным кодом русского православного реформаторства и выражением его основных интенций. Этот факт свидетельствует о глубокой внутренней взаимосвязи обновленчества и старообрядчества, а также преемственности обновленческого движения начала XX в. и 1920-х гг.

Ключевые слова: «Живая церковь», обновленчество, старообрядчество, русское православное реформаторство

Понятие «Живая церковь» традиционно ассоциируется с одной из обновленческих групп советского периода – «Живой церковью», возникшей в мае 1922 г. в ходе организации сторонниками церковного обновления при поддержке специальных государственных структур; внутрицерковного переворота, имевшего целью отстранение патриарха Тихона (Белавина) от управления Русской церковью. В августе 1923 г. на пленуме Высшего Церковного Совета (ВЦС) группа «Живая церковь» одновременно с другими обновленческими организациями была распущена, и на их основе была создана единая обновленческая церковная структура – Российская православная церковь.

Первоначально группа «Живая церковь» представляла собой союз всех обновленческих сил и имела единую программу религиозно-реформаторских преобразований. Однако в силу существующих разногласий между лидерами движения по вопросам характера и методов проведения религиозных реформ уже в августе 1922 г. из «Живой церкви» выделяется «Союз церковного возрождения», возглавляемый епископом Антонином (Грановским). Через несколько месяцев, в октябре 1922 г., из «Живой церкви» выходят священники А.И. Боярский и А.И. Введенский, организовав группу «Союз общин Древлеапостольской церкви». Оставшийся во главе «Живой церкви» протоиерей В.Д. Красницкий, в прошлом активный участник монархического «Союза русского народа», отрыв от большинства назревших религиозных реформ и укрепление вертикали власти в церкви белого духовенства.

В результате, уже в 1920-е гг. эти факты позволили знаменитому русскому религиозному и политическому философу Н.А. Бердяеву охарактеризовать феномен «Живой церкви» как глубоко реакционное явление в церковной жизни. В работе «Живая церковь» и религиозное возрождение России» он писал: «Живая церковь» есть лишь тень дурного и тёмного прошлого, лишь отбросы старой гнили, воспроизведение в новой обстановке старых отношений между Церковью и государством, старого порабощения Церкви, обнаружение давно уже совершившейся убыли Духа в церковной жизни, торжества рационализма в нашей церковной иерархии. «Живая церковь» есть распутинство революционной эпохи, распутинская муть и растление духа»¹.

Как следствие, закрепившийся за обновленческой группой «Живая церковь» имидж очень быстро привёл к тому, что само понятие «Живая церковь» оказалось вовлечённым в идеосемантические отношения, которые представляют собой «совокупность тех или иных антагонистических смысловых связей, которые идут от одного данного слова-понятия к другим словам-понятиям»³. Другими словами, негативная нагрузка, заключённая в названии «Живая церковь», перешла к обновленчеству в целом, а через него вообще к каким-либо обновительным тенденциям в русском православии.

Достаточно вспомнить «Послание... об отношении к обновленчеству», митрополита Крутицкого Петра (Полянского), в котором указывалось: «Главные их (обновленцев – Д.Г.) заблуждения состоят в том, что, отступив самочинно от законной иерархии и её Главы, Святейшего Патриарха, они пытались обновить Христову Церковь самочинным учением (Живая Церковь, № I–II), они извратили церковные правила, установленные Вселенскими Соборами (Постановление лжесобора 4 мая 1923 г. [н. ст.]); они отвергли власть Патриарха, соборно установленную и признанную всеми Восточными Православными Патриархами, т.е. отвергли то, что признало всё Православие и, кроме этого, на своём лжесоборе осудили его. Вопреки правилам Св. Апостолов, Вселенских Соборов и Св. Отцев (Апостольские правила 17, 18; VI Вселенского Собора правила 3, 12, 48; Св. Василия Великого правило 12), они разрешают епископам быть женатыми и клирикам двоежёнцами, т.е. нарушают то, что вся Вселенская Православная Церковь признаёт для себя законом и что может быть изменено только Вселенским Собором. Таким образом, они разрывают связь с Церковным Священным Преданием и подпадают под соборное осуждение за нарушение Предания (Догматическое определение VII Вселенского Собора)»².

Примером может служить и т.н. «Противообновленческий катехизис» епископа Венедикта (Плотникова)⁴, «согласно которому храм, переходящий из обновленчества, должен был освящаться, как вновь отстроенный. Престол выносился из алтаря. Все священные сосуды также. Затем совершался архиереем чин великого освящения: заново омывали престол, мазали его миром, а потом освящали весь храм от алтаря до паперти. Это должно было внушить народу, что обновленчество хуже любого раскола, хуже любой ереси – оно, как язычество, оскверняет храм. Затем при покаянии обновленческих священнослужителей была принята особая формула: священника после публичного покаяния заставляли читать «Символ веры», как еретика»⁵.

На эту неестественную и порочащую связь «живоцерковнической» терминологии с обновленчеством в целом одними из первых обратили внимание авторы «Очерков по истории русской церковной смуты» А.Э. Краснов-Левитин и В.В. Шавров, отмечая: «невозможно указать точную дату возникновения «Живой Церкви». Первоначально это было лишь название журнала, придуманное, как мы видели, свящ. С. Калиновским. Уже в первые дни после переворота этим именем стали называть всё обновленческое движение в целом; термин «живоцерковник» стал в быту синонимом обновленца – сторонника майского церковного переворота. В это же время в стенах Троицкого подворья, на дверях одного из кабинетов, появилась загадочная надпись: «Центральный комитет группы «Живая Церковь». Это был штаб священника В.Д. Красницкого, который сразу же задался целью создать стройную централизованную организацию, состоящую из особо отобранных людей, по типу политической партии. Самый термин «Центральный комитет» отнюдь не был случайностью. Как популярно объяснял священник Евг. Белков (первоначально ярый сторонник «Живой Церкви»), взаимоотношения между Высшим Церковным Управлением (ВЦУ) и Центральным комитетом (ЦК) группы «Живая Церковь» – были аналогичны взаимоотношениям между ВЦИК и ЦК РКП (б). Что касается самой группы «Живая Церковь», то она по мысли её организаторов, должна была играть роль авангарда обновленческого движения»⁶.

В результате, подобное использование понятия «Живая церковь» привело, по мнению А.М. Прилуцкого, к «умышленному вовлечению церковной терминологии в парадигмальные отношения, сближающие церковные термины обновленчества с государственно-административной терминологией, и противопоставление их существовавшей терминологии ортодоксальной церкви»⁷.

Однако только ли к «ереси модернизма», предательству Русской церкви, сервильизму и т.п. сводится смысловая нагрузка понятия «Живая церковь»? Можно ли говорить о том, что оно случайно, без всякой предыстории получило широкое хождение в обновленческих кругах 1920-х гг.? И если нет, то каким иным значением и смыслом оно могло обладать?

Как показывает общественная и внутрицерковная полемика начала XX в., понятие «Живая церковь» получило хождение задолго до событий 1920-х гг., и использовалось обновленческими и отчасти старообрядческими кругами для характеристики старообрядческой церкви Белокриницкого согласия. Об этом свидетельствует записка нижегородского миссионера и «расколовед» Ф.Д. Круглова «Живая церковь», в которой он указывает: «В раскольничьей печати нередко можно встретить утверждение, что в настоящее время существует в России будто бы две церкви: одна церковь «живая», а другая церковь «мёртвая». «Живою» церковью раскольнические публицисты называют, конечно, церковь расколо-австрийскую, окормляемую Белокриницким лжесвященством, а «мёртвую» – православную, господствующую, пасомую и управляемую поставленными в ней Духом Святым епископами (Деян. 20, 28). Для подтверждения этой мысли раскольнические публицисты, разумеется, не приводят никаких оснований из Священного или святоотеческого писания, но основывают её лишь на некоторых отрывочных фразах и выражениях современных «идейных» православных писателей «обновленческой» фракции, а иногда даже и на словах некоторых православных епископов (имеется ввиду епископ Евдоким (Мещерский) – Д.Г.)»⁸.

Действительно, епископ Евдоким (Мещерский)⁹, на которого ссылается Ф.Д. Круглов, в своей работе «На заре новой церковной жизни», высказал мысль, что признаком «мёртвенности» церкви является её подчинение государству. Он писал: «Проникновение церкви государственными началами есть смерть для церкви. Что в недра нашей церкви проникло начало государственное, это уже давно сознано. Корень рассматриваемого зла заключается не столько в форме установившихся отношений церкви и государства, как это обыкновенно полагают, сколько во всём строе нашей государственно-общественной жизни, который вообще характеризуется чрезмерным развитием государственного начала за счёт личного и общественного. Было время, когда создание государства было у нас делом первой и безусловной необходимости, и тогда русский народ с полным самоотвержением приносил в жертву этому делу все свои материальные средства, почти все свои духовные силы и даже самое дорогое своё сокровище – свободу. Но время это прошло. Государство организовалось, и смысл его теперь заключается не в самом государственном механизме, а в свободном развитии под его охраной личности, организованной на началах разумной общественности. Думать иначе – это то же, что цель и смысл жизни какой-нибудь улитки полагать в покрывающей её мертвой скорлупе, а не в развивающемся под её прикрытием, живом организме»¹⁰.

Жизненная сила и «народность» старообрядческой церкви признаётся и в знаменитой записке митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского) «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви», в которой подчёркивалось: «Суждения по вопросу веротерпимости открывают отделившимся от православной церкви (старообрядцам, раскольникам и пр.) известное государственное положение, с определёнными правами и льготами, и в тоже время не касающихся их внутренней, в собственном смысле церковной жизни... Такая автономия в своих церковных делах ставит помянутые общества в некоторых отношениях в более благоприятное положение, чем то, в каком находится ныне признаваемая господствующая в государстве церковь православная и, предоставляя возможность широкого влияния на всю вообще жизнь, и семейную, и общественную своих пасомых. Это, вместе с возможностью автономной организации, создаст из этих обществ более привлекательную, чем стесненная в своей чисто церковной деятельности церковь православная. В особенности это нужно сказать об общине, приемлющей «австрийское священство»: она имеет всю видимость православной церкви. Может явиться опасность, что эта община обратится в церковь народную, тогда как православная церковь останется только церковью государственной»¹¹.

Данную точку зрения, а соответственно и опасения, разделял товарищ обер-прокурора Святейшего Синода В.К. Саблер, который вопреки К.П. Победоносцеву, настаивал на необходимости скорейшего созыва в Москве Поместного собора епархиальных епископов для избрания патриарха, прежде чем будет утверждён Указ об укреплении начал веротерпимости. В письме от 24 марта 1905 г., поданном Николаю II от имени князя М.С. Путятина, он писал: «Вследствие появления в газетах сведений о работе Комитета Министров в направлении веротерпимости и прочего, в среде Раскольников заметно оживление и пробуждение давнишнего их стремления возвысить ихнюю Австрийскую Иерархию возведением Московского их Архиепископа в сан Патриарха. По этому поводу в Синод на днях являлась депутация московских единоверцев, смутившихся происходящими событиями и слухами о возможности допущения возвеличения названной Австрийской иерархии. Для предупреждения могущего произойти крупного недоразумения и соблазна православному народу от нескромного замысла Австрийствующих, Владимир Карлович усердно просит Ваше Величество, – не признаете ли полезным: Если проект указа Св. Синоду удостоится одобрения Вашего Величества, то сделать так, чтобы этот Указ Синоду появился не позже указа Сенату о веротерпимости, а по возможности раньше его, или уже одновременно, а лучше раньше, так как тогда, раскольнические вождения о Патриаршестве будут предупреждены вестию о Законном возрождении Законного Патриарха Православного»¹².

Таким образом, *в начале XX в. под «Живой церковью» понималась церковь свободная от власти государства и не стеснённая чем-либо в своей чисто церковной деятельности.*

В связи с этим возникает вопрос, случайно ли возникло соположение понятий «Живая церковь» и старообрядческая церковь? Почему в обновленческих кругах начала XX в. они стали если не синонимами, то, по крайней мере, аллегориями?

На первый взгляд может показаться, что обновленчество и старообрядчество – это совершенно различные феномены: обновленчество обычно ассоциируется с новацией и модернизацией, а старообрядчество – с фундаментализмом и верностью дониконовскому русскому православию. Однако если присмотреться внимательнее, то окажется, что общего у них ничуть не меньше, чем отличного, и даже напротив, их феноменология и структурно-функциональные особенности свидетельствуют об органической связанности и типологическом сходстве.

Во-первых, возникнув в переломные периоды российской истории – середина XVII и начало XX вв., они стали выражением нового типа религиозности, религиозной этики и морали, трансформации политической культуры российского общества, кризиса теократически-патерналистской модели российской власти. Обращает на себя внимание и тот факт, что организационное оформление старообрядчества в XVII в. (прежде всего Кружка ревнителей благочестия) и обновленчества в начале XX в., оказалось возможным, благодаря проводимой государством церковной реформе, преследовавшей в значительной мере внутривластные цели.

Во-вторых, присутствуют устойчивые параллели между идейным содержанием обновленчества и старообрядчества. Прежде всего, своё внимание они акцентировали на проблеме возврата к фундаменту православного христианства, его истокам, отчего справедливо характеризуются исследователями в качестве модификации религиозного фундаментализма. Хотя направления этих поисков были различными (старообрядчество стремилось опереться на священный ритм и уклад, чин или обряд, ритуал жизни, видимое благообразие и благостояние быта, а обновленчество пыталось вернуться к изначально свойственному христианству динамизму, к практике развития всестороннего религиозного творчества), цели их были общими: Русская церковь как Собор всех православных представителей церкви; активное участие мирян и белого духовенства в церковной жизни; каноническая полнота прав прихода и общины; проповедь слова Божия; понятное богослужение.

Безусловно, эти совпадения не являются доказательством идентичности или тождественности данных явлений, поскольку они развивались в различные исторические эпохи и за время своего существования претерпели значительную эволюцию. Однако эти факты говорят о том, что мы имеем дело с определённым внутренним единством данных феноменов. Как отмечает М.А. Дзюбенко, «это явления, взаимо-

действующие друг с другом на разных уровнях», они «растут из одного корня, решают схожие вопросы, но во многом по-разному»¹³.

Поэтому не случайно многие видные представители российского православного реформаторства начала XX в. настаивали на необходимости обращения к опыту старообрядческой церкви и даже соработничестве в деле проведения религиозной реформы.

В частности, записка группы «32-х» столичных священников «О необходимости перемен в русском церковном управлении» начинается с приветствия предстоящего освобождения «религиозной совести от внешних стеснений, ставящих известные пределы иноверию, инославию и старообрядчеству в ограждение господствующей церкви». В ней подчёркивалось: «Эта духовная радость усугубляется от сознания, что через обещаемое освобождение совести «чужих рабов» с самой православной церкви снимается тяжёлое, обезоруживавшее её в слове и в деле нареkanie, выставлявшее её виновницей насилий и гнёта, которые производились под предлогом её защиты, но не ею измышлены и по существу противны духу её»¹⁴.

Ярким примером идейного переплетения обновленчества и старообрядчества является духовный и жизненный путь о. Михаила (Семёнова Павла Васильевича), архимандрита Православной Российской Церкви, а с 1908 г. епископа Канадского Старообрядческой церкви Белокриницкого согласия. Имея блестящее положение в литературных и учёных кругах Санкт-Петербурга, он в 1905 г. перешёл из официального православия в лагерь обновленцев и христианских социалистов, а октябре 1907 г. присоединился к старообрядческой церкви Белокриницкого согласия. В обновленчестве он пытался найти социальный фундамент христианства, основы христианской политики, чтобы совершить переворот в сфере общественных и экономических отношений. В старообрядчестве стремился опереться на подлинно христианские формы церковной организации, уклада жизни и культа, способных «восстановить веру в величие и силу церкви», «просветить гражданскую или государственную совесть и освятить жизнь во всех её проявлениях»¹⁵.

Епископ Андрей Уфимский (Ухтомский), также был сторонником обновления церкви через возврат к древнему благочестию, сущностными чертами которого считал единство пастырей и мирян, активное социальное служение церкви, доступное для понимания богослужение и проповедь¹⁶.

В качестве примера может служить и тот факт, что известный обновленческий деятель начала XX в., протоирей М.П. Чельцов, к столетию единоверия в России подготовил специальную работу, в которой подчёркивалось: «Делать заключения в сторону отрицания значения за существованием Единоверия и его полезности для православной церкви, что делают иные, было крайней исторической несправедливостью. Уже то одно, что многие из раскольников, хотя бы их было и весьма незначительное количество, в своих обращениях к православной церкви предпочитают единоверие, ставит Единоверие со стороны его значения и пользы для церкви православной на подобающую ему высоту»¹⁷.

В конечном счёте, многие из представителей обновленческого движения начала XX в. сходились во мнении, что предстоящий церковный Собор «должен признать старообрядцев-австрийцев вполне православными и в таком случае возбудить вопрос о присоединении их *in corpore*, вместе с признанием законности и благодатности белокриницкой иерархии»¹⁸.

В результате, можно говорить о том, что в начале XX в. понятие «Живая церковь» стало культурным кодом русского православного реформаторства и выражением его основных интенций: освобождение церкви от стеснительной опеки государства, возрождение её соборности и социальной миссии. Одновременно оно являлось своеобразной зеркальной проекцией, свидетельствующей о глубокой внутренней связи обновленчества / старообрядчества, как объединяющей парадигме русского православного реформаторства¹⁹.

Исходя из этого напрашивается вывод, что «Живая церковь», в том значении, в котором она мыслилась в начале XX в. и каковой была в 1920-е гг., – это совершенно различные феномены. Обновленцы советской эпохи попрали исходные положения концепта «Живой церкви» и не имеют никакого отношения к дореволюционному движению за религиозное обновление.

Так, по мнению церковного историка И.В. Соловьёва, «лидер обновленческого раскола А.И. Введенский, обличая на словах зависимость властей дореволюционной России от самодержавного государства, был вместе со своими единомышленниками создателем худшего альянса – «симфонии» обновленческой церкви и атеистического государства. В этом союзе была убита свобода церковной правды, узаконено церковно-административное насилие... Словом, нормой стало всё то, против чего выступали и боролись в своё время представители дореволюционного движения за обновление церкви»²⁰.

Профессор И.А. Стратонов оценивал обновленчество 1920-х гг. как «пресвитерианский переворот» в церкви. В своей работе «Русская церковная смута (1921–1931)» он писал: «Обращаясь же к существу дела и главным устремлениям живой церкви, мы видим, они совсем не прогрессивного свойства, и я бы сказал, не носят в себе и разумного церковного консерватизма, но ярко выраженную «поповскую реакцию» против реформ, созданных законодательством Поместного Собора 1917–18 гг. За революционными выкриками и истерией самая чёрная реакция, стремящаяся превратить Церковь в привилегию белого клира: управлять, эксплуатировать остальное церковное общество. Реакционным это движение оказалось и в деле организации церковной власти, возвращая его по существу к синодальным формам правления»²¹.

С данными оценками можно согласиться, но лишь отчасти.

Во-первых, проблема «Живой церкви» упирается в острую дискуссию вокруг вопроса о том, насколько связано обновленчество начала XX в. с движением 1920-х гг. и можно ли считать обновленцев советской эпохи приемниками дореволюционных ревнителей церковного обновления? В свою очередь она выводит на целый ряд методологических трудностей, связанных с научной таксономией изучаемого феномена: исследователи, отстаивающие ту или иную точку зрения и выбирающие тот или иной критерий сравнения, зачастую сужают её до формата категориального противопоставления «свой – чужой»²². Однако как справедливо указывает российский религиовед Е.И. Аринин, «категории корректно рассматривать не как абсолютные формы постижения полной истины, но как нейтральные принципы, которые сами по себе ни истинны, ни ложны, но «удобны», выступая как «соглашения и скрытые определения». За категориями всегда нужно видеть их автора и те сознательные и бессознательные предпосылки, которые обусловили данную концептуализацию. Такое понимание категорий позволяет осмыслить их контекстуальную нагруженность, преодолеть стереотипы веками складывавшихся межконфессиональных и идеологических противостояний, выйти на новый уровень всеобщего понимания исследуемой сферы бытия»²³. Поэтому, *учитывая всю сложность и противоречивость русского православного обновленчества первой половины XX в., методологическая предпосылка для его изучения скорее должна исходить из понимания многогранности и одновременно глубинного системного единства этого явления.*

Анализируя и сравнивая православное обновленчество начала XX в. и обновленческое движение 1920-х гг., важно также понимать, что сами по себе они обладают своим стилем, собственной динамикой и специфическими значениями в зависимости от их социокультурного контекста. И когда обнаруживаются сходства или различия между этими феноменами или отдельными их элементами, то необходимо иметь в виду, что за внешней стороной этого сравнения в действительности может стоять нечто более глубинное (феноменология, структурно-функциональные особенности), невидимое на первый взгляд.

Во-вторых, обновленчество советской эпохи нельзя рассматривать как статичное и однородное явление – это многослойный и вариативный феномен, который в ходе своего развития неоднократно подвергался организационной и идейной трансформации. Первоначально движение заявило о себе как о модификации православного реформаторства, и как свидетельствует «Программа церковных реформ, намеченных группой духовенства и мирян «Живая церковь»²⁴, формировалось на периферии религиозной системы, что позволило профессору Б.В. Титлинову охарактеризовать его как «реформация в потенции»²⁵.

Признавая бесспорным факт сотрудничества обновленцев с органами госу-

дарственной власти, в том числе курирующими вопросы антирелигиозной политики, остаётся открытым вопрос, какова могла быть позиция самого обновленческого движения относительно этого «союза»? Какие цели оно ставило, пытаясь заручиться поддержкой советского государства, и можно ли объяснять это желание лишь карьерными устремлениями обновленческих лидеров, их «предательской позицией» по отношению к интересам Русской православной церкви? Только ли это сервилизм? Не стремилось ли русское православное обновленчество посредством сотрудничества с революционно уставленной властью приступить к исполнению исконных чаяний русского православного реформаторства – построению в социалистической России «свободной теократии» – «внутреннего объединения государства и церкви в общем организме царства Божия»²⁶?

Обращение к работам идеологов движения 1920-х гг. показывает, что обновленцы и в эти годы рассматривали революцию и социалистическое строительство, как открывшуюся возможность для «насаждения на земле Царства Божия»²⁷.

Для осуществления этой цели церковь, по мысли одного из обновленческих лидеров А.И. Введенского, должна была найти способ овладения социальными процессами, чтобы повернуть их в христианское русло. В своём знаменитом докладе «Апологетическое обоснование обновленческого раскола» он указывал: «Церковь не может быть внешней силой. Христос и этому учил многократно и достаточно ясно. Поэтому мы отказываемся от всякой политики внешне, церковно-государственно разрешать проблемы жизни. Но это ни в коем случае не есть отказ от попытки воздействовать на жизнь... С высоты надмирного евангельского идеала, имея, так сказать, абсолютно правильные перспективы, церковь властна и должна указать путь жизни, одно благословлять, другое отстранить»²⁸.

Другими словами, через моральный авторитет церкви, через этизацию социально-политических процессов обновленцы стремились определять развитие советской государственности. Они полагали, что «идя по этому пути, новая церковь может переиграть и протестантский рационализм (т.к. деятели западной реформации были пророками веры, правды небесной, а не земной), но может возродить и идею русского папизма»²⁹.

Однако уже к рубежу 1922–1923 гг. обновленчество накопило в себе целый ряд фундаментальных противоречий, блокировавших этот процесс. Это несоответствие между способом прихода к власти в церкви и методами проведения религиозных преобразований; стремление провести глубокие догматические, канонические и литургические реформы и нежелание разорвать традиционные отношения между клиром и общиной; конфликт между развиваемыми социально-политическими идеалами и реальной практикой взаимоотношений с государством. В результате, уже к 1925 г. сами обновленцы были вынуждены признать, что «не смогли достичь согласованности между характером и глубиной религиозных реформ, психологией рядовых верующих и социальными реалиями времени, что привело к трудноразрешимому конфликту обновленчества с религиозной моделью общества»³⁰.

Тем не менее, этот анализ позволяет заключить, что понятие «Живая церковь», в том значении, в котором оно мыслилось в начале XX в., выражало основные идейные установки обновленчества советского периода на заре его становления.

В пользу правопреемства обновленческой терминологии говорит также судьба обновленческих инициатив, которые, будь то в дореволюционной или советской России, натолкнулись на многочисленные препятствия, прежде всего, со стороны государства и существующей системы государственно-церковных отношений, задавая саму парадигму русского православного обновленчества в координатах «живая – мёртвая».

О высокой степени вероятности и даже неизбежности возникновения этой идиомы, как и будущем концепта «Живой церкви», красноречиво говорит выступление А.В. Карташева на закрытом собрании Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде) (РФО) 25 октября 1915 г., в котором он подчеркнул: «Я думаю, что эта надежда, что это так близко и быстро будет, что в России может наступить отделение Церкви от государства, я думаю, что, оценивая идеально эту перспективу или это положение Церкви, отделившейся от государства, нельзя долго об этом мечтать и разговаривать, так как это слишком далеко от нашей действи-

тельности. В России положение Церкви, как известно всем, как в государстве с первобытным строем, довольно патриархально и неотделимо от государства. Как бы государственный строй ни был потрясен в ближайшем или в отдаленнейшем будущем, во всяком случае, чтобы такой плод правового развития передовых государств, чтобы он так быстро принялся и получил место на нашей почве, это мало похоже на трезвую действительность»³¹.

В результате, можно говорить о том, что «Живая церковь» – это не только понятие, обозначающее и раскрывающее характер событий и явлений, имевших место в Русской православной церкви в начале XX в. или в 1920-е гг. «Живая церковь» – это трансисторический проект русского православного реформаторства, предмет его чаяний и внутрицерковной рефлексии.

Библиографический список

1. Головушкин Д.А. Обновленчество / старообрядчество: антитеза или объединяющая парадигма? // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2013. – № 2 (11). – Ч. 1. – С. 288–294.
2. Дзюбенко М. Старообрядчество и церковное обновление // Живое предание: материалы Международной богословской конференции, Москва, октябрь 1997 г. [сборник докладов / подгот.: ред. Евгения Крестьянинова и др.]. – М.: Издательство Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы, 1999. – С. 196–210.
3. Краснов-Левитин А. Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. – 670 с.
4. Круглов Ф. «Живая» церковь. – СПб.: Типография «Колокол», 1912. – 40 с.
5. Круглов Ф. Наши «обновленцы» и австрийская «иерархия». – СПб.: Типография «Колокол», 1912. – 23 с.
6. Прилуцкий А.М. Дискурс теологии. – СПб.: ООО «Светоч», 2006. – 306 с.
7. Титлинов Б.В. Новая церковь. – Пг. – М.: Типографская артель Л.Я. Ганзбург, 1922. – 85 с.

¹ Бердяев Н. «Живая церковь» и религиозное возрождение России // Бердяев Н. Падение священного русского царства: публицистика 1914–1922. – М., 2007. – С. 842.

² Герд А.С. Ещё раз о значении термина // Лингвистические аспекты терминологии [Сб. статей / Редкол.: С.З. Иванов (науч. ред.) и др.]. – Воронеж, 1980. – С. 8.

³ Послание Патриаршего Местоблюстителя митрополита Крутицкого Петра (Полянского) об отношении к обновленчеству (28.07.1925) // Акты Святейшего патриарха Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. – М., 1994. – С. 420.

⁴ Лобанов В.В. «Противообновленческий катехизис» епископа Венедикта (Плотникова): из материалов следственного дела «совета епископов» // Отечественные архивы. – 2010. – № 4. – С. 49–56.

⁵ Краснов-Левитин А.Э. Лихие годы, 1925–1941: Воспоминания. – Paris, 1977. – С. 78.

⁶ Краснов-Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. – М., 1996. – С. 98.

⁷ Прилуцкий А.М. Дискурс теологии. – СПб., 2006. – С. 43.

⁸ Круглов Ф. «Живая» церковь. – СПб., 1912. – С. 3.

⁹ Евдоким (Василий Иванович Мещерский; 1869–1935) – епископ Православной Российской Церкви. С 1903 года епископ Волоколамский, ректор Московской духовной академии; в 1909 году назначен епископом Каширским; в 1914 году возведен в сан архиепископа Алеутского и Северо-Американского; с 1918 года архиепископ Нижегородский и Арзамасский. В советский период один из деятелей обновленческого движения, обновленческий митрополит Одесский, председатель обновленческого Высшего церковного совета, впоследствии Священного Синода Российской Православной Церкви (1923–1925 гг., фактически до 1924 года).

¹⁰ Евдоким, епископ. На заре новой церковной жизни (Думы и чувства). – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. – С. 11.

¹¹ О желательных преобразованиях в управлении православной Церковью // Церковный вестник. – 1905. – № 15. – С. 451.

¹² Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 543. Оп. 1. Д. 413. Л. 48–48-об, 55.

¹³ Дзюбенко М. Старообрядчество и церковное обновление // Живое предание: материалы Международной богословской конференции, Москва, октябрь 1997 г. [сборник докладов / подгот.: ред. Евгения Крестьянинова и др.]. – М., 1999. – С. 196, 208.

¹⁴ О необходимости перемен в русском церковном управлении: мнение группы столичных священников // Церковный вестник. – 1905. – № 11. – С. 321.

¹⁵ Головушкин Д.А. Апостол XX века. Жизнь и творчество о. Михаила (Семенова). – СПб., 2010. – С. 102.

- 16 См.: Зеленогорский М.Л. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). – М., 1991. – 334 с.
- 17 Чельцов М.П. Единоверие за время столетнего существования его в русской церкви: (Очерки из истории единоверия). – СПб., 1900. – С. 92.
- 18 Круглов Ф. Наши «обновленцы» и австрийская «иерархия». – СПб., 1912. – С. 20.
- 19 См.: Головушкин Д.А. Обновленчество / старообрядчество: антитеза или объединяющая парадигма? // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2013. – № 2 (11). – Ч. 1. – С. 288–294.
- 20 Соловьев И.В. Краткая история т.н. «обновленческого раскола» в Православной Российской Церкви в свете новых опубликованных исторических источников // «Обновленческий» раскол. Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики / Сост. И.В. Соловьев. – М., 2002. – С. 22.
- 21 Стратонов И.А. Русская церковная смута (1921–1931) // Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии: Сборник / [Редкол.: протоиерей В. Чаплин и др.]. – М., 1995. – С. 65.
- 22 Григоренко А.Ю. «Свой – Чужой» в истории религии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2012. – № 146. – С. 41–47.
- 23 Аринин Е.И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины): Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. – М., 2004. – С. 25–26.
- 24 Программа церковных реформ, намеченных группой духовенства и мирян «Живая церковь», в развитии своих основных положений, принятых на учредительном собрании группы 16–29 мая 1922 года // Друг православного народа. – 1922. – № 3. – С. 14–15.
- 25 Титлинов Б.В. Новая церковь. – Пг. – М., 1922. – С. 35.
- 26 Светлов П.Я. Идея Царства Божия в её значении для христианского миросозерцания: (Богословско-апологетическое исследование) // Богословский вестник. – 1903. – Т. 1. – № 2. – С. 264.
- 27 Титлинов Б.В. Новая церковь. – Пг. – М., 1922. – С. 36.
- 28 Введенский А. Апологетическое обоснование обновленчества // Вестник Священного Синода. – 1925. – № 1. – С. 20.
- 29 Титлинов. Новая церковь. Пг. – М., 1922. – С. 36.
- 30 Головушкин Д.А. От религиозно-реформаторского движения к церкви: проблемы институционализации русского православного обновленчества в советский период отечественной истории // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии / Под ред. А.М. Прилуцкого. – Вып. 3. – СПб., 2014. – С. 75.
- 31 Продолжение прений по докладу К.М. Аггеева «Ближайшие судьбы русской церкви. По поводу записки думского духовенства» // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. – Т.3: 1914–1917. – М., 2009. – С. 232.

References

1. Berdyaev N. *Padenie svyashchennogo russkogo tsarstva: publitsistika* [The Fall of the Russian Empire: Publicistic Writings]. Moscow, 2007, P. 843.
2. Gerd A.S. *Lingvisticheskie aspekty terminologii*. [Linguistic Aspects of Terminology]. Voronezh, 1980, P. 8.
3. *Akty Svjatejshego patriarha Tihona, Patriarha Moskovskogo i vseja Rossii, pozdnejshie dokumenty i perepiska o kanonicheskom preemstve vysshej cerkovnoj vlasti. 1917–1943 gg.* [Acts of the Most Holy Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, Latest Documents and Correspondence on the Canonical Succession of the Supreme Ecclesiastical Power, 1917–1943]. Moscow, 1994, P. 420.
4. Lobanov V.V. *Otechestvennye arhivy* [Domestic Archives]. 2010, No. 4, pp. 49–56.
5. Krasnov-Levitin A.E. *Lihie gody, 1925–1941: Vospominaniya* [Dashing Years 1925–1941: Memories]. Paris, 1977, P.78.
6. Krasnov-Levitin A., Shavrov V. *Oчерки по истории русской церковной смуты* [Essays on the History of the Russian Church Turmoil]. Moscow, 1996, P. 98.
7. Prilutsky A.M. *Diskurs teologii* [Discourse in Theology]. Saint Petersburg, 2006, P. 43.
8. Kruglov F. *«Zhivaja» cerkov'* [The “Living” Church]. Saint Petersburg, 1912, P. 3.
9. Evdokim, bishop. *Na zare novoj cerkovnoj zhizni (Dumy i chuvstva)* [At the Beginning of New Church Life (Thoughts and Feelings)]. The Trinity Lavra of St. Sergius, 1905, P. 11.
10. *Tserkovnyy vestnik* [The Church Bulletin]. 1905, No. 1, P. 451.
11. *Gosudarstvennyy arhiv rossijskoj federacii* [The State Archive of the Russian Federation (GARF)]. Fund 543, Inv. 1, Doc. 413, Fol. 48, 55.
12. Dzjubenko M. *Zhivoe predanie: materialy Mezhdunarodnoj bogoslovskoj konferencii, Moskva, oktjabr' 1997 g.* [The Living Tradition: materials of the International theological conference, Moscow, October, 1997]. Moscow, 1999, P. 196, 208.
13. *Tserkovnyy vestnik* [The Church Bulletin]. 1905, No. 11, P. 321.
14. Golovushkin D.A. *Apostol XX veka. Zhizn' i tvorchestvo o. Mihaila (Semenova)* [Apostle of the 20th century. Life and works of Father Michael (Semenov)]. Saint-Petersburg, 2010, P. 102.

15. Zelenogorsky M.L. *Zhizn' i dejatel'nost' arhiepiskopa Andreja (knjazja Uhtomskogo)*. [Life and Activity of the Archbishop Andrey (Prince Ukhtomsky)]. Moscow, 1991, 334 p.
16. Chel'tsov M. *Edinoverie za vremja stoletnego sushhestvovaniya ego v russkoj cerkvi: (Ocherki iz istorii edinoverija)* [Edinoveriye during Its Centenary Existence in the Russian Church: (Sketches from History an Edinoveriya)]. Saint-Petersburg, 1900, P. 92.
17. Kruglov F. *Nashi «obnovlency» i avstrijskaja «ierarhija»* [Our “Renovationists” and Austrian “Hierarchy”]. Saint-Petersburg, 1912, P. 20.
18. Golovushkin D.A. *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Politologija. Religiovedenie* [The Bulletin of Irkutsk State University, Series «Political Science and Religion Studies»]. 2013, No. 2 (11), Vol. 1, pp. 232–240.
19. Soloviev I. *«Obnovlencheskij» raskol. Materialy dlja cerkovno-istoricheskoi i kanonicheskoi harakteristiki* [The “Renovationist” Schism. The Materials for its Religious, Historical and Canonical Characterization]. Moscow, 2002, P. 22.
20. Stratonov I.A. *Iz istorii Hristianskoj Cerkvi na Rodine i za rubezhom v XX stoletii* [From the History of Christian Church on the Homeland and Abroad in the XX century]. Moscow, 1995, P. 65.
21. Grigorenko A.U. *Izvestija Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gercena* [Bulletin of Herzen Russian State Pedagogical University]. 2012, No. 146, pp. 41–47.
22. Arinin E.I. *Religiovedenie (Vvedenie v osnovnye koncepcii i terminy)* [Religious Studies: An Introduction to the Main Concepts and Terms]. Moscow, 2004, pp. 25–26.
23. *Drug pravoslavnogo naroda* [Friend of the Orthodox People]. 1922, No. 3, pp. 14–15.
24. Titlinov B.V. *Novaja cerkov'* [The New Church]. Petrograd – Moscow, 1922, P. 35.
25. Svetlov P.Y. *Bogoslovskij vestnik* [Theological Messenger]. 1903, Vol. 1, No. 2, P. 264.
26. Titlinov B.V. *Novaja cerkov'* [The New Church]. Petrograd – Moscow, 1922, P. 36.
27. Vvedensky A. *Vestnik Svjashennogo Sinoda* [Bulletin of the Sacred Synod]. 1925, No. 1, P. 20.
28. Titlinov B.V. *Novaja cerkov'* [The New Church]. Petrograd – Moscow, 1922, P. 36.
29. Golovushkin D.A. *Religija. Cerkov'. Obshhestvo* [Religion. Church. Society]. Saint-Petersburg, 2014, No. 3, P. 75.
30. *Religiozno-filosofskoe obshhestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istorija v materialah i dokumentah: 1907–1917: V 3 tomah* [The Religious and Philosophical Society of St. Petersburg (Petrograd): History in Materials and Documents: In three volumes: 1907–1917]. Moscow, 2009, Vol. 3, P. 232.



Аюшеева Д.В., Доржиева Д.Л.

Религиозная и общественно-политическая деятельность Л.-С. Цыденова

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

Аннотация. Статья посвящена исследованию жизнедеятельности известного философа-буддиста, мастера духовной практики, реформатора буддизма, организатора и руководителя теократического государства, основанного на принципах буддийской концепции власти.

Ключевые слова: тибетский буддизм, созерцательная практика, теократическое движение



Д.В. Аюшева

Бурятская духовная интеллигенция выдвинула из своей среды немало выдающихся лам-учёных, известных не только в Бурятии, но и во всём монголоязычном и буддийском мире. В истории каждого народа периодически появляются фигуры, чья жизнь, как в фокусе, собирает его самые дорогие и специфические свойства, через которые каждый затем легко определяет себя в ряду других наций или культурных традиций. Таковым для бурят на переходе XIX и XX вв. был Лубсан-Сандан Цыденов.

Л.-С.Цыденов являлся незаурядным мыслителем, философом, мастером духовной практики, реформатором буддизма, организатором и лидером уникального в российской истории теократического (балагатского) движения, создателем теократического государства, основанного на принципах буддийской концепции власти. Сегодня у Л.-С. Цыденова немало последователей, и не только в Бурятии, но и далеко за её пределами.

Лубсан-Сандан Цыденов родился в 1851 г. в местностях Шана, в 2–3 км от с. Кижинга. В возрасте 6–7 лет, как и большинство мальчиков, Сандана отдали в хуvaraки (послушники) в Кижингинский (Кудунский) дацан. Его первым учителем стал Лубсан Тойнзол Суванов, ширетуй дацана, известный в народе как «Галаабнийламхай». Он был настоятелем в течение 45 лет с 1831 по 1877 гг., образованным и весьма уважаемым среди мирян ламой. Лубсан-Сандан учился прилежно, проявлял усердие, выделяясь среди остальных хуvaraков. Уже в начале учебы, ламы-наставники стали замечать у мальчика незаурядные способности и особенности в поведении, отличавшие его от других детей: необычайную серьёзность и замкнутость, отстранённость от общих детских игр своих сверстников.

Будучи усердным и способным учеником, Л.-С. Цыденов получает хорошее монастырское начальное образование в Кижингинском дацане. Долгое время в нём не было факультета философии, потому многие способные хуvaraки и молодые ламы, чтобы повысить самообразование, отправлялись изучать философию (чойра) в другие дацаны. Собственные богословские школы в бурятских дацанах возникли в середине XIX в. Наибольшей популярностью пользовались школы цаннита (называемые чойра) в Цугольском (с 1850 г.), Гусиноозёрском, Агинском (с 1861 г.), Аннинском (с 1858 г.) дацанах¹. С возникновением школы чойра появились церковные требования обязательного обучения цанниту каждого ламы; без этого образовательного ценза немислимо было продвижение по реальной, а не по выдуманной царскими чиновниками, иерархии дацанского управления.



Д.Л. Доржиева

Лубсан-Сандан получает философское образование и степень «гэбши» в Тамчинском (Гусиноозёрском) дацане, резиденции пандитахамбо-ламы. По возвращении в Кижингинский дацан он продолжает обучение и вскоре получает степень габжи. Среди бурят он стал первым, получившим это звание². Как отмечает С.Ю. Лепехов, Лубсан-Сандан обладал глубокими философскими познаниями, в совершенстве владел всеми тонкостями философии Мадхьямики и учения Праджняпарамиты³. Получение столь высокой богословской степени открыло новые возможности перед Л.-С. Цыденовым.

Юношеские годы Л.-С. Цыденова проходили в исторический период царствования российских императоров Александра III (1845–1894 гг.) и Николая II (1868–1919 гг.). На торжество, посвящённое коронованию (интронизации) Николая II в 1896 г., была приглашена делегация буддийского духовенства из Бурятии, возглавляемая Пандидо-Хамбо-Ламой Чойнзоном Иролтуевым. В состав делегации из четырнадцати человек вошёл и Л.-С.Цыденов, что свидетельствует о признании особых заслуг Л.-С. Цыденова, его высокой образованности. Учёный-лама мог бы достойно представить и духовенство, и чиновничий аппарат управления, если бы была возможность организовать в Санкт-Петербурге диспут с учёными-востоковедами по буддизму⁴. Так и сложилось: Л.-С. Цыденов встретился и провёл краткую научную беседу с профессором А.Позднеевым, который, интересуясь его идеями, признал его реформатором современного буддизма, «поддерживающим мистическое направление на основе критики жёлтошапочников и преследующим цели воссоздания классического индийского (первоначального) буддизма»⁵.

В личном фонде Л.-С. Цыденова имеется Удостоверение №151 о его командировании в Москву «на Священное Коронование ИХ ИМПЕРАТОРСКИХ ВЕЛИЧЕСТВ»⁶. Члены делегации от забайкальских бурят были удостоены аудиенции нового императора, во время которой якобы имел место инцидент непочтительного отношения к царственной особе со стороны Л.-С. Цыденова. Л.-С.Цыденов, единственный из всех, не принял участия в поклонении делегатов царю, что не только поставило их в неловкое положение, но и вызвало сомнение в лояльности со стороны дворцовых чинов и министерства внутренних дел. В ответ на последовавшее осуждение Пандидо-хамбо ламы Иролтуева Л.-С. Цыденов утверждал, что он, как гэлун (монах), не должен поклоняться царю-христианину, что неучастие его в данном поклонении не является преступным деянием, напротив, поклонение буддийской делегации, самого хамбо-ламы Иролтуева, тоже гэлуну и главы буддийского духовенства Сибири, является отступлением от законов Винаи и служит позором⁷.

Мы не имеем достаточных оснований полностью доверять приведённым фактам, поскольку они не подкрепляются ссылками на другие, в том числе официальные, документы.

Л.-С. Цыденова, наряду с другими членами делегации, награждают серебряной медалью для ношения в петлице на Андреевской ленте. В Свидетельстве говорится: «На основании Высочайшего Повеления 15 февраля 1896 года, выдано сие свидетельство, с приложением казённой печати, гелун-лама Самдану Цыденову в том, что ему пожалована Высочайше учреждённая в память Священного коронования Государя Императора Николая II, серебряная медаль, для ношения в петлице на Андреевской ленте августа 20 дня 1896 года. За управляющего делами Капитула Орденов»⁸.

По приезде из Петербурга Цыденов пишет поэму на тибетском языке «Лечу по небесам», где ярко и красочно описывает своё пребывание в Москве и Санкт-Петербурге, коронование и аудиенцию бурятской делегации у царя. К сожалению, нам не удалось найти оригинал этой поэмы на тибетском языке. Однако часть поэмы была переведена на старописьменный монгольский язык (Oyтаруйи-durniysünem) и опубликована в Монголии в сборнике академика Цэндийн Дамдинсурэна «100 образцов» (Jaḡunbilig) в 1896 г.

Помимо этого произведения сохранилось и другое рукописное наследие Лубсан-Сандана: некоторые рукописи и документы балагатского движения. Среди них есть «Манифест Лубсан-Сандана» на монгольском языке, который содержит удивительные и смелые предсказания о распространении Тантры, о будущем цивилизации. Идеи текста близки, а в целом даже опережают самые смелые догадки

В.И. Вернадского и К.Э. Циолковского. Язык текста символичен, труден для перевода. В Кижингинском районе в чёрном переплете хранится подлинная рукопись Лубсан-Сандана, ещё недоступная исследователю.

Лубсан-Сандан Цыденов не отличался покладистым характером, был принципиален во всех вопросах, строг к себе и другим. Он не любил роскошной жизни, тех или иных бесед, в частности дружеских, был негостеприимным, предпочитал держать себя изолированно от общества. При совершении религиозных треб (молебн) среди мирян старался исполнять их в упрощённом порядке, отступая от общепринятых правил. Всё его поведение согласовывалось с буддийскими правилами, от которых он не отступал ни при каких обстоятельствах⁹.

В области практической реализации учения Л.-С. Цыденовым акцентировалась необходимость интенсивной и продолжительной йогической практики в уединении. Именно это, а не организация монашеского быта в соответствии с кодексом Винаи, считалось в его традиции приоритетным. Потому, по приезду из Санкт-Петербурга, Самдан-лама решает уйти из монастыря и погрузиться в медитативную практику вдали от мирской суеты. «Дацан – это сансара»¹⁰ – это известное высказывание Лубсан-Сандана объясняет его уход. Необходимо отметить, что Лубсан-Сандан, ещё будучи ламой, постоянно уходил в затворничество на два-три месяца в течение двадцати лет.

В 1908 г. его, как бывшего ламу, избрали настоятелем Кижингинского дацана. Кроме того ему предлагают стать не только ширетугем, но и хамбо-ламой. Причинами отказа от должностей являются нежелание отказываться от затвора, к тому же монастырский образ жизни не приносил удовлетворения, много времени занимали административно-хозяйственная деятельность и ежедневная ритуальная служба, почти не уделялось внимания созерцательной практике.

По причине затвора обязанности настоятеля от имени Л.-С. Цыденова исполняли Цыремпилов Гэнин (Тыхэйн-лама)¹¹ и, по свидетельству А.М. Позднеева, Аби-дугев Намжил-Цыден. Описывая свою поездку в Кижингинский дацан, А.М. Позднеев подтверждает действительный факт уединённого затворничества Л.-С. Цыденова. «Приехав в этот дацан, – пишет он, – я не застал здесь ширетуга, о котором мне сказали, что он удалился в степь и сидит там в созерцании. Таким образом, мне пришлось иметь здесь дело с заступившим на место ширетуга простым гэлунгом, известным в официальных ведомствах под именем Намжил-Цыден Аби-дугев. В разговорах он рассказал мне, что имя его Лобзан-Цырен»¹². Спустя девять лет такой способ управления монастырём стал причиной отстранения Л.-С. Цыденова от должности настоятеля, свидетельством чему служит жалоба, адресованная им Министру внутренних дел России и датированная мартом 1917 г.

Итак, Л.-С.Цыденов со своим ближайшим учеником Агван-Силнамом Бадмаевым вышли из состава лам Кижингинского дацана и со своими сторонниками поселились в тайге на склоне Кудунского хребта, в местности Соорхой (урочище Халцагай-Тогой Хоринского ведомства). Соорхой было как раз идеально подходящим местом для затворничества. Это довольно суровое и дикое место, недалеко от него начинаются густая тайга и глубокие овраги. Позже его стали называть «Ламской падью», для верующих людей оно стало святым местом.

Безусловно, в то время для многих верующих и лам подобное решение было непонятным. По нашему мнению, причиной неприятия и даже осуждения было расплывчатое представление, что занятие серьёзной тантрической практикой – путь, который избрал Л.-С. Цыденов, – мог осуществить не каждый, а только хорошо подготовленный для многолетнего затворничества человек, какими не были последовавшие за Л.-С. Цыденовым люди. В такой творческой, созерцательной практике Л.-С. Цыденов со своими учениками провел более двадцати лет.

Л.-С. Цыденов старался вернуть практическому буддизму строгость правил и интенсивность духовной практики времён индийских йогинов-махасиддхов. В жизни своей сангхи (общины) он возродил принципы непосредственного ведения учителем ученика. Проповедовались и осуществлялись духовные практики Ваджраяны уровня махамудры. Так начался новый этап жизни Лубсан-Сандана, который определил духовный путь многим поколениям не только в Бурятии, но и за её пределами.

Избрав отшельнический путь, Лубсан-Сандан Цыденов со своими последователями начинает распространять нетрадиционную немонастырскую форму буддизма в Бурятии. Л.-С. Цыденов пришёл к пониманию необходимости реформировать буддизм таким образом, чтобы он мог развиваться в новой для себя социокультурной среде, в условиях западной культуры России. Им было собрано наследие не только популярной в Центральной Азии «жёлтошапочной» традиции гелуг, но и других основных школ тибетской линии буддизма: ньингма, кагью, сакья и шижед. Тем самым была предпринята попытка мобилизации теоретических и методических ресурсов тибетского буддизма с тем, чтобы избежать узости в интерпретации доктрины, обусловленной доминированием школы гелуг. Каждая из школ тибетского буддизма предлагает собственную редакцию учения, форма его изложения в них складывалась веками, адаптируясь к социокультурным, политическим и экономическим реалиям, в которых существовали эти школы. К концу XVIII-го в. территориальные и административные сферы влияния этих школ окончательно определились, и они стали развиваться, всё более изолируясь друг от друга. Негативным последствием этого изоляционизма стало ограничение контактов и взаимодействия между последователями школ, появилось пренебрежительное отношение к учительским традициям других школ, существенно вырос схоластический элемент в догматике, что привело к определённой узости в подготовке учеников, снижению творческого потенциала школ в целом. Это хорошо понималось ведущими представителями трёх школ тибетского буддизма – кагью, ньингма и сакья. Как реакция на это в XIX в. в Тибете возникло «внешкольное» движение *римэ* (букв. «неделимый», «не имеющий отличий»)¹³.

Многолетний затвор Л.-С. Цыденова был нарушен по причине начавшейся гражданской войны. В конце августа 1918 г. власть в Забайкалье захватил атаман Семенов, ранее – бывший представитель Временного правительства. В конце октября этого же года им был издан указ о мобилизации в ряды его армии молодёжи из среды казачества и русского крестьянства. Затем был подписан указ о призыве молодых бурят, эту инициативу вынуждена была поддержать Бурнардума. Как известно, при царском режиме буряты были освобождены от военной повинности, и поэтому решение Бурнардумы о призыве бурят на военную службу вызывало недовольство бурятского населения. Весной 1919 г. противостояние усилилось, дело чуть не дошло до репрессий со стороны семёновцев. Представители бурятского населения около 30 сомонных (сельских) обществ обратились к Л.-С. Цыденову, вручили ему прошение, просили его подсказать, как избежать выполнения указа о призыве в армию. В феврале 1919 г. ему была направлена письменная просьба «о принятии населения под своё покровительство и защиту», составленная представителями «Кижингинского кредитного товарищества».

Проявляя заботу о народе и стремясь спасти его от грядущих потрясений, считая, что для бурят-буддистов неприемлемо участие в братоубийственной гражданской войне, Л.-С. Цыденов высказал мнение, что лучшим выходом стало бы создание независимого государства, полагая, что атаман Семёнов будет вынужден проявить уважительное отношение к бурятскому населению. В мае 1919 г. проведено Учредительное собрание (называлось оно Великим сугланом), присутствовали на нём 102 делегата (по одному делегату от ста бурят кижингинских хошунов). Было объявлено о создании теократического государства Кодунай Эрхидж Балгасан и его главе – Л.-С. Цыденове, а также избраны должностные лица. Манифест об образовании теократического государства по подобию Тибета во главе с ламой Цыденовым вручен представителям соответствующих инстанций, прежде всего атаману Семёнову. Правительство теократического государства извещало Семёнова о том, что государство Кодунай Эрхидж Балгасан создано по воле народа ради его защиты, не намерено ущемлять интересы других.

Философское обоснование этому событию даёт С.Ю. Лепёхов: «Прибежище», которого в условиях жестокой гражданской войны искали хоринцы (в полном соответствии с буддийской формулой: «Прошу прибежища у Будды, прошу прибежища у Дхармы, прошу прибежища у Сангхи») носило характер вступления под защиту ценностей и норм буддийской цивилизации. Поэтому здесь не было и не могло быть никаких этноцентристских, националистических сепаратистских стрем-

лений, поскольку они как раз находятся в резком противоречии с духом и буквой принципов буддийской цивилизации, для которой национальные и государственные границы не имеют никакого особого значения¹⁴.

Теократы отказались подчиняться Бурнардуме, было объявлено о ликвидации сомонных и хошунных управлений. Учредительное собрание постановило именовать впредь сомоны «тосхонами», а хошуну – «балагадами». Отсюда это движение нередко называют «балагатским движением». В теократическое государство вошли одиннадцать балагатских обществ. В целом территория государства занимала долины Чесана, Кодуна, Кижинги, часть территорий нынешних Хоринского и Еравнинского районов Республики Бурятия. Характерной особенностью этого государства было полное отсутствие каких-либо полицейских и военных сил. Местонахождение кельи Лубсан-Сандана Цыденова было объявлено столицей теократического государства под названием «Соемпкус», «Соембо» (искажённое санскр. *сваямбху* – *самосуший*). Конституция нового государства была скреплена личной печатью Л.-С. Цыденова; печать была четырёхугольная, большого формата, с изображениями герба с символами школы ньингма.

После объявления о создании буддийского теократического государства в его столицу приезжали представители других аймаков, не вошедших в состав нового государства. Многие хошуну Хоринского аймака, хошуну Селенгинского и Баргузинского аймаков делегировали своих представителей для поклонения Л.-С. Цыденову и выражали желание стать подданными Кодунай Эрхидж Балгасан¹⁵.

Лидеры Бурнардумы, не сумев ликвидировать теократическое движение мирным путём, сделали это руками атамана Семёнова, направившего отряд казаков во главе с начальником Верхнеудинского гарнизона полковником Коровин-Пиотровским в ставку теократов. Л.-С. Цыденов и должностные лица были арестованы и отправлены в верхнеудинскую тюрьму. Руководитель теократического движения Л.-С. Цыденов и его ближайшее окружение в период семёновщины подвергались аресту по два-три раза, но семёновцы, продержав их в тюрьме месяц, выпускали на свободу.

Теократическое государство, основанное на принципе ненасилия, защитить себя не могло, поскольку не имело полицейских и военных сил. Аресты и репрессии сильно ослабили позиции теократов. Воспользовавшись этим, местные органы власти перешли к массовым арестам участников теократического движения и отправке их в Читинскую и Верхнеудинскую тюрьмы. Преследованиям подверглись свыше 6 000 человек, принявших подданство буддийского теократического государства.

20 января 1922 г. Л.-С.Цыденов был арестован уже представителями советской власти как глава и руководитель теократического государства и был обвинён в ведении контрреволюционной, антисоветской пропаганды. Четыре месяца содержали его в Верхнеудинской тюрьме, затем через Иркутск переправили в Новониколаевскую (Новосибирскую) тюрьму. Он умер по официальным данным в этой тюрьме 15 мая 1922 г. Спустя 75 лет, 28 августа 1997 г. состоялась гражданская и политическая реабилитация Лубсан-Сандана Цыденова, руководителя теократического движения, учёного-буддиста, крупного реформатора буддизма.

Временный характер теократического государства хорошо понимался его лидерами, однако его существование, пусть на относительно короткий срок, спасло его «подданных» от втягивания в междоусобную братоубийственную войну. Благодаря развернувшемуся теократическому движению провалилась попытка призыва молодёжи из Хоринского аймака в «Сагаансагада». Как свидетельствуют архивные документы, абсолютное большинство населения аймака не приняло участия в боевых действиях на стороне атамана Семёнова. Семёновским властям не удалось отправить в Даурскую военную школу для подготовки офицерского состава бурятской дивизии ни одного человека из аймака. Как справедливо отмечает Э.Ч. Дарибазарон: «Факты свидетельствуют, что теократическое движение, преследуя благородную цель – защиту народа, спасло много жизней и сумело защитить население, хотя и временно, от насилия и грабежей. Это движение продолжалось и после падения режима Семёнова, при Советах, вплоть до 1926 года. Оно то утихало, то усиливалось. Оно защищало население от террора, сначала от белого, затем от красного»¹⁶.

Таким образом, создание теократического государства «наподобие Тибета»

является одной «из наиболее ярких и драматичных попыток реализации на практике в государственном строительстве наиболее важного принципа цивилизационной программы Ашоки – «управление с помощью дхармы, принесение счастья с помощью дхармы и защита с помощью дхармы»¹⁷.

Говоря о роли Л-С. Цыденова, подчеркнём, что им был введён институт монастырей «отшельнического» типа, отсутствовавший в бурятском буддизме. Значительное число его последователей, выйдя из дацанов, занимались практикой ваджраяны «в миру», что позволило в дальнейшем, в период разгрома монастырской системы, сохранить не только учение, но и систему практической его реализации.

Политическое значение предпринятого Л-С. Цыденовым основания отдельного государства в стремлении дать свободу для народа – свободу от военной эксплуатации Семёнова, свободу от экономической эксплуатации при ДВР. Кроме того, его создание, освящённое авторитетом Лубсан-Сандана, имело знаковый характер. Оно задало в сознании его приверженцев норму отношения к несправедливой власти – не соучаствовать в её делах, и это давало силы к духовному сопротивлению в последующие годы. Думается, неслучайно именно в тех районах Бурятии, которые были охвачены этим движением, буддизм стал возрождаться раньше и интенсивнее¹⁸. Гуманистическое значение видится в попытке организации государства и управления им на основе буддийских ценностей, сострадания, в первую очередь.

Библиографический список

1. Архив востоковедов Фонд 44, оп.1, ед.хр.133.
2. Балдандоржин П., Матвеев А.Ю. Страницы истории // Гаруда. – 1994. – № 1.
3. Дарибазарон Э.Ч. Теократическое движение о Хоринском ведомстве Бурятии (1919–1926 гг.). Авторефер. канд. диссер. – Улан-Удэ, 2008.
4. Дарибазарон Э.Ч. Балагатско-теократическое движение в Хоринском аймаке в 1921–1922 гг. Э.Ч. Дарибазарон // Монголоведные исследования. Вып. 5. Сборник научных статей. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 2007. – С. 84–104.
5. Жигмидон Б. Контрреволюция под маской теократизма (Балагатчина) Экспозиция антирелигиозного музея, с 2 (Музей истории Бурятии им. Хангалова, инвентарный № 422).
6. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б., Митупов Г.Ц. – Новосибирск: Наука, 1983.
7. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ, 1999.
8. Личный фонд Сандана Цыденова. ЦВРК ИМБТ СО РАН. Дело № 636.
9. Материалы к жизнеописанию Лубсана-Самдана Цыденова. (Из архива Совета по делам религии при Совете Министров Бурятской АССР) // Гаруда. – 1993. – № 2–3.
10. Нестеркин С.П. О двух направлениях развития в обновленческом движении российского буддизма // Humanistic Base Texts and the Mahayana Sutras. Studia in honorem Linnart Mäll. – Tartu: University of Tartu, 2008.
11. Прошедший 10 трудных этапов обучения... // Легшед. – 1998. – № 3.

¹ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б., Митупов Г.Ц. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 62.

² Прошедший 10 трудных этапов обучения... // Легшед. – 1998. – № 3. – С.54.

³ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ, 1999. – С. 178.

⁴ Жигмидон Б. Контрреволюция под маской теократизма (Балагатчина) Экспозиция антирелигиозного музея, с 2 (Музей истории Бурятии им. Хангалова, инвентарный № 422).

⁵ Материалы к жизнеописанию Лубсана-Самдана Цыденова (Из архива Совета по делам религии при Совете Министров Бурятской АССР) // Гаруда. – 1993. – № 2–3. – С. 32.

⁶ Личный фонд Сандана Цыденова. ЦВРК ИМБТ СО РАН. Дело № 636. – Л. 10.

⁷ Материалы к жизнеописанию Лубсана-Самдана Цыденова. (Из архива Совета по делам религии при Совете Министров Бурятской АССР) // Гаруда. – 1993. – № 2–3. – С. 31.

⁸ Личный фонд Сандана Цыденова. ЦВРК ИМБТ СО РАН. Дело № 636. – Л. 6.

⁹ Материалы к жизнеописанию Лубсана-Самдана Цыденова. (Из архива Совета по делам религии при Совете Министров Бурятской АССР) // Гаруда. – 1993. – № 2–3. – С. 31.

¹⁰ Материалы к жизнеописанию Лубсана-Самдана Цыденова. (Из архива Совета по делам религии

при Совете Министров Бурятской АССР // Гаруда. – 1993. – № 2–3. – С. 31.

¹¹ Балдандоржин П., Матвеев А.Ю. Страницы истории // Гаруда. – 1994. – №1. – С. 11.

¹² Архив востоковедов Фонд 44, оп. 1, ед. хр. 133. – Л. 98.

¹³ Нестеркин С.П. О двух направлениях развития в обновленческом движении российского буддизма // *Humanistic Base Texts and the Mahayana Sutras. Studia in honorem Linnart Mäll.* – Tartu: University of Tartu, 2008. – С. 261.

¹⁴ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ, 1999. – С. 57.

¹⁵ Дарибазарон Э.Ч. Теократическое движение о Хоринском ведомстве Бурятии (1919–1926 гг.). Автореферат канд. диссер. – Улан-Удэ, 2008. – С. 19.

¹⁶ Дарибазарон Э.Ч. Балагатско-теократическое движение в Хоринском аймаке в 1921–1922 гг. / Э.Ч. Дарибазарон // Монголоведные исследования. Вып. 5. Сборник научных статей. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 2007. – С. 100–101.

¹⁷ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ, 1999. – С. 57.

¹⁸ Нестеркин С.П. О двух направлениях развития в обновленческом движении российского буддизма // *Humanistic Base Texts and the Mahayana Sutras. Studia in honorem Linnart Mäll.* – Tartu: University of Tartu, 2008. – С. 268.

References

1. Galdanova G.R., Gerasimova K.M., Dashiev D.B., Mitupov G.Ts. *Lamaizm v Buryatii XVIII – nachala XX veka. Struktura i sotsial'naya rol' kul'tovoy sistemy* [Lamaism in the Buriat Republic of XVIII – early XX Centuries. Structure and Social Role of Cult System]. Novosibirsk, Nauka, 1983, P. 62.

2. *Legshed* [Legshed]. 1998, No. 3, P. 54.

3. Lepekhov S.Yu. *Filosofiya madkh'yamikov i genezis buddiyskoy tsivilizatsii* [Madhyamaka Philosophy and Genesis of Buddhist Civilization]. Ulan-Ude, 1999, P. 178.

4. Zhigmidon B. *Kontrevolyutsiya pod maskoy teokratizma (Balagatchina) Ekspozitsiya antireligioznogo muzeya* [Counterrevolution under the Mask of Theocracy]. History of the Buriat Republic Museum n.a. Khandalov, M. 2, Ac.no. 422.

5. *Garuda* [Garuda]. 1993, No. 2–3, P. 32.

6. *Lichnyy fond Sandana Tsydenova* [Private Fund of S. Tsydenov]. Center of Oriental Manuscripts and Xylographs of Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, file 636, fol. 10.

7. *Garuda* [Garuda]. 1993, No. 2–3. P. 31.

8. *Lichnyy fond Sandana Tsydenova* [Private Fund of S. Tsydenov]. Center of Oriental manuscripts and Xylographs of Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, file 636, fol. 6.

9. *Garuda* [Garuda]. 1993, No. 2–3. P. 31.

10. *Garuda* [Garuda]. 1993, No. 2–3. P. 31.

11. Baldandorzhin P., Matveev A.Yu. *Garuda* [Garuda]. 1994, No. 1, P. 11.

12. *Arkhiv vostokovedov* [Archive of the Orientalists]. Fund 44, inv. 1, file 133, fol. 98.

13. Nesterkin S.P. *Humanistic Base Texts and the Mahayana Sutras. Studia in Honorem Linnart Mäll.* Tartu: University of Tartu, 2008, P. 261.

14. Lepekhov S.Yu. *Filosofiya madkh'yamikov i genezis buddiyskoy tsivilizatsii* [Madhyamaka Philosophy and Genesis of Buddhist Civilization]. Ulan-Ude, 1999, P. 57.

15. Daribazaron E.Ch. *Teokraticheskoe dvizhenie o Khorinskoy vedomstve Buryatii (1919–1926 gg.). Avtoreferat. kand. disser.* [Theocratic Movement on Khorinsky Departmentin Buryatia (1919–1926). Ph.D. Thesis]. Ulan-Ude, 2008, P. 19.

16. Daribazaron E.Ch. *Mongolovednye issledovaniya. Sbornik nauchnykh statey* [Mongolian Studies. Collection of Scientific Articles]. Vol.5, Ulan-Ude, Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2007, pp. 100–101.

17. Lepekhov S.Yu. *Filosofiya madkh'yamikov i genezis buddiyskoy tsivilizatsii* [Madhyamaka Philosophy and Genesis of Buddhist Civilization]. Ulan-Ude, 1999, P. 57.

18. Nesterkin S.P. *Humanistic Base Texts and the Mahayana Sutras. Studia in Honorem Linnart Mäll.* Tartu, University of Tartu, 2008, P. 268.



Аргудяева Ю.В.

Русские старообрядцы Приморья: формирование и эмиграция в Северо-Восточный Китай

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

Аннотация. Освещается история переселения русских старообрядцев в Приморье, их внутренняя миграция и региональный состав. Показаны причины и особенности эмиграции приморских старообрядцев в Северо-Восточный Китай в 1920–1930-е гг. Дается краткая история реэмиграции маньчжурских старообрядцев на юг Дальнего Востока России и эмиграция в страны Азиатско-Тихоокеанского региона.



Ю.В. Аргудяева

Ключевые слова: русские, крестьяне, старообрядцы, переселение, внутренняя миграция, эмиграция, Приморье, Северо-Восточный Китай

Освоение огромных просторов России к востоку от Урала осуществлялось преимущественно русскими и их этнокультурными группами, в частности старообрядцами.

Основные причины переселения старообрядцев на восток страны были экономического (нехватка земель из-за роста населения деревень, в том числе по причине сильного разрастания фамильных родовых коллективов и земельный простор, иные материальные выгоды в дальневосточном регионе) и религиозного (возможность уйти от преследования со стороны государства и православной церкви за своё вероисповедание) характера. Религиозная терпимость администрации Дальнего Востока стали широко известны ревнителям «древнего благочестия» других регионов. Дальневосточные губернаторы, понимая всю сложность задач формирования на востоке страны постоянного населения и видя в старообрядцах предприимчивых хозяев, оценив их вклад в освоение дальневосточного региона, способность ввести в хозяйственный оборот нетронутые таёжные угодья, в отдельных случаях шли наперекор православной церкви и местному чиновничеству, стремясь освободить старообрядцев от чрезмерной опеки.

Больше стало переселяться старообрядцев после состоявшегося в 1860 г. Высочайшего повеления о дозволении раскольникам всех сект, кроме скопцов, приписываться в городах Амурской и Приморской областей. Генерал-губернатор Восточной Сибири Н.Н. Муравьев это разрешение распространил и на сельскую местность, а сменивший его на этом посту М. Корсаков предложил предоставить переселяющимся на Дальний Восток полную свободу вероисповедания.

Усилился миграционный поток на восток страны после принятия 3 мая 1883 г. закона «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских», в результате чего ослабло давление на последователей Белокрыницкой иерархии, а также после принятия в 1905–1906 гг. законов о веротерпимости, по которым старообрядцев перестали преследовать и которые сняли некоторые ограничения при переселении в восточные регионы страны.

Были и другие причины перемещения старообрядцев: поиски крестьянской утопической страны Беловодье, в первые годы советской власти – преследования за религиозные убеждения и коллективизация, которую старообрядцы не признавали, и др.

На юге Дальнего Востока России первой территорией, осваиваемой старообрядцами, стала Амурская область, откуда значительная часть приверженцев этого вероисповедания на рубеже XIX–XX вв. в результате сокращения фонда удобных земель и начала строительства Транссиба перебралась в таёжные районы Южно-Уссурийского края (современное Приморье). В Амурскую область первые старообрядцы стали интенсивно прибывать в 60-е годы XIX в. Это были старообрядцы-беглопоповцы, так называемые «семейские», насильственно переселённые в Забайкалье Екатериной II в 1764–1765 гг. из Ветки (Могилёвщина) и Стародубья (Черниговщина), принадлежавшие в те годы Польше. Их традиции объединили культуру русских допетровской эпохи из северных, центральных, южных губерний России и украинцев, белорусов и поляков на территорию которых они первоначально прибыли из России, а также определённые элементы хозяйственного и материального быта, заимствованные у аборигенных народов Забайкалья, в частности, у бурят.

За семейскими в Приамурье стали переселяться и другие группы старообрядцев из Вятской, Енисейской, Пермской, Томской, Саратовской, Самарской и других губерний, добавив к сложному забайкальскому компоненту старообрядцев не менее сложный поволжско-уральско-сибирско-алтайский, включавший помимо северорусских и южнорусских традиций и традиции аборигенных народов коми (зырян и пермяков), обских угров (ханты и манси), через территории которых шли миграционные пути русских в Сибирь и далее, в восточные регионы России.

В Южно-Уссурийском крае самая первая старообрядческая деревня Ильинка, расположенная около оз. Ханка, была основана в 1865 г. уроженцами Самарской губернии. Вскоре здесь возникла ещё одна старообрядческая деревня – Петропавловка.

На более многочисленные и компактные группы старообрядцев появились в Южно-Уссурийском крае в конце 70-х гг. XIX в. Это были забайкальские старообрядцы-семейские, жившие несколько лет на Аянском тракте, вблизи Охотского моря, куда они прибыли для обслуживания тракта между Якутском и портом Аян.

После 1867 г. с прекращением деятельности Российско-Американской компании и открытием южных портов на юге Дальнего Востока России почтовый тракт между Аяном и Якутском утратил своё значение и был закрыт. Часть аянских крестьян-старообрядцев отправилась в родные места, где и получила прозвище «аянские». Однако некоторые семьи приняли предложение генерал-губернатора Восточной Сибири переселиться в малонаселённый Южно-Уссурийский край.

В 1869 г. 230 душ об. п. (119 муж. и 111 жен. пола) старообрядцев, проживавших по Аянскому тракту покинули его. Одна часть добиралась до Дальнего Востока сухопутем, через Якутск и Иркутск, другая морем – от Аяна до Николаевска и далее по Амуру и Уссури до оз. Ханка в близлежащие к порту Владивосток районы¹.

Десять семей (58 чел.), добравшихся морским путём, в 1870 г. основали на юге Приморья, в устье р. Монгугай дер. Алмазовку. Остальные крестьяне, перезимовав во Владивостоке, весной 1871 г. образовали дер. Красный Яр на правом берегу р. Суйфун (ныне Раздольная), а также Богословку (Амгу) и Амбо-Бело в Янчихинской волости на юге Приморья². Две последние деревни просуществовали недолго, отсюда старообрядцы вскоре перебрались в другие населённые пункты, в частности, в район оз. Ханка в старообрядческие деревни Ильинку и Петропавловку.

Все аянские переселенцы-староверы были доставлены в Южно-Уссурийский край бесплатно, за счёт казны. Помимо этого они получили в ссуду скот, семенной хлеб и провиант в размере солдатского пайка.

В 70–80-е гг. XIX в. старообрядческие общины Южно-Уссурийского края пополнились другими группами старообрядцев-поповцами и разными толками беспоповцев, а также переходным между поповцами и беспоповцами согласием – часовенными, из центральной части России, Урала, Алтая, Сибири и Амурской области. Несмотря на стремление старообрядцев уйти от «мира», их вклад в освоение дальневосточного региона рос год от года. Это не осталось незамеченным как высшим, так и местным чиновничеством.

Прогрессивные дальневосточные деятели на практике убедились в энергичности и предприимчивости старообрядцев, умении преодолеть жизненные трудности самостоятельно, без помощи администрации. Болея за судьбу малонаселённого

дальневосточного региона, они увидели в староверах прогрессивный элемент производительных сил, который мог ввести в хозяйственный оборот нетронутые таёжные угодья Дальнего Востока. Именно поэтому они стремились хоть в какой-то мере облегчить участь этих пионеров хозяйственного освоения восточных районов России. Самой существенной помощью было, пожалуй, стремление к созданию приемлемых условий для жизнедеятельности староверов, что выражалось в ограждении их от чрезмерной чиновничье-административной и православно-религиозной опеки, которая отнюдь не способствовала благополучию старообрядцев.

Состоявшийся в августе 1903 г. IV Хабаровский съезд признал старообрядцев, которых в официальных документах называли также сектантами, «... наиболее желательным для Уссурийского края «колонизационным элементом»³ и принял постановление, в котором указывалось, что «...селить сектантов вместе с православными в одних селениях против их воли нежелательно во избежание раздоров между односельчанами на религиозной почве...»⁴.

Безусловно, решения Хабаровского съезда обратили внимание общества на сложившуюся ситуацию со староверами, однако они не имели юридической силы, не являлись обязательным циркуляром, который местное чиновничество должно было бы выполнять беспрекословно. Поэтому оно продолжало поступать в отношении старообрядцев по своему усмотрению.

Во многом способствовала колонизации таёжных мест Приамурья, а затем и Приморья в конце XIX – начале XX в. и внутренняя (в пределах юга Дальнего Востока) миграция старообрядцев. Причём происходила она как между Амурской и Приморской областями, так и особенно интенсивно внутри Южно-Уссурийского края – старообрядцы стали осваивать самые глухие таёжные районы предгорий Сихотэ-Алиня и бассейны рек, впадающих в Японское море. Этот миграционный процесс усилился и в последующие годы.

Основная причина внутренней миграции – рост численности православного населения – как крестьянского, так и казачьего. В частности, казаки, курировавшие все дальневосточные приграничные земли, в 70–80-х гг. XIX в., с образованием на землях Южно-Уссурийского края Уссурийского казачьего войска, стали интенсивно заселять приграничную территорию в районе оз. Ханка и к югу от него. Недалеко от дер. Петропавловки, расположенной на оз. Ханка, возникла казачья станица Платоно-Александровская. Не желая такого соседства, некоторые старообрядцы переехали из деревень Петропавловка и Ильинка на р. Суйфун (Раздольная), в дер. Красный Яр. Но большинство староверов совсем покинули Петропавловку и ушли в предгорья Сихотэ-Алиня, на приток р. Лефу (Илистая), где образовали в 1879 г. дер. Осиновку. Выселению старообрядцев из приграничных земель способствовало и распространение слуха о том, что все крестьяне, водворенные на заповедных казачьих землях, будут перечисляться в казаки⁵.

К концу XIX – началу XX в. незаселёнными землями Приморья остались таёжные районы края. Старообрядцы-мигранты из Сибири, Забайкалья и Амурской области, жили на родине преимущественно в лесных угодьях, и уссурийская тайга не только не была для них тяжким жизненным испытанием, поскольку многие из них были охотниками и рыбаками, а, наоборот, нередко служила укрытием от очень ретивых царских чиновников и соседства с так называемыми «никонианами», которых некоторые ретивые чиновники Переселенческого управления постоянно подселяли в старообрядческие деревни. Именно в этот период увеличилось и расселение не только по соседству со староверческими деревнями, но и причисление вновь прибывших крестьян – приверженцев официально признанного православия к староверческим сельским общинам. Старообрядцы в силу своих религиозных убеждений стремились не селиться одним обществом даже с представителями иного старообрядческого толка или согласия, не говоря уже о православных – «никонианах». У оказавшихся по воле начальства в одном сельском обществе приверженцев официально признанного православия и староверов начинались несогласия и раздоры. В итоге старообрядцы, особенно крепких в вере и не желавших «обмирщиться» и попасть в сети «антихриста», бросали обжитое место (распашки, избы, хозяйственные постройки) и уходили в неосвоенные районы, где они быстро адаптировались. Так поступили старообрядцы, жившие на берегах оз. Ханка и

р. Суйфун (ныне Раздольная). Большинство из них переселились в предгорья Сихотэ-Алиньского горного массива – в таёжные районы Южно-Уссурийского края. Именно в эти годы начинается интенсивно заселяться верхне-уссурийский участок Южно-Уссурийского округа – долины таёжных рек Усури, Даубихэ (Арсеньевка), Улахэ (Усури), Иман (Большая Уссурка), Бикин. Здесь старообрядцы образовали новые селения – Виноградовку, Ново-Гордеевку, Таёжку, Каменку, Халазу (Семёновка), Петропавловку – в бассейне р. Даубихэ (Арсеньевка); Архиповку, Варпаховку, Изюбриное, Ясное и др. – в бассейне р. Улахэ (Усури); Мономахово – в бассейне р. Судзухе (Киевка) и др.

Интенсивная внутренняя миграция старообрядцев и их быстрая адаптация, безусловно, была выгодна администрации, так как старообрядцы осваивались на новом месте практически за свой счёт. Староверы становились невольными пионерами освоения наиболее труднодоступных мест. Так, бывшие петропавловские старообрядцы испросили разрешения переселиться всем обществом из дер. Осиновки в долину р. Даубихэ (Арсеньевка), в Ивановскую волость, где в 1887 г. они образовали новое селение, дав ему прежнее название Петропавловка. К 1896 г. в ней было уже 33 двора с населением 208 душ обоего пола. Обилие свободных земель позволяло создавать в угодах своего сельского общества и на близлежащих казённых землях хутора, пасеки, заимки и иные мелкие поселения⁶. Однако и в глухих таёжных районах уссурийской тайги старообрядцам не удавалось долго прожить без соседства «мирских». Эта же дер. Петропавловка ощутила соседство постепенно разрастающегося православного населения спустя всего несколько лет. В частности, им предписывалось нести вместе с «никонианами» некоторые общественные повинности, затрагивающие их религиозные чувства (перевозить православного священника, платить ругу и др.). Этот факт переполнил чашу терпения девяти семей петропавловцев. Часть старообрядцев ушла в бассейн рек, впадающих в Японское море: некоторые на р. Сицу (Сионский хутор), а девять семей, наняв китайскую шаланду, отправились искать удобное место на самом побережье Японского моря. Севернее бухты Ольга, в устье небольшой р. Амгу, они основали деревню с одноимённым названием. Уже в первый год пребывания на новом месте они не только построили дома, но и разработали пашню, занимаясь в свободное время охотой и рыбалкой. И через два года новый староверческий посёлок «достиг завидного благосостояния»⁷.



*Илл. 1. Старообрядцы с. Амгу (Амагу/Богословка)
Южно-Уссурийского края. Начало XX в.
(ОИАК. Фотофонд В.К. Арсеньева)*

Именно в этот период, на рубеже XIX–XX вв., помимо забайкальских семейских, в Южно-Уссурийский край интенсивно начинают прибывать представители других региональных групп старообрядцев из Енисейской, Пермской, Самарской, Саратовской, Тобольской, Уфимской и других губерний, с Алтая и из Амурской области. Это ещё более усложнило региональный состав старообрядцев Южно-Уссурийского края – у них в процессе взаимодействия с аборигенными и другими пришлыми как восточнославянскими (украинцами и белорусами), так и восточно-

азиатскими (корейцами и китайцами) народами, выработались определённые элементы регионального, русского по языку и культуре, комплекса культуры, который они в 1920–1930-е гг. транслировали в Северо-Восточный Китай (Маньчжурию).

Старообрядцы-мигранты из Амурской области в Южно-Уссурийский край, в 1880–1890-е гг. либо подселялись к староверам своего толка в южноуссурийские деревни Ильинку, Красный Яр, Петропавловку и др., либо создавали новые. В частности, в 1898 г. около 30 старообрядческих семей из Амурской области перебрались в таёжные районы Южно-Уссурийского края и образовали на берегу р. Уссури дер. Подгорную, а в долине р. Улахэ дер. Каменка с названием, перенесённым из Амурской области⁸.

В первые два десятилетия XX в. старообрядцы из континентальных районов Южно-Уссурийского края в поисках незаселённых земель всё чаще стали уходить в Ольгинский уезд, в бассейны рек, впадающих в Японское море – Судзухэ (Киевка), Кхуцин (Максимовка), Пея, Кема, Амгу, Светлая, Единка, Самарга и др. Среди них были как забайкальские, уральские, сибирские, алтайские, амурские старообрядцы, так и их потомки, ставшие уже местными уроженцами. В южной части Ольгинского уезда, Киевской волости, в 1899 г. старообрядцы создали селение Батюково, в 1908 г. – Алтайское, а также ряд хуторов⁹. Но особенно интенсивно шло заселение старообрядцами северной части Ольгинского уезда – Маргаритовской и Ключевской волостей. В частности, в Ключевской волости, по данным переписи 1915 г., проживало уже 698 семей (3 759 чел.)¹⁰. Из них, большинство принадлежало старообрядцам, приписанным к определённым сельским обществам. Это общества села Ключи (волостной центр, официально основано в 1907 г.) – 54 двора, деревни Амгу (1908 г.) – 28 дворов, Великая Кема (1910 г.) – 50 дворов, Верховье (1911 г.) – 15 дворов, Духово (1909 г.) – 23 двора, Кузнецово (1908 г.) – 28 дворов, Куналей (1910 г.) – 20 дворов, Кхуцин (Максимовка) (1910 г.) – 38 дворов, Терней (1908 г.) – 33 двора¹¹.

В начале XX в. на побережье Японского моря были образованы также деревни Духово, Озера, Воскресенка, Иерусалимовка, Благодатное, Некрасовка, Найна, Гугуй, Карыма, Ханхиндон, Горбуновка, Лебедевка, Улунга, Междуречье, Верхотуровка, Беломорка, Тахобэ (Усть-Соболевка), Олента (Алента), Андреевка, Бобково, Фунты, Канск (Канц), Нахтахэ, Ахобэ, Свайн, Верхние Лужки, Котельниково, Самаровка, Назаровка, Пугдо, Малиновка, Унты, Вознесенка, Единка, Перетычиха (многие из них в настоящее время не существуют) и др. Во всех указанных населённых пунктах поселялись преимущественно те старообрядцы, которые раньше жили в первых старообрядческих деревнях – Амгу (Богословке), Красном Яре, Ильинке, Петропавловке и др. Для многих семей это была уже не первая внутренняя миграция. Некоторые из них переселились, например, из Ильинки и Петропавловки (около оз. Ханка), Красного Яра, Лифинского в таёжные Петропавловку (на притоке р. Уссури), Кокшаровку, Виноградовку, Каменку, а уже оттуда – на побережье Японского моря.

Отметим, что наряду с региональной пестротой переселенцев-старообрядцев для них была характерна и неоднородность внутренней религиозной структуры. В Южно-Уссурийском крае были представлены белокрыницкая (или австрийская) иерархия (поповщина), беглопоповская и беспоповская ветви «древлеправославного старообрядчества», которые делились на более мелкие подразделения (толки и согласия), придерживающихся той или иной разновидности «древлеправославной» обрядовой практики. Переходным между поповщиной и беспоповщиной было часовенное согласие (стариковщина), последователи которого были наиболее многочисленными в дальневосточном регионе.

С началом гражданской войны и особенно коллективизации в Сибири, на Алтае и в Забайкалье, которая началась там раньше, чем на юге Дальнего Востока, поток переселенцев-старообрядцев в Приморье значительно возрос. Селились они в основном в таёжных районах Приморья, в том числе на побережье Японского моря. Когда коллективизация добралась до Приморья, значительная часть зажиточного старообрядческого населения с верховьев р. Уссури и её притоков направилась на побережье Японского моря и в бассейны таёжных рек Бикин и Иман (Большая Уссурка). У многих из них на побережье уже жили родственники, что значительно облегчало обустройство на новом месте. Проезжали на побережье и старообрядцы

Амурской области – участники гражданской войны на стороне белых и японских оккупантов.

Переселение старообрядцев на свободные земли побережья и в глухие таёжные районы Приморья продолжалось в советское время, в 1920–1930-е гг., но уже по другим причинам. Религиозное преследование старообрядцев исходило уже от государства и правящих властей. Всеобщая атеистическая пропаганда не только развенчивала верующих всех религиозных направлений, но и карала тех, кто выполнял религиозные требы. Начавшаяся коллективизация, всевозможные немалые налоги, так называемые «твёрдые задания», начавшееся затем раскулачивание, кооперирование, коллективизация и другие «мероприятия» советского правительства, направленные против сельского населения, совершенно разоряли традиционное крестьянское хозяйство и послужили причиной возникновения новой внутрирегиональной миграции. Многие старообрядцы стали уходить в такие места, где практически ещё не функционировала советская власть или советизация была ещё слабой. Так в бассейне р. Иман (Большая Уссурка) появилось в 1929 г. с. Лаулю (Дерсу). Его основали выходцы из Варпаховки, Виноградовки, Петропавловки, Халазы (Семёновка), т.е. тех селений бывшей Чугуевской волости, которые были заселены исключительно старообрядцами. Даже из прибрежных посёлков, спасаясь от кооперации и коллективизации, некоторые старообрядцы уходили в совершенно глухие районы уссурийской тайги – в верховья р. Бикин и впадающих в неё рек Биамо, Бесселаза, Зева. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. они оседали в ранее возникших здесь поселениях Верхотуровке, Улунге и Лаухэ, а также образовали ряд таёжных хуторов¹².



Илл. 2. «Старообрядческие поселения Приморского (Южно-Уссурийского) края»

Религии России

Таким образом, к этому периоду во многих таёжных и прибрежных районах Приморья скопилось много крестьян-старообрядцев, недовольных советской властью, что повлекло создание взрывоопасной ситуации. Её подогревала и религиозная агитация, исходившая из старообрядческих монастырей Приморья и разные слухи о приходе японцев и захвате ими Северного побережья края. Немалую роль в возникновении такой ситуации сыграло решение Далькрайисполкома о выселении старообрядцев, занявших самовольно ряд таёжных угодий коренных народов. В 1932 г. недовольство советской властью вылилось в так называемое Кхунцинское старообрядческое контрреволюционное выступление, которое произошло в прибрежных районах Северного Приморья и в центре Сихотэ-Алиньского горного массива. Восстание было подавлено, начались следствие и репрессии.

Одной из форм протеста крестьян-старообрядцев Приморья стала эмиграция в близлежащий Северный Китай, в частности, в Маньчжурию. Часть старообрядцев-беспоповцев из Приморья, спасаясь от коллективизации и атеизации, тайно эмигрировала в Восточную Маньчжурию и недалеко от г. Харбина основала селения Романовку, Коломбо, Чипигу (Масаловку), Медяны, Селинхэ и др.¹³ Впоследствии к ним подселелись и беспоповцы Приморья, ушедшие в Западную Маньчжурию, в частности в Трёхречье, ещё в 1920-е гг., а также синьцзянские (эмигрировавшие в Синьцзян с Алтая) староверы. В Трёхречье, по некоторым данным, старообрядцы-беспоповцы из Приморья поселились в пос. Усть-Ширфовая, а старообрядцы-поповцы – выходцы из забайкальского села Доно – в пос. Верх-Кули¹⁴.

Старообрядческие семьи, большинство из которых были раскулачены, уходили из Приморья в 1930-х гг. тайно, ночью, преимущественно через р. Уссури и её притоки. Многие из них предварительно селились вблизи границы, устраивались разнорабочими на железную дорогу или лесообрабатывающие предприятия, а также охотниками и рыболовами, снабжая заводские столовые рыбой и мясом. В удобный момент при помощи китайских проводников уходили за кордон. Эмиграция не всегда проходила успешно: иные, сплавляясь по горным приморским рекам, застревали в заломах и теряли часть членов своей семьи, некоторые блуждали в приграничном районе и попадали в руки пограничников. Драматические события вынужденного переселения описала старообрядка Анна Басаргина (урождённая Мартюшева), чьи родители зажиточно жили в с. Каменке Южно-Уссурийского края¹⁵. Отец имел мельницу, мать занималась домашним хозяйством. При раскулачивании мельницу отобрали, а отец пустился в бега, только ночами приходил навестить семью. На мать Ксению выпала ответственность сохранить хотя бы часть хозяйства. Чтобы сберечь часть продуктов, она с детьми перекопала всех кур и гусей и спрятала под квашеной капустой. Затем дело дошло до «имения» – всякого нажитого имущества. Устроили аукцион, на котором распродали всё, что можно, даже только что скроенные рубашки. Случались предательства, кто-то доносил милиции на односельчан. Настал момент, когда семья была вынуждена бросить всё, что удалось сохранить, и уйти из привычных мест. Брат отца, дядя Иосиф, предложил бежать в Китай. Мать продала остатки одежды, чтобы собрать деньги на побег. Предстояло опасное путешествие. При переправе через реку опрокинулась лодка, все оказались в воде. Течением детей и родителей отнесло в разные стороны. Сёстры Анна и Анисия сумели удержаться около лодки. Оказалось, что кроме них продолжать путь некому. Отчаявшаяся 12-летняя Анна даже предложила сестре: «Давай соскочим обратно в речку и утонем. Что нам делать без родителей»¹⁶. К счастью, родители остались живыми, но трёхлетний братишка при переправе погиб. С помощью проводника-китайца старообрядцы перешли границу, но и в Китае их не покидала тревога о том, что их могут передать советской власти. Поэтому город Мишань они обошли стороной. Семья поселилась на берегу небольшой реки Силянхэ в двух верстах от впадения её в реку Муданьцзян и в 10 верстах севернее г. Муданьцзяна, на земле, которую бесплатно им выделил китаец. Посёлок, образованный в 1932 г., они назвали, как и речку, Силянхэ¹⁷.

И всё же нескольким десяткам старообрядческих семей из приморских деревень, расположенных в бассейне рек Уссури, Улахэ, Даубихэ, Самарги Архиповки, Варпаховки, Виноградовки, Каменки, Лаулю, Перетычихи и др. удалось без потерь уйти в Северо-Восточный Китай. Перебравшись через реки Сунгач, Уссури,

оз. Ханка и другие пограничные преграды, большинство старообрядцев-эмигрантов 1930-х гг. находилось какое-то время в Восточной Маньчжурии, в близлежащих к советской территории районах. Вышедший в 1935 г. в Харбине журнал «Луч Азии» поместил небольшую статью о прибытии в октябре этого же года в Маньчжурию целой деревни родственных семей старообрядцев, в том числе поселившихся впоследствии в созданных в Северо-Восточном Китае старообрядческих беспоповских деревнях Романовке и Коломбо Басаргиных, Гуськовых, Калугиных. Границу эти 8 семей (45 чел., в том числе 25 взрослых мужчин, остальные – женщины и дети) перешли в районе р. Усури. Через три недели пароход привёз их в Харбин, где в их обустройстве большое участие принял Беженский комитет. В статье сообщалось: «Одеты все ужасно: измождённые тела бежавших прикрыты ветхим тряпьем разных оттенков, из которого и сшиты наподобие костюмов – зипуны, шаровары, рубахи и женские юбки... Вместо обуви – на ногах старые китайские туфли, галоши, завалывшиеся сапоги. Весь убогий скраб беженцев и дети были погружены на две телеги... В таком необычном для Харбина виде «кавалькада» двигалась в Модягу – в общежитие Беженского комитета»¹⁸.

Первоначальная адаптация эмигрантов-старообрядцев, живших определённое время в приграничных с Россией районах, проходила в сложных условиях. Все они зарабатывали на жизнь на подённых работах у китайцев – косили сено, валили и распиливали строевой лес, кололи дрова, выполняли иные хозяйственные работы. Плата за труд была мизерной, преимущественно продуктами. Выручали природная смекалка и большая трудоспособность. Некоторые вскоре стали пополнять пищевой рацион своей семьи за счёт продуктов охоты на копытного зверя и боровую дичь. Через год-полтора мигранты перебрались в Харбин, где могли получить небольшую помощь от Беженского комитета или Бюро российских эмигрантов (БРЭМ), созданного в 1935 г. под протекцией японской Квантунской армии как представительное учреждение русских всей Маньчжурии. В Харбине – узлом пункте Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) – и под Харбином к этому времени уже было сосредоточено многотысячное русское население, формировавшееся здесь как в дореволюционные, так и в первые послереволюционные годы. Однако в городе, где на подённых работах глава семейства можно было заработать за день всего один рубль, старообрядцы не задержались. Да и более привычны они были к крестьянскому труду, к нему и стремились.

Постепенно в Маньчжурии на малозаселённых местным населением землях, недалеко от Харбина и Муданьцзяна, старообрядцы-часовенные из Приморья основали несколько сельских поселений: Коломбо (Колумбэ), Чипигу (Масаловка), Селинхе, Медяны, Романовка и др.¹⁹ Сюда стали стекаться дальневосточные староверы-беспоповцы, поселившиеся отдельными семьями в разных уголках Маньчжурии, в том числе в Трёхречье и Синьцзяне. В частности, в Коломбо обосновались Гостевские (Гостевских), Басаргины и др.; в Селинхе – Валиховы, Мартюшевы, Кузнецовы, Кузьмины, Семеряковы; в Романовке – Гуськовы, Селёдкины, Калугины, Кустовы, Одинцовы и др. В Романовке в середине 40-х гг. жили следующие семьи приморских староверов: Ивана, Семёна и Петра Калугиных, Ивана Кустова, Петра Зуборева; Ивана, Фёдора, Василия Селёдковых, Тимофея Поздеева, Павла Поносова, Сазона Фефелова, Ксенофонта и Сазона Бодуновых, Андрея Мартюшева, Корнилия и Мартиана Гуськовых и др.²⁰ К 1945 г. эти старообрядческие деревни насчитывали десятки дворов. Поселившиеся здесь крестьяне получили, правда уже на Американском континенте, название «харбинцы».

Наиболее крупным старообрядческим населённым пунктом была Романовка, расположенная недалеко от станции Ханьдаохэдзы. В эту местность в ноябре 1936 г. перебрались её основатели – Иван Селёдкин с двумя взрослыми сыновьями и Павел Поносов. Позднее сюда стали переселяться другие старообрядцы и к концу 1937 г. был создан посёлок Романовка²¹. К лету 1945 г. он насчитывал свыше 40 дворов и более 200 жителей²². Население Романовки росло как за счёт естественного прироста, так и постоянного миграционного притока единоверцев из разных мест Маньчжурии, Приморья и Сахалина. В частности, из в пос. Усть-Ширфовая (Трёхречье), прожив там несколько лет, перебрались в Романовку семьи беспоповцев Селифона Бодунова, Стафея Калугина, Фёдора Валихова, Автонома Куликова, Максима Коньшина и др.²³



Илл. 3. Маньчжурия, пос. Тимбаху, 1947 г. Семья приморских старообрядцев-эмигрантов Фефеловых. Семейный фонд А.И. Гуськовой

По воспоминаниям информантов, в Маньчжурии эмигранты оказались в сходных с Приморьем экологических условиях – это были лесостепные и таёжные районы, позволявшие добывать средства к существованию основными традиционными занятиями – пашенным земледелием и скотоводством, а также сбором дикоросов и охотой. Охотились на тигров, изюбрей, кабанов, белку, колонка и др. Добытое использовалось как в семье, так и для получения наличных денег. Крупных тигров убивали, а тигрят ловили, продавали через Харбин для зоопарков и цирков. Весной у изюбрей добывали панты и сбывали китайцам, которые использовали их в медицинских целях. Такие условия жизнедеятельности, невмешательство китайских и японских властей в религиозные воззрения старообрядцев-часовенных и др. причины позволили им практически полностью использовать и сохранить традиции русских в хозяйственной деятельности, семейно-брачных и общественных отношениях, материальной (жилище, одежда, пища, утварь) и особенно духовной (религиозные воззрения, книжность, семейные и календарные обычаи и обряды) культуре. Именно вера, по мнению информаторов, помогла старообрядцам не только перенести все невзгоды переселения за границу, но и выстоять в условиях принимающей страны.



Илл. 4. Маньчжурия, пос. Романовка. Фото С. Ямадзэ

Так протекала жизнь старообрядцев в Маньчжурии до 1945 г. С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии среди взрослых мужчин-староверов начались аресты. Все арестованные были отправлены в СССР и репрессированы. Оставшиеся семьи, в силу разных причин (действия китайских властей, отсутствие отцов-кормильцев и старших сыновей, сокращение в окрестностях деревень поголовья диких животных, промысел которых давал значительную прибавку к семейному бюджету, и др.), перебрались к родственникам в другие беспоповские старообрядческие населённые пункты, (Баринхе и др.) или создали новые поселения – Знаменка, Ситахеза (Джелантин), Татицван, Тимбоху, Шитахеза, Цымбоху и др.



Илл. 5. Маньчжурия, 1940-е годы. Старообрядцы-охотники на тигра. Семейный фонд Басаргиных

Дальнейшая судьба русских старообрядцев Маньчжурии сложилась по-разному. Часть из них после смерти Сталина перебралась в Россию, некоторые, наоборот, были тверды в своих намерениях уйти от неё подальше. Так опустели созданные в 1930-е гг. в восточной части Маньчжурии старообрядческие деревни. К тому же в Китае началось кооперирование китайских крестьянских хозяйств, что могло коснуться и староверов. Эти обстоятельства привели к тому, что так называемые харбинцы в 1955–1960 гг. стали покидать Китай. Уезжали, преодолев ряд бюрократических преград, через Гонконг при помощи Толстовского фонда непосредственно в Австралию, Новую Зеландию, Южную Америку (Бразилию, Боливию, Перу, Уругвай) или в эти страны через США (8). В 1960-х гг. часть русских старообрядцев из Южной Америки в основном из-за непривычного климата перебрались в Северную Америку, вначале в штат Нью-Джерси, а затем в штаты Орегон и Аляску. Те же мужчины-старообрядцы, кто был вывезен в СССР в 1945 г., отбывали свои сроки в течение 8–10 лет в лагерях, преимущественно на Урале, в Сибири, Магадане. Реабилитированные после смерти Сталина, вместе с подъехавшими к ним из Маньчжурии семьями, они какое-то время жили в Сибири. В начале 1960-х гг. бывшие харбинцы потянулись в малообжитые места Хабаровского края. Здесь, на р. Амгунь, в местах будущей трассы Байкало-Амурской железнодорожной магистрали они основали несколько старообрядческих посёлков. В настоящее время для этих «хабаровских» старообрядцев характерны тесные родственные связи с ещё здравствующими старообрядцами-харбинцами и их потомками из Австралии, Южной и Северной Америки.



Илл. 6. Группа мужчин-старообрядцев в Гонконге 1 ноября 1958 г. Семейный фонд В.П. Якунина. с. Николаевск, штат Аляска, США



*Илл. 7. 14 мая 1958 г. Прибытие на Американский континент первой группы старообрядцев – «харбинцев» во главе с групповодом Автономом Семёновичем Куликовым.
Архив Музея русской культуры. г. Сан-Франциско*

Анализ литературы и материалов полевых исследований, проведённых как среди «хабаровских», так и зарубежных старообрядцев в США, куда автором были совершены в 2010 г. две экспедиционные поездки, показали, что именно старообрядцы Маньчжурии, в условиях иноэтнического, иноконфессионального и инокультурного окружения сумели сохранить традиционную русскую культуру, в том числе русский язык и религию и затем транслировать их в страны Азиатско-Тихоокеанского региона.

Библиографический список

1. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. – М.: ИЭА РАН, 2000. – С. 42.
2. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – С. 61, 63.
3. Аргудяева Ю.В., Хисамутдинов А.А. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. – Владивосток: Дальнаука, 2013. – С. 135.
4. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. 24. Оп. 9. Д. 161, карт.1905. Л. 11-11-об.
5. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. 537. Оп. 1. Д. 18. Л. 100.
6. Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф. 1588. Д. ПУ-7048. Т. 18. Л. 38.
7. Как мы бежали с России = How we escaped from Russia // As told to Olympiada Basargin by Anna Basargin = Как рассказала Олимпиаде Басаргиной Анна Басаргина. Translated and illustrated by Olympiada Basargin = Перевод и рисунки Олимпиады Басаргиной. – NikolaevskPublishingCo., 1989. – 15 с. – С. 16–17 (Библиогр.). Рус., англ. яз.
8. Луч Азии: Харбин. – 1935. – № 14. – С. 31.
9. Михайлов Г.П. Староверы как колонизаторы Уссурийского края // Сиб. вопр. – СПб. – 1905. – № 1. – С. 257.
10. Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск, 1992. – С. 247–253.
11. Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.). Рукопись. – С. 12.
12. Населённые места в Приморской области в 1896 г. / Сост. врач И.С. Колбасенко. – Никольск-Уссурийский, 1899. – С. 16.
13. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).
14. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1290. Оп. 11. Д. 1897. Л. 246-255 об.

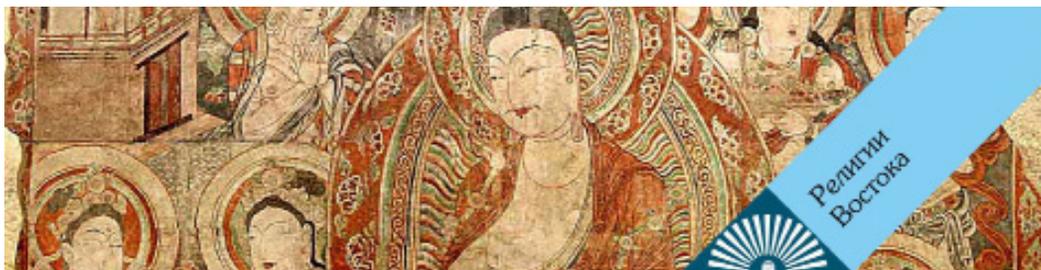
15. Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 702. Оп. 5. Д. 903. Л. 11 об., 12.
16. Сакамото Х. Старообрядческая деревня Усть-Ширфовая в Трёхречье // Старообрядчество: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: материалы V Междунар. науч.- практ. конф. 31 мая – 1 июня 2007 г. (Улан-Удэ). – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. – С. 107–113.
17. Список населённых мест со статистическими данными о каждом поселении, составленный по официальным данным. – Владивосток, 1915. – С. 44, 46. (Подсчит. авт. – Ю.А).

- ¹ Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. 24. Оп. 9. Д. 161, карт. 1905. Л. 11 –11-об.
- ² Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. – М.: ИЭА РАН, 2000. – С. 42.
- ³ Михайлов Г.П. Староверы как колонизаторы Уссурийского края // Сиб. вopr. – СПб., 1905. – № 1. – С. 257.
- ⁴ Михайлов Г.П. Староверы как колонизаторы Уссурийского края // Сиб. вopr. – СПб., 1905. – № 1. – С. 258.
- ⁵ Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 702. Оп. 5. Д. 903. Л. 11 об., 12.
- ⁶ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1290. Оп. 11. Д. 1897. Л. 246–255 об.; Населённые места в Приморской области в 1896 г. Сост. врач И.С. Колбасенко. – Никольск-Уссурийский, 1899. – С. 16.
- ⁷ Михайлов Г.П. Староверы как колонизаторы Уссурийского края // Сиб. вopr. – СПб., 1905. – № 1. – С. 249, 255.
- ⁸ Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. 537. Оп. 1. Д. 18. Л. 100.
- ⁹ Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. – М.: ИЭА РАН, 2000. – С. 50.
- ¹⁰ Список населённых мест со статистическими данными о каждом поселении, составленный по официальным данным. – Владивосток, 1915. – С. 44, 46 (Подсчит. авт. – Ю.А).
- ¹¹ Список населённых мест со статистическими данными о каждом поселении, составленный по официальным данным. – Владивосток, 1915. – С. 48 (Подсчит. авт. – Ю.А).
- ¹² Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф. 1588. Д. ПУ-7048. Т. 18. Л. 38.
- ¹³ Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск, 1992. – С. 247–253.
- ¹⁴ Сакамото Х. Старообрядческая деревня Усть-Ширфовая в Трёхречье // Старообрядчество: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: материалы V Междунар. науч.-практ. конф. 31 мая – 1 июня 2007 г. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. – С. 107–113.
- ¹⁵ Как мы бежали с России = How we escaped from Russia // As told to Olympiada Basargin by Anna Basargin = Как рассказала Олимпияде Басаргиной Анна Басаргина. Translated and illustrated by Olympiada Basargin = Перевод и рисунки Олимпияды Басаргиной. – Nikolaevsk: Publishing Co., 1989. – 15 с. – С. 16–17 (Библиогр.) Рус., англ. яз.
- ¹⁶ Как мы бежали с России = How we escaped from Russia // As told to Olympiada Basargin by Anna Basargin = Как рассказала Олимпияде Басаргиной Анна Басаргина. Translated and illustrated by Olympiada Basargin = Перевод и рисунки Олимпияды Басаргиной. – Nikolaevsk: Publishing Co., 1989. – 15 с. – С. 16–17 (Библиогр.) Рус., англ. яз. – С. 6.
- ¹⁷ Аргудяева Ю.В., Хисамутдинов А.А. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. – Владивосток: Дальнаука, 2013. – С. 135.
- ¹⁸ Луч Азии. – 1935. – № 14. – С. 31.
- ¹⁹ Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск, 1992. – С. 247–253.
- ²⁰ Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – С. 61, 63.
- ²¹ Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.). Рукопись. – С. 12.
- ²² Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.). Рукопись. – С. 15.
- ²³ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).

References

1. *Gosudarstvennyy arkhiv Irkutskoy oblasti* [State Archive of Irkutsk Oblast]. Fund 24, inv. 9, Doc. 161, file 1905, fols. 11–11-ob.
2. Argudyaeva Yu.V. *Starobryadtsy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers in the Russian Far East]. Moscow, IEA RAN, 2000, P. 42.
3. Mikhaylov G.P. *Sibirskiye Voprosy* [Siberian Issues]. Saint Petersburg, 1905, No. 1, P. 257.
4. Mikhaylov G.P. *Sibirskiye Voprosy* [Siberian Issues]. Saint Petersburg, 1905, No. 1, P. 258.

5. *Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv Dal'nego Vostoka* [Russian State Historical Archive of the Far East]. Fund 702, inv. 5, file 903, fols. 11 ob., 12.
6. *Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv Dal'nego Vostoka* [Russian State Historical Archive of the Far East]. Fund 1290, inv. 11, file 1897, fols. 246–255ob.
7. *Naselyennye mesta v Primorskoy oblasti v 1896 g.* [Populated Places in Primorskaya Oblast in 1896]. Ed. by I.S. Kolbasenko. Nikol'sk-Ussuriyskiy, 1899, P. 16.
8. Mikhaylov G.P. *Sibirskiye Voprosy* [Siberian Issues]. Saint Petersburg, 1905, No. 1, pp. 249, 255.
9. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Erchive of Khabarovskiy Krai]. Fund 537, inv. 1, file 18, fol. 100.
10. Argudyaeva Yu.V. *Staroobryadtsy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers in the Russian Far East]. Moscow, IEA RAN, 2000, P. 50.
11. *Spisok naselyennykh mest so statisticheskimi dannymi o kazhdom poselenii, sostavlennyy po ofitsial'nym dannym* [List of the Populated Areas with Statistical Data on Each Settlement, Drawn Up by Official Data]. Vladivostok, 1915, pp. 44, 46.
12. *Spisok naselyennykh mest so statisticheskimi dannymi o kazhdom poselenii, sostavlennyy po ofitsial'nym dannym* [List of the Populated Areas with Statistical Data on Each Settlement, Drawn Up by Official Data]. Vladivostok, 1915, P. 48 (Podsčit. avt. – Yu.A).
13. *Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588, file PU-7048, vol. 18, fol. 38.
14. Nakamura Ye. *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poseleniy v stranakh Evropy, Azii i Ameriki* [Traditional Spiritual and Material Culture of the Russian Old Believer Settlements in Europe, Asia and America]. Novosibirsk, 1992, pp. 247–253.
15. Sakamoto Kh. *Staroobryadchestvo: Istoriya i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye svyazi: materialy V Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. 31 maya – 1 iyunya 2007 g.* [Old Believers: Past and Present, Local Traditions, Russian and Foreign Relations: materials of the 5th International Scientific and Practical Conference, May 31–June 1, 2007]. Ulan-Ude, Izd-vo Buryat. gos. un-ta, 2007, pp. 107–113.
16. As told to Olympiada Basargin by Anna Basargin. Translated and illustrated by Olympiada Basargin. Nikolaevsk, Publishing Co., 1989, pp. 16–17.
17. As told to Olympiada Basargin by Anna Basargin. Translated and illustrated by Olympiada Basargin. Nikolaevsk, Publishing Co., 1989, P. 6.
18. Argudyaeva Yu.V., Khisamutdinov A.A. *Iz Rossii cherez Aziyu v Ameriku: russkie staroobryadtsy* [From Russia through Asia and America: Russian Old Believers]. Vladivostok, Dal'nauka, 2013, P. 135. Luch Azii [Beam of Asia]. 1935, No. 14, P. 31.
19. Nakamura Ye. *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poseleniy v stranakh Evropy, Azii i Ameriki* [Traditional Spiritual and Material Culture of the Russian Old Believer Settlements in Europe, Asia and America]. Novosibirsk, 1992, pp. 247–253.
20. Argudyaeva Yu.V. *Russkie staroobryadtsy v Man'chzhurii* [Russian Old Believers in Manchuria]. Vladivostok, DVO RAN, 2008, pp. 61, 63.
21. Nakamura Ye. *Romanovka – posyelok staroverov v Man'chzhurii (1936–1945 gg.)* [Romanovka – the Village of Old Believers on Manchuria (1936-1945)]. Manuscript, P. 12.
22. Nakamura Ye. *Romanovka – posyelok staroverov v Man'chzhurii (1936–1945 gg.)* [Romanovka – the Village of Old Believers on Manchuria (1936-1945)]. Manuscript, P. 15.



Терюкова Е.А., Завидовская Е.А.

Народные картины и эстампажи из коллекции академика В.М. Алексеева в Государственном музее истории религии: новый материал для исследования народной религии Китая

Статья написана при поддержке гранта РГНФ «Подготовка электронного он-лайн каталога китайского лубка няньхуа и исследование рукописных материалов академика В.М. Алексеева из собрания ГМИР» № 15-21-10001



Е.А. Терюкова

Аннотация. Статья сообщает новые сведения об известном собрании народной картины и других материалов по народной религии Китая, привезённых академиком В.М. Алексеевым (1881–1951) из его поездок по Китаю (1906–1909, 1912, 1926 гг.). В научный оборот вводятся данные о ранее малоизвестных рукописных материалах из архива ГМИР, сообщающие много сведений о состоянии народной религии Китая конца правления Цин (1644–1911) и периода Республики (1911–1949). Приведён анализ нескольких образцов пояснений к народным картинкам и эстампу, написанных китайскими учителями сяньшэнами по просьбе В.М. Алексеева.

Ключевые слова: коллекция М.В. Алексеева, народная картина няньхуа, эстампаж, Государственный музей истории религии, сяньшэн, народная религия Китая



Е.А. Завидовская

1. История собирания китайской народной картины академиком В.М. Алексеевым

В период с весны по осень 1907 г. В.М. Алексеев принимал участие в археологической экспедиции, организованной его преподавателем по стажировке в Коллеж де Франс, блестящим французским знатоком и переводчиком древнекитайской литературы Эдуардом Шаванном (Édouard Chavannes, 1865–1918). Путевые заметки и дневниковые записи, сделанные во время этого путешествия, позднее легли в основу его книги «В старом Китае. Дневник путешествия 1907 года» (1958, доп. переизд. 2012), на страницах которой он впоследствии так вспоминал об этой встрече: «Счастливая судьба свела меня с Шаванном, однако я иду самостоятельным путём широких культуроведческих задач. По принципу наибольшего охвата китайской культуры я подолгу останавливаюсь на её составных частях и многообразных проявлениях...»¹. Поражённый разнообразием и многозначностью китайской традиционной культуры, В.М. Алексеев вникал в тончайшие нюансы разговорного китайского языка и его диалектов, внимательно наблюдал за бытом простых тружеников и проявлял глубокий интерес к присущему Китаю религиозному синкретизму. Сопровождая Э. Шаванна, В.М. Алексеев не только увлёкся собиранием народных картин, эпиграфики (надписей, амулетов), малой гравюры и каллиграфии, художественной почтовой бумаги, эстампажей (оттисков) с древних каменных плит, но и тщательно зафиксировал свои впечатления от посещения цехов и лавочек по производству няньхуа – народных картин. Его размышления и выводы вылились в многочисленные статьи, выставки, выступления с академическими докладами и популярными

лекциями, вошли в сборник статей «Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях» (1966), который не утратил своей актуальности до наших дней не только для российских, но и китайских специалистов, изучающих китайский лубок.

Основу обширной коллекции народной китайской картины академика В.М. Алексеева заложила его командировка для «подготовки к профессорскому званию» в качестве магистранта по кафедре китайской и маньчжурской словесности в Северный Китай 1906–1909 гг., и последующие поездки в Южный Китай 1912 и 1926 гг. В ежегодных отчётах о пребывании в Китае с характерной для него методичностью и тщательностью Алексеев отражал основные направления своей работы. В отчёте за первый год (30 октября 1906 г. – 3 октября 1907 г.) он писал: «По прибытии моём в Китай моему вниманию подлежал разбор материала, собранного в Европе и предназначавшегося для формирования диссертации... Начиная с первой же группы (материалов – прим. авт.), я пришёл к заключению, что без должной полноты подробностей и параллельных примеров я буду стоять на почве слишком зыбкой и, во всяком случае, недостаточной для обоснованного авторитетного утверждения. Тогда я стал искать себе пособий среди вещей, Европе ещё мало известных. Прежде всего я приобщил к делу народные картинки... Первая серия таких картинок, собранная в Тяньцзине и шаньдунских местечках, численностью до 500 листов, дала мне богатый материал для объяснения изображения, доселе странных и не поддающихся толкованию... Теперь после моего путешествия по Китаю..., эта коллекция в 500 листов пополнена вдвое и будет расширена ещё неоднократно, если только любезность моих корреспондентов в Ханькоу, Шанхае, губерниях Шэньси, Шаньси, Фуцзянь, Ганьсу и других пунктах не обманет ожиданий. В таком случае эта коллекция, приобретённая мною не без усилий, создаст мне ряд сложных и последовательных работ в области китайских народных преданий и иконографии их... Для более подробного изучения иконографической части материала я добыл ещё (в нескольких вариантах) коллекцию изображений сонмища богов и духов, непосредственно знакомых народу и известных пекинскому населению под именем «бофыр» (кит. *байфэн эр* 百份兒 букв. «сотня [божеств]») – прим. Е.З.)².

Во второй год командировки В.М. Алексеев сосредоточил своё внимание на разработке вопросов, зафиксированных в путевых заметках во время путешествия с Э. Шаванном. Как он отмечал в отчёте за 1907–1908 гг., ему потребовалось более восьми месяцев почти ежедневных занятий, чтобы добыть нужные сведения в удовлетворяющем его виде. Особенно затруднял работу недостаток справочных изданий, поэтому приходилось «довольствоваться опросом многих и имеющимися пособиями»³. К тому моменту в его распоряжении имелись «народные картины, изображающие сюжеты обширнейшего китайского фольклора и печатаемые в массах для наклеивания на стены домов и комнат как украшение или символ во время китайских праздников Нового года»⁴. По его словам, за истекший год их количество значительно преумножилось, если до путешествий им было приобретено до 500 листов, а во время путешествия ещё столько же, то теперь, благодаря «услугами любезных людей во всех местностях», где он проезжал», в его коллекции насчитывалось в общей сложности около полутора тысяч экземпляров китайской народной картины. Предварительное добывание сведений к ним заняло много времени в течение первого года его пребывания в Пекине, а по истечении второго года «предварительные объяснения» уже были собраны в двух редакциях. В том же отчёте В.М. Алексеев пояснял свой интерес к собиранию *няньхуа*: «Я смотрел на собирание этой коллекции весьма серьёзно, главным образом потому, что она была продолжением и дополнением к моей коллекции слепков с монетовидных амулетов и монет с надписанием всякого рода благожеланий, которую я долго собирал в Европе...».

Общую численность собранных В.М. Алексеевым народных картин (лубков) установить сегодня не представляется возможным. Б.Л. Рифтин отмечал, что если поначалу Алексеев нумеровал свои лубки, то на третьей тысяче бросил, и в общей сложности им было собрано около четырёх тысяч картин⁵, а в предисловии к монографии В.М. Алексеева «Китайская народная картина» тот же автор писал: «Материал по фольклору, собранный в Китае В.М. Алексеевым, был богат. Коллекция новогодних картин *няньхуа* насчитывает около трёх тысяч листов и до сих пор является уникальной»⁶.

Какова бы ни была первоначальная численность коллекции известно, что позднее она была включена в различные музейные собрания Ленинграда. Так, в 1912 г. 576 листов вошло в собрание Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера)⁷. В период с 4 мая по 19 августа 1912 г. В.М. Алексеев по заданию Этнографического музея и Комитета по изучению Средней и Восточной Азии совершил путешествие в южный приморский Китай (Шанхай, Сучжоу, Фуцзянь, Кантон (Гуанчжоу)). Как он сам указывал в своём путевом дневнике, одной из задач его этнографической миссии был сбор коллекций для Этнографического музея⁸. Время, проведённое в Шанхае, он использовал для приобретения всех доступных ему «типов иконописи, в том числе и заклинательных композиций, а кроме того, занимался разыскиванием икон и документов, касающихся культов нянтян, цай-шэня и чэнхуана и заключающихся в книгах, летучих листках и других видах китайских печатных народных произведений, что закончилось собранием соответствующей коллекции, большая часть которой пришла из первых рук»⁹. Отчётный доклад Алексеева был заслушан на заседании русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии 1 декабря 1912 г., на котором было принято решение передать приобретённые им предметы бытового и религиозного обихода, в общей сложности 1 083 единицы хранения, в Музей этнографии при Императорской Академии наук¹⁰. Подводя итог своей этнографической миссии он писал: «В этнографический музей в 1912 г. я передал исключительную коллекцию по народной религии, даосской и буддийской, предметам обихода, быта, культа, а также революционные листовки и плакаты 1912 г.»¹¹. Собранные в результате поездки В.М. Алексеева по Южному Китаю в 1912 г. народные картины заложили основу собрания музея МАЭ, которое впоследствии было значительно пополнено за счёт дарений от иных частных лиц.

2. Из истории формирования коллекции китайской народной картины Государственного музея истории религии

В 1938 г. более 1 000 листов поступили в Музей истории религии в Ленинграде. Согласно сохранившейся в Музее учётной документации, предметы из коллекции В.М. Алексеева поступали в Музей разными путями, часть предметов была передана непосредственно собирателем, другая на основании разрешения музейного отдела Ленинграда поступила в постоянное пользование в составе более широкого перечня экспонатов из фондов Государственного музея-памятника бывшего Исаакиевского собора, в стенах которого в период с 1931 по 1937 гг. размещался Государственный антирелигиозный музей, бывший Исаакиевский собор (ГАМБИС). Согласно акту передачи № 1015 от 15 апреля 1938 г., в музей поступили китайские лубки (90 ксилографий), в разном состоянии сохранности, на части которых при недавнем осмотре был обнаружен штамп «Коллекции Алексеева». Непосредственно от академика В.М. Алексеева предметы передавались на протяжении всего года и на разных условиях. Так, 25 народных картин (ксилографий), изданных в Китае, были переданы Музею во временное пользование по акту № 992 3 апреля 1938 г. Позднее, 9 апреля от В.М. Алексеева по акту № 1008 в музей во временное пользование были переданы ещё 125 китайских народных лубков (ксилографий) и 16 акварелей. 22 июня 1938 г. заведующий отделом фондов К.Ф. Воронцов и научный сотрудник К.А. Ушаров составили акт о том, что для экспозиции Музей истории религии был передан эстампаж стелы с китайской надписью 1339 г., восхваляющей щедроты монгольских завоевателей Китая в роли донаторов храму Конфуция. Однако, как становится ясно из служебной документации Музея, переговоры о передаче данного эстампажа начались ещё весной того же года. 23 марта был подписан договор, пересмотренный в апреле по инициативе академика. Сохранилось его письмо на имя директора Музея, где он просил принять данный эстампаж в музей на безвозмездной основе. Основная часть коллекции была приобретена Музеем 25 декабря 1938 г. (Акт № 1226) за 16 000 руб. на основании заключения экспертно-оценочной комиссии Музея истории религии АН СССР в составе заместителя директора К.А. Ушарова, и.о. заведующего отделом фондов К.Ф. Воронцова, научного сотрудника VI отдела А.М. Ариничева и консультанта К.И. Разумовского. 22 декабря 1938 г. комиссия в присутствии академика В.М. Алексеева осмотрела коллекцию китайского религиозного лубка в количестве 960 листов (ксилографии и акварели XVII–XX вв.), принадлежащую академику, и пришла к выводу, что это собрание является

крайне ценным для изучения народного религиозного творчества Китая, может быть оценено в 16 000 рублей и рекомендовано для приобретения в музей.

Сохранившиеся в Музее документы позволяют сделать вывод, что поступление в 1938 г. в музейное собрание предметов из коллекции В.М. Алексеева было связано с началом работы над большой выставкой, посвящённой религиям Китая. Из планов работы МИР на 1938 г. следует, что к участию в этом проекте был привлечён и В.М. Алексеев¹². Эти данные полностью согласуются с теми, которые приводил в опубликованной в сборнике «Литература и культура Китая» работе «Некоторые даты жизни В.М. Алексеева, отмеченные им самим» сам академик: «В Музее истории религии организовал на материале своих коллекций (около тысячи китайских народных икон, переданных затем Музею) две выставки: 1) Китайская народная религия на службе у правящих классов; 2) Фетиш денег (Цай-Шэнь) на китайском лубке и иконе; 3) Тень Конфуция на службе у монгольского хана (стела 1339 г., переданная в виде эстампажа Музею)»¹³. Несмотря на то, что в 1949 г., когда В.М. Алексеев готовил этот перечень дат, он указал, что все выставки были сделаны в один год, архивные документы заставляют думать, что процесс работы растянулся на несколько лет. Хотя в 1938 г. В.М. Алексееву и была выплачена сумма в 500 рублей за наблюдение за монтажом эстампажа, а также за написание к нему этикетки и перевод китайского текста на русский язык, а 3 апреля 1938 г. академиком были предоставлены в Музей в рукописном виде 72 этикетки для экспонатов выставки «Китайская народная религия»¹⁴, в «Объяснительной записке о принципах экспозиции музея», составленной 15 октября 1938 г., мы не находим упоминаний об открытии этих выставок, а в заключительной части записки отмечалось: «в 1939 г. возможно, что будут организованы большие экспозиции, которые могут перерасти в специальные выставки. Это экспозиции, посвящённые религии Китая и экспозиции, посвящённые французской революции...»¹⁵. В смете и штатном расписании Музея за 1940 г. указывалось, что открытие данной выставки по-прежнему остаётся важной задачей, «музей располагает богатой коллекцией китайского лубка, собранной акад. В.М. Алексеевым, имеет ряд подлинных плакатов, рисунков и др. материалов, показывающих борьбу китайского народа против суеверий»¹⁶. Данное направление работы в те годы в Музее курировал китаевед Г.О. Монзелер, возглавлявший с 1935 г. отдел нехристианских религий. Ранее он являлся сотрудником Музея антропологии и этнографии, имел большой опыт работы в археографо-этнографических экспедициях в Китае, Корее, Бурято-Монголии, а так же в области переводов с китайского и японского языков. Выставка «Религии Китая» в Музее истории религии открылась в ноябре 1940 г. Как указывалось в плане выставки, её целью было познакомить посетителя с основными религиозными системами Китая. В сохранившемся в Научно-историческом архиве ГМИР описании выставки отмечается, что «на выставке было представлено большое количество китайских народных лубков из коллекции академика В.М. Алексеева, переданной им Музею (около 1 000 лубков). Коллекция эта представляет большой интерес. Яркие красочные лубки дают представление о целом ряде китайских, даосских и народных культов. Около 100 лубков посвящены культу Цай-Шэня, бога богатства, изображая в десятках вариантов сцены осыпания богатством верующего. Большое количество лубков изображают Лю-Хара, помощника бога богатства на рыбе, на трёхпалой жабе, на коне со слитком золота и монетами. Много лубков посвящено культу «куханного бога» – бога домашнего очага, где изображения внутренности китайского дома поражают своей красочностью и своеобразным реализмом. Особый интерес представляют лубки, рисованные от руки на тончайшей рисовой бумаге и изображающие Чжан-Куя – заклинателя борющегося с чертями. Рисунки изображают Чжан-Куя в самых разнообразных причудливых позах, то танцующего с веером, то грозно надвигающегося на демонов, то спокойно шествующего с трезубцем, на который насажен чертёнок, то, наконец, в устрашающей позе с поднятой ногой. Далее идут лубки, также рисованные от руки, изображающие цеховых богов и богов покровителей различных животных. На выставке представлена только небольшая часть хранящихся в фондах Музея коллекций, кроме того имеется большое количество богов и гениев их резного дерева, нефрита, мыльного камня, фарфора»¹⁷. В 1941 г. сотрудником музея Ф.М. Красновец был подготовлен к печати краткий путеводитель по выставке «Религии

Китай», который прошёл редакторскую правку, были отпечатаны его гранки, но начавшаяся Великая Отечественная война прервала работу над ним. Тогда же в ноябре 1940 г. Ф.М. Красновец подала в дирекцию Музея докладную записку, о необходимости создания специального отдела, посвящённого религиям зарубежного Востока (Индии, Китая, Японии, Тибета, стран ближнего Востока), «в целях тематического расширения музея и создания экспозиций, которые бы отражали все основные вопросы истории религии и атеизма»¹⁸. В качестве площадки для размещения новой экспозиции предлагалось помещение на втором этаже музея, предназначенное ранее для китайской выставки, однако для осуществления данного плана необходимо было провести дополнительные ремонтные работы, которые так же были прерваны в 1941 г. в связи с началом войны. Поэтому в пятилетнем плане работы музея истории религии (1946–1950), составленном в ноябре 1945 г., опять формулировалась задача создания новых отделов «путём освобождения дополнительных верхних галерейных и нижних помещений, работы которые были приостановлены в начале Отечественной войны. В этих помещениях необходимо развернуть большую выставку по истории возникновения научных и фантастических представлений о природе (1948), выставку иконописного искусства как памятника древнерусской культуры (1949), отдел, посвящённый религиям Китая (1949), отдел, посвящённый истории русского сектанства...»¹⁹.

Сотрудничество во время подготовки выставок, по-видимому, стало поводом и для обращения в марте 1941 г. В.М. Алексеева к директору Музея истории религии Ю.П. Францеву с предложением предоставить для публикации в изданиях Музея свои статьи и выступить с докладами в виде открытых публичных лекций, сопровождающихся показом диапозитивов или подлинных предметов, на следующие темы: «1. Из истории антихристианских движений в Китае; 2. Бог и бес на китайской народной картине; 3. Китайская народная религия; 4. Заказчик, потребитель и изготовитель китайского лубка; 5. Китайский лубок как произведение искусства, его производство и уничтожение; 6. Сокрушитель бесовского наваждения на китайской народной картине; 7. Китайские амулеты как заклинание и самопожелание; 8. Ребус на китайской народной картине и иконе, как системы инвокации и апотропаики; 9. Мораль на китайской народной картине; 10. Китайский амулет в Корее и Японии»²⁰. Возможно, что лекции не состоялись по той же причине, что создание новой экспозиции.

В 1956 г. более 2 000 листов из коллекции китайской народной картины В.М. Алексеева поступило в Государственный Эрмитаж²¹. В отличие от той части собрания лубков В.М. Алексеева, которая попала в Государственный Эрмитаж, особенность коллекции Государственного музея истории религии заключается в том, что находясь в поле зрения исследователей и будучи второй по численности в музейных собраниях Санкт-Петербурга, она так и не стала предметом самостоятельного и глубоко изучения. Данное обстоятельство вызывает глубокое сожаление, особенно в условиях неуклонного роста интереса в современном отечественном и зарубежном востоковедении к традиционной китайской культуре и проблемам народной религиозности и религиозного синкретизма. Фактически единственными публикациями, проливающими свет на некоторые аспекты коллекции ГМИР, являются работы И.П. Гаранина «Китайский антихристианский лубок XIX в.»²² и «Китайский благожелательный лубок из коллекции В.М. Алексеева»²³.

Такие крупнейшие отечественные исследователи китайской народной картины как Б.Л. Рифтин и М.Л. Рудова знали о коллекции Музея истории религии и упоминали о ней в своих работах, но, к сожалению, она так и не стала предметом их пристального изучения. Исключение составляют появившиеся в последние годы на русском, китайском и английском языках работы тайваньского исследователя – профессора Ян Юйцзюнь (Государственный университет Чжунчжэн), которая на протяжении нескольких лет проводила исследования в Санкт-Петербурге и работала в фондах ГМИР. Благодаря её усилиям появились публикации в России и за рубежом, в центре которых оказалась группа лубков с изображением Чжун Куя²⁴. В дневнике В.М. Алексеева содержится немало упоминаний картин с этим персонажем. В столице округа Тайаньфу 泰安府 в провинции Шаньдун была сделана такая запись: «Также весьма любопытны картины-заклинания, которые на языке местных торговцев

называются «Пять чертей веселят Пхара (кит. *пань эр* 判兒 – прим. Е.З.)», изображающие фигуру заклинателя Чжун Куя (в простонародные именуемого Пхаром) в компании подчинённых ему бесов, старающихся ему угодить, чтобы не навлечь его гнева и не быть «разрубленными» его священным мечом. Рыжеволосые, безобразные бесы всячески стараются снискать благоволение маэстро Чжун Куя: один из них взгромоздился на другого и держит в руках чайник с вином, готовясь сейчас же налить в опорожнённую повелителем чашу. Другой держит поднос с плодами на закуску. Пять ядоносных зверей – жаба, стоножка, ящерица, змея и паук – также празднично настроены и слушаются хозяина. Сам он, изображённый в плаще учёного (ибо, по легенде, он неудачный кандидат на доктора), с отвисшими жировыми складками (заимствованный из буддийской иконографии символ полного довольства), пьёт вино из чарки, но сохраняет свой свирепый вид и, судя по направлению взгляда, отлично помнит, где лежит его грозный меч. Смысл картины, по-видимому, следующий: «Вот как слушаются черти Чжун Куя! Мы просим его изгнать бесов, шалящих в нашем доме и наводящих болезни, бедность, неудачи, и ядоносных насекомых, вредящих нашим детям». Отсюда понятно, что наибольшим спросом такие картины-заклятья пользуются именно сейчас, в разгар жары»²⁵. Во время пребывания на родине Конфуция в Цюйфу 曲阜 той же провинции В.М. Алексеев отметил, что «здесь, очевидно, ввиду летнего сезона в изобилии продаются религиозные и заклинательные листки, вроде приобретённых мною в Тайаньфу изображений Чжан Тянь-ши и Чжун Куя». Мы видим указание на связь между изображением Чжун Куя и праздником начала лета по лунному календарю *дуань* 端午, а также восприятие его как защитника от ядоносных насекомых (о лубках, связанных с *дуань*, см. Ян Юйцзюнь 2013²⁷). При посещении одного из важных центров изготовления лубка в уезде Линбаосянь 靈寶縣 на западе провинции Хэнань внимание В.М. Алексеева вновь привлекло обилие лубков с Чжун Куем, он писал: «В лавке *хуаров* (лубков) покупаю целую коллекцию изображений Чжун Куя, популярность которого в Хэнане доходит до того, что его изображают как духа-хранителя входа в дом. На картине, предназначенной для наклеивания на дверное полотно, Чжун Куи изображён в облаковидном медальоне по зелёному полю, на котором среди стилизованного узора облаков изображены взятые наудачу части китайского символического орнамента: и атрибуты восьми бессмертных, и восемь буддийских символов, и принадлежности кабинета учёного (цитра, шахматы, книги). Вариантов этого типа картин много. По-видимому, свобода фантазии привлекает к этой теме многих художников»²⁸.

Однако особую ценность привезённым из Китая лубкам придавали сделанные в ходе путешествия В.М. Алексеевым пояснения и дневниковые записи, которые он не успел обработать и опубликовать самостоятельно в полном объёме. Уже после смерти академика в 1951 г. эту работу завершили его вдова Н.М. Алексеева и дочь М.В. Баньковская. Их усилиями в 1958 г. дневник В.М. Алексеева увидел свет под названием «В старом Китае», переиздание 2012 г. дополнено дневниковыми записями о поездке 1912 г. и сопровождается пояснительной статьёй академика Б.Л. Рифтина.

Значительная и, возможно, наиболее ценная часть рукописных материалов, привезённых В.М. Алексеевым из путешествия в Китай 1906–1907 гг., была выполнена на китайском языке, эти записи были сделаны им собственноручно или по его просьбе сяньшэнами – китайскими помощниками и учителями. Так, Л.Н. Меншиков в своей статье «В.М. Алексеев как коллекционер» писал: «Материалы коллекций В.М. Алексеева необъятны. Он сам всю жизнь трудился над обработкой собранного материала. Больше всего внимания уделял народной картине. Ещё будучи в Китае, он вместе с китайцами – своими друзьями составил объяснения к этим символическим изображениям на лубке. Эти «Объяснения к грубым картинкам» хранятся вместе с коллекцией в Государственном Эрмитаже и служат – и долго ещё будут служить основой любой работы по китайскому лубку»²⁹. Б.Л. Рифтин отмечал, что «пятьсот картин коллекции В.М. Алексеева снабжены описаниями, сделанными или специалистами-художниками, работавшими в мастерской по производству лубка, или китайскими учителями – сяньшэнами»³⁰, т.е. теми, кого сам В.М. Алексеев называл «редкими китайскими учёными, которые могут понимать важность этнографической науки и с чистым сердцем дают правдивые показания»³¹.

3. Уникальные неисследованные материалы академика В.М. Алексеева из Научно-исторического архива Государственного музея истории религии

Дочь академика М.В. Баньковская в своей последней работе об отце «Алексеев и Китай» (2010) указывала, что «дневники путешествия 1907 г., русский и китайский (а так же другие 1908, 1912, 1926 гг.) Алексеев надеялся обработать и опубликовать обстоятельно, с иллюстрациями и текстами. В посмертном издании – «В старом Китае» (1958) – китайский дневник использован мало по сравнению с тем, что хотел сделать сам Алексеев... (К сожалению, китайский дневник так и исчез в фондах Музея истории религии в Петербурге)»³². Указание на китайский дневник исследователя, «который он почему-то передал потом в Музей истории религии», содержится и в предисловии Б.Л. Рифтина к подготовленному им второму, исправленному и дополненному, изданию книги Алексеева «В старом Китае»³³.

Действительно, в Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии хранятся неопубликованные материалы академика В.М. Алексеева, которые только в последнее время становятся предметом исследовательского интереса и ещё находятся в состоянии архивной обработки. Время их поступления в Музей не отражено в документации, но есть основания полагать, что этот архив поступил в Музей в 1938 г., когда В.М. Алексеев был привлечён к работе над выставкой «Религии в Китае», и когда состоялось приобретение значительной части его коллекции. Благодаря этому, Музей истории религии стал не только музеем, в собрание которого коллекционер выразил готовность передать предметы из своей коллекции, но и обладателем тех рукописных материалов, без которых было невозможно её научное освоение. Этот архив включает в себя разрозненные материалы, частично систематизированные самим академиком. Большинство из них разложены по почтовым конвертам, которые маркированы эскибрисом/штампом « Коллекция Алексеева» (также на кит. *яз бу юнь чжэй* 不愠齋, букв. «из кабинета не ведающего обид») или «Из книг В.М. Алексеева». Каждый конверт имеет краткую подпись, сделанную рукой В.М. Алексеева или сотрудника музея, обрабатывавшего эти материалы при поступлении в архив, на русском и/или на китайском языках, например: «Обрывки объяснений сяньшэнов на темы икон», «Альбом 門神», «門神 купленные в Пекине на Новый Год (1909 г.) и привезённые из Ханькоу, Сучжоу и Шанхая», «Альбом 灶», «Альбом 萬神», «Надписи в храме 呂祖 в Пекине, списаны 章炳漢'ем сяньшэном Чжан Хаожу», «Альбомы 符 и 午», «Дневник I, а. Храмовая эпиграфика, командировка 1907 г., кит.», «Листы дневника, использованные при сплошном описании, кит.», «Дневник II, а. Храмовая эпиграфика, командировка 1907 г., кит.», «Дневник II, б. Храмовая эпиграфика, командировка 1907 г.», «Дневник III + suppl. Командировка 1907 г. в Китай В.М. Алексеева», «Китайские аннотации к лубкам религиозного содержания, переданные ак. Алексеевым в МИР». В каждом конверте хранятся сформированные по сюжетно-тематическому принципу самим академиком подборки рукописных материалов, сделанные на тонкой рисовой бумаге на китайском языке. Среди них пояснения к надписям на стенах и стелах в храмах, заметки о народных верованиях, эпиграфике, фольклоре, информация о лубках с изображением Бога домашнего очага, Небесного правителя, духов-хранителей дверей, богини-чадоподательницы и иных персонажах китайского народного пантеона. В этом же архиве хранятся и два конверта 1938 г. с рукописными оригиналами этикетажу к выставке «Китайские народные религии». Первичный анализ имеющихся в архиве Музея документов позволяет утверждать, что они представляют собой чрезвычайно ценный и ранее неизученный материал по китайской народной картине и верованиям. Присвоенная конвертам нумерация, названия и принципы систематизации связаны, по-видимому, с тем, что академик уделял особое внимание систематизации собранных им материалов, составлял многочисленные рабочие картотеки, алфавитные и сюжетные указатели к своим дневниковым записям, готовил к изданию альбомы³⁴.

4. Заметки китайских наставников сяньшэнов к народным картинам в музеях и архивах Санкт-Петербурга

В публикациях об Алексееве как собирателе и исследователе часто встречается рассказ о том, что один из образованных китайцев – *сяньшэнов*, с которым Алексеев занимался классическим китайским языком в Пекине, изучал немецкий язык

и делал с него переводы. Алексеев вызвался помогать ему с переводами в обмен на помощь с записью пояснений к картинам и эстампам. Однако, как отмечал сам академик, этим учёным-китайцам порой приходилось обращаться за помощью к простым людям, которые гораздо лучше понимали символику картин: «Старухи с упоением рассказывали, сяньшэн, морщась, записывал, – листки, покрытые чёткими иероглифами, Алексеев вкладывал в конверты и приобщал к делу...»³⁵. В дневниковых записях В.М. Алексеева встречаются имена некоторых из сяньшэней и даётся характеристика их работе. 1 октября 1907 г. В.М. Алексеевым была сделана запись о том, что в Пекине он собрал *няньхуа* малого формата (71 экз.), а в Тяньцзине – *няньхуа* большого формата (201 экз.), а затем передал их Мэн Сицзюэ 孟錫珏, который оказывал ему самую значительную помощь с расшифровкой³⁶. Ссылаясь на слова самого Алексеева, Б.Л. Рифтин высказывал мнение, что его учёному другу Мэн Сицзюэ принадлежали «наиболее подробные и оригинальные описания картин», что он был лучшим из всех помощников в деле собирания материалов³⁷. В 1908 г. сяньшэн по имени Чжан Хаожу 章浩如 (учёное имя Бинхань 炳漢, Вэйхань 維漢, родился в 1870, был художником в мастерской лубков, специализировался на рисовании пейзажей и людей) помогал В.М. Алексееву разбирать картины под номерами 434–815, которые были приобретены в поездке с Э. Шаванном, а также в Пекине, в том числе изображения духов дверей и божницы. Из дневника Алексеева следует, что Чжан Хаожу не только внёс дополнения к ранее сделанным записям (главным образом Мэн Сицзюэ), но и добавил собственные пояснения к иконам предков-покровителей профессий, а также к брачным гадательным календарям³⁸. 30 июня 1909 г. В.М. Алексеев записал: «Материалы по фольклору, привезённые ещё из Ханькоу, и духи дверей мэнь-шэни (давно же приобретённые и, кажется, полная коллекция) были на редкость хорошо истолкованы неким Тянь Цзы-жу, рекомендованным Чжан И-тином. Таким образом, всё приобретённое, кроме театральных изображений, уже истолковано»³⁹. Ранее 2 мая 1909 г. упоминаются «отличные объяснения сяньшэна Тяня, умные, сухие, деловитые» или 20 мая того же года «Лю Да-бэнь – новый сяньшэн, по рекомендации Ван Ань-ляня (ученика школы)», который «оказался на высоте призвания. Интересный – прелесть! И полезный!»⁴⁰.

Если рукописные материалы, собранные В.М. Алексеевым в Китае, из архива ГМИР все эти годы оставались в тени, то аналогичные «покрытые чёткими сяньшэнскими иероглифами листки с уникальным сведениями», хранящиеся в Государственном Эрмитаже и Санкт-Петербургском филиале Архива РАН, давно известны исследователям. По оценке Б.Л. Рифтина, данной в одной из его последних работ, их количество исчисляется около полутора тысячами единиц⁴¹. Хранящееся в Государственном Эрмитаже вместе с коллекцией народных картин упоминаемое ранее «Пояснение к грубым картинам» *Цухуа цзешо 粗畫解說*, представляет собой шитые в тетрадь записи Мэн Сицзюэ и других учителей. В нём дано толкование сюжетов и символики к 433 картинам. Важно добавить, что в эту подшивку вошли пояснения к картинам, купленным до поездки с Шаванном по Северному Китаю⁴². Рукопись частично была использована М.Л. Рудовой при подготовке издания народных картин из эрмитажной части коллекции В.М. Алексеева (2003)⁴³.

Другая часть рукописных описаний к китайским народным картинам хранится в СПб филиале Архива Российской Академии Наук. Они собраны в дело под названием «Описание китайских народных картин и иллюстраций к произведениям китайской литературы. Автографы сяньшэнов с пометами В.М. Алексеева. На кит. яз.» (Фонд 820, опись 1 № 479-а) и датируются 1906–1907 гг., пояснения выполнены В.М. Алексеевым в 1926–1929 гг. во время подготовки к лекциям в Лондоне. Как указывает Т.И. Виноградова, «В.М. Алексееву принадлежит упоминания о том, что до 1926 года неким «китайцем Ли» из «Описаний» были выделены термины, имена собственные, названия предметов и ч э н ь ю и, однако, к сожалению, до сих пор этих материалов обнаружить не удалось. В общей сложности в «Деле» 1 101 лист с описанием 470 картин коллекции В.М. Алексеева, с № 434 по № 904, то есть с того места, где кончается эрмитажные «Пояснения к грубым картинам». Листы сгруппированы в 12 брошюр, причём некоторые из них подобраны по темам, например, описания картин о нравах и обычаях, литературных картин и т.д. Несомненно, что всё, связанное с обоими архивными делами, нуждается в самом тщательном

специальном изучении»⁴⁴ Б.Л. Рифтин изучил материалы из Архива РАН при подготовке статьи для китайского издания «Собрание китайских печатных няньхуа. Том Российские коллекции» под редакцией Фэн Циция (2009). Тем не менее, можно утверждать, что эти материалы остаются недостаточно изученными.

Таким образом, необходимо заключить, что не только коллекция лубков, но и неразрывно связанная с ней коллекция рукописных, выполненных в Китае по просьбе В.М. Алексеева местными учёными – сяньшэнами пояснительных текстов к ним, оказалась разрознена и вошла в состав различных петербургских академических и музейных собраний. По имеющимся на данный момент сведениям, они хранятся как минимум в трёх собраниях, и, что особенно важно, большинство из этих пояснений отделены от картин, к которым относятся. Однако из этого правила существуют и счастливые исключения. В фондах Государственного музея истории религии есть народные картины и эстампажи, на тыльной стороне которых сохранились приклеенные к ним В.М. Алексеевым пояснения, выполненные на китайском языке на тонких листках рисовой бумаги.

Рассмотрим несколько примеров, которые позволяют раскрыть значение работы сяньшэней для современной атрибуции китайской народной картины: эстампаж со стелы, изображающий бога покровителя учёных Вэньчана и два изображения Чжун-куя.

5. Пояснения на эстампажах и народных картинах из коллекции Государственного музея истории религии

1. Эстампаж со стелы, изображающий бога покровителя учёных Вэньчана и ещё две фигуры. Инв. номер Д-8804-VII.



Описание изображения: в центре фигура всадника, облачённого в кафтан и шапку чиновника, руками он тянет лошадь за уздцы, видимо, пытаясь остановить её. За ним – другая фигура, вероятно, опирающаяся на посох. Ещё одна мужская фигура пониже ростом, изображена в позе вежливого обращения с просьбой к всаднику. Надпись над рельефом каллиграфией в стиле *кайшу*: 四川直隸錦州梓潼縣七曲山文昌帝君圖 – «Изображение владыки Вэньчана на горе Цицью, уезда Цзытун, округа прямого подчинения Цзиньчжоу, провинции Сычуань».

На обратной стороне: по центру нечитаемая красная именная печать и два наклеенных листка бумаги, на верхнем листе описание и интерпретация изображения.

Текст и перевод пояснения:

<p>四川直隸錦州梓潼縣七曲山文昌帝君圖</p> <p>上有梓潼縣印一顆 柏樹下畫文昌帝君像騎馬著僊一特也。按特。僊驢形。維足僊雙蹄。凡驢馬皆圓蹄。此僊牛蹄。特。亦馬之所生。四馬位中。有一特馬。相傳三虎出一豹。九狗出一獒。特。亦皆義也。</p> <p>身後一童。雙手拏如意。後又一童。身背寶劍草帽拏如意。此皆僊文昌。生前所有應用之物。碑文錄後</p>	<p>Изображение владыки Вэньчана на горе Цицью, уезда Цзытун, округа прямого подчинения Цзиньчжоу, провинции Сычуань</p> <p>Сверху одна печать уезда Цзытун Под кипарисом владыка Вэньчан верхом на лошади, тут есть особенность. И в чём же она. Лошадь похожа на осла. Опирается только на два копыта. У ослов и лошадей копыта круглой формы. Тут копыта коровы. Другая особенность. Откуда появилась такая странная лошадь. Среди четырёх лошадей. [Рождается] особая лошадь. По преданию среди трёх тигров появляется один барс. Среди девяти собак появляется один огромный пёс. В этих примерах действует одинаковый принцип.</p> <p>Позади него подросток. Обоиими руками держит жезл <i>жу-и</i>. Рядом ещё один подросток. За спиной несёт драгоценный меч, соломенную шляпу, в руке держит жезл <i>жу-и</i>. Это все вещи, которыми с рождения владеет Вэньчан. Запись с тыльной стороны стелы</p>
---	--

Комментарий к пояснению:

Внимание сэньшэна сосредоточено на такой детали изображения, как форма копыт животного. Он подробно останавливается на этом вопросе, чтобы подчеркнуть особый удивительный характер изображённой лошади. Также перечислены характерные атрибуты бога Вэньчана: жезл *жу-и*, меч и шляпа. Благодаря этому пояснительному тексту изображённое на стеле божество возможно точно атрибутировать как Вэньчана, что представляется особенно важным, т.к. обычно Вэньчан изображался в образе Куй-сина 魁星 (очеловеченного изображения звезды), стоящего одной ногой на спине черепахи, и держащего кисть в поднятой руке. В данном случае божество не имеет этих выраженных узнаваемых признаков.

На втором листке – пояснение к тексту на обратной стороне храмовой стелы.

<p>四三七曲山清虛觀碑</p> <p>帝君生於唐時。姓張。諱亞。越人</p>	<p>Редкая стела в [даосском] ските Цинсюй гуань (Чистоты и пустоты) на горе Цицью Владыка жил в эпоху Тан. Фамилия его</p>
---	--

也。後徙蜀。即梓潼居焉。其人俊雅麗落。其文明麗浩蕩。為蜀中宗師。有功文教。帝君感時事。託為方外遊。蜀人慕之。構祠清虛觀。提曰。梓潼君祠。遠近禱之輒應。感曰。天有文昌。君信其人。

晉書天文志
文昌六星在北斗前

Чжан. Имя Я, воздержусь от упоминания имени. Был из южных народностей. рождения владеет Вэньчан. Запись с тыльной стороны стелы Пешком прибыл в Шу. Поселился в Цзытун. Обликом был утончён, в движениях ловок. Его сочинения были красивы по форме и широки по охвату. Стал корифеем в Шу. Прославился тем, что распространял учёность и образование. Владыка умел предсказывать перемены. По слухам, он отправился постигать путь Дао. Жители Шу восхищались этим. Построили для поклонения скит Чистоты и пустоты. На доске над входом написано. Храм цы господину уезда Цзытун. Из округи и издалека приходили молить его и явить немедленную помощь. Те, кому помогал, восклицали. На небесах есть Вэньчан. Я в него верю. «Книга [династии] Цзинь», раздел «Небесные явления»

Шесть звезд Вэньчан находятся перед созвездием Северный Ковш

Комментарий к пояснению:

Название храма содержит иероглиф *гуань* 觀 (на рус. яз. иногда переводится как «скит»), это указывает на то, что он даосский. К числу основных типов китайских храмов относятся: *гун* 宮 – обычно даосский храм или божеству народного культа, *сы* 寺 – буддистский храм, *гуань* 觀 – даосский храм, *цы* 祠 – храм предку-основателю рода или известной в данной местности личности. Вероятно, культ Вэньчана не являлся основным в этом храме. Упомянуто, что сначала это был храм *цы* 祠. Кумирня цы воздвигалась либо предку клана, либо известному человеку в данной местности. В нашем случае некий Чжан прославился своей учёностью. Мы видим типичный для Китая пример обожествления исторической личности, когда реальный человек стал ассоциироваться с Вэньчаном, или считаться его воплощением. Любопытна последняя фраза записи: сяньшэн дописал цитату из «Книги [династии] Цзинь», она не совсем релевантна вышеизложенному содержанию, но демонстрирует эрудицию пишущего. Можно предположить, что перед нами вольное изложение основной информации записи на стеле, т.к. оформление и язык стел более официальный и торжественный, в конце обязательно указывается дата воздвижения стелы, а также автор текста. В данном случае эта информация отсутствует. Пока не удалось обнаружить данных о том, как к Алексееву поступали эстампы или картины из Сычуани, наличие красной печати и комментарий к ней сяньшэна может указывать на то, что эстампаж был куплен готовым в любой другой местности.

2. Изображение Чжун Куя с мечом. Инв. номер Д-2721-VII

Описание изображения: фигура божества, стоящего на левой ноге, правая нога согнута в колене и поднята, левая рука выведена вперёд, пальцы расправлены, вероятно, обозначение мудры (кит. *цзюэ* 訣), особым образом собранных пальцев, это действие являлось частью ритуала изгнания демонов. Правая рука с мечом поднята над головой. Возле рукоятки изображена летучая мышь (омоним «счастья»). Лицо, борода, руки и часть одежд божества окрашены в красный цвет. Одевание ярко раскрашено.

На обратной стороне: два листка белой бумаги с пояснением.



Текст и перевод верхнего пояснения:

靈寶縣宅硃砂神判三張。皆以眼望
蝠。蝠在眼前之義。三張形像不
同。一用手仗劍。左手持牙笏。
一。雙手掀髯。弩目視所見之蝠。
寶劍佩腰間。一。側身仰視斜。背
其劍於臂間也

Три листа с судьёй цвета киновари из
узда Линьбао. Все они смотрят на лету-
чую мышь. Один из них держит в
руке меч. В левой руке держит дощечку
из слоновой кости (для записи распоря-
жений императора, атрибут чиновника
– прим. перев.). Другой. Рукой ухватил
свою бороду. Гневным взглядом смотрит
на летучую мышь. Чудодейственный
меч в ножнах на поясе. Другой. Накло-
нил тело, смотрит вверх и в сторону.
Меч висит у него за спиной.

Текст и перевод нижнего описания:

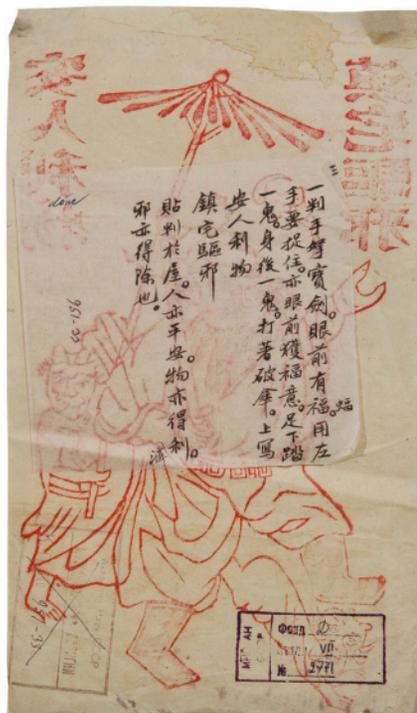
其所以名為判者。上不列於神。下
不流於鬼。其位當在鬼神兩間之
中。轄制邪魔。判斷是非。為人間
除邪鎮宅。俗傳鐘馗為武判。天師
為文判。又北齊司馬京兆為含笑
判。名韋琨。以在世其判斷才云死
後必得此職。按博物志即云為山川
群神之中作判使官云

Поэтому его называют судьёй. Он не
принадлежит к высшим богам. Не сме-
шивается с низшими демонами. Его
положение посередине между богами и
демонами. Господствует над злыми ду-
хами. Определяет правду и ложь. Помо-
гает людям изгонять нечисть, оберегает
жилище. По легендам Чжун Куй это
военный судья. Небесный наставник
– гражданский судья. Глава воинского
приказа столицы и пригорода эпохи Се-
верная Ци стал улыбающимся судьёй.
Его имя Вэй Кунь. При жизни выпол-
нял обязанности судьи, говорят, после
смерти получил эту должность. По дан-
ным из «Заметок о множестве вещей»
выполняют обязанности судьи и чинов-
ника для сонма божеств гор и рек.

Комментарий к пояснению:

Пояснение на двух листках было сделано к циклу из трёх картин. Данное изображение является иллюстрацией к тому, как Чжун Куй и Небесный наставник выполняют роль судьи в загробном мире. Небесный наставник Чжан Даолин 张道陵 (II в. н.э.) – основатель даосской школы Пути небесных наставников *тяньшидао* 天師道, которая позднее получила название Верного единства *Чжэн-и* 正, которая ныне наиболее распространена в Южном Китае, его потомки до сих пор возглавляют эту школу. Киноварный цвет одежды и лица призван отпугивать нечистую силу. Примечательно, что сяньшэн обращается к раннему сборнику Чжан Хуа «Заметки о множестве вещей», опять демонстрируя своё знание литературы прошлых эпох. В коллекции ГМИР есть аналогичные по композиции лубки с изображением Чжун Куя в образе судьбы над демонами: Д-3205-VII, Д-2719-VII, Д-3160-VII (Чжун Куй с волшебным Мечом семи звёзд и печатью Пяти громов из г. Кайфэн).

3. Чжун-куй, которому прислуживает один демон, а другого он попирает ногой. Инв. номер: Д-2771-VII



Описание изображения:

Нераскрашенный лубок на жёлтой бумаге, изображающий Чжун-куя, которому прислуживает один демон, а другого он попирает ногой. Надписи по бокам картины: 鎮宅驅邪 (охраняет жильё, изгоняет нечисть), 安人利物 (на благо людям, польза всему существу). Карандашом подписано: Фучжоу (пров. Фуцзянь). Фигура божества облачена в халат и шапку чиновника (атрибут гражданского чиновника), в правой руке держит меч (атрибут военного), левой ногой попирает демона. Позади следует служка демон, несущий над чиновником зонтик. Рядом с головой чиновника изображена летучая мышь.

Известно, что Алексеев побывал в Фучжоу в 1912 г. По данным Рудовой, о направлении этой коллекции полностью в МАЭ, можно предположить, что этот лубок попал в ГМИР после поездки 1912 г. Пребывая в г. Сиань в 1907 г. вместе с Шаванном В.М. Алексеев попросил хозяина лавки картин прислать ему в Пекин картинку из Ланьчжоу, Амоя, Фучжоу и Кантона. Можно также предположить, что данный лубок был ему прислан. Из его дневников мы знаем, что он просил знакомых прислать ему картины также из Ханькоу, Шэньси, Шаньси, Фуцзянь, Ганьсу.

На обратной стороне: листик белой бумаги с пояснением.

一判手拏寶劍。眼前有福 (蝠)。
用左手要捉住。亦眼前獲福義。足
下踩一鬼。身後一鬼。打著破傘。
上寫安人利物。鎮宅驅邪。貼判於
屋。人亦平安。物亦得利。邪亦得
除也。

Судья в руке держит чудодейственный меч. Перед его взором счастье (летучая мышь). Левой рукой хочет схватить [её]. Ногой наступил на демона. За спиной ещё демон. Держит над ним сломанный зонтик. Вверху написано: на благо людям, польза всему существу охраняет жильё, изгоняет нечисть. [Изображение] судьи вешают в доме. И тогда люди живут в покое. Всё живое обретает пользу. Нечисть изгнана из жилья.

Комментарий к пояснению:

На оборотной стороне также по-английски подписано done («готово»), может быть, Алексеев так пометил лубок, данные по которому обработал или внёс куда-либо. Сяньшэн по сути не дал никаких пояснений, а лишь пересказал нарисованное. Этот южный лубок подтверждает слова Алексеева, что северные картины красивее по исполнению. Тут мы видим оттиск примитивной работы.

Заключение

Сохранившиеся в собраниях Петербурга документальные материалы В.М. Алексеева на китайском языке являются наглядным свидетельством тех методологических принципов, которых академик придерживался в своей работе. Первый из них сложился ещё в ходе первой поездки в Китай и представлялся безусловно новаторским для академической науки начала XX в. Новизна его подхода заключалась в «изучении китайской культуры в единстве и взаимопроникновении составляющих её, но разделённых стеной иероглифики культур: большой, высшей культуры, наиболее полно отражённой в классической литературе, и малой – культуры в неграмотной и полуграмотной трансформации в фольклоре, театре, эпиграфике, религиозном синкретизме». На протяжении всей своей жизни В.М. Алексеев подчёркивал большую значимость народной ксилографической картины для понимания массовой культуры и разделяемой всеми слоями китайского общества системы символов, благопожеланий и метафор, а также важность этих картин для изучения роли религии в китайском обществе. По этой причине в его коллекции сохранились удивительно тонкие по исполнению и имеющие немалую художественную ценность картины и жёлтые листки бумаги с грубо исполненными оттисками, изображающими божеств даосского пантеона. Другой принцип, благодаря которому современные исследователи обладают неисчерпаемым источником информации для изучения китайской народной картины и религиозности, – фиксация максимально полной информации сразу на месте и привлечение местных информантов – носителей традиций и верований. Дневниковые записи академика показывают, что для того чтобы понять заключённые в китайских народных картинах посредством многочисленных символов благожелательные послания, он всегда прибегал к тому, что называл «живой традицией» и «коррективом к книжной начитанности». Поэтому он не только вступал в диалог с художниками-изготовителями лубков, их продавцами, монахами, настоятелями монастырей и простыми тружениками, но и пользовался услугами «профессиональных консультантов», «всех тех, кто мог дать толковые ответы на вопросы этнографической анкеты, которую специально разработал Алексеев, чтобы упорядочить систему опросов. Результатом всех, в общей сумме многомесячных занятий, явились сотни покрытых чёткими сяньшенскими иероглифами листков с уникальными сведениями о содержании народной картины... без понимания которых нет подступа к исследованию китайской лубочной картины... В дальнейшем он корил себя за то, что считая перевод на русский язык второстепенным, оставил все добытые знания в китайском виде. Он расценивал их как полевой материал, требующий кропотливого исследования, и всегда – это очень важно подчеркнуть – стоял на том, что «этнографы, записывающие информацию от первого попавшегося, делают непростительную ошибку», если относятся к ней без категорической научной осторожности»⁴⁵.

Библиографический список

1. Алексеев В.М. В старом Китае / А.В. Алексеев. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – 510 с.
2. Алексеев В.М. Наука о Востоке. Статьи и документы / А.В. Алексеев. – М.: Наука, 1982. – 535 с.
3. Редкие китайские народные картины из советских собраний. – Л. – Пекин, 1991. – 279 с.: илл.
4. Алексеев В.М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. – М.: Наука, 1966. – 260 с.
5. Рудова М.Л. Систематизация китайских новогодних народных картин (няньхуа) ленинградских собраний // Труды Государственного Эрмитажа. – Т. V. – С. 286–298.
6. Алексеев В.М. Некоторые даты жизни В.М. Алексеева, отмеченные им самим // Литература и культура Китая. Сборник статей к 90-летию со дня рождения академика В.М. Алексеева. – М., 1972. – С. 147–162.
7. Гаранин И.П. Китайский благожелательный лубок из коллекции В.М. Алексеева // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. – Т. V. – С. 315–327.
8. Ян Юйцзюнь. Чжун Куи в России: Исследование изображений Чжун Куя из коллекции китайских лубков ГМИР // Труды ГМИР. – Вып. 13. – С. 28–59.
9. Yu Yang. Chinese Zhima Prints Held in Russian Collections. Part I // Manuscripta Orientalia. – Vol. 19. – № 1. – June 2013. – P. 14–18.
10. Yu Yang. Chinese zhima plates held in Russian collections, Part II, God of wealth // Manuscripta Orientalia. – Vol. 19. – № 2. – December 2013. – P. 26–30.
11. Ян Юйцзюнь. Народные картины из российской коллекции, изображающие Чжун Куя с пятью демонами: ошибки в интерпретации // Труды ГМИР. – Вып. 14. – С. 113–138.
12. Меньшиков Л.Н. В.М. Алексеев как коллекционер // Литература и культура Китая. Сб. ст. в 90-летию со дня рожд. академика В.М. Алексеева. М., 1972. – С. 120–128.
13. Баньковская М.В. Василий Михайлович Алексеев и Китай. Книга об отце / М.В. Баньковская. – М.: Вост. лит. РАН, 2010. – 486 с.
14. Виноградова Т.И. Мир как «представление». Китайская литературная иллюстрация / Т.И. Виноградова. – СПб.: БАН; Альфарет. – 2012. – 332 с.: ил.

¹ Алексеев В.М. В старом Китае. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – С. 55.

² Алексеев В.М. Три отчёта о пребывании в Китае в 1906–1909 гг. // Наука о Востоке. Статьи и документы. М.: Наука, 1982. – С. 271–271.

³ Алексеев В.М. Три отчёта о пребывании в Китае в 1906–1909 гг. // Наука о Востоке. Статьи и документы. М.: Наука, 1982. – С. 275.

⁴ Алексеев В.М. Три отчёта о пребывании в Китае в 1906–1909 гг. // Наука о Востоке. Статьи и документы. М.: Наука, 1982. – С. 276.

⁵ Рифтин Б.Л. Предисловие // Редкие китайские народные картины из советских собраний. – Л.–Пекин, 1991. – С. 4.

⁶ Рифтин Б.Л. Предисловие // Алексеев В.М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. – М.: Наука, 1966 – С. 6.

⁷ Рудова М.Л. Систематизация китайских новогодних народных картин (няньхуа) ленинградских собраний // Труды Государственного Эрмитажа. – Т. V. – С. 286.

⁸ Алексеев В.М. В старом Китае. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – С. 444.

⁹ Алексеев В.М. В старом Китае. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – С. 452.

¹⁰ Алексеев В.М. В старом Китае. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – С. 498; Кисляков Н.В. Материалы к описанию экспонатов МАЭ РАН по религиозным воззрениям китайцев. Сведения о собирателях. – С. 10 // http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025593-7/978-5-02-025593-7_09.pdf (дата обращения: 20.01.2015).

¹¹ Алексеев В.М. В старом Китае. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – С. 497.

¹² Чумакова Т.В. Музей истории религии: академический период // Академия наук в истории культуры России в XVIII–XX вв. / Отв. ред. Ж.И. Алферов. – СПб.: Наука, 2010. – С. 229.

¹³ Алексеев В.М. Некоторые даты жизни В.М. Алексеева, отмеченные им самим // Литература и культура Китая. Сборник статей к 90-летию со дня рождения академика В.М. Алексеева. – М.: Наука, 1972. – С. 158.

¹⁴ Научно-исторический архив ГМИР.

¹⁵ Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Музей истории религии Академии Наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). – СПб.: Наука, 2014. – С. 248.

¹⁶ ПФН РАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 113. Л. 18.

¹⁷ Научно-исторический архив ГМИР.

¹⁸ Научно-исторический архив ГМИР.

¹⁹ Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Музей истории религии Академии Наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). СПб: Наука, 2014. – С. 296.

²⁰ Научно-исторический архив ГМИР.

²¹ Рудова М.Л. Систематизация китайских новогодних народных картин (няньхуа) ленинградских собраний // Труды Государственного Эрмитажа. – Т. V. – С. 286.

²² Гаранин И.П. Китайский антихристианский лубок XIX в. // Ежегодник музея истории религии и атеизма. – Т. IV. – С. 403–426.

²³ Гаранин И.П. Китайский благожелательный лубок из коллекции В.М. Алексеева / Ежегодник Музея истории религии и атеизма. – Т. V. – С. 315–327.

²⁴ Ян Юйцзюнь. Чжун Куи в России: Исследование изображений Чжун Куя из коллекции китайских лубков ГМИР // Труды ГМИР. – Вып. 13. – С. 28–59 (оригинал на кит. яз.: Yang Yu-jun, Studies on the Late Qing Pictorial Images of Zhong Kui Held in Russia, Zhongzheng sinological studies 中正漢學研究, 2014, June, pp. 25–52); Yu Yang. Chinese Zhima Prints Held in Russian Collections. Part I // Manuscripta Orientalia. – Vol. 19. – №1. – June 2013. – P. 14–18; Yu Yang. Chinese zhima plates held in Russian collections, Part II, God of wealth // Manuscripta Orientalia. – Vol. 19. – №2. – December 2013. – P. 26–30; Ян Юйцзюнь. Народные картины из российской коллекции, изображающие Чжун Куя с пятью демонами: ошибки в интерпретации // Труды ГМИР. – Вып. 14. – С. 113–138 (оригинал на кит. яз.: Yang Yujin. The Interpretation and Misinterpretation of Folk Pictures: A Case of the Zhong Kui Pictures Held in Russian Museums, Minsu Quyi 民俗曲藝 181 (2013:9):223–264).

²⁵ Алексеев В.М. В старом Китае. Дневник путешествия 1907 года. – М.: Издательство восточной литературы, 1958. – С. 101–102.

²⁶ Алексеев В.М. В старом Китае. Дневник путешествия 1907 года. – М.: Издательство восточной литературы, 1958. – С. 143.

²⁷ Ян Юйцзюнь. Чжун Куи в России: Исследование изображений Чжун Куя из коллекции китайских лубков ГМИР // Труды ГМИР. – Вып. 13. – С. 28–59.

²⁸ Алексеев В.М. В старом Китае. Дневник путешествия 1907 года. – М.: Издательство восточной литературы, 1958. – С. 101–102.

²⁹ Алексеев В.М. В старом Китае. Дневник путешествия 1907 года. – М.: Издательство восточной литературы, 1958. – С. 218.

³⁰ Меньшиков Л.Н. В.М. Алексеев как коллекционер // Литература и культура Китая. Сб. ст. в 90-летию со дня рожд. академика В.М. Алексеева. – М.: Наука, 1972. – С. 128.

³¹ Рифтин Б.Л. Предисловие // В.М. Алексеев. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. – М.: Наука, 1966. – С. 7.

³² Алексеев В.М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. – М.: Наука, 1966. – С. 172.

³³ Баньковская М.В. Василий Михайлович Алексеев и Китай. Книга об отце. – М.: Вост. лит. РАН, 2010. – С. 444.

³⁴ Рифтин Б.Л. Предисловие. Русский Китаевед академик В.М. Алексеев и его путешествия в Китай // В.М. Алексеев. В старом Китае. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – С. 17.

³⁵ Баньковская М.В. Василий Михайлович Алексеев и Китай. Книга об отце. – М.: Вост. лит. РАН, 2010. – С. 444.

³⁶ Баньковская М.В. Василий Михайлович Алексеев и Китай. Книга об отце. – М.: Вост. лит. РАН, 2010. – С. 172.

³⁷ Рифтин Б.Л. 李福清. Китайские печатные няньхуа в России 中國木版年畫在俄羅斯 // Собрание китайских печатных няньхуа. Том «Российские коллекции» 中國木版年畫集成. 俄羅斯藏品卷 / гл.ред. Фэн Цицзай 馮驥才. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2009. – С. 451.

³⁸ Рифтин Б.Л. Предисловие // В.М. Алексеев. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. – М.: Наука, 1966. – С. 7.

³⁹ Рифтин Б.Л. 李福清. Китайские печатные няньхуа в России 中國木版年畫在俄羅斯 // Собрание китайских печатных няньхуа. Том «Российские коллекции» 中國木版年畫集成. 俄羅斯藏品卷 / гл.ред. Фэн Цицзай 馮驥才. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2009. – С. 458.

⁴⁰ Алексеев В.М. В старом Китае. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – С. 442.

⁴¹ Алексеев В.М. В старом Китае. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – С. 438–439.

⁴² Рифтин Б.Л. Предисловие. Русский Китаевед академик В.М. Алексеев и его путешествия в Китай // В.М. Алексеев. В старом Китае. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – С. 9.

⁴³ Рифтин Б.Л. Редкие китайские народные картины из советских собраний. – Л.–Пекин, 1991. – С. 3; Виноградова Т.И. Мир как представление. Китайская литературная иллюстрация. – СПб.: БАН; Альфарет, 2012. – С. 28.

⁴⁴ Рудова М.Л. Китайская народная картина няньхуа из собрания Государственного Эрмитажа: Каталог выставки. – СПб.: АО «Славия», 2003. – С. 235.

⁴⁵ Виноградова Т.И. Мир как представление. Китайская литературная иллюстрация. – СПб.: БАН; Альфарет, 2012. – С. 28.

⁴⁶ Баньковская М.В. Василий Михайлович Алексеев и Китай. Книга об отце. – М.: Вост. лит. РАН, 2010. – С. 91.

References

1. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaja literatura, RAS, 2012, P. 55.
2. Alexeev V.M. *Nauka o Vostoke. Statii i dokumenti* [Science on the Orient. Papers and Documents]. Moscow, Nauka, 1982, pp. 271–272.
3. Alexeev V.M. *Nauka o Vostoke. Statii i dokumenti* [Science on the Orient. Papers and Documents]. Moscow, Nauka, 1982, P. 275.
4. Alexeev V.M. *Nauka o Vostoke. Statii i dokumenti* [Science on the Orient. Papers and Documents]. Moscow, Nauka, 1982, P. 276.
5. Rifting B.L. *Redkie kitaiskie narodnye kartiny iz sovetских sobranij* [Rare Chinese Popular Prints from the Soviet Collections]. Leningrad, Peking, 1991, P. 4.
6. Alexeev V.M. *Kitaiskaia narodnaia kartina. Duhovnaia zhizn starogo Kitaia v narodnyh izobrazheniah* [Chinese Popular Picture. Spiritual Life of the Old China Reflected in the Popular Pictures]. Moscow, Nauka, 1966, P. 6.
7. Rudova M.L. *Trudy gosudarstvennogo Ermitazha* [Proceeding of the State Hermitage]. Vol. V, P. 286.
8. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaja literatura, RAS, 2012, P. 444.
9. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaja literatura, RAS, 2012, P. 452.
10. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaja literatura, RAS, 2012, P. 498.
11. Kisljakov N.V. *Materialy k opisaniyu eksponatov MAE RAN po religioznym vozreniyam kitaytsev. Svedeniya o sobiratelyakh* [Materials to Describe the Exhibits of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of RAS on Chinese Religious Beliefs. Information about the Collectors.]. P. 10. Available at: http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025593-7/978-5-02-025593-7_09.pdf (Accessed 20.01.2015).
12. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaja literatura, RAS, 2012, P. 497.
13. Chumakova T.V. *Akademia nauk v istorii kul'turi Rossii v XVIII-XX v* [The Academy of Science in the Russian History of Culture. XVIII-XX Centuries]. Saint Petersburg, Nauka, 2010, P. 229.
14. Alexeev V.M. *Literatura i kultura Kitaja. Sbornik statei*. [The Literature and Culture of China. Collection of Papers]. Moscow, 1972, P. 158.
15. Shakhnovich M.M., Chumakova T.M. *Muzei istorii religii Akademii Nauk SSSR I rossijskoie religiovedenie (1932–1961)* [The State Museum of the History of Religion and Russian Religious Study (1932–1961)]. Saint Petersburg, Nauka, 2014, P. 248.
16. *Peterburgskij filial archiva Rossijskoj Akademii Nauk* [Saint-Petersburg Branch of Archive of Russian Academy of Science]. Fund 221, inv. 113, fol. 18.
17. Shakhnovich M.M., Chumakova T.M. *Muzei istorii religii Akademii Nauk SSSR I rossijskoie religiovedenie (1932–1961)* [The State Museum of the History of Religion and Russian Religious Studies (1932–1961)]. Saint Petersburg, Nauka, 2014, P. 296.
18. Rudova M.L. *Trudy gosudarstvennogo Ermitazha* [Proceeding of the State Hermitage]. Vol. V, P. 286.
19. Garanin I.P. *Ezhegodnik musija istorii religii i ateizma* [Annals of the State Museum of the History of Religion and Atheism]. Vol. IV, pp. 403–426.
20. Garanin I.P. *Ezhegodnik musija istorii religii i ateizma* [Annals of the State Museum of the History of Religion and Atheism]. Vol. V, pp. 315–327.
21. Yang Yujun. *Zhongzheng sinological studies*, 2014, June, pp. 25–52 (in Chin.).
22. Yu Yang. *Manuscripta Orientalia*. Vol. 19, No. 1, June 2013, pp. 14–18.
23. Yu Yang. *Manuscripta Orientalia*. Vol. 19, No. 2, December 2013, pp. 26–30.
24. Yang Yujun. *Minsu Quyi* 181 (2013:9):223–264).
25. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Nauka, 1958, pp. 101–102.
26. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Nauka, 1958, P. 143.
27. Yang Yujun. *Proceeding of the State Museum of the History of Religion*. Vol. 13, pp. 28–59.
28. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Nauka, 1958, pp. 101–102.
29. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Nauka, 1958, P. 218.
30. Men'shikov L.N. *Literatura i kultura Kitaja. Sbornik statei*. [The Literature and Culture of China. Collection of Papers]. Moscow, 1972, P. 128.
31. Alexeev V.M. *Kitaiskaia narodnaia kartina. Duhovnaia zhizn starogo Kitaia v narodnyh izobrazheniah* [Chinese Popular Picture. Spiritual Life of the Old China Reflected in Popular Pictures]. Moscow, Nauka, 1966, P. 7.
32. Alexeev V.M. *Kitaiskaia narodnaia kartina. Duhovnaia zhizn starogo Kitaia v narodnyh izobrazheniah* [Chinese Popular Picture. Spiritual Life of the Old China Reflected in Popular Pictures]. Moscow, Nauka, 1966, P. 172.
33. Bankovskaia M.V. *Alexeev i Kitai. Kniga ob otze* [Alexeev and China. Book about my Father]. Moscow, Vostochnaja literatura RAS, 2010, P. 444.
34. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaja literatura, RAS, 2012, P. 17.
35. Bankovskaia M.V. *Alexeev i Kitai. Kniga ob otze* [Alexeev and China. Book about my Father]. Moscow, Vostochnaja literatura RAS, 2010, P. 444.
36. Bankovskaia M.V. *Alexeev i Kitai. Kniga ob otze* [Alexeev and China. Book about my Father]. Moscow, Vostochnaja literatura RAS, 2010, P. 172.
37. *Sobranie kitaiskich pechatnich nanchua* [Collection of Chinese Popular Pictures]. Vol. 5. Beijing, 2009, P. 451
38. Alexeev V.M. *Kitaiskaia narodnaia kartina. Duhovnaia zhizn starogo Kitaia v narodnyh izobrazheniah* [Chinese Popular Picture. Spiritual Life of the Old China Reflected in Popular Pictures]. Moscow, Nauka, 1966, P. 7.

39. *Sobranie kitaiskich pechatnich nanchua* [Collections of Chinese Popular Pictures]. Vol. 5, Baijing, 2009, P. 458.
40. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaja literatura, RAS, 2012, P. 442.
41. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaja literatura, RAS, 2012, pp. 438–439.
42. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaja literatura, RAS, 2012, P. 9.
43. Rifting B.L. *Redkie kitaiskie narodnye kartiny iz sovetskih sobranij* [Rare Chinese Popular Prints from the Soviet Collections]. Leningrad, Peking, 1991, P 3.
44. Vinogradova T.I. *Mir kak "predstavlenie". Kitaiskaia literaturnaja ilustratsia* [World as "an Imaginary". Chinese Literature Illustration]. Saint Petersburg, BAN, Alfaret, 2012, P. 28.
45. Rudova M.L. *Kitajskaja narodnaja kartina iz sobranija Gosudarstvennogo Ermitaga. Katalog vistavki* [Chinese Popular Pictures from The State Hermitage Collection. Exhibition Catalog]. Saint Petersburg, Slavia, 2003.
46. Vinogradova T.I. *Mir kak "predstavlenie". Kitaiskaia literaturnaja ilustratsia* [World as "an Imaginary". Chinese Literature Illustration]. Saint Petersburg, BAN, Alfaret, 2012, P. 28.
48. Bankovskaia M.V. *Alexeev i Kitai. Kniga ob otze* [Alexeev and China. Book about my Father]. Moscow, Vostochnaja literatura RAS, 2010, P. 91.



Петренко С.П.

Религия и этносфера: общие элементы структуры как фактор взаимодействия

Аннотация. В статье поднимается вопрос о факторах взаимодействия религии и этносферы. Автор указывает, что основные элементы религии имеют своих этнических «двойников»: религиозные обряды и обряды народов мира, религиозные организации и этносоциальные институты, и т.д. Особое внимание уделено выявлению vis-a-vis мифологического компонента религии – этнической мифологии (термин предложен автором статьи), реальность которой обоснована и проиллюстрирована этнографическим материалом. Делается вывод, что наличие в этносфере аналогов структурных элементов религии и является одним из факторов, обуславливающих взаимосвязь двух социальных феноменов.



С.П. Петренко

Ключевые слова: религия, этносфера, структура, вероучение, догматика, обрядность, религиозная и этническая мифология, этногонические легенды, этноисторические предания

Сфера этнических явлений, или, более кратко, этносфера, под которой принято понимать всё, что так или иначе имеет этнический характер (этнические общности разных уровней, особенности их культуры и психологии, этнические процессы, взаимоотношения между народами и т.п.), всегда испытывала сильное воздействие со стороны других сфер общественной жизни, включая, безусловно, и религию. Причём последняя также может подвергаться влиянию этносферы – иногда сильному (ряд так называемых национальных религий), иногда – незначительному (частичная «этнизация» отдельных течений мировых религий). Религия всегда оказывала огромное влияние на культуру народов, их этническое самосознание, воздействовала на ход этнических процессов, нередко играла роль этнического символа, и т.п. Известны случаи, когда религиозные течения «превращались» в этнические, или, точнее, двуединые этноконфессиональные общности, которые следует признать высшей и в то же время наиболее редкой, почти уникальной, формой взаимосвязи интересующих нас социальных феноменов.

Таким образом, сам факт взаимосвязи религии и этносферы не вызывает никаких сомнений. «Однако констатации данного положения не означают, что конкретный механизм их взаимосвязи, её психологические, исторические, социально-политические основания уже раскрыт...»¹. В настоящее время остаётся неисследованным ряд принципиально важных вопросов, касающихся взаимодействия религии и этносферы. Что именно делает возможным достаточно тесную связь между этими, в сущности, очень разными явлениями? Каков «механизм» их взаимодействия, позволивший именно религии, с одной стороны, столь значительно проявить себя в этнической истории, а с другой – испытать значительное воздействие этносферы? Поискам ответов на эти вопросы и будет посвящена данная статья.

По мнению автора, взаимосвязь явлений религиозного и этнического порядка несомненно обусловлена действием нескольких факторов. Один из них заключается в известном сходстве (разумеется, весьма относительно) структур религии и этносферы. Для установления подобного сходства и соответственно фактора, пока ещё только предполагаемого, взаимодействия двух феноменов необходимо провести сопоставление компонентов этносферы и религии, взяв за основу структуру последней – главным образом по причине её лучшей изученности. Иначе говоря,

Философия религии

мы попытаемся выявить среди этнических явлений нечто, аналогичное отдельным составляющим религии.

Ввиду того, что при компаративном анализе двух сфер общественной жизни в роли «эталона» выступать будет религия, именно её структуру следует установить в первую очередь. Однако здесь мы сразу же сталкиваемся с определённой проблемой – в российском религиоведении по этому вопросу нет единой, общепринятой точки зрения. В советский период религиоведы-атеисты в своих работах долгое время ограничивались повторением принадлежавшей Г.В. Плеханову схемы, по которой религия включает в себя: 1) мифологический элемент, или религиозные представления; 2) эмоциональный элемент, или религиозное чувство; 3) культовый, или обрядовый элемент. В 70-е гг. известный религиовед И.Н. Яблоков предложил своё, несколько иное видение составных частей религии, согласно которому последняя содержит четыре элемента: 1) религиозное сознание; 2) религиозную деятельность; 3) религиозные отношения; 4) религиозные институты и организации. Эта схема, несмотря на активное переосмысливание в конце XX в. и самого понятия «религия», и её структуры, сохранилась до наших дней, фигурируя в частности в неоднократно переиздававшемся учебнике «Основы религиоведения» под редакцией И.Н. Яблокова. Но в условиях плюрализма подходов к изучению религии по данному вопросу высказываются, естественно, и другие точки зрения. Из них наиболее близкая к мнению автора этих строк отражена в издании «Религиоведение. Энциклопедический словарь». «Религия... – одна из сфер духовной и практической жизни людей, состоящая из следующих элементов: 1) религиозное сознание... 2) культ религиозный... 3) религиозные организации различного типа...»². Такой подход к структуре религии достаточно распространён в современной религиоведческой литературе. Однако многие авторы несколько варьируют эту схему, добавляя к указанным выше ещё какой-либо элемент или, напротив, сокращая их число. Кроме того, наблюдается ещё и терминологический разнобой при обозначении по существу одних и тех же элементов религии. В частности, первый из них, относящийся к содержательной стороне религии, может в религиоведческой литературе называться по-разному: «религиозное сознание», «религиозное мировоззрение», «идейная доктрина», «система вероучения» и т.д. В дальнейшем тексте статьи он будет обозначаться как «вероучение». Признавая допустимость различных подходов к решению интересующего нас вопроса, мы намерены исходить из того, что развитые религиозные системы обычно содержат в себе три элемента – вероучение, культ (обрядность) и религиозные организации.

Рассмотрим их, начиная с тех, установление этнических «двойников» которых не встретит больших затруднений. Самым «благополучным» в этом отношении элементом религии следует признать, конечно, культ, или обрядность. Нет ничего проще, чем указать его этнический аналог. Таковым для религиозной обрядности является... обрядность этническая. Данное утверждение даже не нуждается в особой аргументации. Общеизвестно, что каждому этносу присущ определённый «набор» обрядов, обычаев, ритуалов, церемоний, праздников, который этнологи обычно включают в более широкое понятие «традиционная культура». Именно этот слой культуры долгое время считался в этнографической науке основным носителем этнической специфики народов мира. Правда, между религиозной обрядностью и этнической имеется существенное различие. В характерных для каждого этноса обрядах (в отличие от тех, что входят в культовые действия) отсутствует мистический момент, здесь нет связи с «высшими» силами, с чем-то сакральным (впрочем, этнические обряды и обычаи тоже могут обладать некоторым налётом сакральности, пусть даже и не в чисто религиозном смысле этого слова). Данное различие подчёркивает и тот факт, что у понятия «религиозная обрядность» есть синоним (или, по другой версии, близкий, но не идентичный по значению термин) – «культ», неприменимый к явлениям этносферы как раз в силу своего религиозно-мистического характера.

Тем не менее, можно утверждать, что в обеих сферах – и религиозной, и этнической – мы всё-таки наблюдаем явления одного и того же порядка. В частности, обряды и обычаи, связанные с главными событиями жизненного цикла человека (рождение ребенка, заключение брака, смерть и погребение), бывают как

религиозными, так и этническими («народными»). Естественно, религии, даже мировые, часто включают в свой круг культовых действий элементы местной обрядности, а религиозные обряды и обычаи во многих случаях становятся частью традиционной культуры этноса. Праздники также могут быть и религиозными, и этническими, и теми и другими одновременно. Вот почему религиоведы и этнологи нередко сомневаются, как рассматривать тот или иной обычай, ритуал, обряд, праздник – как религиозный или традиционно-этнический? Например, что такое обряд обрезания в еврейско-иудаистской религиозно-национальной традиции – религиозный обряд, ставший национальным обычаем, или древний семитский обычай инициации, получивший в книгах Ветхого Завета религиозное обоснование?

Аналог третьего элемента религии (т.е. религиозных организаций разного типа) хотя и не столь очевиден, как в предыдущем случае, всё же просматривается достаточно хорошо. Это различные государственные, административно-политические, общественные организации, создаваемые на этнической основе – от национальных государств до землячеств, объединяющих представителей той или иной этнической диаспоры. Степень сходства здесь значительно ниже, чем между двумя видами обрядности. Но в принципе оно, безусловно, существует, также как и взаимодействие «подобного с подобным». Причём как на самом «высшем» уровне – особый статус национально организованных церквей в соответствующих национальных государствах, так и на самом «низшем» – местные общины, землячества и т.п. могут носить одновременно и этнический, и конфессиональный характер. Разумеется, этот вопрос заслуживает более детального рассмотрения (и может стать темой специального изучения), но само по себе наличие в сфере этнических явлений более или менее точных аналогов двух составляющих религии – культа (обрядности) и религиозных организаций – не требует особых доказательств.

Ограничившись в рамках данного исследования констатацией этого факта, уделим основное внимание самому проблемному в плане отыскания его этнического *vis-a-vis* элементу религии – вероучению. На первый взгляд, найти нечто подобное в этносфере – задача крайне сложная, если не сказать невыполнимая. Мысль о существовании некоего «этнического вероучения» кажется просто абсурдной. Однако то, что мы предпочитаем называть религиозным вероучением (а другие авторы обозначают как «религиозное сознание», «идейная доктрина» и т.д.), безусловно, не является чем-то внутренне единым. Применительно ко всем сколько-нибудь развитым религиозным системам «вероучение» – это собирательное понятие, охватывающее всё относящееся к содержательной стороне религии. И если в этносфере отсутствует аналог религиозного вероучения в целом, то это ещё не означает, что у отдельных его составляющих частей также нет этнических «двойников».

Автор статьи придерживается точки зрения, согласно которой вероучение включает (точнее, может включать) в себя два компонента – мифологию и догматику. Причём во временном отношении первична мифология. В родоплеменных религиях и религиях древнего мира вероучение (если, конечно, оно вообще имелось в конкретной системе верований) полностью, или почти полностью сводилось именно к мифологии. И лишь позднее, в развитых религиях (христианство, ислам и др.) возникает второй компонент – догматика, которая «вырастая» в известной мере из мифологии, выходит в их вероучении на первый план. Но и эти религии изобилуют мифологическими сюжетами и образами. Религиозная мифология и догматика в них тесно связаны, грань между этими компонентами часто весьма тонка и условна. Одни и те же положения вероучения могут быть выражены и в мифологической форме, и в виде догматов. Скажем, евангельские рассказы об Иисусе Христе являются важнейшей частью христианской мифологии, но самые существенные их моменты отражены в частности в Никео-Константинопольском символе веры, содержащем, как известно, основные догматы христианства. Примерно так же главные выводы из мифологических сюжетов Ветхого Завета зафиксированы в Итгададе – наиболее известном символе веры иудаизма. Развитые религии способны, по выражению И.Н. Яблокова, «свёртывать» мифологические сюжеты в вероучительные формулы³.

Хотя сам факт существования религиозной мифологии признаётся всеми, в работах исследователей мифологии, равно как и в трудах религиоведов, культурологов и т.д., можно обнаружить самые разные точки зрения о соотношении религии и

Философия религии

мифологии – от резкого их противопоставления до почти полного отождествления. Однако, при всём разбросе мнений, в научной мысли нашей страны последних ста с лишним лет преобладал взгляд, согласно которому религия содержит или, по крайней мере, может содержать в себе мифологию в качестве одного из своих элементов, притом что мифология далеко не всегда имеет религиозный характер. Сошлёмся, в частности, на «Диалектику мифа» А.Ф. Лосева, с одной стороны различавшего мифологию и религию («миф не есть религия»), с другой – считавшего миф обязательной составной частью религии («но религия не может быть без мифа»)⁴. Присутствие в религии мифологического элемента отмечали и многие стоявшие и на иных (чем А.Ф. Лосев) мировоззренческих и научных позициях религиоведы и этнографы советского периода.

Что касается этнической мифологии, то она не входит в круг социокультурных феноменов, чьё существование зафиксировано в работах отечественных и иностранных учёных. Сказанное относится и к самому термину «этническая мифология», который, по-видимому, может считаться «изобретением» автора этих строк. Поэтому необходимо уточнить содержание предложенного нами термина и проиллюстрировать (или, если угодно, доказать) рядом примеров реальность обозначенного им явления. Под «этнической мифологией» мы понимаем не совокупность мифов разных жанров (космогонических, антропогонических и т.п.), характерную для определённого этноса (именно подобную совокупность обычно имеют в виду, когда говорят, например, о греческой мифологии или японской), а особую категорию мифов, посвящённых, если использовать современную научную терминологию, вопросам этногенеза и этнической истории того или иного народа (группы народов, отдельного племени).

По замечанию этнолога А.С. Мыльникова, «представления того или иного этноса о самом себе и о других... народах и, наоборот, последних о данном этносе, являют собой сложный, многозначный социокультурный и историко-психологический феномен...»⁵. Данный комплекс может включать в себя и представления о происхождении и историческом прошлом тех или иных этнических общностей (племён, народностей и т.п.). В частности, многие народы мира имеют (или имели в прошлом) особые этногонические повествования, носящие мифологический или, по крайней мере, полумифологический характер. К ним относятся в первую очередь сюжеты о предках-родоначальниках, давших своё имя тому или иному народу. В научной литературе такие персонажи получили название «предки-эпонимы». Например, Геродот в своей «Истории» приводит легенду о происхождении древних народов лидийцев, мизийцев, карийцев от трёх братьев Лида, Миса и Кара⁶. В древнегреческой мифологии фигурирует Эллин – предок всех эллинов, эпоним Эллады. В этиологическом мифе об Эллине и его потомках – Эоле, Доре, Ахее, Ионе – родоначальниках и эпонимах греческих племен эолийцев, дорийцев, ахейцев и ионийцев подчёркивается общее происхождение греческих племен⁷. Чехи «своё название, по преданию, ... получили от своего первого предводителя, который из «Белой Хорватии» (т.е. стран... севернее Карпат лежащих) пришёл в нынешнюю Чехию со своею дружиною...»⁸. Подобного рода генеалогические предания достаточно многочисленны. И, как видно из только что приведённого чешского этногонического сюжета, важное место в таких повествованиях, наряду с рассказами о предках-эпонимах, может занимать мотив обретения этносом своей территории. По утверждению А.Я. Чеснова, «идея этнического распространения в разных вариантах: выселения из какого-нибудь центра, переселения с одной территории на другую, прихода правящей династии и т.п. – глубоко коренится в особенностях восприятия пространства... Этнос должен «переселяться, ибо он стоит в особом дистанционном отношении к территории»⁹.

Сюжеты о родоначальниках этноса вместе с повествованиями об обретении им своей территории следует, на наш взгляд, рассматривать как особую этногоническую мифологию. Правда, в научной литературе данный вид мифологии ещё не получил полного признания, и авторы обобщающих трудов по «мифологоведению» (энциклопедий, словарей) о нём, как правило, не упоминают. Так, в вышедшей ещё в 1980-х гг. энциклопедии «Мифы народов мира»¹⁰ понятия «этногонические мифы», «этногенетические легенды» встречаются достаточно редко, а специальные статьи,

разъясняющие содержание данных терминов, отсутствуют вообще (в то время, как мифам других видов – космогоническим, антропогоническим и т.д. – подобные статьи посвящены). Тем не менее, и на страницах этого издания фигурирует множество предков-эпонимов, связанных с этногоническими сюжетами различных народов мира. Неоднократно употребляется и сам термин «эпоним». То есть, хотя этногонические повествования не выделены здесь из более общей категории мифов о культурных героях, первопредках и т.п., принадлежность этих сюжетов жанру мифологии безусловно признаётся. Такой же подход присущ опубликованному десятилетие спустя «Мифологическому энциклопедическому словарю»¹¹ и ряду других справочных изданий конца XX – начала XXI вв.

Вместе с тем в указанный период отдельные исследователи (в частности, уже упоминавшиеся А.С. Мыльников и Я.В. Чеснов) использовали в своих работах такие понятия, как «этногонический миф», «этногоническая легенда», «этногенетическое предание». Причём термин «этногонический» («этногенетический») употребляется ими чаще в сочетании со словами «легенда» и «предание», чем «миф». Как известно, последние три понятия в отечественной науке обычно рассматриваются как близкие, но не тождественные по содержанию. Однако назвать критерии их разграничения, в особенности мифов и легенд довольно сложно. Ещё в 60-е годы прошлого века С.А. Токарев, признавая, что «в литературе понятия мифа и легенды зачастую смешиваются», называл в качестве основного различия между ними то, что в основе легенд «лежат какие-то исторические события... Мифами в собственном смысле принято называть повествования, лишённые такой исторической подоплёки»¹². Позднее Г.А. Левинтон сформулировал несколько положений, по которым легенда может быть противопоставлена мифу. Она приурочена «к историческому времени или, по крайней мере, к переходу от мифологического времени к историческому»; её персонажами «не отличаются обликом от носителей традиции (хотя и обладают способностями, превышающими человеческие), иногда – это реальные люди, запечатлевшиеся в исторической памяти данного коллектива»; легенда менее сакральна чем миф, а также некоторые другие моменты¹³. Что касается отграничения преданий от двух предыдущих видов повествований, то его критерии ещё более размыты. Согласно распространённой точке зрения, предания (в нерелигиозном смысле этого слова) «представляют собой фольклорные тексты с установкой на достоверность и с факультативным (в отличие от легенды) присутствием элемента чудесного, тексты несакрального и несакрального характера»¹⁴. По существу предание отличается от легенды и мифа примерно тем же, что и легенда от мифа. Оно ещё менее сакрально, чем легенда, или не сакральное вовсе; его действие происходит (в отличие от широкого «приурочивания» легенд) «только в историческом времени, не вторгаясь ни во время мифическое, ни в настоящее»¹⁵ и т.д.

Если указанные критерии мы приложим к этногоническим повествованиям, то увидим, что значительная их часть занимает переходное положение либо между мифами и легендами (из вышеприведённых – сюжет об Эллине и его потомках), либо между легендами и преданиями (в частности, сказания о Чехе). В этом нет ничего удивительного. Все перечисленные различия достаточно условны, и, как признают многие авторы¹⁶, провести чёткую грань между легендами, преданиями и собственно мифами довольно сложно. Вот почему в дальнейшем все древние повествования, рассказывающие о происхождении того или иного этноса, мы будем называть этногонической мифологией, имея в виду не только этногонические мифы в строгом значении этого слова, но и близкие им по содержанию легенды и предания. Заметим, что применительно к сфере религии понятие «мифология» также используется часто в более широком смысле, охватывая и религиозные мифы как таковые, и примыкающие к ним легенды и предания. По утверждению Е.М. Мелетинского, «многие известные... мифы – античные, библейские и некоторые другие... являются включёнными в мифологический цикл легендами и историческими преданиями»¹⁷.

Этногонические мифы, возводящие к общему предку-эпониму родословные всех представителей определённого этноса и подчёркивающие таким образом их общее происхождение, понимаемое как кровное родство, органически связаны с таким генетическо-временным параметром этнического самосознания, как

Философия религии

представление об общности происхождения членов этноса, поскольку, как в своё время отмечал Ю.В. Бромлей, «хорошо известна склонность обыденного сознания интерпретировать общность происхождения как отдалённое, но всё же родство»¹⁸.

Однако общность происхождения интерпретируется обыденным сознанием ещё и как определённая общность исторических судеб членов этноса на протяжении многих поколений. Поэтому этническое сознание обычно включает такую составляющую, как память о прошлом своего народа, причем первостепенное внимание уделяется, как правило, удалённым эпохам. Неудивительно, что к этногоническим повествованиям часто примыкают разного рода легенды и предания, фиксирующие, причём весьма избирательно, важнейшие события в истории этноса – переселения, возникновение государственности, основание городов и т.д. На наш взгляд, их можно считать, хотя бы и с известной долей условности, этноисторической мифологией. Сказанное, разумеется, не означает, что здесь, как в мифах в строгом смысле слова, полностью преобладают элементы вымышленного, фантастического. Напротив, в мифологизированной исторической традиции в основном отражены действительно имевшие место события, фигурируют реально существовавшие личности. (Достаточно сказать, что одним из персонажей монгольской мифологии считается Чингизхан – вполне реальное историческое лицо.) Но все эти достоверные моменты должным образом, по законам мифотворчества, подобраны и интерпретированы, дополнены вымыслом и выстроены в сюжетную линию так, что они приобретают вид своего рода мифологии, нечто вроде священной истории, с соответствующим отношением к ней как к чему-то священному.

Итак, на основании вышесказанного мы приходим к выводу: этногоническая мифология (сюжеты о предках-эпонимах и связанные с ними повествования об обретении этнической территории) и этноисторическая в совокупности составляют (или могут составлять) некий мифо-повествовательный комплекс, который автор предлагает обозначить термином «этническая мифология». На наш взгляд, этническая мифология должна рассматриваться как явление этносферы, играющее роль своего рода аналога мифологического элемента религии.

Разумеется, не все этносы, как в прошлом, так и тем более в настоящем, имели и имеют подобную мифологию. Но ведь и в религии отнюдь не всегда присутствует мифологическая сторона. Как известно, в религиоведении давно уже существует точка зрения, согласно которой мифология является хотя и важным, но всё-таки необязательным элементом религии, так как основу последней составляет прежде всего культ, ритуал, а мифология играет второстепенную роль. «Религия есть культ, а не мифология» – предельно сжато сформулировал эту мысль ещё в конце XIX в. С.Н. Трубецкой¹⁹. В советский период такой подход развивал Ю.П. Францев, а также С.А. Токарев, указавший на то, что есть религии, «в которых мифологическая сторона играла совсем малозаметную роль и даже почти отсутствовала»²⁰. Правда, в большинстве религий мифологическая составляющая всё-таки присутствует. Этническая же мифология – явление гораздо менее распространённое, наблюдаемое лишь у сравнительно небольшого числа этносов. Причём чаще всего фрагментарно (либо одни рассказы о предках-эпонимах, либо только повествования о переселении или об иных событиях этнической истории) и преимущественно у народов отдалённых исторических эпох. Наличие у этноса, тем более современного, сразу всего «комплекта» этнических мифов – случай почти уникальный. В этом действительно заключается определённое различие между мифологией этнической и мифологией религиозной. Но оно не опровергает наше утверждение: в этносфере есть элемент, аналогичный мифологическому элементу религии.

Убедившись, что религиозная мифология несомненно имеет своего этнического визави, обратимся ко второму компоненту вероучения. Здесь мы сталкиваемся с более сложной проблемой, поскольку явного аналога догматики (с её строго фиксированными символами веры, подкреплёнными авторитетом церкви догматами, детально разработанными теологическими системами и т.п.) в этносфере, конечно, нет. Но некое подобие её найти здесь, по-видимому, всё-таки можно. Мы имеем в виду различные национальные и близкие к ним учения (иногда откровенно националистическо-шовинистические и расистские, иногда – нет), идейно обосновывающие этническую, культурную и прочую самобытность

какого-нибудь народа, его право на обладание определённой территорией и (или) создание собственного государства, либо же, напротив, доказывающие близкое родство нескольких народов и вытекающую из этого необходимость их политического объединения. В качестве примера могут быть названы сионизм, пантюркизм, панславизм, евразийство и многие другие. Подобные доктрины обычно включают в себя набор в той или иной степени догматизированных идей, чем-то напоминающих, по крайней мере отчасти, религиозные догмы. Причём сходство с рассматриваемым компонентом вероучения иногда проявляется не только в определённой догматизации этих идей, но и в смысловом их содержании. Так, тезис о национальной исключительности вполне соотносим с догматом богоизбранности определённого народа. Подобно тому, как религиозная догматика целенаправленно систематизируется, обосновывается, детализируется специалистами-богословами, национально-идеологические учения также разрабатываются, как правило, профессиональными идеологами, а широким слоям они известны лишь в популяризированной форме, что опять-таки напоминает ситуацию в сфере религии, где основная масса верующих чаще всего знакома только с упрощённым изложением основных положений вероучения. Но между религиозной догматикой и национально-идеологическими концепциями имеются и значительные различия (гораздо большие, чем между двумя видами мифологии). Прежде всего отметим, что указанные концепции стали появляться относительно недавно, тогда как религии с вполне сформировавшейся догматикой существуют уже тысячелетия. К тому же и в наши дни подобные доктрины есть далеко не у всех этносов, а догматы, хотя бы элементарные, можно обнаружить во всех сколько-нибудь развитых религиях. Следовательно, этот вопрос требует более детальной разработки, без которой автор данной статьи не решается однозначно утверждать, что и у религиозной догматики имеется точный аналог в сфере этнических явлений.

Тем не менее, несмотря на только что сделанную оговорку, у нас есть все основания считать, что каждый из базовых элементов религии – вероучение, культ (или обрядность), религиозные организации разного типа – имеет в сфере этнических явлений своего, образно говоря, «двойника». Эти этнические «двойники» могут быть очень разными – как более развитыми, так и менее, отчётливо выраженными и едва просматриваемыми, широко распространёнными явлениями и редкими феноменами. Это частные моменты. Для подведения итогов нашего исследования принципиально важен именно сам факт их существования, поскольку как раз в нём и заключается один из факторов, делающих возможным взаимодействие столь разных по своей природе феноменов, как этносфера и религия. Вполне очевидно, что между аналогами возможна весьма тесная связь. Каждый элемент религии «сотрудничает» со своим этническим визави по принципу «подобное взаимодействует с подобным», ведь принадлежа двум разным сферам общественной жизни, они по сути своей всё же явления одного порядка: религиозная мифология и мифология этническая, религиозная обрядность и обрядность «народная», т.е. этническая, религиозные организации и этносоциальные институты.

Библиографический список

1. Катеринич О.А., Петренко С.П., Мустафаев Ф.М. Этносфера и проблемы межкультурной коммуникации. – Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ АПСН, 2013. – 176 с.
2. Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – 736 с.
3. Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. В 2-х т. – М.: Советская энциклопедия, 1987–1988.
4. Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XV – начала XVIII века. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. – 320 с.
5. Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.

¹ Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 3.

Философия религии

- 2 Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. Религия // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 872.
- 3 Яблоков И.Н. Религия и мифология // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 886.
- 4 Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 97.
- 5 Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. – С. 7.
- 6 Геродот. История. – Л., 1972. – С. 171.
- 7 Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Советская Энциклопедия, 1991. – С. 660.
- 8 Чехи // Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауз и Ефрон. П/т. 76. – СПб., 1903. – С. 748.
- 9 Чеснов Я.В. Этнический образ // Этнознаковые функции культуры. – М., 1991. – С. 73.
- 10 Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Советская Энциклопедия, 1980–1982.
- 11 Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Советская Энциклопедия, 1991.
- 12 Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – С. 509–510.
- 13 Левинтон Г.А. Легенды и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. Т. 2. – М.: Советская Энциклопедия, 1988. – С. 45.
- 14 Левинтон Г.А. Предания и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. Т. 2. – М.: Советская Энциклопедия, 1988. – С. 332.
- 15 Там же. – С. 333.
- 16 Например, Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. Т. 1. – М.: Советская Энциклопедия, 1987. – С. 15.
- 17 Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Советская Энциклопедия, 1991. – С. 656.
- 18 Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – С. 188.
- 19 Трубецкой С. Религия // Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауз и Ефрон. П/т. 52. – СПб., 1899. – С. 540.
- 20 Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – С. 538.

References

1. Vera. Etnos. Natsiya. *Religioznyy component etnicheskogo soznaniya* [Belief. Ethnos. Nation. Religious Component of Ethnic Consciousness]. Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya, 2007, P. 3.
2. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Akademicheskii Proect, 2006, P. 872.
3. Yablokov I.N. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Akademicheskii Proect, 2006, P. 886.
4. Losev A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kultura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, Politizdat, 1991, P. 97.
5. Mylnikov A.S. *Kartina slavyanskogo mira: vzglyad iz vostochnoy Evropy. Etnogeneticheskie legendy, dogadki, protogipotezy XVI – nachala XVIII vekov* [Picture of the Slavic World: A Look from Eastern Europe. Ethnogenetic Legends, Guesses, Protohypotheses of XVI – the beginning of the XVIII century]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 1996, P. 7.
6. Herodotus. *Istoriya* [History]. Leningrad, 1972, P. 171.
7. *Mifologicheskii slovar* [Mythological Dictionary]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1991, P. 660.
8. *Entsiklopedicheskiy slovar. Izd. Brokgauz i Efron* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. H/t. 76. St. Petersburg, 1903, P. 748.
9. Chesnov Ya.V. *Etnoznakovyye funktsii kultury* [Ethno-sign Functions of Culture]. Moscow, 1991, p. 73.
10. *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1980–1982, Vol. I–II.
11. *Mifologicheskii slovar* [Mythological dictionary]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1991.
12. Tokarev S. A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, Politizdat, 1990, pp. 509–510.
13. Levinton G.A. *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1982, Vol. II, P. 45.
14. Levinton G.A. *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1982, Vol. II, P. 332.
15. Levinton G.A. *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1982, Vol. II, P. 333.
16. Tokarev S. A., Meletinskiy E.M. *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1980, Vol. I, P. 15.
17. Meletinskiy E.M. *Mifologicheskii slovar* [Mythological Dictionary]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1991, P. 656.
18. Bromley Yu.V. *Ocherki teorii etnosa* [Sketches on the Theory of Ethnos]. Moscow, Nauka, 1983, P. 188.
19. Trubetskoy S. *Entsiklopedicheskiy slovar. Izd. Brokgauz i Efron* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. H/t. 52. St. Petersburg, 1899, P. 540.
20. Tokarev S. A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, Politizdat, 1990, P. 538.



Погасий А.К.

Глобализация: pro et contra с позиции христианской эсхатологии

Аннотация. Статья рассматривает проблему глобализации с точки зрения современной христианской эсхатологической традиции. Процессы глобализации затрагивают не только экономическую и политическую, но и духовно-культурную сферы. Каков уровень взаимосвязей религии и глобализации? Автор приходит к выводу, что религия не только слабо поддается унифицирующему влиянию глобализационных процессов, но активно, на сущностном уровне, противится им.

Ключевые слова: религия, христианство, глобализация, процессы, экономика, политика, духовность, последние времена



А.К. Погасий

Глобализация, как известно, рассматривается как всеобъемлющий процесс интернационализации, в ходе которого мир преобразуется в единую глобальную систему. Вопрос об этом остро проявился в 1990 гг., хотя учёные заговорили о некоторых факторах, связанных с данным процессом уже начиная с 1960-х гг.

Тем не менее, нужно сказать, что Карл Маркс ещё в 50-х гг. XIX в. писал Энгельсу: «Теперь мировой рынок существует на самом деле. С выходом Калифорнии и Японии на мировой рынок **глобализация** (выделено мной – А.К.) свершилась»¹. Это, вероятно, было первым упоминанием термина «глобализация» в смысле активной международной торговли.

Таким образом, в основе глобализации лежит скачок интенсивных торговых связей с европейских стран на другие континенты. Однако глобализационные процессы недолго задержались на одних лишь торговых направлениях; почти сразу они втянули в сферу своего влияния политику, культуру и даже религию, подталкивая их к интеграции и унификации.

С другой стороны, существует мнение, что именно религия впервые провозгласила идею единства человечества, хотя, на наш взгляд, религиозные представления о единстве человечества имеют мало общего с глобализацией в её современном понимании. Библейское понимание единства, выраженное в словах Иисуса Христа («Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17:21), а позже – апостола Павла («Ибо все вы сыны Божии по вере в Иисуса Христа; все вы, во Христа крестившись, во Христа облечлись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал.3:26–28) подразумевает *духовное* единение людей, равенство пред Богом, но никак не единство в административно-политическом смысле, ибо «Царство Мое не от мира сего» (Ин.18:36).

Мотивы же и цели глобализации совсем в другом: они основываются на процессе, в ходе которого капиталы, товары, услуги и рабочая сила пересекают национальные границы, приобретая наднациональный характер. На передний план выходят транснациональные корпорации (ТНК). Правительства целого ряда стран по разным причинам зачастую весьма сильно зависят от них и создают максимально благоприятный для развития такого бизнеса экономический и политический климат, действуя, как мы уже можем видеть сегодня, в ущерб национальным экономикам.

Всё ускоряющемуся развитию ТНК мешают государственные границы и

Философия религии

связанные с ними политические и экономические ограничения. Поэтому одной из целей глобализации является поначалу разрушение федераций (СССР, Югославия), а затем *фактическое* уничтожение суверенитетов национальных государств (Ирак и то, что сейчас происходит в Ливии и Украине). Можно быть совершенно уверенными, что дальнейшие события в мире будут развиваться по такому же сценарию с тем лишь уточнением, что границы исчезнут и формально (к чему сейчас вплотную подошла Европа).

Пытаясь по возможности быть объективным в оценке глобализации и исходя из множественности и различия человеческих запросов, в этом процессе можно усмотреть как позитивные, так и негативные аспекты.

К **позитивным** стоит отнести прогнозируемые её сторонниками следующие позиции: *уменьшение бедности за счёт прямых иностранных инвестиций и создания рабочих мест; укрепление среднего класса вследствие роста торговли и ускорения социальных преобразований; ускоренное распространение научной и иной информации, явившееся результатом развития новых коммуникационных и информационных технологий; доступность и удешевление связи; эффективное оказание международной помощи в случаях стихийных или техногенных катастроф* и т.п. Причём, предполагается, что всё перечисленное выводит на первый план вопросы прав человека и общественной ответственности.

Что касается религиозной сферы, то ввиду отмеченной положительной направленности глобализационных процессов различные конфессии, иногда даже корректируя рамки своих вероучений, поддерживают и участвуют в них.

Поскольку в социуме не существует идеальных явлений и процессов, нельзя не отметить **негативные** стороны глобализации. Это – ухудшение экологии, вызванное деятельностью транснациональных корпораций, *которые в погоне за прибылью просто не обращают внимания на последствия техногенных процессов; экономические диспропорции, порождающие новые очаги бедности; устранение контроля государств за международными финансовыми потоками, что приводит к обрушению национальных валют; вывоз капитала в страны с дешёвой рабочей силой вызывает безработицу в других регионах; популяризация потребительства в ущерб основополагающим человеческим ценностям; формирование универсальной культуры, преимущественно западного образца, вытесняющей самобытные национальные культуры; система образования перестраивается в сторону технических и управленческих предпочтений, игнорируя традиционные академические дисциплины; всё большее проявление двойных стандартов в аспекте защиты прав человека как инспирированного крупными ТНК инструмента внешней политики некоторых супердержав; интернационализирование преступности и т.д.*²

Исходя из приведённых аргументов, мы наблюдаем, что глобализация имеет как сторонников, так и противников. Другое дело, что продвижение и разрастание данного явления, похоже, неизбежно и об этом свидетельствует множество факторов, как исторического, так и профетического характера.

Взгляды на истоки глобализации являются дискуссионными. Историки рассматривают этот процесс как один из этапов развития капитализма. Экономисты говорят от транснационализации финансовых рынков. Политологи делают упор на увеличение количества и распространение демократических организаций. Культурологи связывают проявление глобализации с развитием международных культурных коммуникаций. Отслеживаются также информационно-технологические подходы к объяснению процессов глобализации.

А вот о чём не говорят открыто, а если и говорят, то весьма сдержанно, так это о *духовных* истоках глобализации. То, что сегодня происходит, явно укладывается в библейские пророчества о последних временах и приходе *антихриста*. В рамках статьи невозможно перечислить все такие пророчества, уже сбывшиеся или ещё ожидающие исполнения. Но есть одна, весьма показательная информация в Библии, приоткрывающая завесу тайны о том, кому понадобится абсолютная власть на земле: «... и увидел выходящего из моря зверя... И поклонилось зверю, говоря: кто подобен зверю сему и кто может сразиться с ним?... И отверз он уста свои для хулы на Бога... И дано было ему вести войну со святыми и победить их; и дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком, и племенем. И поклонятся ему

власть над всяким коленом и народом, и языком, и племенем. И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира... И он сделает то, что всем – малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам – положено будет начертание на правую руку их или на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание...» (Откровение Иоанна 13:1,4,6-8,16-17).

Не вдаваясь в подробный анализ этих пророчеств, скажем только, что как бы критически к этому ни относиться, они подозрительно точно сбываются. Одни теологи считают, что «зверь» ещё не проявился, по мнению других – он уже действует либо в виде существующей политико-экономической системы, либо в статусе личности мирового масштаба (например, папы римского). Но все они согласны, что подготовка к его появлению уже идёт, и глобализация – это, ни что иное, как подготовка мира к приходу вселенского властителя – того, кто в Библии именуется антихристом.

Идея глобализации не нова. Стремление к власти над всем миром кружила головы многим диктаторам – и Александру Македонскому, и императорам Рима, и Наполеону, и Гитлеру. Если рассматривать духовную сторону вопроса, то богословы (и не только) считают, что *идеи* не рождаются в голове, они появляются извне. Идея абсолютной власти, согласно Библии, исходит от дьявола, поскольку именно он оспаривает эту власть у Бога (напр., Книга пророка Иезекииля 28:2–17).

Примером поиска путей господства над миром, по мнению некоторых богословов, может служить Вторая мировая война. Они считают, что с целью проверить, какой тип мироустройства наиболее пригоден для прихода антихриста, дьявол столкнул две идеологии: превосходство одной расы над всеми и «пролетарии всех стран – соединяйтесь!». На тот момент вторая идея оказалась более жизнеспособной, поэтому после окончания войны сразу начался процесс создания т.н. «социалистического лагеря» – блока государств, основанного на учении Маркса-Энгельса-Ленина о «мировой революции» – неизбежности всепланетного объединения человечества в справедливом коммунистическом обществе. В первом разделе Конституции СССР до 1936 г. даже было упоминание о *Мировой Социалистической Советской Республике*.

Развивая далее этот тезис, его сторонники полагают, что на тот момент «времена и сроки» ещё не пришли, поэтому Бог разрушил социалистическую систему и мир пошёл по другому пути. А поскольку, согласно Библии, приход антихриста неизбежен, противник Бога – дьявол – начал активно продвигать другой план – идею глобализации.

Создание этого миропорядка сопровождается исполнением ещё одного пророчества – *хула на Бога и борьба с христианством внутри его самого* («Ибо я знаю, что по отшествии моём войдут к вам лютые волки, не щадящие стада» (Деяния Апостолов 20:29); «...у вас будут лжеучителя, которые введут пагубные ереси... и многие последуют их разврату, и чрез них путь истины будет в поношении» (2-е Петра 2:1-2); «наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу... Но Я сказал вам сие для того, чтобы вы, когда придёт то время, вспомнили, что я сказывал вам о том» (Иоанна 16:2, 4).

Помимо массовых преследований христиан в некоторых исламских государствах, внутри самого христианского сообщества наблюдается тенденция, позволяющая сделать вывод, что сегодняшняя европейская цивилизация перестаёт быть христианской. В ряде стран Европы запрещено открыто носить религиозную символику, около 20 000 храмовых помещений в Европе за последние 15 лет перепрофилированы: проданы или превращены в пивные, кинотеатры и иные развлекательные заведения. В 2009 г. Совет Европы расценил богохульство как проявление свободной воли человека, не относящееся к противозаконным действиям³. Европейские парламентарии с удовлетворением восприняли решение ряда протестантских церквей о допустимости женского священства и даже женского епископата (с начала XX в. женское священство разрешено и в англиканской церкви, в своё время достаточно консервативной). Некоторые религиозные деятели предлагают сделать христианские праздники всеобщими, для чего требуют изменить их прежние названия на нейтральные, убрать из гимнов имя Иисуса Христа, заменив его, например,

Философия религии

словосочетанием «новая надежда», а Рождественскую ёлку назвать «праздничным деревом». Отдельные христианские лидеры дошли даже до того, что предложили создать новую Библию, обобщив предложенные всеми желающими «духовные» идеи. Не говоря уже о венчании в церкви гомосексуальных браков и признании священников нетрадиционной ориентации...

Ну и, наконец, «начертание на руку или чело» (Откровение Иоанна 13:16) – вживление под кожу микрочипа с информацией о человеке, о чём уже открыто говорят и делают⁴. Интересно, что большинство христиан не видят в этом исполнение пророчества Апокалипсиса.

Тем не менее, сегодня религия оказывает мощное сопротивление унифицирующим процессам глобализации, поэтому следует обратить особое внимание на такой феномен: почему религия слабо поддаётся унификации, в то время как все остальные измерения экономической, социально-политической и культурной сфер в очень значительной степени подвержены нивелирующему влиянию глобализации. Более того, как стало ясно, религия не просто слабо поддаётся унификации, но существенно противостоит ей: последовательно осуществленная унификация в религиозной сфере с неизбежностью ведёт к «объединению» религий, к конструированию **единой религии**, а затем и к устранению религии как таковой (вспомнить «Краткую повесть об антихристе» В. Соловьёва⁵).

Таким образом, религия сегодня является единственной реальной альтернативой глобализму и на концептуальном, и на практическом уровне. Поэтому ни одно явление современного мира не испытывает такого мощного давления глобализации, как религия, хотя внешне провозглашается её полная свобода.

Однако существует мнение, что в настоящий период религия распространяется именно посредством глобализации. Известно, например, что ислам усилил свои позиции в мире вследствие глобализации. Он стал более известен, его принимают граждане ряда европейских стран – это явление последнего времени; его побаиваются, но и уважают мусульман за религиозное постоянство. И глобализация многое сделала, чтобы ислам расширил свой ареал. **Но при этом исламский мир оказывает сопротивление глобализации, усматривая в ней экспансию западной цивилизации и западных ценностей.**

Нет, в целом религии не выигрывают от глобализации. Более того, имеется концептуальное противостояние глобализма и религии. Религия спасает души для вечной жизни, и в этом процессе важен каждый человек, а глобализм всё унифицирует – человек во всём его личностном богатстве ей не нужен, он мешают её победному шествию, и чем он глубже развит, тем опаснее для глобализма.

Все процессы и события, все движения и отношения – всё приобретает глобальный характер: только так глобализация может поддерживать собственный тренд. Всё то, что остаётся за пределами глобальных процессов, всё уникальное, частное, глубоко личностное «отстаёт от жизни» и обречено на исчезновение. Всякому думающему человеку, ясно, что мир удерживается своим многообразием. Многообразие – сущностное условие единства и целостности мира. Многообразие, а не унификация делает мир единым. Если мы сотрём многообразие – мы уничтожим мир. Поэтому всеохватное стремление глобализации к унификации с точки зрения христианства губительно.

Глобализм в своей идейной основе имеет крайне примитивную философию. Она предполагает наличие общих для всех людей ценностей, *лежащих в горизонте потребления*. Бесспорно, такие ценности имеются, но они, при всём том, занимают достаточно скромное место в совокупном бытии человека и человечества. Но когда эти потребности делают единственно значимыми для современного человека, то очевидной становится подмена сущности человека в её бесконечном многообразии – на примитивное и плоское его понимание.

Повторюсь, что процесс глобализации, вероятно, остановить невозможно; по крайней мере, в Священном Писании сказано, что «надлежит всему тому быть» (Евангелие от Матфея 24:6). Если же принять во внимание все уже сбывшиеся пророчества, то возникает вопрос: а что если он (процесс глобализации) закончится исполнением оставшихся пророчеств, на этот раз – о Судном дне? Вот уж, воистину, «кто имеет уши слышать, да слышит». А о тех, кто слушает и не слышит, Библия

говорит словами пророка Исаии: «Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис.6:10).

Библиографический список

1. Аттали Ж. Карл Маркс. Мировой дух. М., 2008.
2. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. – М., 1991.

¹ Аттали Ж. Карл Маркс. Мировой дух. – М., 2008. – С. 192.

² Глобализация и религия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.labex.ru/page/g14_soc_k_5.html (дата обращения 21.01.15).

³ См., напр.: Совет Европы защищает право на богохульство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=289423> (дата обращения 21.01.2015).

⁴ Google и микрочипы под кожу; RMS [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=xU5G-clQOiQ> или: <https://ru.wikipedia.org/wiki/VeriChip>.

⁵ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. – М., 1991.

References

1. Attali J. *Karl Marx ou l'esprit du monde* (Russ. ed. Attali Zh. Karl Marks. Mirovoy dukh. Moscow, 2008, P. 192).
2. *Globalizatsiya i religiya* [Globalization and Religion]. Available at: http://www.labex.ru/page/g14_soc_k_5.html (Accessed 21.01.2015).
3. *Sovet Evropyi zaschischaet pravo na bogohulstvo* [CE Secures a Right for Blasphemy]. Available at: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=289423> (Accessed 21.01.2015).
4. *Google i mikrochipyi pod kozhu; RMS* [Google and Microchips under a Skin; RMS]. Available at: <http://www.youtube.com/watch?v=xU5G-clQOiQ> ili: <https://ru.wikipedia.org/wiki/VeriChip> (Accessed 21.01.2015).
5. Solovyov V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирной istorii* [Three Conversations about War, Progress and the End of World History]. Moscow, 1991.



Куляскина И.Ю.



И.Ю. Куляскина

Проблема сущности зла и путей его преодоления в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв.

Аннотация. Статья содержит обзор воззрений выдающихся представителей религиозного направления русской философии конца XIX – первой половины XX вв. на проблему зла в её метафизическом, социальном и этическом аспектах. На основе анализа и обобщения взглядов В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и Н.О. Лосского автор приходит к выводу о наличии связи между их религиозным мировоззрением и обоснованием способов борьбы со злом. Наиболее существенными представляются утверждения русских философов о невозможности полного преодоления зла только человеческими усилиями и о недопустимости абсолютизации социального зла, поскольку они играют роль мировоззренческого препятствия на пути социального утопизма – замысла устройства «земного рая».

Ключевые слова: Бог, мировое зло, социальное зло, природное зло, греховность, борьба со злом, В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский

Тема социального зла и его преодоления – одна из основных в русской религиозной философии. Выявление содержания этой категории, феноменологических проявлений и путей преодоления зла, как утверждения должного, выступает в теоретическом наследии русских мыслителей важной теоретико-методологической предпосылкой решения многочисленных вопросов социальной философии. Именно в ней находит своё выражение ценностный – этический – подход к явлениям социальной действительности. В то же время решение самой метафизической проблемы зла, возможности и путей его преодоления опирается на христианское миропонимание в целом.

Указывая на значение правильного понимания зла для личности и общества, Н.А. Бердяев писал: «До конца серьёзное и ответственное отношение к жизни связано с видением зла, с признанием его существования. Невидение и неведение зла делает человека безответственным и лёгким, закрывает глубину жизни. Отрицание зла есть потеря свободы духа, сбрасывание с себя бремени свободы»¹. Личность выковывается в различении добра и зла, в установлении границ зла. Когда стираются эти границы, когда человек находится в состоянии смешения и безразличия, личность начинает разлагаться и распадаться». В случае утери способности видеть зло человек, по мнению философа, лишается свободы духа, поскольку он начинает искать «гарантированной необходимости добра», а значит, «перестаёт определяться изнутри». Но проблема зла в постановке Бердяева имеет не только антропологический аспект – зло как фактор существования личности, но и социологический аспект – зло как фактор социальной жизни человека. Характеризуя современную эпоху как стоящую «под знаком страшного нарастания сил зла и вместе с тем отрицания самого существования зла», философ предупреждает: «Человек остаётся безоружен перед лицом зла, когда он его не видит»². Возникает угроза самому существованию человека и общества.

В философской постановке названная проблема имеет ряд аспектов: что считать злом (феноменология зла), какова его сущность и метафизические корни, возможно ли полное его искоренение и каковы способы борьбы с ним. Все эти

вопросы нашли отражение в трудах русских религиозных философов. Так, Н.О. Лосский, указывая на сложность обозначения понятия «зло» писал: «Понять, что такое зло, можно не иначе, как в соотношении с добром, как это всегда бывает, когда мы имеем дело с парюю противоположных понятий. Добро и зло, т.е. положительная и отрицательная ценность, есть нечто столь основное, что определение этих понятий через указание на ближайший род и видовой признак невозможно. Поэтому разграничение добра и зла производится на основе непосредственного усмотрения: «это – есть добро», «то – есть зло»³. Но, замечает философ, имея дело со сложным содержанием жизни легко впасть в ошибку. Поэтому необходимо найти первичное абсолютно совершенное и всеобъемлющее добро, которое могло бы служить масштабом и основой для всех остальных оценок. Такое высшее добро он видит в Боге. Под Богом Лосский понимает «абсолютную полноту бытия». Отсюда, по мысли философа, следует, что «производные виды добра» «могут быть определены путём указания на их связь со всеобъемлющим добром, именно с абсолютно полнотой бытия»⁴. Соответственно зло определяется как отпадение от Бога, поскольку зла нет «в сотворённой Богом первозаданной сущности мира»⁵.

Бердяев дополняет онтологическое определение зла, которое мы находим у Лосского, аксиологическим его толкованием. «Зло, – пишет он, – есть небытие, которое нужно отличать от первоначального ничто... Зло есть изолгание бытия, карикатура бытия, извращение и болезнь бытия. Зло есть нарушение божественной иерархии бытия... смещение иерархического центра, низвержение высшего и возвышение низшего...»⁶. И ещё: «Нет царства зла, как положительного бытия, существующего наряду с Царством Божиим, с божественным бытием. Зло всегда носит отрицательный негативный характер, оно истребляет жизнь и бытие, убивает само себя, в нём нет ничего положительного...». Всё, что бесспорно считается людьми злом, т.е. носит отрицательный характер, не включает в себе, по мнению философа, никакого положительного бытия. «Злоба и ненависть, зависть, месть, разврат, эгоизм, корыстолюбие, ревность, подозрительность, скупость, тщеславие, жадность истребляют жизнь, подрывают силы человека, одержимого этими состояниями...»⁷.

Понимание зла как отпадения от Бога означает, что критерий зла выносятся за пределы эмпирической реальности, устраняется опасность подмены этического критерия утилитарным, подмены нравственной оценки интересом, чего не может избежать монистическое сознание.

Если сущностная сторона зла – в отпадении от Бога, то феноменологически она, по мнению религиозных философов, проявляется как вражда, ненависть, агрессия, подавление человека человеком, эксплуатация и прочие виды угнетения. Любопытно, что Бердяев в качестве социального зла называет не только угнетение одних социальных групп другими, не только национальное угнетение, но и притязания общества полностью детерминировать личность, посягательства на духовную свободу личности со стороны общества⁸.

Следующим шагом в осмыслении зла является его классификация, поскольку позволяет обосновать понятие социального зла как разновидности зла вообще, не допуская абсолютизации его социальных форм.

Традиционным для всякой религиозной философии (в рамках христианского теизма) при решении проблемы зла является разделение зла на: а) метафизическое, б) физическое и в) нравственное. Под метафизическим злом подразумевается «ограниченность тварных существ», нравственным злом называют «грех», т.е. нарушение нравственных норм, а под физическим злом – физические страдания. На первый взгляд здесь нет места для социального зла: оно растворяется где-то «между» физическим и нравственным злом, т.е. между физическими страданиями человека и аморализмом. Тем не менее, рассматривая феноменологию зла, русские религиозные философы прямо указывают на существование широкого спектра проявлений социального зла. Так, Лосский признаёт, что «существуют ещё, кроме нравственного и физического, различные виды зла душевной жизни, существует социальное зло, существует сатанинское зло, и вообще в каждой ступени бытия... возможны своеобразные виды зла»⁹. Примечательно, что существования «метафизического первозаданного зла» философ не признаёт. «Ограниченность тварных существ», которую обычно толкуют как проявление метафизического зла, по мнению Лосского,

Религиозная философия

таковой не является. Отрицая метафизическое зло, философ на его место ставит зло нравственное, обусловленное свободой «тварных существ». «Предпочтение себя другим существам есть *свободное* проявление личности, не навязанное ей природою и объективным соотношением ценностей: объективно все тварные личности равноценны, а Бог – бесконечно ценнее всякой твари; поэтому личность, предпочитающая себя Богу и другим личностям, совершает акт свободы, приобретающей характер *произвола*. Бесчисленные печальные следствия, всевозможные бедствия и несовершенства возникают из этого основного нравственного зла, и все они *естественно* вытекают из нравственного зла, являются прямым *выражением* его сущности. Существо, страдающее от всяких бедствий и несовершенств, не имеет права никого винить в них: оно само создало свою печальную, полную страданий жизнь, злоупотребив своею свободою»¹⁰.

Примечательно, что ещё один представитель русского философского течения – С.Н. Булгаков – в 1903 г., т.е. в период своей «эволюции» «от марксизма к идеализму» придерживался взгляда о двояком характере зла. Он различал зло «субъективное», т.е. нравственное (зло «греха или порока») и зло «объективное», т.е. страдания, причиняемые человеку «извне». Сюда он относит и страдания, причиняемые «враждебными стихиями мира», и те страдания, которые порождаются «человеческой глупостью и злобой»¹¹. Очевидно, что подобная классификация далека от совершенства; её главный недостаток состоит в том, что она не может служить основой философского анализа человеческого бытия. Видимо, сознавая это, философ позднее, сохраняя деление зла на два вида, само это деление осуществляет по-другому. В книге «Свет Невечерний» он пишет о зле как природном, космическом начале и зле антропологическом, выступающем в виде злой воли человека¹².

Краеугольным представлением религиозных философов следует признать их убеждение, что «мир во зле лежит», и причина этого – первородный грех. Социальное зло – это только часть мирового зла. Ненависть, убийство, болезни, смерть, несправедливость – всё это зло, и оно должно быть преодолено. Именно поэтому Бердяев характеризует стремление окончательно и благополучно устроиться «всем обществом» как «суетную жажду... перед лицом смерти и тления»¹³. Это попытка отделаться от зла внешним образом, считает философ, тогда как причина зла – в греховной природе самого человека, в грехопадении, через которое стал ущербным весь мир. Ущербность этого мира проявляется и в том, что и мир, и человек подвержены необходимости. В силу этого, заявляет Бердяев, главным заблуждением является непонимание, игнорирование того, что социальное зло – лишь одно из проявлений ущербности этого мира.

Для христианского сознания проблема социального зла имеет две стороны: оправдание Бога, допускающего зло, и выяснение роли человека в борьбе с этим злом. Первого аспекта, известного под названием теодицеи, мы здесь касаться не будем, т.к. это – самостоятельная проблема, имеющая преимущественно богословский, а не философский характер. Поэтому остановимся на втором аспекте проблемы.

Практически все христианские философы (или считающие себя таковыми) исходят из библейского мифа о грехопадении человека, которое и явилось причиной ущербности «этого мира». В результате социальное зло неразрывно связывается с человеческой природой.

Так, В.Соловьёв видит причину несовершенства этого мира в «эгоизме» людей, поэтому главным для него становятся поиски средства, позволяющего преодолеть этот эгоизм. «Для того чтобы осуществить правду, – рассуждает философ, – каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно положить предел своему исключительному самоутверждению, стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но в пользу кого? Для кого, с нравственной точки зрения, следует пожертвовать своей волей? В пользу ли других отдельных лиц, из которых каждое само стоит на эгоизме, на самоутверждении, – в пользу ли всех вместе? Но, во-первых, жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех – *невозможно*, ибо все, как совокупность отдельных лиц, не составляют и не могут составлять действительной цели человеческой деятельности, они не даны как действительный реальный предмет, каковым всегда являются только некоторые, а не все; во-вторых, такое самопожертвование было бы

и несправедливо, потому что, отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм»¹⁴.

Следовательно, осуществление правды или нравственного начала возможно только по отношению к тому, что по самой природе своей есть правда, предстаёт в виде некоей объективной реальности. В этом случае нравственной границей эгоизма данного лица становится не эгоизм других, не их самоутверждающаяся воля, а «только то, что само по себе не может быть исключительным и эгоистичным, что само по себе, по своей природе есть правда». «Только тогда воля всех может быть для меня нравственным законом, – делает вывод философ, – когда эти все сами осуществляют правду, сами причастны безусловному нравственному началу. Следовательно, любовь и самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды»¹⁵.

Булгаков, объясняя наличие зла в мире, руководствуется христианским представлением об отсутствии субстанциальных корней зла. Зло как таковое, утверждает он, не могло быть создано благим и любящим Творцом, а потому не может иметь в себе бытия или самостоятельного источника жизни. «*Есть только благо*, а всё, что не благо, не есть». Однако булгаковское «не есть» не означает полного отсутствия. Зло, в его понимании, может быть «попущенным», «вкравшимся в мироздание», как «недолжное актуализирование того *ничто*, из которого сотворён мир». Это «ничто» вызвано к бытию тварной свободой, через неё получает жизнь, а вместе с ней силу вредить. Тогда оно «становится злом, которое есть поэтому *паразит* бытия»¹⁶.

Бердяев частично примыкает к позиции Булгакова, усматривая связь зла с человеческой свободой. Но саму свободу он толкует по-своему. Не связывая себя христианской традицией, Бердяев видит источник зла в добытийственной иррациональной свободе. «Внутренняя диалектика свободы из недр своих порождает зло», – утверждает он. «В первой иррациональной свободе... лежит источник зла, как и источник всякой жизни». Понимая под злом «жажду небытию придать характер бытия», «безумную похоть жизни вне... Бога», он утверждает, что именно эта жажда имеет своим следствием «распад бытия, взаимное отчуждение распавшихся частей бытия, насилие одной части над другой». «Материя и есть результат разорванности и разобщённости в мире...»¹⁷.

Существенно, что грехопадение человека мыслится философами-теистами как причина не только социального и морального зла, но и «ущербности», «падшести» всего мира в целом. Так, по Бердяеву, «природное зло» есть результат «перемещения в центре бытия, сдвиг в мировой иерархии, после которого низшее становится на место высшего, материальное начало овладевает гордым духом, материальное становится на место духовного»¹⁸. «Низшая природа, когда она занимает своё место в мировой иерархии, не есть зло, она принадлежит божественному миру. Но когда низшая природа занимает место высшей природы, она становится злом, ложью». Нравственное зло возникает, когда «человеком овладевает звериная природа, когда человек подчиняет свой дух низшей стихии». Это зло определяется «направленностью духа, а не самой природой»¹⁹.

Трактуя свободу как состояние, а не субстанцию, философ делает вывод о духовной природе зла. «Изначальная свобода породила зло на высшей иерархической ступени бытия. Дух, стоящий на высшей иерархической ступени бытия, первый в свободе отпал от Бога, совершил акт самоутверждения в духовной гордыне, и от него пошла порча и извращение в иерархии бытия. На вершинах духа, а не в низинах материи совершилось первое явление зла... Низменное зло, приковыливающее нас к материальному миру, есть вторичное порождение духовного зла... Человек отпал от Бога вместе со всем творением... и в опыте жизни каждого из нас зло первоначально зарождается в нас от высших духовных сил, а потом уже выражается в зависимости нашей от низших стихий, от плотских страстей»²⁰. Вместе с тем философ подчёркивает, что свобода делает возможным и добро, и зло, причём зло, «вышедшее из недр свободы... не есть самостоятельное бытие».

Наиболее последовательно связывает социальное зло с нравственной ущербностью людей Лосский. Эмпирическую, в том числе социальную, реальность он

Религиозная философия

называет «психоматериальным царством», созданным «себялюбивыми существами»; именно здесь и существует зло. Философ подчёркивает самоочевидность того, что «все весьма разнообразные виды этого зла, от которых каждый из нас в большей или меньшей степени страдает, созданы не Богом, а нами самими». «Все несовершенства общественного порядка суть, в конечном счёте, следствие основного нравственного зла, именно недостатка любви нашей к Богу и сотворённым Им другим личностям. В международных отношениях государства часто проявляют безоглядный, циничный и нередко прямо преступный эгоизм»²¹. Даже причины войн Лосский трактует не столько как «экономическую нужду», сколько как проявление «душевной страсти властолюбия, честолюбия, гордыни, свойственной целым народам не менее чем отдельным людям»²².

Лосский признаёт, что во внутренней жизни государства «социальное зло не менее велико и тягостно», а главным проявлением социального зла считает эксплуатацию. Он даже согласен с утверждением, что «само строение общества делает некоторые формы эксплуатации неизбежными». Но сделать вывод об иной, нежели нравственная, природе социального зла не может, так как это противоречит его «метафизике персонализма». «Имея в виду... зависимость человека от общественного строя, – пишет он, – кто-нибудь может попытаться утверждать, что социальное зло есть явление, обусловленное не нравственным злом себялюбия, а какими-то другими причинами. Это утверждение, однако, не верно. Правда, тот или иной социальный строй создаётся главным образом силами не отдельных людей, а общественного целого. Но всякое общественное целое, согласно метафизике персонализма, есть личность, и притом личность высшей ступени развития, чем отдельные люди, входящие в его состав. Несовершенства социального строя суть следствие себялюбия не только отдельных людей, но и той «социальной личности», которая стоит во главе общества и организует жизнь его»²³.

Для понимания позиции Лосского существенным видится тот факт, что он, в отличие от других русских религиозных философов, в трактовке природы человека существенно отходит от христианского понимания: для него человек – лишь один из многих «субстанциальных деятелей», к числу которых он относит все виды человеческой общности, в том числе, государство. Но, если общество и человек имеют одинаковую природу, то, естественно, что и зло, проявляющее себя в человеке (моральное зло) и в обществе (социальное зло) должно быть признано злом одного порядка.

Идея неискоренимости зла в полной мере в представлении русских идеалистически мыслящих философов неразрывно связана с представлением об амбивалентной природе человека, с его греховностью. Однако невозможность полного и окончательного уничтожения зла не означает, в их глазах, что бороться со злом, в том числе и социальным, не надо. Видя главную причину зла, в том числе, социального, в греховности человеческой природы, философы-теисты решительно выступают против стремления разрешить все социальные проблемы путём социальных преобразований. Обосновывая свою позицию, они выдвигают два рода аргументов: во-первых, полное преодоление зла одними только социальными средствами невозможно, и, во-вторых, сосредоточение внимания на социальном зле, высшим проявлением которого провозглашается социальная несправедливость, означает недооценку всех других проявлений зла, в частности, зла морального. Они отказываются признать борьбу за совершенное общественное устройство наиболее существенной формой борьбы со злом. Однако этот отказ не означает отрицания значения социальных преобразований вообще. Так, Бердяев, критикуя попытки устроить «земной рай» путем внешней – социально-политической – организации, признаёт значение социальной политики. Не следует думать, особо оговаривает он, что не нужно менять социальной структуры. Но нельзя верить, что социальная структура автоматически создаст нового человека. Постоянно обращаясь к социальной теме на всём протяжении своего творчества, он подводит итог своих социально-этических исканий в книге «Царство Духа и царство кесаря» (1949). Став свидетелем мировых потрясений и катастроф первой половины XX в., он ставит проблему социального зла предельно широко. Его волнует не только проблема социальной несправедливости, социального порабощения человека, но и угроза человеческой личности, её незащищенность перед государством, обществом, техногенной цивилизацией и природой.

Видя смысл государственного вмешательства в решение социальной проблемы в использовании мер принуждения, Бердяев писал о насильственной борьбе со злом: «Борьба против зла легко сама приобретает характер зла, заражается злом. Есть зловещая моральная диалектика манихейского дуализма. Слишком большие враги зла сами делаются злыми. Это парадокс борьбы со злом и злыми: хорошие для победы над злыми делаются злыми и не верят в другие способы борьбы со злыми, кроме злых способов»²⁴. И ещё: «Дурные средства формируют душу, хорошие же цели превращаются в чистую риторику»²⁵.

Страх за судьбу личности в «мире объектов» заставляет Бердяева решительно протестовать против попыток искоренения социального зла путём усиления государственно-правового вмешательства в жизнь человека. Государство и право – это на языке Библии «закон», противостоящий «благодати». Социальная защита человека с помощью «закона» грозит обернуться угрозой «благодати», т.е. духовной свободе человека.

Позиция Лосского в вопросе борьбы с социальным злом совпадает с позицией большинства русских религиозных философов, хотя не вполне логически сочетается с его собственной онтологией. «Поскольку зло в человеческой жизни, – пишет он, – обусловлено глубочайшими свойствами человеческой личности, оно не может быть устранено никакими изменениями общественного строя. Из этого, однако, вовсе не вытекает, будто не следует бороться за социальную справедливость и не следует устранять те специальные виды зла, которые коренятся в данном общественном строе». Признавая необходимость реформ, философ всё же напоминает, что идеал абсолютного добра в земных условиях недостижим и новые формы общественной жизни, которые удастся выработать будущим поколениям, «внесут лишь частичные улучшения некоторых сторон существования и, может быть, вместе с тем породят какие-нибудь новые проявления зла»²⁶.

Сравнивая взгляды различных философов, нельзя не отметить, что, несмотря на различие подходов, они высказывают поразительное единодушие в вопросе о природе и путях преодоления зла. Прежде всего, это убеждение, что эмпирическая реальность «зла», которая включает в себя и несовершенство человеческой природы, и неизбежность «природного зла», не может быть преодолена только человеческими усилиями.

Исходя из того, что социальное зло не является единственным проявлением зла, а значит, его нельзя считать абсолютным злом, они обращают внимание на неправомерность преувеличения его значения. Абсолютизация относительного может происходить и в отношении зла как «отрицательной ценности», а это ведёт к деформации всей системы ценностей.

В стремлении устроить «всеобщее счастье» социальными средствами (которое вытекает из абсолютизации социального зла) они видят попытку свести всю сложность и многоплановость человека к его социальной роли, к представлению о человеке как о песчинке, «социальном атоме», из которых складывается общество. Такое представление, справедливо указывают они, в совокупности с идеей устроения «гармоничного совершенного общества» становится «соблазном великого инквизитора», отнимающего свободу человека в обмен на хлеб и порядок. Вместе с тем они считают необходимыми социальные реформы, направленные на смягчение социальных противоречий, социального неравенства и социальной несправедливости. Они – за установление такого строя, при котором были бы осуществлены элементарные права человека, обеспечивалось его достойное существование, но против абсолютизации социальной жизни человека в ущерб его духовной жизни, против представления о социальных преобразованиях как абсолютном и универсальном средстве решения всех человеческих проблем. Социальные преобразования должны осуществляться «рука об руку» с духовным совершенствованием человеческого общества.

Способы борьбы со злом, которые предлагают русские религиозные философы, вполне обоснованны: не морализм и не имморализм, делающий ставку исключительно на изменение условий социального бытия, а сочетание нравственного воспитания и социального реформирования. Ещё один важный вывод – этического характера. Насилие не может служить универсальным средством борьбы со злом.

Религиозная философия

Оно может только ограничить его. Но с помощью насилия нельзя создать ни грамма добра.

Значение выводов, сделанных русскими религиозными философами, имеет и чисто практическое значение: они представляют собой мировоззренческую преграду на пути социального утопизма – замысла и стремления устроить своими силами «рай на земле», но в действительности оборачивающегося социальными катастрофами.

Библиографический список

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
2. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994.
3. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995.
4. Булгаков С.Н. Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва? // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 1. От марксизма к идеализму. – М.: Наука, 1999.
5. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994.
6. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: ЗАО «Сварог и К», 1997.
7. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Изд-во «Азбука», 2000.
8. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб, Изд-во «Республика», 1998.
9. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995.

¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 113.

² Там же.

³ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С. 344.

⁴ Там же. – С. 345.

⁵ Там же. – С. 347.

⁶ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С.115–116.

⁷ Там же. – С. 116.

⁸ См.: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 306.

⁹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С. 347.

¹⁰ Там же. – С. 347–348.

¹¹ Булгаков С.Н. Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва? // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 1. От марксизма к идеализму. – М.: Наука, 1999. – С. 205–206.

¹² См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 228.

¹³ Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. – С. 119.

¹⁴ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Изд-во «Азбука». – С. 45.

¹⁵ Там же. – С. 45–46.

¹⁶ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 228.

¹⁷ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 117.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же – С. 117–118.

²⁰ Там же. – С. 113.

²¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С. 356.

²² Там же. – С. 357.

²³ Там же.

²⁴ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О Назначении человека. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб, Изд-во «Республика», 1998. – С. 300.

²⁵ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 318.

²⁶ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С. 358.

References

1. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Freedom and the Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, P. 113.
2. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Freedom and the Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, P. 113.

3. Lossky N.O. *Bog i mirovovoe zlo* [God and Suffering]. Moscow, Respublika, 1994, P. 344.
4. Lossky N.O. *Bog i mirovovoe zlo* [God and Suffering]. Moscow, Respublika, 1994, P. 345.
5. Lossky N.O. *Bog i mirovovoe zlo* [God and Suffering]. Moscow, Respublika, 1994, P. 347.
6. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Freedom and the Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, pp.115–116.
7. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Freedom and the Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, P. 116.
8. Berdyaev N.A. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo kesarya* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar]. Moscow, Respublika, 1995, P. 306.
9. Lossky N.O. *Bog i mirovovoe zlo* [God and Suffering]. Moscow, Respublika, 1994, P. 347.
10. Lossky N.O. *Bog i mirovovoe zlo* [God and Suffering]. Moscow, Respublika, 1994, P. 347–348.
11. Bulgakov S.N. *Trudy po sotsiologii i teologii: T. I. Ot marksizma k idealizmu* [Works on Sociology and Theology. Vol. I. From Marxism to Leninism]. Moscow, Nauka, 1999, pp. 205–206.
12. Bulgakov S.N. *Svet Nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light.]. Moscow, Respublika, 1994, P. 228.
13. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobody. Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin of Russian Communism]. Moscow, ZAO «Svarog i K», 1997, P. 119.
14. Solovyov V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Readings about the God-mankind]. Saint Petersburg, Izd-vo «Azbuka», P. 45.
15. Solovyov V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Readings about the God-mankind]. Saint Petersburg, Izd-vo «Azbuka», pp. 45–46.
16. Bulgakov S.N. *Svet Nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light.]. Moscow, Respublika, 1994, P. 228.
17. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Freedom and the Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, P. 117.
18. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Freedom and the Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, P. 117.
19. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Freedom and the Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, pp. 117–118.
20. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Freedom and the Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, P. 113.
21. Lossky N.O. *Bog i mirovovoe zlo* [God and Suffering]. Moscow, Respublika, 1994, P. 356.
22. Lossky N.O. *Bog i mirovovoe zlo* [God and Suffering]. Moscow, Respublika, 1994, P. 357.
23. Lossky N.O. *Bog i mirovovoe zlo* [God and Suffering]. Moscow, Respublika, 1994, P. 357.
24. Berdyaev N.A. *O Naznachanii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow, TERRA–Knizhnyy klub, Izd-vo «Respublika», 1998, P. 300.
25. Berdyaev N.A. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo kesarya* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar]. Moscow, Respublika, 1995, P. 318.
26. Lossky N.O. *Bog i mirovovoe zlo* [God and Suffering]. Moscow, Respublika, 1994, P. 358.



Пронина Т.С.

Религия и поиски идентичности в постсоветской России



Т.С. Пронина

Аннотация. Статья посвящена изучению процессов религиозной идентификации современных россиян. Автор приходит к выводу об амбивалентном характере религиозности россиян, что проявляется в высоком уровне декларируемой религиозности и низкой активности религиозной жизни, отмечает прагматизм как характерную черту религиозной практики. Один из основных выводов состоит в том, что религиозная идентичность для многих россиян стала формой культурной идентификации. В статье используются результаты исследований, проводившихся Центром религиоведческих исследований Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина в г. Тамбове и Тамбовской области.

Ключевые слова: религия, идентичность, религиозная идентичность, декларируемая религиозность, традиционные религии, новые нетрадиционные религии

Социальные трансформации, которые пережила Россия в конце двадцатого века, вызвали ряд кризисных явлений в различных сферах жизни российского общества. Социально-политический кризис, распад советского государства, исчезновение такой общности как советский народ привели к кризису национальной и гражданской идентичности и поиску её оснований. В современной России в поисках идентификационных ресурсов многие сделали выбор в пользу религиозной системы ценностей. В постсоветском российском обществе религия претендует на роль важнейшего фактора индивидуальной и коллективной идентификации. Мы стали свидетелями своеобразного религиозного возрождения. Данный феномен имеет противоречивую и многогранную природу. Его причины стали предметом пристального внимания современных исследователей религии.

По сравнению с советским периодом кардинально изменилась архитектура мировоззренческих ориентаций россиян, среди которых на одно из первых мест выходит религия. Столь же существенно изменился социальный и идеологический статус религиозных институтов. Среди институтов доверия у россиян уже на протяжении целого ряда лет на одном из лидирующих мест находится Русская Православная Церковь.

Но вышеназванные процессы имеют сложную многоуровневую природу. Так, очевидно, что значимость религии как культурного фактора, связывающего с историей, традициями, дающего чувство уверенности, с особой силой проявилась именно в «постперестроечной» России. Говоря о религиозности современных россиян, следует отметить её амбивалентный характер. С одной стороны большинство россиян заявляют о своей религиозности, о своей принадлежности к тем или иным конфессиям. С другой стороны, декларируемая религиозность сочетается с низким уровнем активности религиозной жизни, участия в жизни церкви, общины. Религия как система включает в себя такие элементы, как вероучение, выполнение культовых действий, религиозных предписаний, норм, мотивацию мыслей и поступков религиозными идеями и др. Религиозность, функционирующая как целостная система, предполагает хотя бы частичное усвоение и исполнение перечисленных элементов. При прагматическом отношении к религии, характерном для современного человека, востребованными оказываются только те из них, которые удовлетворяют ситуативный запрос индивида, что разрушает целостность религии как системы.

К примеру, исследования религиозности молодых россиян (учащихся ВУЗов и колледжей), проводившиеся сотрудниками Центра религиоведческих исследований Тамбовского университета выявили, что наиболее распространённый среди них тип религиозности условно можно назвать «прагматическим». Этот же тип как наиболее распространённый мы обнаруживаем и среди других категорий граждан. Он сочетает в себе высокий уровень формального декларирования религиозности (большинство молодых людей называли себя верующими и православными) и крайне низкий уровень религиозной практики. Так, около 90 % опрошенных назвали себя с той или иной степенью уверенности верующими, 89,4 % назвали себя православными. При этом из всех опрошенных молодых людей только 4,9 % посещают богослужение или религиозное собрание не менее одного раза в неделю, 65,4 % посещают богослужение по праздникам или в связи с особыми событиями, 28 % совсем не посещают богослужения¹.

Для такого, как мы его назвали, «прагматического», типа религиозности характерна ориентация на социокультурный и идеологический статус религии, религиозного сообщества. Нередко представление об этом статусе реализуется на уровне исторических клише или мифологизированных стереотипов, активно транслируемых СМИ. В нашем случае, на вопрос «Что для вас православие?» молодые люди давали следующие ответы: «Это вера наших предков», «Это наша культура», «Это наша история», единицы упомянули имя Сергия Радонежского, целый ряд респондентов апеллировали к художественной красоте православных храмов и религиозного искусства. Из 1 500 опрошенных ни один не затронул вероучительные положения или особенности православия, отличающие данную конфессию от других. Схожая ситуация и с ответами других категорий россиян.

Если же мы обратимся к блоку вопросов, выявляющих реальную роль православной церкви в жизни отдельного человека, то увидим, что она ограничивается довольно узким кругом вопросов: исполнение обрядов жизненного цикла, праздниками. В решении жизненных задач и проблем современные россияне рассчитывают на себя, своих близких, родителей. В иерархии ценностей отдают предпочтение здоровью, материальному благополучию, получению хорошего образования, высоко оплачиваемой работе.

«Прагматическому» типу религиозности присуще восприятие религиозной практики как набора магических действий, имеющих выражено прагматическое значение. Молодые люди почти не знают основ вероучения, содержания богослужений, текстов молитв, их религиозная практика ограничивается посещением праздничного богослужения с друзьями, что воспринимается не как участие в религиозном ритуале, а как интересное проведение свободного времени. Также часто встречающееся в среде учащейся молодёжи проявление квазирелигиозности – «поставить свечку в церкви перед экзаменом», после чего большинство не бывают в храме «до следующей сессии». При этом действие «поставить свечку» воспринимается как магический акт в духе древнеримского «Do ut des» («Даю, чтобы ты дал»). А магическое мышление, как известно, предельно прагматично. Подобное мнение высказывает и Н. Митрохин в работе «Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы»: «выделяется группа людей, часто участвующих в таинствах Церкви, но воспринимающих их как лекарство для болезни тела, но не души. Именно эта категория людей, ищущих выздоровления (или «защиты организма»), придаёт массовость некоторым инициативам воцерковленных: паломничествам или крестным ходам; поклонению привозным святыням (иконам, мощам) из других регионов и стран; разбору «крещенской воды»; купанию на Крещение в проруби»². Интересно в связи с этим привести данные исследования «Верит – не верит»: особенности российской религиозности», проведённого ФОМ 14 июня 2013 г. Аналитик К. Кожевина, используя исследование, проведённое в 2005 г. в США, сравнивает следующую позицию: «Как вы думаете, что является самой важной целью молитвы?» В нашей стране люди чаще всего видят в молитве способ попросить о помощи для себя, а уже потом – способ поблагодарить Бога, получить наставление на путь истинный. В американском опросе ответ «попросить помощи для себя» занимает последнее место. Получается, что цель молитвы для россиян – в первую очередь прагматично-эгоистическая»³.

Категория людей, которые воспринимают таинства, обряды магически, не исповедуя основ веры, сегодня довольно многочисленная. Порой в публичном дискурсе обнаруживается стремление идеализировать ситуацию с религиозностью в России до 1917-го г. и противопоставить её неопределённой, «расплывчатой» религиозности современных россиян. Однако для таких заключений нет достаточных оснований. Очевидно, что в современном российском социокультурном пространстве мы наблюдаем активное конструирование традиции, когда сама традиция становится лишь «репликой», используемой для того, чтобы сделать более яркой вполне современную риторику и придать историческую значимость собственной интерпретации традиции. Исследователю же необходимо выявить главную интенцию той или иной реинтерпретации традиции.

Это конструирование порой реализуется на уровне социального мифотворчества. И желаемое для определённых социальных субъектов, но в действительности не имевшее места, выдаётся за некогда существовавшее. К примеру, акцентированная обращённость к «огромному и позитивному значению» РПЦ в России до революции 1917 г. представляет собой идеологический рефрен. В действительности взаимоотношения РПЦ с государством имели сложный характер, наблюдались изолированность церковной элиты от простых верующих, наличие разнонаправленных процессов в самой церкви и другие факторы, не позволяющие историкам однозначно положительно оценить роль церкви в дореволюционной России. Так, в 1944 г. архиепископ Лука Войно-Ясенецкий в своём послании к православным христианам Тамбовской области от 23 марта, обращаясь к прошлому, называл причины народного недовольства церковью, что и привело её к трагическому упадку: «небрежность в священнослужении» и «матерь всех пороков – сребролюбие священников»⁴.

Характер религиозности проявляется не только в исполнении обрядов, посещениях богослужений, но и в том, в какой мере и в каких формах религия присутствует в жизни человека. Это проявляется и в сфере интересов, и круге общения, и в предпочтениях во времяпрепровождении. Затрагивая сферу интересов, уместно уточнить выбор чтения и телевизионных передач: что мы предпочитаем читать и смотреть, занимая своё свободное время. Только 6 % опрошенных часто читают литературу религиозного содержания и 40 % вообще её не читают, остальные 54 % иногда, редко обращаются к ней. Что касается телевизионных передач, то и здесь похожая картина: в лидерах новости, телесериалы, музыка и спортивные передачи. Религиозные же передачи из предложенных девяти вариантов занимают последнюю позицию.

В ходе исследований мы также поинтересовались, как предпочитают респонденты проводить свободное время. И вновь наиболее распространённые предпочтения далеки от религиозных интересов: большинство из нас предпочитают провести свободное от работы время с семьёй (52 %) или друзьями (28 %), подработать для получения дополнительного дохода (7 %) или заняться спортом (7 %). Только 5 % опрошенных в свободное время предпочитают посетить церковь. Безусловно, что друзья, товарищи по интересам могут быть и в церкви, о чём свидетельствует опыт некоторых церквей, живущих активной жизнью. В этом плане показателен пример динамично развивающихся протестантских церквей. В них активно действуют различные структуры, объединяющие людей по интересам: это музыка, спорт, туризм, работа с детьми и многое другое. Таким образом, в церкви у человека формируется круг общения, и он идёт в церковь не только на богослужение, но и в свободное время спешит туда для встречи с друзьями. Эти процессы активнее происходят в протестантских церквях, потому что они менее консервативны и позитивнее воспринимают самые разные формы и виды деятельности, прежде всего молодёжной. Есть такой опыт и в Тамбовской области: в протестантских церквях харизматического типа, и лишь в одном православном приходе церкви Св. Лазаря. Последний показатель косвенно свидетельствует о том, что в православной церкви приходская жизнь пребывает в затяжном кризисе, проще говоря, жизнь приходов за редким исключением практически отсутствует.

Возвращаясь к результатам нашего мониторинга, мы попытались выстроить определённую иерархию ценностных ориентаций современных россиян на примере жителей нашего региона. И вновь, как и по предыдущему показателю, мы в качестве

важнейшей ценности обозначаем семью – это подавляющее большинство – 82 %. На втором месте – здоровье, на третьем и четвертом с практически одинаковыми показателями – материальное благополучие и любовь. Лишь пятую позицию заняла такая ценность как вера в бога. Выстроенная иерархия ценностей также подтверждает, что при высокой декларируемой религиозности мы ведём секулярный образ жизни, руководствуемся в своей повседневной жизни светскими моделями поведения и деятельности. В этом случае не приходится преувеличивать влияние религии на жизнь современных россиян и констатировать, что это влияние ограничивается узким кругом вопросов.

Изменения в структуре религиозности ведут и к трансформации религиозной идентичности: не религия становится источником идентичности, а её культурный эквивалент в виде обычаев, ценностей, норм, исторического наследия, ставших общекультурным достоянием. Взгляд как бы изнутри культурной идентичности на религию также обращён к идеологической значимости религии. В этом случае осознание принадлежности к религиозному сообществу или религиозной традиции оценивается как возможность почувствовать свою сопричастность к «великой истории», фактор интеграции сообщества, способ социализации, передачи социокультурного опыта, ценностей и норм. Также культурная идентичность обращена к обычаям, имеющим религиозное происхождение в прошлом, обрядовой стороне, праздникам, стереотипам поведения, социальных ролей, привычным представлениям о семье, власти. Такое отношение к религии не предполагает обязательной религиозной практики.

Используя в методологическом плане концепцию Э. Эриксона при анализе религиозной идентичности, можно сделать вывод, что если индивид не воспринимает религию «серьёзно», т.е. как целостную систему, она становится чем-то вроде игры, лишённой целесообразности имитацией действия. Эту мысль высказывал ещё Э. Дюркгейм в работе «Элементарные формы религиозной жизни», который считал, что ритуалы не только подкрепляют веру, но и порождают её. В дальнейшем это же положение развивает Т. Парсонс в работе «Современный взгляд на Дюркгеймову теорию религии»: «верующий лишь в том случае действительно верующий, если смысл своих верований он претворяет в действия»⁵. Таким образом, исследователи настаивают на необходимости связи веры с религиозной практикой.

При отсутствии собственного религиозного опыта человек заменяет личную идентификацию сверхидентификацией с неким идеалом, который ему видится олицетворением желаемых характеристик. Это становится для него способом избежать «распада», кризиса идентичности. Особенно заметно это проявляется в период личностного формирования, в среде молодых людей. Молодые люди нередко в результате поисков и отстаивания своей идентичности готовы «слить» свою идентичность с идентичностью другого или других, с некой сверхидентичностью. Это отчасти объясняет такой высокий уровень декларируемой религиозности в молодёжной среде в современной России. При этом молодёжь привлекает прежде всего исторический и идеологический статус конфессии, что позволяет им наполнить содержанием свою гражданскую идентичность.

В случае с религиозной идентичностью россиян, один из наиболее распространённых типов сверхидентичности – это «русский православный», символизирующий традиционные культурные ценности, национальную самобытность, всё лучшее в российской истории. Мы имеем дело с идеологическим конструктом, который стал весьма привлекательным для молодых россиян, нуждающихся в мировоззренческих и культурных константах. Показательно, что по результатам опросов, проводившихся Центром религиоведческих исследований Тамбовского университета среди молодёжи области, 89,7 % молодых людей назвали себя православными, тогда как верующими уверенно себя назвали лишь 55 %. С таким же феноменом мы столкнулись и в других возрастных категориях, с интересом отметив, что опрашиваемые дают на первый вопрос положительный ответ – «верующий» – с гораздо меньшей уверенностью, чем на второй, отвечают – «православный». Дополняют картину и ответы молодых людей на вопрос «Что такое для вас православие?», которые мы уже приводили. В ходе опросов, бесед мы задавали сопутствующие вопросы, связанные с конфессиональной принадлежностью: «Почему вы считаете себя

православным?», «Почему не хотите сказать просто «христианин»? «Что отличает православного, например, от католика?» Большинство опрошенных такие вопросы ставят в затруднение. Ответы же, которые мы получали можно свести к следующим вариантам: «это вера наших предков, доставшаяся нам в наследство», «это наша исконная русская вера». Согласимся с Б. Дубиним, который отмечает, что формирование коллективной идентичности в России происходит через мифологизированное прошлое и нерационализируемые константы – «умонепостижимости России», «её особом пути» и т.п.⁶

Таким образом, если в иерархии идентичностей религиозная занимает высшие позиции, то система религиозных представлений, норм оказывает решающее влияние на мировоззрение и поведение личности. Если же религиозная идентичность, присутствуя в системе идентичностей личности, реализуется как элемент общекультурной, гражданской идентичности, то религиозность в этом случае слабо затрагивает уровень представлений и внутренних убеждений и обращена к внешним проявлениям религиозности – обрядам, обычаям, поведенческим актам. Религия не исчезает из жизни общества, но изменяются её роль и место. Религия как важнейшая часть традиции, по-прежнему играет серьёзную роль в социализации личности, в её приобщении к культуре. Через традицию мы усваиваем многие представления о мире, моральные нормы, стереотипы поведения, социальных ролей. Но акценты сегодня существенно сместились: происходит не приобщение к культуре через религию, а наоборот, приобщение к религии через культуру: через обычай, традиции, существующие на уровне семьи, сообщества, через искусство, идеологию, философию и т.п.

Библиографический список

1. Текст Послания к православным христианам Тамбовской области архиепископа Луки Войно-Ясенецкого от 23 марта 1944 г. / Государственный архив Тамбовской области, Ф. Р-5220. Оп. 1. Д. 53. Л. 12–13.
2. Дубин Б. Векторы и уровни коллективной идентификации в современной России // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. – 2009. – № 2 (100). – Апрель–июнь. – С. 55–64.
3. Кожевина К. «Верит – не верит»: особенности российской религиозности. – Электронный ресурс: Блог/ФОМ. – URL: <http://fom.ru/blogs>. (Дата обращения: 5.09.2014).
4. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: НЛЮ, 2004. – 648 с.
5. Парсонс Т. Современный взгляд на Дюркгеймову теорию религии // Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Издательство Наука, 1994. – 775с.
6. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис: Пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. Толстых А.В. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. – 344 с.

¹ Основная цель исследования – изучение влияния религии на систему убеждений, мотивацию поведенческих актов, социальные практики современных россиян на примере жителей г. Тамбова и Тамбовской области. Метод исследования – анкетный опрос на основе разработанного инструментария. Сроки исследования: эмпирическое социологическое исследование «Религиозный портрет современного Тамбова» проводилось в феврале–марте 2013 г. Генеральную совокупность составили жители г. Тамбова и Тамбовской области. Выборочная совокупность определялась 1 600 респондентами, проживающими на территории Тамбовской области. При обработке данных использовался пакет программного обеспечения Portable IBM SPSS Statistics v19.

² Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: НЛЮ, 2004. С. 39.

³ Кожевина К. «Верит – не верит»: особенности российской религиозности. – Электронный ресурс: Блог/ФОМ. – URL: <http://fom.ru/blogs> (Дата обращения: 5.09.2014).

⁴ ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 1. Д. 53. Л. 12–13.

⁵ Парсонс Т. Современный взгляд на Дюркгеймову теорию религии // Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. (составители) Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Издательство Наука, 1994. – С. 110.

⁶ Дубин Б. Векторы и уровни коллективной идентификации в современной России // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. – 2009. – № 2 (100). – Апрель–июнь. – С. 55–64.

References

1. Mitrokhin N. *Russkaya pravoslavnaya tserkov': sovremennoe sostoyanie i aktual'nye problemy* [Russian Orthodox Church: Current State and Urgent Problems]. Moscow, NLO, 2004, P. 39.
2. Kozhevina K. «*Verit – ne verit*»: *osobennosti rossiyskoy religioznosti* [“Believe or Not Believe”: The Peculiarities of Russian Religiosity]. Available at: <http://fom.ru/blogs> (Accessed 5.09.2014).
3. *Gosudarstvennyy arkhiv Tambovskoy oblasti* [State Archive of Tambov Region]. Fund R–5220, inv. 1, file 53, fols. 12–13.
4. Parsons T. *Religiya i obshchestvo. Khrestomatiya po sotsiologii religii* [Religion and Society. Anthology of the Sociology of Religion]. Moscow, Izdatel'stvo Nauka, 1994, P. 110.
5. Dubin B. *Vestnik obshchestvennogo mneniya. Dannye. Analiz. Diskussii* [Bulletin of Public Opinion. Data. Analysis. Discussions]. No. 2 (100). 2009, April-June, pp. 55–64.



Трофимов Е.А.

Особенности воспроизводства религиозных объединений в Российской Федерации (проблемно-праксеологический очерк)



Е.А. Трофимов

Аннотация. В статье рассматривается процесс воспроизводства религиозных объединений в России. Отмечается, что законодательно установленный механизм воспроизводства религиозных объединений нарушает нормы международного права и ставит «традиционные» религиозные конфессии в привилегированное положение. Подчёркивается, что селекция религиозных объединений государством ведёт к клерикализации общественной жизни, формированию религиозной

интолерантности и религиозного мировоззрения у населения России, что противоречит процессам секуляризации общественных практик, наблюдаемым в развитых демократических странах.

Ключевые слова: клерикализация, религиозная организация, религиозная группа, религиозная дискриминация, религиозная терпимость, политическая система, светское государство

Конституция Российской Федерации закрепила светский характер российского государства, в кратологической парадигме означающий отказ государства от использования религии в процессе регуляции социально-политических отношений и придания всем религиозным объединениям статуса *aequalis inter aequales* (равных среди равных). Вместе с тем, в России религиозные объединения исторически практически всегда являлись спутниками государства и играли важную роль в выработке проектов государственно-управленческих решений. Исключением, с рядом оговорок, может рассматриваться период правления Петра I и Екатерины II, а также советская модель государственно-политического управления, в которой место религиозной доктрины занял атеизм – «религия безбожника».

Значительное влияние религиозного фактора на российскую политику было связано как с доминированием традиционно-религиозного сознания в российском социуме, так и с интересами государства, заинтересованного в сакрализации власти и иррационализации политического процесса, сопровождающего функционирование моноцентризма. Моноцентрическая организация российской политики направлена на ограничение любой конкуренции верховному сюзеру и упрощение политического ландшафта, что закономерно делает светский характер российского государства, закреплённый в Основном законе страны, проблематичным. Более того, моноцентризм витализирует процесс клерикализации социально-политических отношений в российском социуме, особенно в условиях падения авторитета массовых политических партий и трансформации основных политических идеологий. Позволим себе процитировать позицию директора Института стратегической безопасности И. Молодцова, который в статье «Православие как основа национальной идеологии» заметил: «...Наша православная вера может не только быть базисом правосознания народа, основой самосознания нации и её государственной идеологии, но уже сегодня стать необходимым инструментом внутренней и внешней политики России»¹. Симфония Церкви и государства, пишет В.В. Габеев, выступает в качестве смысловой основы российской государственности. Все великие достижения

свершались во многом благодаря тому, что православие освящало власть, а власть, несмотря на свой светский характер, осознавала себя производной от церкви. Государственный статус православия определил качество национальной жизни. Известная формула XIX в. «православие-самодержавие-народность», безусловно в сокращённом виде, повторяет разработанную ещё в XI в. концепцию государства². Политический моноцентризм, требует репродукции религиозного моноцентризма или по крайней мере определяет установку на воспроизводство последнего.

Следует обратить внимание, что уже в преамбуле Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» говорится: «Федеральное Собрание Российской Федерации, признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии её духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России... принимает этот закон»³. Как отмечал Уполномоченный по правам человека в РФ В.П. Лукин, «...преамбула закона носит скорее идеологический характер, нежели правовой, выбивается из общего контекста правового документа и в силу этого создаёт предпосылки к весьма вольному толкованию принципиальных вопросов, относящихся к свободе совести и изложенных в Конституции РФ»⁴. Вместе с тем, преамбула Федерального закона предоставляет возможность государству осуществлять политику «религиозного изоляционизма» и сохранять традиционный характер политических отношений. Эффективность социальной интеграции на основе религии велика в обществах традиционного типа, – справедливо замечает Е.С. Элбакян, – где таким образом поддерживается коллективная идентичность и солидарность социальной группы. В обществах же социально дифференцированных и сложных, в условиях религиозного и национального плюрализма, традиционные религии уже неспособны в полной мере исполнять эту функцию. Религия в данном случае уже не является универсальным интегративным фактором, ибо «общественная солидарность» может устанавливаться и поддерживаться на иной основе, – например, на принципе права⁵.

Стремление государства поддерживать и укреплять моноцентризм и профессиональную идентичность на основе «традиционных» религий обнаруживается в репродукции дискриминационных механизмов в воспроизводстве религиозных объединений. В позитивистском плане, политическая подоплёка использования механизмов религиозной дискриминации связана со стремлением государства оградить российскую политику от влияния миссионерских движений, часто рассматриваемых в качестве «деструктивных» или «тоталитарных». Вместе с тем, термин «деструктивные» расплывчатый, он в конъюнктурном плане может характеризовать любое религиозное объединение, формирующееся без одобрения государства.

Итак, федеральными законодательством зафиксированы две формы религиозных объединений: религиозная группа и религиозная организация, между которыми проводятся разграничения, связанные с объёмом прав и возможностями расширения сферы влияния. В конституционно-правовом плане, разделение религиозных объединений на два вида означает то, что установленные нормы федерального законодательства нарушают принцип равенства гражданских прав и религиозных объединений, вступая в противоречие с Европейской конвенцией, а также прецедентами органов Совета Европы, являющимися важным источником «европейского» права; в политическом – «отодвигают» Россию от Европы, возвращая её к «истокам» и религиозной обособленности.

Стремление государства ограничить влияние «новых» религий проявляется и в установлении 15-летнего срока деятельности религиозной группы, необходимого для регистрации религиозного объединения, что также позволяет говорить о подрыве принципа равноправия религиозных объединений (показательно в этом плане дело «Kimlya and Others v. Russia»⁶). Установление временных рамок для изменения правового статуса религиозного объединения сдерживает формирование мозаичности религиозной сферы в России и ведёт к её необоснованной консервации, усилению влияния государства на религиозные структуры. Формируемая система внутри социальных взаимоотношений с прямой субординацией ограничивает возможности демократической религиозной модели общежития интересами государства, ущемляет религиозные права верующих на вероисповедание любой религии.

Дискриминационные, по нашему мнению, элементы проявляются в необходимости предоставления регистрирующим органам документов, раскрывающих основы вероучения и соответствующие ему практики – акта, после которого только может последовать признание данных организаций религиозными. Очевидно, что решение о признании/непризнании объединения религиозным может быть связано с ответом на вопрос «Может ли ищущая признания религиозная организация нести опасность для демократического общества?», который не относится к сфере права и способен формировать широкое поле для политических инсинуаций и запретов со стороны государства (*Carmuirea Spirituala a Musulmanilor din Republica Moldova v. Moldova, Church of scientology Moscow v. Russia, Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*⁷).

Следует обратить внимание на то, что при регистрации религиозного объединения в регистрационный орган в обязательном порядке направляются сведения о юридическом адресе, по которому будет находиться постоянно действующий руководящий орган религиозного объединения. В стремлении обойти пробелы и противоречия российского законодательства, связанные с предоставлением юридического адреса, религиозные организации идут на договоренности с коммерческими структурами, что обостряет проблему их воспроизводства, позволяя государству влиять на них опосредованно, через оказание давления на связанных с ними экономических акторов.

Близко к проблеме предоставления юридического адреса стоит проблема селекции религиозных институтов собственно политическими способами, включая воспрепятствование их деятельности силовым и административным путём. Общеизвестным фактом в данном случае является давление на религиозные организации «Свидетели Иеговы» в Челябинской области и церковь евангельских христиан «Благодать Христова» (г. Чехов, Московская область); отказ в перерегистрации Сайентологической Церкви г. Москвы. Во всех случаях Европейский суд признал Россию «нарушительницей» статьи 11 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод (свобода собраний и ассоциаций) и ст. 9 Конвенции (свобода мысли, совести и религии).

Немаловажную роль в процессе воспроизводства религиозных объединений играет и экономический фактор. Следует констатировать, что российское государство активно оказывает прямую и косвенную поддержку РПЦ и другим православным религиозным объединениям, а также ряду исламских организаций и групп. Если в случае поддержки РПЦ речь, в первую очередь, идёт о передаче в собственность или в долгосрочную аренду православной церкви зданий, сооружений, культурных объектов и ценностей; то во втором – о государственной финансовой поддержке исламской науки, культуры и образования. Так, в 2006 г. при участии Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике был создан Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования⁸, Председателем Попечительского Совета которого стал представитель «старомосковской» политической группы, экс-президент Торгово-промышленной палаты России Е.М. Примаков, а одним из членов Попечительского Совета – заместитель начальника Управления внутренней политики администрации президента РФ, начальник департамента международных отношений и религий М.В. Белоусов. Кроме того, по решению Министерства образования и науки РФ были определены пять государственных вузов, на которые возложили обязанность оказания научно-методической, организаторской, информационно-технической помощи пяти исламским центрам в рамках установленного государственного финансирования.

Стремление государства сформировать национальную идеологию с доминирующими элементами «традиционных» для России религиозных доктрин ведёт к чрезмерному присутствию религиозного компонента в деятельности органов государственной власти, правоохранительных и армейских подразделений, учреждений образования и здравоохранения, что создаёт угрозу клерикализации государственных институтов. Положение усугубляется тем, что в России слабо урегулированы нормами права юридические и этические аспекты поведения чиновников, что позволяет последним исходить из субъективных представлений при решении

различных вопросов, а в ряде случаев просто проявлять неуважительное отношение к представителям ряда религиозных конфессий⁹.

К тому же поддержка религиозных объединений государством, способствует формированию интолерантной религиозной среды. Религиозные «монополисты», опираясь на авторитет и другие ресурсы государства, начинают выходить за правовые рамки. Ярким примером этого является свободная продажа книг, содержащих элементы провоцирования межрелигиозной розни и пропаганды религиозного превосходства. «Конечно, самой возвышенной и облагораживающей религией является Христианство со своим учением, – пишется в свободно распространяющейся в церковных лавках РПЦ брошюре «Где истинная церковь? Сведения о ересь и сектах», –... Только Православная Церковь непрерывно восходит к Церкви первых веков... Читая сведения о многочисленных сектах и религиозных течениях (в книге указывается более 20 «сект» к которым авторы причисляют и антирелигиозные группы – Е.Т.); невольно задаёшься вопросом: почему же там много их в современном мире? Почему именно сегодня люди стали так падки на всё духовно нездоровое и очевидно ложное? Среди них (представителей «сект» – Е.Т.) много психически больных и просто неуравновешенных людей...»¹⁰.

Конфликтная среда зреет и в самих «традиционных» религиозных объединениях, имеющих сложную внутрикорпоративную структуру. При этом конфликты могут выходить за пределы религиозных корпораций, распространяясь на взаимоотношения с государством. Так, в Челябинской области представитель Духовного управления мусульман азиатской части России Салеха Абдель Рахмана Гази, обвинённый в разжигании межнациональной и межрелигиозной розни¹¹, обратился в суд с иском к председателю Комитета по взаимодействию с религиозными и национально-культурными объединениями – беспрецедентный случай, когда представитель мусульман выразил свои претензии к представителю органа государственной власти. Параллельно «взаимодействие» с государством привело и к радикализации части муфтиев и использованию ими всех доступных способов политической борьбы – сбор и распространение ложных слухов, раздача специальной литературы и листовок, подготовка заказных материалов в прессе и прямые провокации¹².

Политически установленный в России процесс воспроизводства религиозных объединений, порождающий клерикализацию социума в рамках «традиционных» религиозных доктрин, вступает и в противоречие с процессами, идущими в развитых демократических странах. Так, исследование Pew Research Center, проведённое в октябре 2012 г., демонстрирует быстрый рост числа американцев, не идентифицирующих себя с какой-либо религией. За последние пять лет число людей, не относящих себя к тому или иному религиозному течению, увеличилось примерно с 15 % до 20 % от всех совершеннолетних американцев. Ряды этих людей в настоящее время включают в себя более 13 миллионов тех, кто называет себя атеистом и/или агностиком (около 6 % от населения США), а также почти 33 миллиона человек, которые говорят, что они не имеют определённой религиозной принадлежности (14 % от населения США)¹³. Неслучайно в инаугурационной речи президент США Б. Обама произнёс: «Многообразие общества очень важно – это сила, а не слабость. Мы нация христиан, мусульман, иудеев, индуистов и неверующих»¹⁴, таким образом, подчеркнув наблюдаемую в американском социуме тенденцию. Де-факто, сегодня в США даже «умеренные консерваторы» отходят от религиозной риторики, религия вытесняется из общественного сознания, становясь маргинальным явлением. В массовой культуре американцев атеизм находит отражение почти повсеместно, набирают влияние атеистические центры, среди которых выделяются фонд «Свобода от религии», объединяющий представителей СМИ, учёных и политиков; а также общественная организация «Атеисты Америки».

Даже в современной Европейской цивилизации, исторически отличающейся присутствием религиозного фактора в политической сфере, наблюдается становление атеизма как фактора развития и гуманизации общества. Атеизм, утверждает С. Жижек, способствовал созданию безопасного публичного пространства для самих верующих, а сегодня стал единственной политической силой, которая не делает из них граждан второго сорта, к какой бы конфессии они не принадлежали¹⁵.

Вывод. Стремясь сохранить моноцентрическую систему российской политики национальную идентичность на основе «традиционных» религий, государство, на наш взгляд, допускает стратегический просчёт. Селекция религиозных общественных объединений в рамках «традиционных» политико-религиозных ценностей ведет не только к формированию религиозного изоляционизма и интолерантности, реанимирует религиозно-патримониальные практики, но и способствует нарушению баланса интересов государства, личности и религиозных объединений; препятствует плодотворному сотрудничеству между народом России и народами других стран.

Библиографический список

1. Габеев В.В. Религии в современной России: византийская интерпретация государственно-конфессиональных отношений // Автореф. дисс. к.ф.н. – Ростов-на-Дону, 2012. – 18 с.
2. Ваххабизм пришел на Урал? // «Возрождение Урала». – 2000. – № 4 (126).
3. В. Лукин о проблемах прав верующих, свободе совести, экстремизма [Электронный ресурс] // URL: <http://www.rodon.org/society-080604120603> (дата обращения: 20.11.2014).
4. Где истинная церковь? Сведения о ересь и сектах. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2001. – С. 59–61.
5. Гуляева М. Государственная поддержка традиционного ислама как важный фактор профилактики экстремизма и терроризма в исламской среде (на примере Челябинской области) [Электронный ресурс] // URL: <http://muslem.ru/государственная-поддержка-традицион/> (дата обращения: 20.11.2014).
6. Духовная община мусульман Республики Молдова против Молдовы (Carmuirea Spirituala a Musulmanilor in Republica Moldova v. Moldova), жалоба № 12282/02 от 14 июня 2005 г.
7. Кимля и другие против России (Kimlya and Others v. Russia): Постановление Европейского Суда по правам человека от 01 октября 2009 года (жалобы №№ 76836/01, 32782/03) [Электронный ресурс] // URL: <http://european-court.ru/resheniya-evropejskogo-suda-na-russkom-yazyke/kimlya-i-drugie-protiv-rossii-postanovlenie-evropejskogo-suda/> (дата обращения: 20.11.2014).
8. Мещерякова А.Ф. Светское государство в современной России: конституционно-правовой анализ: Дисс... канд. юр. наук. – Саратов, 2009. – 200 с.
9. Молодцов И. «Православие как основа национальной идеологии» // Политический журнал. – 2006. – № 1. – С. 63.
10. Московское отделение Армии спасения против России: Постановление от 5 октября 2006 г.: Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia, № 72881/01 / Европейский Суд по правам человека // Бюллетень Европейского Суда по правам человека. – 2007. – № 4. – С. 37–39.
11. «О свободе совести и о религиозных объединениях»: Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ // Собрание законодательства Российской Федерации от 29 сентября 1997 г. № 39 ст. 4465.
12. Саентологическая церковь г. Москвы против России: Постановление от 5 апреля 2007 г.: Church of scientology Moscow v. Russia, № 18147/02 / Европейский Суд по правам человека // Бюллетень Европейского Суда по правам человека. – 2007. – № 10. – С. 33–35.
13. Фонд поддержки исламской культуры науки и образования. Официальный сайт [Электронный ресурс] // URL: <http://www.islamfund.ru> (дата обращения: 20.11.2014).
14. Хестанов Р. Без креста. Атеизм как антидот фундаментализма // Политический журнал. – 2006. – № 12. – С. 60–63.
15. Элбакян Е.С. Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 152–153.
16. Inaugural address of President Barack Obama [Электронный ресурс] // URL: <http://www.theguardian.com/world/2009/jan/20/barack-obama-inauguration-address> (дата обращения: 20.11.2014).
17. «Nones» on the Rise» One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation [Электронный ресурс] // URL: <http://www.webcitation.org/6Dk8zwMPe> (дата обращения: 20.11.2014).

¹ Молодцов И. Православие как основа национальной идеологии // Политический журнал. – 2006. – № 1. – С. 63.

² Габеев В.В. Религии в современной России: византийская интерпретация государственно-конфессиональных отношений // Автореф. дисс. к.ф.н. – Ростов-на-Дону, 2012. – С. 9.

- ³ «О свободе совести и о религиозных объединениях»: Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ // Собрание законодательства Российской Федерации от 29 сентября 1997 г. № 39 ст. 4465.
- ⁴ Лукин В. О проблемах прав верующих, свободе совести, экстремизма [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rodon.org/society-080604120603> (дата обращения: 20.11.2014).
- ⁵ Элбакян Е. С. Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 152–153.
- ⁶ Кимля и другие против России (Kimlya and Others v. Russia): Постановление Европейского Суда по правам человека от 01 октября 2009 года (жалобы №№ 76836/01, 32782/03). [Электронный ресурс]. – URL: <http://european-court.ru/resheniya-evropejskogo-suda-na-russkom-yazyke/kimlya-i-drugie-protiv-rossii-postanovlenie-evropejskogo-suda/> (дата обращения: 20.11.2014).
- ⁷ «Духовная община мусульман Республики Молдова против Молдовы» (Carmuirea Spirituala a Musulmanilor din Republica Moldova v. Moldova), жалоба № 12282/02 от 14 июня 2005 г.; Саентологическая церковь г. Москвы против России: Постановление от 5 апреля 2007 г.: Church of Scientology Moscow v. Russia, № 18147/02 / Европейский Суд по правам человека // Бюллетень Европейского Суда по правам человека. – 2007. – № 10. – С. 33–35; Московское отделение Армии спасения против России: Постановление от 5 октября 2006 г.: Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia, № 72881/01 / Европейский Суд по правам человека // Бюллетень Европейского Суда по правам человека. – 2007. – № 4. – С. 37–39.
- ⁸ Фонд поддержки исламской культуры науки и образования. Официальный сайт [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.islamfund.ru> (дата обращения: 20.11.2014).
- ⁹ Мещерякова А. Ф. Светское государство в современной России: конституционно-правовой анализ: Дисс. ... канд. юр. наук. – Саратов, 2009. – С. 71–72, 76, 79.
- ¹⁰ Где истинная церковь? Сведения о ересь и сектах. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2001. – С. 59–61.
- ¹¹ Ваххабизм пришел на Урал? // «Возрождение Урала». – 2000. – № 4 (126).
- ¹² Гуляева М. Государственная поддержка традиционного ислама как важный фактор профилактики экстремизма и терроризма в исламской среде: на примере Челябинской области [Электронный ресурс]. – URL: <http://muslem.ru/государственная-поддержка-традицион/> (дата обращения: 20.11.2014).
- ¹³ «Nones» on the Rise» One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.webcitation.org/6Dk8zwMPe> (дата обращения: 20.11.2014).
- ¹⁴ Inaugural address of President Barack Obama [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.theguardian.com/world/2009/jan/20/barack-obama-inauguration-address> (дата обращения: 20.11.2014).
- ¹⁵ Хестанов Р. Без креста. Атеизм как антидот фундаментализма // Политический журнал. – 2006. – № 12. – С. 62.

References

1. Molodtsov I. *Pravoslavie kak osnova natsional'noy ideologii* [Christianity as the Basis of National Ideology]. *Politicheskiy zhurnal*, 2006, No. 1, pp. 63.
2. Gabeev V.V. *Religii v sovremennoy Rossii: vizantiyskaya interpretatsiya gosudarstvenno-konfessional'nyh otноsheniy: avtoref. diss. k.filos.n.*: [Religion in Contemporary Russia: Byzantine Interpretation of Church-State Relations. Ph.D. Thesis in Philosophy]. V.V. Gabeev; YuFU. Rostov-na-Donu, 2012, 18 p.
3. «O svobode sovesti i o religioznyh obedineniyah»: *Federal'nyy zakon ot 26 sentyabrya 1997 g. № 125-FZ* [«On Freedom of Conscience and Religious Associations»: Federal Law of September 26, 1997, No. 125-FZ].
4. Lukin V. *O problemah prav veruyuschih, svobode sovesti, ekstremizma* [On Issues of Believers' Rights, Freedom of Conscience and of Extremism.] Available at: <http://www.rodon.org/society-080604120603> (Accessed 20.11.2014).
5. Elbakyan E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, No. 3, pp. 149–162.
6. *Kimlya i drugie protiv Rossii (Kimlya and Others v. Russia): Postanovlenie Evropeyskogo Suda po pravam cheloveka ot 01 oktyabrya 2009 goda (zhaloby №№ 76836/01, 32782/03)*. [Kimlya and Others v. Russia. Resolution of the European Court of Human Rights on October 1, 2009 (complaints No. 76836/01, 32782/03)]. Available at: <http://european-court.ru/resheniya-evropejskogo-suda-na-russkom-yazyke/kimlya-i-drugie-protiv-rossii-postanovlenie-evropejskogo-suda/> (Accessed 20.11.2014).
7. *Byulleten' Evropeyskogo Suda po pravam cheloveka* [Bulletin of the European Court of Human Rights]. 2007, No. 10, pp. 33–35.
8. *Byulleten' Evropeyskogo Suda po pravam cheloveka* [Bulletin of the European Court of Human Rights]. 2007, No. 4, pp. 37–39.
9. *Fonda podderzhki islamskoy kul'tury nauki i obrazovaniya. Ofitsial'nyy sayt*. [Islamic Culture, Science, and Education Support Fund. Official Site]. Available at: <http://www.islamfund.ru> (Accessed 20.11.2014).
10. Mescheryakova A.F. *Svetское gosudarstvo v sovremennoy Rossii: konstitutsionno-pravovoy analiz: diss. kand. yur. nauk* [The secular State in Modern Russia: the Constitutional and Legal Analysis. Ph.D. Thesis of Law]. Sarat. gos. un-t im. N.G. Chernyshevskogo, Saratov, 2009, 200 p.

11. *Gde istinnaya tserkov'?* Svedeniya o eresyah i sektah [Where is the True Church? Facts on the Heresies and Sects]. Svyato-Uspenskaya Pochaevskaya Lavra, 2001, 96 p.
12. *Vozrozhdenie Urala* [The Revival of Ural]. 2000, No. 4 (126).
13. Gulyaeva M. *Gosudarstvennaya podderzhka traditsionnogo islama kak vazhnyj faktor profilaktiki ekstremizma i terrorizma v islamskoy srede: na primere Chelyabinskoy oblasti* [State Support of Traditional Islam as an Important Factor in the Prevention of Extremism and Terrorism in the Islamic Environment: the Case of the Chelyabinsk region]. Available at: <http://muslem.ru/gosudarstvennaya-podderzhka-traditsion/> (Accessed 20.11.2014).
14. «Nones» on the Rise» One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation. Available at: <http://www.webcitation.org/6Dk8zwMPe> (Accessed 20.11.2014).
15. Inaugural address of President Barack Obama. Available at: <http://www.theguardian.com/world/2009/jan/20/barack-obama-inauguration-address> (Accessed 20.11.2014).
16. Hestanov R. *Politicheskiy zhurnal* [Political Journal]. 2006, No. 12, pp. 60–63.



Горбунова Е.А.

«Девять псалмов» Т. Бернхарда: аллюзии к библейским псалмам



Е.А. Горбунова

Аннотация. В статье анализируются псалмы австрийского поэта Томаса Бернхарда из цикла стихов «Девять псалмов», проводится их сравнение с библейскими псалмами. Название цикла указывает на то, что существует сходство с классическими псалмами, однако в статье также акцентируется внимание и на различиях. Главным образом поэт формулирует свой собственный опыт в стиле, близком псалмам. Но, несмотря на это, существуют различия в форме стихов. В псалмах Бернхарда можно найти и молитву, и жалобу, и просьбу. Но лирический герой не просто верит и следует Богу, он вступает с ним в разговор, он активно спорит с ним. Ещё одно отличие от текстов библейских псалмов состоит в том, что поэт пишет стихи с учётом христианских традиций.

Ключевые слова: библейские псалмы, трансформации жанра, аллюзия, религиозная поэзия, христианская традиция

Цикл стихов «Девять псалмов» является центральным в сборнике стихов Томаса Бернхарда «На земле и в аду» («Auf der Erde und in der Hölle»). Этот сборник представляет собой виртуальное путешествие лирического Я, имеющее круговую композицию: вначале описывается отъезд из деревни, лирический герой покидает родные места, а затем возвращается обратно. Этот сборник во многом описывает жизнь самого Бернхарда, его путешествие и возвращение на родину. «Девять псалмов» можно рассматривать как отдельный цикл стихов. Они делят сборник ровно на две части и находятся на половине пути этого виртуального путешествия. В «Девяти псалмах» преобладают темы бедности, страха, угрозы, отрицания, смерти, молчания. В псалмах очень часто используются анафора, редупликация, повторение отдельных грамматических конструкций, а также генитивные метафоры, которые Бернхард достаточно часто использует и в других стихах.

Первый псалм Т. Бернхарда предвзает предстоящий путь лирического Я, который находится в бедности и полон гневных обличений. Стихотворение содержит повторы отдельных образов и слов («забыть», «рыбы», «борьба», «нищета»). Центральной темой первого отрывка является «борьба за душу». Образ рыбы занимает ключевое место, он негативно окрашен, тёмная часть рыбы представляет для лирического «Я» угрозу. Необходимо также отметить, что эпитафией к этой части служит фраза «Gottes Seele ist in den Fischern» («Душа Бога в рыбаках»). Образ рыб и рыбаков является одним из главных символов в различных религиозных течениях, в том числе в христианстве и иудаизме. В Библии говорится о том, что рыбы были созданы Богом на пятый день. Можно вспомнить также и библейскую притчу о пророке Ионе, которого проглотила «большая рыба» за непослушание Богу. В чреве этой рыбы Иона провёл три дня, после чего переосмыслил свои дела и был исторгнут рыбой целым и невредимым. Примечательным является и тот факт, что в Евангелии от Матфея 4:19 Иисус говорит апостолам следующее: «И говорит им: идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков». Таким образом, апостолы, как рыбаки, ловят в свои сети человеческие души, обращая их в веру, что перекликается с эпитафией к псалму Бернхарда.

Религия и культура

Ещё одним знаменитым библейским сюжетом, где появляется символ рыбы, является сюжет о том, как Христос накормил пять тысяч людей несколькими кусочками хлеба и двумя рыбами. Здесь рыба выступает как знак насыщения, а лирический герой в псалме Бернхарда нищ и беден. Подобные мотивы можно найти и в библейских псалмах. Например, в первом псалме Бернхарда мы видим аллюзию к 23,5¹ псалму Библии: «Du deckst mir den Tisch vor den Augen meiner Feinde ... du füllst mir reichlich den Becher»² («Ты мне трапезу приготовил пред алчным взором нечестивце... и полная моя чаша»)³. У Бернхарда в псалме написано: «aber ich sehe den Tisch / und den Wein, den ich trinken werde»⁴ («но я вижу стол и вино, которое выпью» – Е.Г.). В этом стихе-псалме несколько раз проходит мотив чаши с вином. Образ чаши с вином довольно часто появляется и в библейских псалмах. Например, в псалме 60,5: «... Du gabst uns betäubenden Wein zu trinken»⁵ («Ты... дал вкушать нам вино утраты»)⁶. В псалме 75,9: «Ja, in der Hand des Herrn ist ein Becher, / herben, gärenden Wein reicht er dar»⁷ («В руке Он держит чашу: в ней кипит и пенится вино»)⁸.

Но не только в Ветхом завете, но и в Новом встречается образ чаши. Примером тому служит Евангелие от Матфея 20:22: «Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde?»⁹ («Можете ли пить чашу, которую я буду пить»). У Бернхарда лирический герой говорит о том, что он «яростно выпьет чашу вина». Это звучит как вызов Богу. В первом псалме видна борьба героя с судьбой. Лирический герой размышляет вслух и собирает силы для предстоящей борьбы. И последующие псалмы должны показать нам, справится ли герой с вызовом, и поможет ли ему Бог в его нужде.

Второй псалм, как и первый, начинается с монолога лирического Я. Только в середине стиха появляется неожиданное обращение: Herr (Господь), что указывает на наличие собеседника, к которому обращены слова. Этот псалм можно отнести к виду псалма-жалобы, с которой лирический герой обращается к Богу. Особенно отчётливо это видно в стенании, в том, как лирическое Я выражает своё горе. Лирический субъект обращается к Богу, которого считает виновником бед. Но читатель не видит реакции Бога, хоть ответ будто бы и ожидается. Здесь Бог идентифицируется с дождём, который порождает сомнения и одиночество героя.

Особое внимание в стихотворении следует уделить моторике. Всё в стихотворении находится в движении, начиная с метеорологических явлений, таких как ветер и дождь, и доходит до космических феноменов, таких как звёздный дождь. Здесь также прослеживается схожесть с библейским текстом. Использование таких слов, как камень, валуны, гравий, создаёт ассоциацию со скалой или горой, образ которых часто используется в библейских псалмах. Скала во многих псалмах – это сам Бог, место защиты и укрытие для человека. Но у Бернхарда мы видим разрушение этой скалы, и остатки её символизируют потерю чувства защищённости, когда у человека появляются сомнения в вере. В отличие от библейских псалмов, где сравнение Бога с дождём является символом плодородия, у Бернхарда оно становится символом тщетности.

В третьем псалме резко меняется взгляд лирического Я, и вместо описания своей нужды он всё больше концентрируется на своих делах. Несколько раз он повторяет критику относительно своих дел «Was ich tue, ist schlecht getan, / was ich singe, ist schlecht gesungen»¹⁰ («Всё, что я делаю, сделано плохо / Всё, что я пою, спето плохо» – Е.Г.). В сравнении со вторым псалмом третий псалм звучит как признание вины, осознание греха, через которое можно получить милость Бога. И хоть в этом псалме нельзя провести параллель с конкретным библейским псалмом, всё же он имеет образы, в целом передающие идеи Библии. Например, в нём говорится о всеобщей любви и особенно о любви-прощении к преступникам, как и учил Иисус. Стих имеет кольцевую композицию, начальная строфа (1–5 строки) и конечная (14–18) повторяются и таким образом обрамляют стих.

Четвёртый псалм продолжает тему, начатую в третьем. Если в первых трёх псалмах отношение героя к Богу почти агрессивное, то в четвёртом он переосмысляет его. Главными темами здесь выступают идея творчества, а также дальнейшая жизнь героя. Псалм имеет форму монолога, где одинокое лирическое Я говорит о том, что хочет что-то совершить, создать, несмотря на свою ограниченную

человеческую сущность. Всё описание направлено на будущее, которое лирическое Я хочет претворить в жизнь. В псалме видна идея воссоздания, сотворения, что, несомненно, перекликается с мотивом в книге Бытия (глава 2), где говорится об акте сотворения всего живого, в том числе и человека. Но в своём псалме Бернхард меняет роли, и создателем выступает не Бог, а сам лирический герой: он наделяется силой и желанием сотворения Бога. Он пишет: «Ich werde die Hände anfüllen mit Erde / Und meine Wörter sprechen, / die Wörter, die zu Stein werden auf meiner Zunge, / um Gott wieder aufzubauen, / den großen Gott, / den alleinigen Gott, / den Vater meiner Kinder, / am Rand der Erde, / den uralten Vater, / am Rand der Erde, / im Namen meiner Kinder»¹¹ («Я наполню руки землёй / И проговорю слова / Слова, которые лежат камнем на моём языке, / Чтобы воссоздать Бога / Великого Бога / Единственного Бога / Отца моих детей, / На краю земли / Древнейшего отца, / На краю земли / Во имя моих детей» – Е.Г.). Нужно отметить, что идея отрицания Бога и создания его заново, сотворения его, часто являлась ведущей темой в поэзии XX в. Например, это ещё отчётливее видно у немецко-еврейского поэта П. Целана, также писавшего литературные псалмы¹².

В пятом псалме лирическое Я перестаёт быть агрессивным и настойчивым, а обращается с просьбой к Богу, дважды повторяя своё желание: «Ich will die Sprache der Fische hören / Und die Sprache des Windes, / die der Sprache der Engel gleicht. / Ich will die Stimme / Der Vergängnis hoeren!»¹³ («Я хочу слышать язык рыб / И язык ветров, / который похож на язык ангелов. / Я хочу услышать голос ушедшего!» – Е.Г.).

Библейские псалмы, которые стоят ближе всего к этому стиху, – это 90 и 39 псалмы. С пятым псалмом эти тексты объединяет тема мимолётности жизни и возможность восприятия будущего. Правда, пятый псалм не заимствует структуру библейского псалма. Если в библейских псалмах прошлое описывается в подробных действиях, то в псалме Бернхарда этого нет, а есть просто осознание прошлого. Ещё одним различием служит толкование роли Бога в текстах. К примеру, в 90 псалме мимолётность человеческой жизни противопоставляется вечности Бога, и он является тем единственным, который, несмотря на конечность человеческой жизни, может сделать её выносимой. В пятом же псалме Бернхарда герой обращается к Богу с желанием услышать голос прошлого. В последней строке звучит следующее: «auch Du singst Vergängnis»¹⁴ («И ты воспевашь прошлое» – Е.Г.), что может быть понято как возвращение человека. В псалме 90, 3 это звучит так: «Du lässt die Menschen zurückkehren zum Staub / und sprichst: Kommt wieder, ihr Mensch!»¹⁵ («Ты возвращаешь человека в тление и говоришь: «возвратитесь сыны человеческие!»)¹⁶.

Шестой псалм напоминает молитву, однако привязать его к определённой псалму невозможно. Спокойное настроение вечера в начале стиха оказывается тесно связанным со смертью и нуждой. К тишине, как предзнаменованию конца жизни, добавляется мотив нужды. Звучит метафора Frühling der Gebete (весна молитв), как надежда на то, что Бог услышит молитву. Ведь весна – метафора наступления нового, пробуждения жизни. В конце лирический герой умоляет Бога дать ему возможность увидеть «весну, миллион нищих земли, пока не стало поздно» (Lass mich diesen Frühling sehen, / die Millionen Bettelschaften der Erde / ehe es zu spät ist!). Так же, как и в библейских псалмах, лирическое Я говорит о быстротечности своей жизни и просит Бога о быстром действии. В этом псалме мы видим, как от борьбы и молитвы (это видно и в других псалмах), лирический герой в шестом псалме переходит к ожиданию.

В седьмом псалме каждая новая строфа начинается с одного вопроса «Könnte ich sagen» («Могу ли я сказать?»), указывающего на псалм-плач, на борьбу лирического героя с его внутренним состоянием. Жалоба связана с онемением, которое делает лирическое Я неспособным рассказать о внутренней борьбе. Неспособность сказать – это сигнал бедствия. Внутренние переживания героя, его нужда заключены в нём самом, как в тюрьме.

О внутренней борьбе с собой и о возможности говорить идёт речь в псалме 39. Близка к псалмам также тема связи между молчанием и виной. Например, в псалме 32, 3 отчётливо прослеживается отношение между умалчиванием вины и возрастающим горем, как знание греха, получение прощения и спасения через Бога. Для читателей седьмого псалма остаётся открытым вопрос, о каких низких законах

Религия и культура

говорится в стихе. Здесь показывается борьба между телом и духом. Седьмой псалм Бернхарда описывает молчание, онемение героя. В центре стиха находится борьба лирического Я, которое не может найти верную дорогу. Динамика молчания, вины и не услышанной мольбы усиливается и замыкается в круг, который в конце ведёт к отрицанию Бога.

Схожесть метафор восьмого псалма с библейскими видна во многом благодаря использованию в стихе чёрного цвета. Темнота в библейских псалмах обычно символизирует угрозу, тщетность и смерть, и молящиеся просят Бога о спасении. Псалм 88 наглядно это иллюстрирует. Лирический герой этого псалма молит Бога о помощи, однако он всё время остаётся один и его всегда окружает темнота. В псалме Бернхарда лирический герой также находится в темноте. Между тем он не просит о помощи. Девять раз настойчиво повторяется фраза «Schwarz ist...». Использование чёрного цвета объединяет 8 псалм поэта с его первым псалмом, где говорится о чёрном вине. Бог предстаёт здесь создателем темноты. Именно в этом псалме появляется обращение к Богу – «Отец», которое уже встречалось в четвёртом стихе, но звучало обобщённо. Здесь же оно звучит как личное обращение героя.

Девятый псалм начинается фразой «Ich fürchte mich nicht mehr» («Я больше не боюсь»). Тема победы над страхом часто поднимается в псалмах и смысл этого заключается в том, что страха больше нет, так как молящийся нашёл Бога, он верит в его помощь. Однако у Бернхарда отсутствие страха не включает в себя идеи спасения, но выступает как результат страданий, победы над нуждой. Такое представление далеко от псалмических традиций. Фраза «mein Sterben macht mich glücklich» («Моя смерть сделает меня счастливым») – вершина отсутствия страха даже перед смертью, никак не согласуется с библейскими псалмами. В строках с 7 по 12 выражен итог жизни, всё то, чем была полна жизнь лирического героя: «Ich trage meine Fische / Auf den Berg. / In den Fischen ist alles, / was ich zurücklasse. / In den Fischen ist meine Traurigkeit, – / Und mein Scheitern ist in den Fischen»¹⁷ («Я несу своих рыб / На гору. / В рыбах всё то, / Что я оставляю. / В рыбах моя грусть, / И моя неудача в рыбах» – Е.Г.).

Грусть и неудача – единственный итог жизни героя. Это напоминает о пессимистичном содержании псалма 90, 10, где лучшей порой жизни оказываются труд и болезнь. Единственным уловом лирического Я становятся рыбы, что снова отсылает нас к эпиграфу первого псалма. Четвёртый абзац коротко говорит о будущем, о надежде героя быть ожидаемым Богом. Последняя фраза всего цикла звучит так: «Ich erwarte, / dass mich der Herr erwartet» («Я ожидаю, / когда Господь меня позовёт»). Слово «erwarten» здесь можно перевести как «ожидание» и как «надежда», и оно относится как к Богу, так и к лирическому герою. Это намёк на окончание борьбы. Герой не противостоит больше Богу, он надеется. К тому же «Gott erwartet mich» является парафразой смерти.

Если сравнивать псалмы Бернхарда с традиционными религиозными псалмами, то мы увидим не только множество изменений, внесённых поэтом в канонический жанр, но и несомненное родство с ним. Бернхард использует большое количество аллюзий на библейские сюжеты, например, несколько раз встречается образ рыбы, что напоминает нам о библейской притче о пророке Ионе или о сюжете, где Христос кормит пять тысяч людей двумя рыбами. В некоторых стихах Бернхард использует типичные для псалмов восклицания и обращения к Богу.

Отличия заключаются, в первую очередь, в форме псалмов Бернхарда. Автор использует анафору, повторение отдельных грамматических конструкций. Часто используются генитивные метафоры. Доминирует паратакисис, или простые соединения предложений, преобладает свободный ритм. Отчётливо видна христианская традиция в псалмах поэта, где смерть предстаёт не как конец жизни, но как начало новой жизни. Таким образом, автор наполняет традиционное понимание жанра новыми смыслами и использует контаминацию различных библейских псалмов в одном стихе.

Библиографический список

1. Библия онлайн. Псалтирь. – URL: <http://www.bibleonline.ru/bible/rus/19/89/> (дата обращения: 27.01.2015).

2. Горбунова Е.А. «И они не славили Бога»: трансформация библейских псалмов в сборнике «Ничейная роза» П. Целана // Вестник Пермского университета. – 2014. – № 4 (28). – С. 168–176.
3. Псалмы Давида. Псалтирь / Сост. А. Терехова. – М.: Эксмо, 2007. – 576 с.
4. Bernhard Th. Gesammelte Gedichte. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. – 350 S.
5. Die Bibel. – Stuttgart: Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980. – 1459 s.

¹ Здесь и далее используется нумерация псалмов протестантской традиции, которая расходится с православной традицией на один номер назад.

² Die Bibel. – Stuttgart: Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980. – S. 624.

³ Псалмы Давида. Псалтирь / Сост. А. Терехова. – М.: Эксмо, 2007. – С. 110.

⁴ Bernhard Th. Gesammelte Gedichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. – S. 73.

⁵ Die Bibel. – Stuttgart: Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980. – S. 642.

⁶ Псалмы Давида. Псалтирь / Сост. А. Терехова. – М.: Эксмо, 2007. – С. 237.

⁷ Die Bibel. – Stuttgart: Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980. – S. 650.

⁸ Псалмы Давида. Псалтирь / Сост. А. Терехова. – М.: Эксмо, 2007. – С. 297.

⁹ Die Bibel. – Stuttgart: Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980. – S. 1107.

¹⁰ Bernhard Th. Gesammelte Gedichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. – S. 74.

¹¹ Bernhard Th. Gesammelte Gedichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. – S. 75.

¹² См. подробнее: Горбунова Е.А. «И они не славили Бога»: трансформация библейских псалмов в сборнике «Ничейная роза» П. Целана // Вестник Пермского университета. – 2014. – № 4 (28). – С. 168–176.

¹³ Bernhard Th. Gesammelte Gedichte. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. – S. 75–76.

¹⁴ Bernhard Th. Gesammelte Gedichte. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. – S. 76.

¹⁵ Die Bibel. – Stuttgart: Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980. – S. 659.

¹⁶ Библия онлайн. Псалтирь. – URL: <http://www.bibleonline.ru/bible/rus/19/89/> (дата обращения: 27.01.2015).

¹⁷ Bernhard Th. Gesammelte Gedichte. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. – S. 77–78.

References

1. The Bible [Die Bibel]. Stuttgart, Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980, P. 624.
2. *Psalmi Davida. Psaltyr* [David's Psalms. The Book of Psalms]. Ed. by A. Terekhova. Moscow, Ehksmo, 2007, P. 110.
3. Bernhard Th. Poetry [Gesammelte Gedichte]. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993, P. 73.
4. The Bible [Die Bibel]. Stuttgart, Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980, P. 642.
5. *Psalmi Davida. Psaltyr* [David's Psalms. The Book of Psalms]. Ed. by A. Terekhova. Moscow, Ehksmo, 2007, P. 237.
6. The Bible [Die Bibel]. Stuttgart, Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980, P. 650.
7. *Psalmi Davida. Psaltyr* [David's Psalms. The Book of Psalms]. Ed. by A. Terekhova. Moscow, Ehksmo, 2007, P. 297.
8. The Bible [Die Bibel]. Stuttgart, Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980, P. 1107.
9. Bernhard Th. Poetry [Gesammelte Gedichte]. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993, P. 74.
10. Bernhard Th. Poetry [Gesammelte Gedichte]. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993, P. 75.
11. Gorbunova E.A. *Vestnik permskogo universiteta* [The Bulletin of Perm University]. Perm', 2014, No. 4 (28), pp. 168–176.
12. Bernhard Th. Poetry [Gesammelte Gedichte]. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993, pp. 75–76.
13. Bernhard Th. Poetry [Gesammelte Gedichte]. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993, P. 76.
14. The Bible [Die Bibel]. Stuttgart, Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980, P. 659.
15. *Biblija onlajn. Psaltyr*. [Bible online. The Book of Psalms]. Available at: <http://www.bibleonline.ru/bible/rus/19/89/> (Accessed 27.01.2015).
16. Bernhard Th. Poetry [Gesammelte Gedichte]. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993, pp. 77–78.



Забияко А.П., Новокшонова Р.А.

Египтолог, теолог и феноменолог религии – Герардван дер Леув



А.П. Забияко



Р.А. Новокшонова

Аннотация. Вступительная статья к переводу фрагмента книги известного голландского исследователя религии Г. ван дер Леува (GerardusvanderLeeuw. Einführung in die Phänomenologie der Religion. – München: Ernst Reinhardt, 1925. – S. 76–89). Авторы статьи излагают основные этапы биографии Г. ван дер Леува, раскрывают главные направления исследований и характеризуют его роль в развитии феноменологии религии. По мнению авторов, во «Введении в феноменологию религии» Г. ван дер Леув описывал, прежде всего, устойчивые структуры и базисные элементы религиозного сознания, константы религии – представления о божестве, могуществе (силе), человеческой жизни, душе, святом и т.д.

Ключевые слова: Г. ван дер Леув, религиоведение, феноменология религии

В российском и зарубежном религиоведении широко дискутируется тема возникновения и периодов развития феноменологии религии, личного вклада тех или иных исследователей религии в становление этой дисциплины. Есть, однако, некоторые постулаты и персоналии, по которым существует консенсус. Общепринятой считается мысль о том, что Герард ван дер Леув является одним из основоположников феноменологии религии. Среди российских специалистов по феноменологии религии никто не оспаривает эту мысль. Однако в отечественных публикациях сведения о голландском религиоведе – пока большая редкость. Мы постараемся сжато изложить биографию Г. ван дер Леува и суть его теории, дополнив нашу трактовку небольшим фрагментом из написанной им работы «Введение в феноменологию религии», которая давно стала классикой религиоведения.

Герард Ван дер Леув (GerardusvanderLeeuw) – голландский теолог, египтолог, историк и феноменолог религии, протестантский теолог и политик. Он родился 18 марта в 1890 г. в семье Элизабет Антуанетты Нельк (1863–1949) и Герарда ван дер Леува (1861–1922), заместителя инспектора государственного надзора за соблюдением закона о спиртных напитках, который был также дьяконом и регентом детского дома голландской реформатской церкви в Гааге. Там же, в Гааге, провёл свои детские годы Леув. В гимназии Герард воспитал в себе большую любовь к литературе, искусству и музыке. Как рассказывали однокурсники, он был также организатором различных мероприятий и по заслугам стал президентом союза школьников. Герард был скромным, но это не мешало ему быть уверенным в себе, благодаря внутренней духовной силе. Леув перенял веру своего отца и принял решение сделать религию смыслом своей жизни. В 1908 г. он поступает в Лейденский университет на теологический факультет, где изучает также древнеегипетский язык. В университете на студента оказывает влияние глубокая религиозность профессора истории В.Б. Кристенсена и преподавателя истории религии П.Д. Шантепи де ла Соссе. В 1912 г. Леув с успехом прошёл церковный подготовительный экзамен. В 1913–1914 гг. он проходит

обучение в Берлине под руководством Адольфа Эрмана и Курта Зетхе, затем в Гёттингене под руководством Вильяма Боссета, занимаясь углублённо египтологией. 15 марта 1916 г. он защищает диссертацию «Представления о богах в древнеегипетских текстах пирамид» и получает степень доктора теологии в Лейденском университете. В этом исследовании молодой египтолог рассмотрел концепцию Бога с точки зрения отношений между Богом и человеком. Через шесть недель после этого Герард женился на однокурснице Анне Хенкеманс. С 1916 по 1918 гг. он был пастором Голландской реформатской церкви. В июне 1918 г. Леув был назначен на богословский факультет на кафедру истории религий в Гронингене (Нидерланды) профессором «истории религии в целом и истории учения о Боге», где преподавал также древнеегипетский язык и литературу. В 20–30-е гг. Леув издаёт впечатляющую серию публикаций, которая привлекает широкий интерес публики. В 1924 г. он опубликовал «Общее введение в историю религии», в 1925 г. в Мюнхене издаётся «Введение в феноменологию религии», в 1927 г. – «Введение в классическую греческую религию», а также книга, посвящённая египетскому фараону Эхнатону. В 1933 г. выходит в свет его основной труд – «Феноменология религии». Книга была вскоре переведена на английский, французский, итальянский, польский и испанский языки и несколько раз переиздавалась. Эта книга закрепила за Леувом статус одного из наиболее влиятельных исследователей религии своего времени. Признанием крупного вклада в религиоведение и организаторского таланта стало избрание в 1950 г. Г. ван дер Леува первым президентом Международной ассоциации историков религии. Однако голландский исследователь религии недолго оставался на этом посту. Он ушёл из жизни 18 ноября 1950 г.

К заслугам Г. ван дер Леува можно уверенно отнести его стремление институализировать феноменологию религии как отдельную область религиоведческого знания. Он немало сделал для определения предмета и целей феноменологии религии. «Говоря о том, что феноменология религии должна заниматься описанием, классификацией и типологизацией религиозных феноменов, Г. ван дер Леув следует традиции, заложенной П.Д. Шантели де ла Соссе и получившей развитие в голландско-скандинавском религиоведении, Правда, затем он выходит за рамки этой традиции и выдвигает задачу понимания религиозных феноменов. Это позволяет считать Г. ван дер Леува основателем интерпретативной феноменологии религии, которая в современной литературе противопоставляется дескриптивной феноменологии религии», – справедливо отмечает А.Н. Красников в книге «Методологические проблемы религиоведения» (с. 109). Во «Введении в феноменологию религии» присутствуют обе тенденции – и описательно-систематизирующая, и интерпретативная.

При всей значимости вклада великому голландскому религиоведу, как, впрочем, его последователям и оппонентам, не удалось окончательно определить предмет и цели феноменологии религии. Дискуссии продолжаются.

С нашей точки зрения, предметом феноменологических исследований религии выступают основания и первофеномены религии, её устойчивые структуры и базисные элементы – константы, категории религиозного сознания, а также религиозный опыт, выражающий себя в универсальных символах. Такая трактовка объекта и предмета феноменологии религии позволяет определить место данной дисциплины в системе религиоведческих знаний, а также, вопреки некоторым суждениям, увидеть её как целостность, а не как конгломерат индивидуальных «феноменологий». Цель феноменологии религии – реконструкция религии как самосушей духовной формации, выявление её базисных оснований, конституирующих религию в качестве особой области человеческого существования.

Во «Введении в феноменологию религии» Г. ван дер Леув, как нам представляется, исследовал, прежде всего, именно устойчивые структуры и базисные элементы религиозного сознания, константы религии – представления о божестве, могуществе (силе), человеческой жизни, душе, святом и т.д.

Библиографический список

1. Забияко А.П. Феноменология религии (статья третья) // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 88–94.

Переводы

2. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.
3. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. Теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом. – М.: Издательство РГГУ, 2006. – 97 с.
4. Пылаев М.А. Концепция понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леу, Й. Вах) // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. 2008. Вып. 4 (24). – С. 84–102.
5. Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. – 290 с.
6. Den Haag. Bronvermelding: H. de LiagreBöhl, 'Leeuw, Gerardus van der (1890–1950)', in *Biografisch Woordenboek van Nederland*. URL: <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/b/bwn5/leeuw> [12-11-2013].
7. Hofstee W. Godenen Mensen. De godsdienstwetenschap van Gerardus van der Leeuw, 1890–1950. – Kampen: Kok Agora, 1997. – 271 p.
8. James G.A. Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw. – Washington: Catholic Univ. of America Press, 1995. – 304 p.
9. Vos W. Dr. G. van der Leeuw. Bibliographie zijner geschriften // Prolegomena sanctuario: een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. Van Der Leeuw onder red. Van W.J. Kooimanen J.M. Van Veen. – Nijkerk, 1950. – P. 555–638.

Герард ван дер Леув

ВВЕДЕНИЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИЮ РЕЛИГИИ (фрагмент)

Фрагмент текста с небольшими сокращениями воспроизводится по изданию: Gerardus van der Leeuw. Einführung in die Phänomenologie der Religion. – München: Ernst Reinhardt, 1925. – S. 76–89.

БОГ КАК ЛИЧНОСТЬ



Религия не может ограничиться одним только многобожием. Когда она углубляется под влиянием интеллектуального развития, тогда она либо исходит из идеи всеобщности Бога в форме пантеизма, либо учится понимать Бога как личность. Первое направление вытекает из динамизма, второе – из анимизма.

Попробуем сопоставить эти два направления. Динамизм приводит в религиозной истории к двум очень важным следствиям:

1) Утверждается идея существования «мана», жизненной силы. Если мана достигает необычайных размеров, то представление о ней будет развиваться в сознании на основе контраста обычный–необычный, далее – святой–нечестивый, естественный–сверхъестественный. [...]

2) [...] В своём развитии динамизм перетекает в монизм или пантеизм.

Развитие религии связывает динамизм с современными духовными течениями мистического и умозрительного толка. В мистических течениях преобладает тенденция сделать божественное по возможности далёким, обширным и всеобъемлющим; в умозрительных же божественное видится в обобщённом виде. Ни в одном из обоих случаев «божественное» не может интерпретироваться как личность. Разрастающаяся сила огромной величины, власть волнующего благоговения действует автоматически: одного человека этот поток жизненной силы (Lebensstrom) убивает, другой же получает её мощь.

Прямая противоположность такому образу мысли – анимизм. В нём воля стремится вверх; здесь нет спонтанно работающего импульса, это, скорее, как в захватывающем турнире, где одна воля противостоит другой: одна приводит к жизни, другая – к смерти. То, что человек начинает говорить о душе и предполагает наличие души в себе и других, означает, что он объясняет движение и другие жизненные явления действующей движущей силой. Здесь постепенно зарождается осознание наличия единой воли в Боге и в людях. В этом случае человек сначала осознаёт себя как личность. Затем он осмысляет также силы (действия Силы!) в своей жизни как действия существа, обладающего волей. Может быть, эти силы часто беззаконны, капризны и ненадёжны. Они действуют как пожелают. «Как велик смысл религии, когда Божественное воспринимается как воля и в то же время как единственная вмешивающаяся в жизнь сила!». Очень многое выражено в этой мысли Зёдерблома¹... У первобытного динамизма есть последствия повсюду вокруг нас: конечно, в науке – здесь они почти автономны, и в религиозных закономерностях, в религии среди многих течений пантеистического и монистического толка. Анимизм приводит к личностному Богу. Разумеется, не сразу. Мы видим, как Воля, которую человек приписывает событиям, во многих случаях на деле есть не что иное, как произвол. Однако стремление к борьбе или примирению с Волей, с другой стороны, конечно, существует. В анимизме уже заложена бесконечная борьба с Богом, которую мы можем увидеть как в Ветхом завете, так и в греческой трагедии. Здесь она действует уже как импульс к практической теодицее, к проклятию или благословлению. Это всё мы также не способны прочувствовать: первобытный человек – не нужно его воспринимать примитивнее, чем являемся мы – он поднимает свой сжатый кулак против стальных, закрытых небес; его земля опустошена, и кто-то должен это это исправить – тот, кто за это в ответе, в ответе за мучения человека; или же – чудеснейшая возможность! – он может заботиться об этом человеке до конца его существования.

Только тот, кто претерпел от произвола, открывает в себе волю. Старые египтяне, полагавшие, что солнце могло, как придёт ему на ум, заходить и сиять как оно того пожелает, ближе к христианскому понятию Бога, чем Гераклит, который верил в железную Дике², которая хранила солнце во всей вечности на древнем и правильном пути. В отличие от этих представлений о Боге, непостоянный Бог никогда не будет способным развиться в личность, – это слепая сила, слепой закон. Ни Бога мести, ни Бога, манипулирующего правом, ни даже Бога и Отца нашего Господа Иисуса Христа нельзя обрести человеку, если нерешительный человек не прозревал в кризисе своего существования личностную волю, скрытую за тягостной действительностью, и эта нерешительность должна бы быть достойна проклятия.

От личностного Бога поступательно шагаем вперёд, к единому Богу. Монотеизм приходит на место политеизма. Это означает, что при этом больше изменений происходит в самой идее Бога. До возникновения монотеизма сознательное бытие Бога возрастало не из-за стремления к непорочности и глубине, в отличие от того, что происходит с идеей Бога после прихода монотеизма. У израильтян был бы личностный Бог уже довольно давно, если бы они не пребывали долгое время фактически в «полидемонизме». Это зависит только от того, что тот Бог практично-личностен и един, его воля узнаваема. Согласно библейским книгам псалмов и пророков, в сравнении с Яхве, все другие божества нечестивы; это известно нам из некоторых тщательно переработанных монотеистических убеждений, несмотря на их кажущийся политеизм и более сильное осознание божественного бытия. Однако монотеизм в Израиле был (до известной степени также и в исламе) следствием того, что боги создавались по моральному идеалу человеческой личности: кроме нашего Бога не может быть никакого другого. Боги в антропоморфном политеизме также являются индивидуумами, «образами» (Gestalten); здесь они становятся персонифицированными. Это означает, что ни «образы», и ничто иное, что делает Бога заметным и возможным для представления, не характеризует его, важно именно благочестие. Имеет значение только то, что невозможно увидеть и что не может быть увиденным – неосознаемое и немислимое, что переживается как желанная нравственная сила. Персонализм становится нечувствительным к ограничению божественного, будучи единственной возможной формой, которую люди могут дать невыразимому и неизображаемому.

Переводы

Слова Гёте:

Что мне ваша насмешка

О всём иль об одном?

Профессор – это личность,

А Бог – ничто.

[...] Выходом из большого количества божественных образов является не Теион – божественная власть, которая владеет нашей жизнью, а Теос (Бог), который противопоставляет нас себе и испытывает нас.

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

В жизни примитивных людей религия ещё не отделена от действительности в отличие от религии нашего времени, где она существует часто только по воскресеньям и только для церкви, а не для будней и суеты обыденной жизни, которая ничего в этом не понимает; здесь вся жизнь даже в обычных сферах просто пронизана религиозными элементами; ещё ничего не освобождено от религиозного влияния ни в жизни общества, ни в жизни индивидуума, а религиозные элементы вместе со всеми другими образуют большую запутанную сеть.

Первобытный взгляд на жизнь значительным образом отличается от современного. Можно спокойно сказать, что мы представляем себе жизнь в виде линии, которая в начале и в конце заканчивается жирной поперечной чертой: рождением и смертью. Между тем, на линии жизни нацарапано также большое количество маленьких штрихов и чёрточек: мы начинаем учёбу, женимся, начинаем карьеру и т.д. Но мы все согласны с тем, что эти штрихи очень тонкие и слабые, по сравнению с тяжёлыми барьерами поперечных черт, которые сдерживают наши перспективы в начале и в конце и которые отражают нас без нашего предварительного согласия. Ничто не властно пред рождением, а после смерти, возможно, наступает другая жизнь: но даже если мы верим всей душой в личное бессмертие, мы не рисуем более тонкий завершающий штрих в конце, потому что понимаем: всё, что произойдёт потом – невозможно доказать, это и есть данность нашей истинной жизни. «Примитивный» человек тоже делает штрихи на своём жизненном пути, но он делает их всех жирными, и делает он их самостоятельно. Рождение, вступление во взрослую жизнь, женитьба, важные события, такие, как болезнь или голод, и, наконец, смерть – все эти периоды содержатся не только в самой линии, но и в высшей степени в воле людей. Здесь жизнь – это последовательность периодов. И само собой разумеется, что супружеская жизнь начинается после женитьбы, что также естественно, как и то, что после смерти есть продолжение, которое обычно вливается в новое перерождение: точно также очевидно, что рождение не фиксирует начало, а лишь является продолжением того, что уже было.

Переходы между различными периодами жизни «примитивный» человек отмечает через ритуалы. Посредством этих обрядов он управляет темпом вращения, посредством святых действий он сохраняет регулярную последовательность периодов, прохождение вышеупомянутых барьеров. Арнольд ван Геннеп назвал эти ритуалы «Rites de passage»³. «Примитивная» жизнь следует от перехода к переходу. В Китае рождение ребенка воспринимается как «проход через ворота». Бамбуковые ворота размещаются последовательно в четырёх углах комнаты: священнослужитель, отец со всей семьёй проходят через них в праздничной процессии с музыкальным сопровождением. Та же самая церемония происходит при объявлении ребёнка совершеннолетним. Человек чувствует необходимость пройти через ворота, чтобы отметить границу. И с силой догматической убеждённости он отказывается принять факт того, что это событие произошло до тех пор, пока он сам не поставит нужный штрих на своей линии жизни. Ребёнок может родиться, но, по сути, до завершения проведения определённых обрядов его не существует в этом мире. Такие представления в Австралии и в других странах нередко провоцируют детоубийства. Новорождённый ребёнок, согласно данному мировоззрению, не может быть убит просто потому, что его ещё здесь не существует – следовательно, он просто отправляется назад. Он придёт снова в более удобное время. С помощью необходимых обрядов, к примеру, наречения имени, можно обеспечить дальнейшее существование новорожденного в земном мире. Остаток этого «примитивного» догматизма, который налагает

свои законы на данную жизнь, существует и в средневековых представлениях и проявляется в видении судьбы некрещённых умерших детей. Они не находят места ни на небе, ни в аду. В аде Данте детское чистилище (*Limbus infantum*) вызывает к себе сочувствие. В народных верованиях такие дети проходят в процессии Перхте⁴, дикой женщины, которая показывается во время двенадцатой ночи; в Тюрингии её зовут Хеймхен – домашним сверчком; её призывают этой шуливой кличкой и таким образом люди спасаются. Или, к примеру, когда папа Иннокентий III и богатые князья дали клятву, то эта клятва для Фридриха II Штауфена⁵ была недействительна, поскольку, когда он давал её, он был ещё не крещён.

Второй переход, вторые врата представляют собой достижение зрелости. Внутри них мы видим ничуть не меньше, чем абсолютный переход от небытия к бытию. Посвящения в возрасте полового созревания также регулярно рассматривались как смерть через возрождение к новой жизни. В Либерии девушек до десятилетнего возраста держали в Сэнди, священном лесу; они считались мёртвыми до того момента, пока не выйдут замуж; тогда отмечался «Праздник выхода», который рассматривался как второе рождение. В Конго также утверждается, что мальчики и девочки, которые вводятся в жизнь взрослых, умирают и воскресают вновь. В конце ритуала они получают новые имена и поступают так, как если бы они забыли свою жизнь до этого, не признают родителей и друзей и т.д. Испытания, которые молодые люди должны пройти, очень часто носят очень жестокий и грубый характер, они соответственно имеют цель быть максимально приближенными к смерти и воскрешению. Конечно, к этому добавляются и образовательные моменты. Испытывается мужество и выносливость новичков; иногда с ними также делятся практическими советами, таким образом к примеру в вышеупомянутой Либерии девушки получают советы по ведению своего будущего домашнего хозяйства. А мальчики с островов Торресова пролива (Австралия) получают следующие поучения относительно своего благочестия на жизненном пути: «Не воруй, не бери ничего без разрешения; если ты видишь гарпун, возьмёшь его без спроса и сломаешь, как ты компенсируешь это владельцу? Не играй больше с мальчиками и девочками. Ведь ты уже мужчина и больше не ребёнок. Если кто-то у тебя просит немного пищи или воды, а у тебя это есть, пусть даже немного – то у тебя избыток, значит, отдай ему половину. Присматривай за своим отцом и матерью; не имеет значения, что ты и твоя жена должны при этом голодать. Дай половину твоего рыбного улова твоим родителям, не скупись. Не груби своей матери. Отец и мать – это то же самое, что и еда в животе; когда они умирают, ты чувствуешь голод и пустоту. Твой брат идёт на битву – так помоги ему, иди с ним, не позволяй ему быть первым». Видно, что «примитивные» люди не всегда безнравственны и бесчувственны. И всё же в основной цели этого рукоположения также мало педагогической природы, как и в наши хитрые времена, когда благонамеренные студенты заверяют, что они преследуют в обучении главным образом образовательные цели. Человечество не сильно изменилось с течением времени. Значим лишь переход, другое же – несущественно. Наши пасторы говорили из собственного опыта о том, как редко на самом деле посещаются занятия конформирующимися с моральными и религиозными целями, и как часто – чтобы вскоре отпраздновать «*Fest des Ausgangs*», «Праздник выхода». Так это? Или нет? В большинстве федеральных земель и округов церемония, которая делает, к примеру, из девочек юных девушек, дети вводятся в общество (точно как в Либерии), именно как в общину церкви. Как же часто сами переходы являются гораздо более важными, чем обучение! В случае, если не было обряда перехода к взрослой жизни, то человек остаётся на стадии предыдущего периода. Поэтому на островах Фиджи неосвящённых мужчин и детей называют одинаково – детьми. Тот же догматизм мы видим при рождении. От посвящения к посвящению, от одного периода к другому мы шагаем через всю жизнь. Каждый переход – как переход от жизни к смерти, точно так же важен, как и радикален, хотя не так радикален, как самый последний переход для нас. Но, в конце концов, смерть не более, чем ещё один такой же переход, как и другие. Римско-католическая церковь сохранила, как это часто бывает, в своих обычаях многое из этих ранних представлений (например, бенедиктинцы покрывают саваном поверженных новичков на земле между четырьмя свечами и запевают Мизере⁶).

Переводы

И как при новом рождении, так и при посвящении в новую жизнь получается, что вся жизнь делится на точные ограниченные периоды. Незавершенные дела порождают зло. В Древнем Израиле считалось, что тот, кто выходит на войну, в то время когда дом, который он строит, ещё не закончен, должен умереть. На островах Талауер (Восточная Индия) тот, кто не завершил любовную связь⁷, не может принимать участие в каком-либо походе, если он не хочет навлечь на себя беду. Среди многих событий, которые определяют грани между частями жизни зрелых людей, брак является наиболее важной отметкой. В Бенгалии празднуют одновременно как инициацию во взрослую жизнь, так и брак, и таким образом получается, что непосвящённые дети не имеют души только в первый день своей свадьбы. Старые холостяки, в принципе, не могут существовать. Похожие ритуалы происходят часто и при свадьбе, и при других посвящениях. И похоронные обряды также часто несущественно отличаются от других. Смерть – это не событие, но переход, в свою очередь обозначаемый через ритуалы. До окончательных похорон, которые, к примеру, в Индонезии, откладываются достаточно надолго, человек не считается мёртвым. Точка зрения здесь снова настолько догматична, что мисс Кингсли⁸ в Калабаре (Западная Африка) смогла найти племенного вождя, который не похоронил тело своего предшественника и держал его прямо в хижине. Он делал это, заботясь о внешней жизни, нежели о внутренней смерти, из-за опасений, что предыдущий вождь, как только станет «по-настоящему» мёртвым, продолжит периоды своего цикла, и через новое рождение вскоре восстанет опасный конкурент. Таким образом, смерть – это тонкий штрих: жизнь продолжается после отметки определённого периода как данность. Смерть ведёт к жизни, а жизнь – к смерти. Это зависит от того, что можно понимать под жизнью. «Помощь в переживании критической отметки», как выразился Грэнбех⁹, происходит через ритуалы и праздники, благодаря которым смерть обходится меньшим количеством страданий, чем без них. Жизнь – это круг, *куклос*, как полагали греки, не прямая линия, которая куда-то ведёт, но изогнутая, которая возвращается в саму себя. Можно легко понять, как эта простейшая периодичность жизни является одновременно предпосылкой и самим истоком каждого учения о реинкарнации, которая встречается в религиозной культуре. Буддийская сансара и орфическое колесо рождения являются, по сути, ничем иным, как примитивным кругом периодов, чья непрерывность зависит не от обрядов, но от морального поведения, от добрых дел. В связи с этим никогда не может быть позволено произойти в данном круге представлений новому началу, каждое рождение – это лишь ещё одно перерождение. Таким образом, можно сделать окончательный вывод, что не происходит вообще ничего: в буддийской сказке рассказчик всегда течением повествования связывает конец с началом. «Джатаки» рассказывает: «В то время был я глупым плотником Деваваттой, который был мудрым плотником, но который также был я»; и в этой мудрости всё возвращается к истории о Будде. Такая «История» не знает представления о человеческой жизни в нашем понимании. Для нас она появляется лишь тогда, когда круг становится линией, а жизнь содержит цель.

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША

В наше время как объект религии не представляется в первую очередь именно Бог, скорее, на ум приходит некая безличностная сила, а человеческая душа воспринимается как её субъект. Душа или мана? Вопрос, который уже некоторое время существует в истории религии и в дальнейшем не может иметь отчётливого ответа. Один учёный ввёл термин *духовной материи* (а позже без нужды отказался от него). От духовной материи – к самостоятельной душе, которая после смерти продолжает жить, такое же большое расстояние, как от маны до личного Бога. Духовная материя «одоухотворяет» человека, животное, растение и всё творение той же самой сущностью, хотя и в разном размере. Чтобы правильно выразиться, лучше говорить с позиций динамизма, или, если перенестись ещё дальше, – с позиций анимизма, где духовная материя – это «сила», душа, и в меньшей мере – «личность».

Древние египтяне предлагали множество примеров перехода от безличностной души к личностной. Душу называли Ба и представляли её в форме птицы, которая после смерти ведёт самостоятельную жизнь вблизи от захоронения. Ба – это также глагол, который лучше перевести так – *одоухотворять, делать сильнее*.

И множественное число, *Бав*, означает просто «Сила», что подразумевает, конечно же, духовную силу. Ещё одно представление о душе обозначается через слово *Ка*. *Ка* – автономная сила, находящаяся вне людей, которая после смерти воссоединяется вместе с ним. Но более могущественный человек, например, царь или бог имеет много *Ка*, так, бог солнца имеет их четырнадцать. И множественное число *Кав* имеет здесь ещё одно конкретное значение как в случае *Ба*, а именно – *пища*. Можно увидеть, как количество здесь ещё не отличается от качества. Душа является попеременно то единой самостоятельной силой, то одной из многих душ (что существует ещё сегодня на западно-африканском побережье) и материей, которой более или менее можно обладать.

Комбинированная душа образует переход между качественным и количественным представлением о душе. Уроженцы западной Африки различают: 1) душу, которая продолжает жить после смерти; 2) дикую душу, которая обитает в лесу в животном; 3) тень; 4) душу-мечту. Четыре одинаково называемых «души» на самом деле являются одной и той же личностью. Четвёртая, душа-мечта (сон), даёт, как мы видим выше, исходный пункт для анимистической теории. Душа здесь достигает известной степени самостоятельности и приближается таким образом к личностной. Она может покинуть тело. Так поёт пророчица у народа Тораджи (о Сулавеси) об их путешествии в сон:

Спала я так крепко и глубоко,
Что моя душа меня покинула.
С моим снами и мечтами,
Пришла я в царство мёртвых.

Душа может покинуть тело как одним способом, так и несколькими: душа человека или его души часто поддерживают связь за пределами его тела. Если человеческая жизненная сила, например, сосредотачивается в дыхании (что часто встречается), она может покинуть тело в виде дыхания. Если она прикреплена к крови, то она существует в каждой капле, которая покидает тело. В известной сказке о коне Фаладе и гусиной пастушке¹⁰ девушка была защищена с помощью «силы» матери, которую она носила в лоскуте с тремя каплями крови вместе с собой. Но как только лоскут падает в воду, то с этого момента девушка «становится слабой». Сила матери воспринимается количественно, поддерживает связь также вне тела, как в постепенно ставшим обычным в этнологии выражении: «душа наполовину снаружи» (внешняя материя). Таким образом душа уроженца Западной Африки прикрепляется к животному в дикой местности. Можно представить себе душу наполовину снаружи, вместе с тем, имеющую возможность использовать большую силу. Так и в случае с гусиной пастушкой. Подобное мы видим также в широко распространённых народных верованиях: ведьмы могли посылать свои души в виде мыши, чёрной кошки и т.п. Две служанки спят в мельнице в Бетцингене¹¹ в кровати. Если возможно и нет особой необходимости, то одну девочку лучше не будить. К утру жук вползает ей в рот, затем она просыпается и становится очевидным, что теперь она стала ведьмой, а её душа отправилась в сон. Однако, также ожидается, что душа вне тела в большей безопасности. Хороший пример этого взгляда присутствует в северной сказке о великане, который своё сердце не имел при себе¹², в прекрасном оформлении известного и всемирно распространённого мотива. «Далеко, далеко отсюда среди вод пролегает остров, на острове стоит церковь, в церкви – колодец, в колодце плавает утка, в утке яйцо – там сердце моё». Молодому герою удаётся на протяжении всей сказки с помощью всех деятельных благодарных зверей завладеть яйцом. Как только он его раздавливает, великан умирает. Этот мотив скрытой души (душевной субстанции) широко распространён: он проявляется как в России, так и в Древнем Египте, как на индонезийском архипелаге, так и в Древней Греции. В истории Самсона демонстрируется другая похожая ситуация: жизнь героя зависит от части его тела, в данном случае от такой, которая, к сожалению, может быть отделена. Душа становится как бы наполовину вне тела, и хотя она ещё часто представляется подчинённой *мане*, она уже имеет более самостоятельное значение. Она может (здесь её безопасность обеспечена сокрытостью вне тела) выступать как дух-хранитель: так египетский *Ка*, который защищает своего хозяина, в то же время является его вторым «я», его внешней душой; поэтому также в случае древнескандинавской *fylgja*, где

Переводы

В России второй по численности религиозной традицией является ислам¹. При это-второе «я» занимает место в голове человека, но при этом также может оставить тело и усилить зло, как Мар (то есть Марта, ночной кошмар, Альп, Труде) или обо-ротень; но их хозяин защищает её и делит свою судьбу, до тех пор, пока не появится перед ним за час до его смерти в виде животного или женщины. Человек смотрит на свою душу и умирает. Эта двусторонняя природа души получает за пределами души чудесное развитие в опере «Валькирия» Вагнера. Брунгильда – это «отослан-ная душа» Одина, которая охраняет Зигмунда, но в то же время в темноте является герою как напоминание о смерти:

Только смерть впереди
Сойдёт для взгляда моего:
Кто меня разглядит,
Отличит от света жизни.
Ты видел валькирии палящий взгляд,
И с ней ты должен отныне быть.

Вагнер сделал из ангельской души в большей степени человеческую лич-ность; например, конфликт между обязательством спасти и обязательством погу-бить в Брунгильде привёл, по сути, к психологической борьбе между любовью к своему отцу и любовью к Зигмунду¹³. Чарующие, меланхоличные и прекрасные ак-корды предупреждения о смерти несут в себе напоминание о многом, что старо и вечно для человека.

«Душа наполовину снаружи» – это начало образования идеи полностью не-зависимой бессмертной души, которая также продолжает жить после смерти. В буд-дизме и в греческих орфических сектах душа находится в такой степени в отчуждён-ном состоянии, что она может постоянно перерождаться в новых телах, находясь в круге перерождений. Если душа уничтожит свою волю (в буддизме), через посвя-щение и через правильную жизнь (орфизм), в конечном счёте, она уходит к совету предков и вступает в блаженную бессознательность, в нирвану, или, как называют в Греции – в Элизиум. Тело – это тюрьма, крепость, которая заключает душу, как раковина устрицу (по Платону). Это всё земное, физическое, которое должно ис-кать освобождения для души. Также и в представлениях, посвящённых вознесению души на небо.

Когда душа становится настолько самостоятельной, что продолжает жизнь после смерти (именно тогда впервые реализуется её право на свободу), то она так-же перед рождением уже имеет своё собственное существование. Затронем кратко воззрения Платона, идея души которого претерпела сильное влияние от орфических сект, которые, в свою очередь, перерабатывали древние примитивные народные ве-рования в наполненное смыслом учение. Душа у Платона окрылённая, у неё есть родина в другом, невидимом мире, она имеет божественную природу, но она зако-вана в прах и её крылья разрушаются в беспорядке этого злого мира. Понятие души включает здесь в себя гораздо больше, чем жизненная сила, комплекс жизненных функций. Её суть в божественной искре, некоем «духовном основании», как впо-следствии её назовут мистики. Вся тягость, вся материальность, вся греховность могут пробудить душу через «аннигилирование» (в мистике, у Майстера Экхарт и у Терстергена), или посредством божественной милости (орфизм), или через демони-ческое деяние; ностальгия по виду божественных вещей пробуждает *эрос* (по Пла-тону), чтобы в итоге стать очищенным и подобным божественной природе, чтобы слиться с божественным.

Рядом с этим греческо-мистическим представлением о душе сосуществует начальное представления о душе как о свободной и самостоятельной величине. [...]

Перевод и примечания Р.А. Новокионовой

¹ Ларс Олоф Джонатан Зёдерблом (1866–1931) – шведский архиепископ, доктор теологии, глава экуменического движения (прим. перев.).

² Дике – дочь Зевса и его жены Фемиды, воплощающая «непреклонную справедливость» (прим. перев.).

³ Перхта – мифическое существо, известное в немецкой традиции. Она считалась женским духом в белой одежде, воплощающая зимний солнцеворот. В фольклоре Баварии и Австрии сохранилось

поверье, что на Святки (особенно в Крещенский вечер) Перхта бродит по домам и хочет узнать, были ли в уходящем году дети усердными и трудолюбивыми. Если они были такими, то утром в обуви или ведре они могли найти серебряную монету. Если они ленились, то она могла вскрыть их животы и набить их соломой и камнями. Ей особенно нравилось, если девочки перепряли весь свой лён или шерсть (прим. перев.).

⁵ Фридрих II Штауфен (1194–1250) – король Германии с 5 декабря 1212 г., император Священной Римской Империи, король Сицилии (прим. перев.).

⁶ Мизере – так называют начало 51-го псалма в католическом богослужении (прим. перев.).

⁷ Скорее всего, автор имеет в виду необходимость узаконить отношения до ухода на войну (прим. перев.).

⁸ Мэри Хенриетта Кингсли (1862–1900) – английская писательница и исследователь Африки, которая оказала существенное влияние на представление европейцев о тропической Африке (прим. перев.).

⁹ Грёнбех Вильгельм Петер (1873–1918) – датский филолог и историк религий, профессор в Копенгагенском университете. Основная работа – «Культура и религия древних германцев» (1909–1912) (прим. перев.).

¹⁰ Сказка «Гусиная Пастушка» братьев Гримм (прим. перев.).

¹¹ Немецкий город (прим. перев.).

¹² Сказка «О великане, который не имел сердца» братьев Гримм (прим. перев.).

¹³ Отец Брунгильды, Один, приказал ей погубить Зигмунда, но она решила спасти его и из любви к нему (прим. перев.).

References

1. Zabayko A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, No. 3, pp. 88–94.
2. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological Problems in Religious Studies]. Moscow, Akademicheskiiy proekt, 2007, 239 p.
3. Pylaev M.A. *Zapadnaya fenomenologiya religii. Teoretiko-metodologicheskie osnovaniya i perspektivy postroeniya religiovedeniya kak nauki o svyatom* [Western Philosophy of Religion. Theoretical and Methodological Foundations and Perspectives of the Development of Religious Studies as the Science on the Sacred]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU, 2006, 97 p.
4. Pylaev M.A. *Vestnik PSTGU. I. Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of St. Tikhon' Orthodox University. I. Theology. Philosophy]. 2008, Vol. 4 (24), pp. 84–102.
5. Shakhnovich M.M. *Ocherki po istorii religiovedeniya*. – Spb.: Izdatel'stvo SPbGU, 2006. – 290 s.
6. Den Haag. Bronvermelding: H. de Liagre Böhl, 'Leeuw, Gerardus van der (1890–1950)', in *Biografisch Woordenboek van Nederland*. Available at: <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/b/bwn5/leeuw> (Accessed 12.11.2013).
7. Hofstee W. *Gods and People. The Science on Religion of Gerardus van der Leeuw, 1890-1950* [Goden en Mensen. De godsdienstwetenschap van Gerardus van der Leeuw, 1890–1950]. Kampen, Kok Agora, 1997, 271 p.
8. James G.A. *Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*. Washington: Catholic Univ. of America Press, 1995, 304 p.
9. Vos W. Dr. Pro Regno pro Sanctuario: Collection of Papers of Friends and Followers Dedicated to the 60th Anniversary of G. van der Leeuw [Pro regno pro sanctuario: een bundel studies en bijdragen van vrienden en Vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. Van Der Leeuw]. Ed. by Van W.J. Kooiman en J.M. Van Veen. Nijkerk, 1950, pp. 555–638.



Карезина И.П.



И.П. Карезина

**Маттео Риччи.
Подлинный смысл Небесного Господа.
Введение.
(Перевод с комментариями)**

Аннотация. Работа представляет собой перевод важнейшего памятника христианского миссионерства в Китае – катехизиса Маттео Риччи «Подлинный смысл Небесного Господа». Памятник является ярким примером «культурной аккомодации» – адаптации христианской проповеди к уровню воспринимающего. Автор осуществляет попытку объяснить базовые понятия христианства через понятийный аппарат конфуцианской философии и этики. Вместе с тем, он остаётся носителем европейской культуры, что также находит своё отражение в различных пассажах этого труда. В комментариях переводчик выявляет и разъясняет примеры такого религиозно-культурного синтеза.

Ключевые слова: Маттео Риччи, Подлинный смысл Небесного Господа, катехизис, христианство в Китае, иезуиты в Китае, аккомодация, конфуцианство, миссия, перевод

От переводчика. *Тяньчжун ши* 天主實義, «Подлинный смысл Небесного Господа» – катехизис миссионера-иезуита Маттео Риччи (Matteo Ricci, кит. имя *Ли Мадоу* 利瑪竇; 1552, Мачерата – 1610, Пекин) на китайском языке. Является собой уникальный памятник христианской миссионерской литературы Нового времени, в котором отражена политика культурной аккомодации христианства в Китае. Принцип подачи материала вдохновлён «Духовными упражнениями» основателя Общества Иисуса Игнатия Лойолы. В них даны рекомендации адаптировать христианские наставления к уровню возрастных, интеллектуальных и культурных возможностей воспринимающего. Так как адресатом своей проповеди Риччи видел конфуциански образованный слой китайского общества, изложение христианской доктрины опирается на понятийный аппарат раннего конфуцианства.

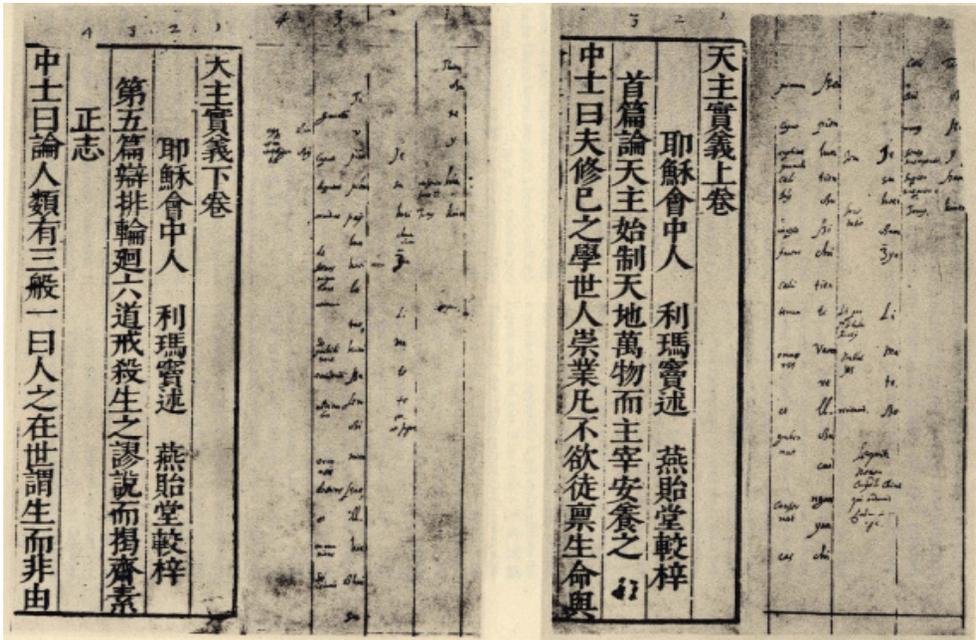
Текст создан на основе китайязычного катехизиса *Тяньчжун шилу* 天主實錄, «Подлинные записи о Небесном Господе» (1584) иезуита Микеле Руджери (Michele Ruggieri, кит. имя *Ло Минцзянь* 羅明監, 1543–1607). Этот текст представлял собой перевод на китайский язык стандартного европейского катехизиса, с привлечением буддистской терминологии. Работа над переводом конфуцианского «Четверокнижия» побудила Риччи опираться в миссионерской деятельности на доктрину раннего конфуцианства. При переработке *Тяньчжун шилу* из него были изъяты разделы, касающиеся тайн Божественного откровения, и оставлены лишь те вопросы, которые подлежат рассмотрению с позиции рационального рассуждения. Это темы существования Бога, соотношения природы и акта Творения, отличия человеческой души от душ животных, бессмертия человеческой души и т.п.¹ Было также добавлено вдохновлённое конфуцианством рассуждение о воле-мотивации и доброте человеческой природы. Уделено много места попыткам соединить идею христианского воспитания с конфуцианской заботой о моральном самосовершенствовании. Буддистская терминология предыдущего катехизиса заменена конфуцианской.

Тяньчжун ши состоит из введения, где обосновывается написание трактата, и восьми глав-диалогов:

1. Дискуссия о сотворении (始制) Небесным Господом неба, земли и всего сущего, и о способе, которым Он управляет (ими) и поддерживает (主宰安養) их.

2. Разъяснение ошибочных воззрений о Небесном Господе, бытующих среди людей.
3. Человеческая душа бессмертна (不滅) и принципиально отлична (大異) от [душ] птиц и зверей.
4. Дискуссия о духах (鬼神) и человеческой душе (人魂) и объяснение того, почему явления мира не могут считаться единым организмом (一體).
5. Опровержение ложных учений о Шести путях реинкарнации (輪迴六道) и о неубиении живых существ (戒殺生), и разъяснение подлинной цели поста (齋素正志).
6. Объяснение, почему человек не может избавиться от помыслов (意), и дискуссия о том, почему добро и зло, совершённое человеком на земле, должно быть вознаграждено или наказано в раю или в аду (天堂地獄).
7. Дискуссия о [конфуцианском] учении об изначальном добре человеческой природы (人性本善) и изложение ортодоксальной доктрины последователей [религии] Небесного Господа (天主門士正學).
8. Суммарное изложение западных обычаев, дискуссия о смысле celibата проповедников (其傳道之士所以不娶之意), и изложение причин, почему Небесный Господь родился на Западе².

Рассматривая перевод Введения, мы будем акцентировать внимание на те места, которые являют собой обращение автора к конфуцианскому сознанию, а также те, где очевидна его укоренённость в европейской культуре.



Начальные страницы I и II цзюаней (томов) Тяньчжу шиш с автографом Риччи (транскрипции и перевод иероглифов). Хранится в: ARSI, Jar.-Sin., I, 45.

ВВЕДЕНИЕ³

1. Любое учение об обеспечении мира и управлении [заключается в том], [что они] осуществляются лишь в единстве, поэтому совершенномудрые советуют министрам быть верными. [Быть] верным значит не признавать второго [правителя]. Из у лунь первый – о правителе; о правителе и министре является из *сань ган* главным, праведный справедливый муж это понимает и этому следует.

Обеспечение мира и управление – обозначается знаками *пин чжи* 平治, что является аббревиатурой сочетаний *пин тянь ся* 平天下 и *чжи го* 治國. *Пин тянь ся*, «уравновешивание Поднебесной», и *чжи го*, «приведение в порядок государства», приводятся в *Да сюэ* 大學 как составные части схемы, обеспечивающей успешное управление Поднебесной – *ба тiao му* 把條目, «восемь основоположений».

Переводы

[**Быть**] **верным** – *чжун* 忠, «верность/преданность», – ключевое понятие конфуцианской этики, одно из качеств *цзюнь цзы* 君子, «благородного мужа», идеала конфуцианской личности. В *Лунь юе* 論語 Конфуций представляет *чжун* как одну из этических конкретизаций *дао*. В *Го юй* 國語 *чжун* 忠 подаётся как составная часть *вэнь* 文, «культуры». В эпоху Хань, начиная с Дун Чжун-шу (II в. до н.э.), получило распространение учение *сань цзяо* 三教, «Три вида наставлений», которое утверждало, что в каждую из древних династий: Ся (XXIII–XVI вв. до н.э.), Шан-Инь (XVI–XI вв. до н.э.) и Чжоу (XI – 256 до н.э.) доминировала та или иная добродетель. Это доминирование было цикличным, и цикл начинался с *чжун*. В социальной сфере *чжун* трактовалась как лояльность вассала своему сюзеру, подданного – господину. Риччи использует это понятие, чтобы развить его в тезис о необходимости служить только одному Богу.

У лунь 五倫 – «пять взаимоотношений»: между правителем и подданными, отцом и сыном, мужем и женой, между братьями, между друзьями. Отражают должные нормы поведения между этими социальными ролями.

Сань ган 三綱 – «три устоя/тройственная норма». Это должные отношения между отцом и сыном, правителем и сановником, мужем и женой. Впервые встречается в *Ли цзы* (гл. 19). В виде фиксированного словосочетания вводится Дун Чжун-шу в *Чунь цю фань лу* 春秋繁露, «Обильные росы “Вёсен и осеней”» и осмысливается как требования Неба.

2. В далёкой древности, когда [была] эпоха смуты, множество героев делили и боролись, и не было понятно, кто подлинный властелин; все, кто стремились к справедливости, тщательно исследовали, кто здесь легитимный [правитель], чтобы, почитая [его], пожертвовать собою. [Принятое решение] было непреложно.

Имеется в виду период китайской истории *Чжаньго* (V в. – 221 г. до н.э.). Негативно характеризуя анархию, Риччи подводит рассуждения к идее о необходимости единого властелина.

3. Страна и государство имеют властелина, неужели Вселенная не имеет? Государство соединяется под одним, неужели Вселенная имеет двух правителей? Поэтому благородный муж не может не знать источник всего мира, родителя сотворённой смертной [природы], и не возносить к Нему мысль.

Обратим внимание на доводы автора. Европейский аргумент «естественного откровения», используемый в катехизисах и заключающийся в том, что при созерцании творения приходит мысль о разумном и совершенном Творце, в адаптации к китайскому сознанию превратился в аргумент «политический», когда необходимостью существования Бога вытекает из представлений об оптимальном способе управления государством. Способность понять эти рассуждения Риччи считает обязательным качеством для *цзюнь цзы*.

(источник) всего мира – в то время как слово, переведённое здесь как «Вселенная», обозначается автором иероглифами *тянь ди* 天地, «небо и земля», для слов, переведённых «весь мир» Риччи использует обозначения двух первых гексаграмм *И цзина* – *цян* 乾, символизирующей Небо, мужское, и *кунь* 坤, символизирующей землю, женское.

4. [А] люди, которые восстают и путаются – нет преступления, которого они не совершали бы; ловко захватывают мир людей и всё равно не могут насытиться. Дошли до того, что решили захватить престол Небесного Владыки и хотели вселиться на Его высоту. Но небеса высоки, на них невозможно вскарабкаться, желание [этих] людей было неосуществимо; тогда они провозгласили лживые учения и ереси, обманывали простой народ, уничтожая все следы Небесного Господа. Обещая людям счастье и благополучие, они побуждали людей поклоняться им и приносить жертвы, и все они впадали в грех перед Всевышним Владыкой.

Люди, которые восстают и путаются – противопоставляются здесь *цзюнь цзы*, о которых говорилось в предыдущем пункте. Здесь, пока ещё имплицитно, Риччи осуществляет первый выпад против дасов и буддистов, а также неоконфуцианцев, искаживших, по его мнению, облик первоначального конфуцианства. В дальнейшем это выльется в открытую дискуссию.

Дошли до того, что решили захватить престол Всевышнего Владыки – автор не отказывается, а лишь переосмысляет ветхозаветный сюжет о грехопадении

прародителей, ставшем следствием их желания быть «как боги, знающие добро и зло» (см. Быт 3, 5).

Уже во Введении Риччи использует три разных именованя христианского Бога: *Тяньди* 天帝, «Небесный Владыка»; *Тяньчжун* 天主, «Небесный Господин/Господь» и *Шанди* 上帝, «Верховный Владыка», а также эпитет *Шанцзунь* 上尊, «Всевышний Почитаемый». (Во Введении перед каждым из этих слов оставлено свободное место, что по китайским обычаям служит выражением почтения, аналогично нашему написанию с прописной буквы.) Именование Бога на китайском языке являлось большой проблемой для миссионеров, т.к. в культуре, не знавшей монотеизма, невозможно было найти слова или сочетания, адекватно передававшего идею творящего личностного Абсолюта. Первый термин – *Тяньчжун*, «Небесный Господин/Господь» – нашёл Руджери и использовал его в катехизисе *Тяньчжун шишу*. Впоследствии Риччи стал использовать неоконфуцианское понятие *Тянь* 天, «Небо». Противники Риччи критиковали его за то, что Тянь трактуется как безличная организующая сила, и т.о. при этом словоупотреблении теряется личностный атрибут христианского Бога. Помимо *Тянь*, Риччи использовал термин *Шанди*, заимствованный из древней китайской мифологии: так называлось верховное божество древнего китайского пантеона, обладающее антропоморфными чертами. Возражения против термина *Шанди* аргументировались недопустимостью смешивать Единого Бога с языческими божествами. Но понятия *Тянь* и *Шанди* слились воедино ещё в эпоху Чжоу (1122–247 гг. до н.э.) и стали обозначать единую всеохватную силу. Ханс Кюнг сопоставил двойственность именованя божества в китайской традиции такому же приёму в Ветхом Завете, где Бог именуется словами יהוה и Элохим. Слияние в Ветхом Завете יהוה и Элохим олицетворило идею «мощи божества в персонализированном единстве», что можно уподобить слиянию *Тянь* и *Шанди*, разумеется, с определёнными оговорками⁴. Для Риччи наличие в китайском сознании представления о *Шанди* означало доказательство универсального характера христианства и наличие представлений о едином Боге у древних китайцев. Он старательно отобрал из конфуцианской классики фрагменты с упоминанием о *Шанди*, и во 2-й главе *Тяньчжун шишу* цитирует 11 таких фрагментов. Оба термина – *Тянь* и *Шанди* – были приняты на миссионерском собрании в Макао в 1600 г., а также на собраниях 1603 и 1605 гг. После смерти Риччи возникли разногласия по поводу именованя Бога сначала в рядах иезуитов, затем в споре приняла участие представители других орденов; дискуссия постепенно разрасталась, обретая всё большие масштабы, и переросла в «Спор о китайских ритуалах», явившийся, по оценкам некоторых специалистов, одним из наиболее драматичных эпизодов в истории христианской Церкви со времён Великих Вселенских Соборов⁵. Употребление терминов *Тянь* и *Шанди* было запрещено декретом папы Климента XI *Cum Deus Optimus* (20 ноября 1704), который был продублирован нанкинским эдиктом папского легата Шарля де Турнона (1668–1710, февраль 1707) и буллой того же папы *Ex illa die* (19 марта 1715). Именование *Тяньди*, «Небесный Владыка», отсылает к божеству поздней китайской мифологии, также синонимичному Тянь и Шанди. В изданиях *Тяньчжун шишу* после 1704 г. все случаи употребления запрещённых терминов исправлялись на предписанный *Тяньчжун*. Но, в строгом смысле, и это было именем языческого божества: Цинь Шихуан (259–210, прав. 221–210) приносил жертвы знаменитым горам, большим рекам и восьми духам, первый из которых звался *Тяньчжун*⁶.

5. За это Небо ниспосылало тяжкие бедствия из поколения в поколение, но люди не догадывались о причине [этого]. Увы! Увы! Неужели не понимали, что обкрадывают Господа? Мудрецы не являлись, злодеи друг друга подстрекали, истинное учение было истреблено.

6. Я, Маттео, с юных лет покинул [родную] сторону, много путешествовал по всему миру. Я видел, что нет места, куда не проникли эти ядовитые [учения]. Я думал, что китайцы – народ Яо и Шуня, ученики Чжоу-гуна и Чжун-ни, [а потому] никак не могли исказить или запятнать закон Неба и учение о Небе.

Народ Яо и Шуня – Яо 堯 (2353 г. до н.э. – 2234 г. до н.э.) – легендарный совершенномудрый правитель идеализированной древности, «золотого века». Помимо прочих чудесных способностей, мог наблюдать ход небесных светил и обладал прозорливостью. Уступил царство Шуню, не желая вверять государство своему

Переводы

недостойному сыну Дань-чжу. Шунь 舜 (XXIII в. до н.э.) прославился сыновней почитательностью, которую выказывал родне несмотря на то, что те хотели его погубить. Испытав его мужество, Яо сделал его своим наследником. Шунь правил 39 лет, умер в возрасте 100 лет. Как и Яо, передал престол не родному сыну, а герою Юю. Конфуций считал Яо, Шуня и Юя тремя совершенными людьми, жившими на земле.

Ученики Чжоу-гуна и Чжун-ни – Чжоу-гун 周公 (прав. 1122–1115) – владетельный князь, правивший в царстве Лу. Отличался сыновней почитательностью и гуманностью (жэнь 仁). Китайская традиция приписывает ему авторство нескольких сочинений. Например, трактат «Чжоуские чиновники», где впервые проведено разделение чиновников по их обязанностям. В другом сочинении – «Установление управления» – Чжоу-гун изложил свои соображения о том, как сделать управление государством более удобным для народа. Чжун-ни 仲尼 (Второй с глинозема) – одно из именований Конфуция.

Во всём этом пассаже очевидна попытка своего рода манипуляции аудиторией: Риччи пытается достучаться до конфуцианских книжников, используя расхожие в Китае идеи великоханьского шовинизма.

7. Но и среди [них] были те, кто не избежал [этого]. Я хотел бы представить доказательства. Но я лишь одинокий чужак из далёкой страны, моя речь и письмо отличаются от китайских, [мой] рот и рука не могут действовать, я боюсь, что [то, что] я хочу прояснить, всё более и более [становится] туманным.

Перед словом **китайских** – пробел в знак уважения.

[мой] рот и рука не могут действовать – имеется в виду, что он не владеет китайской устной и письменной речью.

8. Я долго сокрушался об этом, более двадцати лет дни напролёт взирал на Небо и слёзно молил: лишь надеялся, что Небесный Господь помилует живые души, непременно придёт день, [когда] откроется знание и исправится [учение]. И однажды несколько друзей объяснили мне, что, даже если я не говорю правильно, мне не должно, видя грех, хранить молчание. И если рядом окажутся скорбящие о гуманности сильные и решительные [люди], [они] поднимутся на борьбу с грехом. Тогда я изложил содержание моих диалогов с китайскими учёными, собрав их в одной книге.

Более двадцати лет – М. Риччи прибыл в Китай 7 августа 1582 г. и к моменту публикации книги прожил там 21 год.

Живые души (шэн лин 生靈) – имеются в виду человеческие существа. В китайской традиции отсутствовало представление о единой душе, которое соответствовало бы европейскому. Поэтому и здесь миссионеры сталкивались с непростой задачей отыскания адекватного термина. Лин – обозначает не только душу, дух, жизненное начало, но и труп⁷. В современном китайском языке эквивалентом западного понятия души выступает бином лин хунь, «жизненно-духовная душа».

Гуманность (жэнь 仁) – понятие чрезвычайно объёмное, поэтому ограничимся ёмким словарным определением: «одна из основополагающих категорий китайской философии и традиционной духовной культуры, совмещающая три главных смысловых аспекта: 1) морально-психологический – “[родственная] любовь/жалость к людям” (ай жэнь 愛人), стоящая в одном ряду с “должной справедливостью” (и 義), этико-ритуальной “благопристойностью” (ли 理), “разумностью” (чжи 志), “благонадёжностью” (синь)»; 2) социально-этический – совокупность всех видов правильного отношения к другому человеку и обществу; 3) этико-метафизический – симпатически-интегративная взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы»⁹.

9. Ох! Глуп тот, кто считает несуществующим то, что не видит своими глазами. [Он] подобен слепцу, который, не видя неба, не верит, что на небе есть солнце. Воистину, солнечный свет есть, даже если наши глаза [его] не видят; к чему же печалиться, что солнца нет? Закон Небесного Господа [содержится] в сердцах людей, даже если человек не осознает [этого] и не хочет вдуматься.

Подобен слепцу – расхожий европейский аргумент, призванный иллюстрировать абсурдность сомнений в существовании Бога на том основании, что Он невидим. Этот образ настолько растиражирован, что нелегко установить, к какому автору

он восходит. Самое древнее использование этого рассуждения нам удалось найти у св. Феофила Антиохийского (II в.). Он пишет: «...так точно есть уши сердца и очи души, чтобы видеть Бога. И Бог бывает видим для тех, кто способен видеть Его, у кого именно открыты очи душевные. Все имеют глаза, но у иных они покрыты мраком и не видят солнечного света. И хотя слепые не видят, свет солнечный всё-таки существует и светит, а слепые пусть жалуются на самих себя и на свои глаза» (Три книги к Автолику, I, 2). Этот текст содержится в литургии часов, и вероятно, что именно отсюда Риччи его и помнил.

Закон Небесного Господа (*Тяньчжу дао* 天主道) – *дао* – важнейшее понятие китайской культуры, включённое и в даосский, и в конфуцианский, и в буддийский категориальный аппарат. В данном случае основание для перевода его словом «закон» даёт нам прямая аллюзия на учение ап. Павла: «...ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим 2, 14–15).

10. Не понимают, что управитель Неба, хотя и не имеет внешнего облика, но поистине является совершенным оком, и нет того, что [Он] не видит; является совершенным ухом, и нет того, чего [Он] не слышит; совершенной ногой, и нет места, куда [Он] не проникает. Для почтительного сына [Он] подобен милости отца и матери, для непочтительного – авторитету законного приговора.

Управитель Неба (*Тянь чжи чжуди* 天之主帝) – хотя из контекста очевидно, что речь идёт о Боге, пробела перед этим сочетанием не оставлено. Это может означать, что автор не рассматривал данное сочетание как одно из возможных именованый Бога, а лишь использовал его в качестве субъекта логического построения: некто, кто управляет Небом – по природе своей всепроникающ.

Почтительный сын (*сяо цзы* 肖子) – *сяо*, «сыновняя почтительность» – одно из главных требований конфуцианской этики. Считалось, что непочтительный сын не может быть верным подданным своего правителя.

11. Каждый, кто творит добро, непременно верит, что существует Всевышний Почитаемый, который управляет этим миром. Если говорят, что этого Почитаемого не существует, или Он существует, но не вмешивается в дела людей, разве это не закрывает ворота для совершения добра и не прокладывает дорогу творящим зло?

12. Когда человек видит, что молния поражает лишь сухие деревья и не достигает негуманных людей, он сомневается, что наверху есть Господь. Не понимают, что воздаяние Неба простирается повсюду, [и если] медлит, значит, [оно] будет тяжелее.

13. Но мы можем поклоняться Всевышнему Почитаемому не только возжиганием благовоний и приготовлением жертв, но и постоянным размышлением о великом деянии творения мира его Создателем. Тогда мы постигнем, что Он всеведущ, чтобы управлять [миром]; всемогущ, чтобы созидать [мир]; всеблаг, чтобы сделать [его] совершенным, сполна давая каждому творению всё, в чём оно нуждается. Только делая это, мы осознаём, о чём гласит *Да лунь*.

Да лунь 大倫, «великое взаимоотношение» – в отношении перевода этого места существует проблема. Риччи в своём переводе Введения на латынь передаёт эти знаки словами: *maximum rerum Principium et Ordinatorem*, «...величайшее Начало и Устроителя тварного мира». Вслед за ним Паскаль М. Д’Эли переводит на итальянский: *questo Grande Ordinatore*, «...этого Великого Устроителя»¹⁰. Однако здесь имеется в виду коррелирующее с у лунь взаимоотношение Неба и человека. Т.о. Риччи замыкает рассуждение, начатое ещё в первом пункте, выводя новое «взаимоотношение» и ставя его выше «первого из у лунь» – о правителе и подданном. Поэтому термин оставлен без перевода для сохранения очевидности корреляции.

14. Но Его истины сокровенны и неясны, превосходят [наши] рамки и трудны для совершенного познания, а то, что удастся познать, трудно высказать. Но всё равно мы не можем не исследовать его.

15. Даже если знать о Небесном Господе ничтожно мало, пользы от этого малого намного больше, чем от многих знаний о других вещах. Я надеюсь, что те, кто читают эти «Подлинные записи», не станут умалять учения о Небесном Господе из-за малости моего слога. Ведь если весь мир не вмещает Небесного Господа, как Его вместит [эта] маленькая книжка?

Переводы

Даже если знать о Небесном Господе ничтожно мало... – аллюзия на слова Аквината, который, следуя за Аристотелем, утверждает: «...как сказано в [книге] “О душе”, даже и скудные знания, но о вещах возвышенных, предпочтительнее знаний полных, но о вещах низких» (*De Part. Anim.*, I, 5; *STh.*, I, q. 1, art. 5, ad 1).

Ведь если весь мир не вмещает Небесного Господа... – ср. Ин 21, 25: «но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг».

Дата:

31-й год [правления] Вань-ли, или
год Гуй-мао, седьмой месяц, день после полнолуния.
Написано Ли Ма-доу.

Вань-ли 萬曆 – девиз правления имп. Шень-цзуна 神宗 (1573–1619).
Гуй-мао, седьмой месяц, день после полнолуния – дата по традиционному китайскому летоисчислению, соответствует 22 августа 1603 г.

Библиографический список

1. Карезина И.П. Тяньчжу шии // Духовная культура Китая. Т. 2. Мифология. Религия. – М.: Вост. лит., 2007. – С. 619–620.
2. Кобзев А.И. Душа, дух и духи // Духовная культура Китая. Т. 2. Мифология. Религия. – М.: Вост. лит., 2007. – С. 114–117.
3. Кобзев А.И. Жэнь // Духовная культура Китая. Т. 1. Философия. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 262–263.
4. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.
5. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит., вст. ст., комм. и прил. Р.В. Вяткина. Т. IV. – М.: Вост. лит., 1988. – 453 с.
6. H. Bernard-Maître S.J., Chinois (Rites) // Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques. XII. – Paris: Letouzey et Ané, 1953. – Cols.731–741, 931.
7. Küng H., Ching J. Christianity and Chinese Religions / Tr. from German. – N.Y., 1989.
8. M. Ricci, SJ. The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i) / Translated, with Introduction and Notes, by Douglas Lancashire and Peter Kuo-chen, SJ. A Chinese-English Edition, ed. By E.J. Malatesta, SJ. – St. Louis-Taipei, 1985.
9. Paul A. Rule. The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History // Pacific Rim Report. № 32. – S. Francisco, 2004. – P. 1–8.

¹ См. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. – М., 2002. – С. 87.

² Карезина И.П. Тяньчжу шии // Духовная культура Китая. Т. 2. Мифология. Религия. – М., 2007. – С. 619–620.

³ Источником перевода послужило издание: M. Ricci, SJ. The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i) / Translated, with Introduction and Notes, by Douglas Lancashire and Peter Kuo-chen, SJ. A Chinese-English Edition, ed. By E.J. Malatesta, SJ. – St. Louis-Taipei, 1985.

⁴ Küng H., Ching J. Christianity and Chinese Religions / Tr. from German. – N.Y., 1989. – P. 100. См.: Ломанов, с. 173.

⁵ H. Bernard-Maître S.J., Chinois (Rites) // Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques. XII. – Paris, 1953. Cols.731–741, 931. Цит.по: Paul A. Rule. The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History // Pacific Rim Report. № 32. – S. Francisco, 2004. – P. 2.

⁶ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит., вст. ст., комм. и прил. Р.В. Вяткина. Т. IV. – М., 1988. – С. 160. См.: Ломанов, с. 176.

⁷ Кобзев А.И. Душа, дух и духи // Духовная культура Китая. Т. 2. Мифология. Религия. – М., 2007. – С. 116.

⁸ Там же. – С. 117.

⁹ Он же. Жэнь // Духовная культура Китая. Т. 1. Философия. – М., 2006. – С. 262.

¹⁰ M. Ricci, SJ. The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i) / Tr., Intr. and Notes by Douglas Lancashire and Peter Kuo-chen, SJ. A Chinese-English Edition, ed. By E.J. Malatesta, SJ. – St. Louis-Taipei, 1985. – P. 62, n. 14.

References

1. Lomanov A.V. *Hristianstvo i kitajskaja kul'tura* [Christianity and Chinese Culture]. Moscow, Vostochnaja literatura, 2002, p. 87.

-
2. Karezina I.P. *Duhovnaja kul'tura Kitaja. T. 2. Mifologija. Religija*. [Spiritual Culture of China. V. 2. Mythology. Religion]. Moscow, Vostochnaja literatura, 2007, pp. 619–620.
 3. M. Ricci, SJ. The True Meaning of the Lord of Heaven (Tianzhu shiyi). Translated, with Introduction and Notes, by Douglas Lancashire and Peter Kuo-chen, SJ. A Chinese-English Edition, ed. By E.J. Malatesta, SJ. St. Louis–Taipei, 1985.
 4. Küng H., Ching J. Christianity and Chinese Religions. Tr. from German. N.Y., 1989.
 5. Lomanov A.V. *Hristianstvo i kitajskaja kul'tura* [Christianity and Chinese Culture]. Moscow, Vostochnaja literatura, 2002, P. 173.
 6. H. Bernard-Maitre S.J. Dictionary of Church History and Geography [Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques]. XII. Paris, 1953. Cols.731–741, 931.
 7. Paul A. Rule. Pacific Rim Report. No. 32. S. Francisco, 2004, P. 1–8.
 8. Sima Qian. *Istoricheskie zapiski (Shi ji)* [Historical Notes (Shi ji)]. Ed. by R.V. Vjatkina. Vol. IV. Moscow, Vostochnaja literatura, 1988, P. 160.
 9. Lomanov A.V. *Hristianstvo i kitajskaja kul'tura* [Christianity and Chinese Culture]. Moscow, Vostochnaja literatura, 2002, P. 176.
 10. Kobzev A.I. *Duhovnaja kul'tura Kitaja. T. 2. Mifologija. Religija* [Spiritual Culture of China. Vol. 2. Mythology. Religion]. Moscow, Vostochnaja literatura, 2007, P. 116.
 11. Kobzev A.I. *Duhovnaja kul'tura Kitaja. T. 2. Mifologija. Religija* [Spiritual Culture of China. Vol. 2. Mythology. Religion]. Moscow, Vostochnaja literatura, 2007, P. 117.
 12. Kobzev A.I. *Duhovnaja kul'tura Kitaja. T. 1. Filosofija* [Spiritual Culture of China. Vol. 1. Philosophy]. Moscow, 2006, P. 262.
 13. M. Ricci, SJ. The True Meaning of the Lord of Heaven (Tianzhu shiyi). Tr., Intr. and Notes by Douglas Lancashire and Peter Kuo-chen, SJ. A Chinese-English Ed. By E.J. Malatesta, SJ. St. Louis–Taipei, 1985, P. 62, n. 14.



Завадская Е.А.



Е.А. Завадская

Синкретические тенденции в современном сибирском шаманизме: интервью с шаманкой Светланой Вороной

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

Аннотация. В статье описан пример современного сибирского шаманизма в контексте межэтнического и межкультурного взаимодействия. Большая часть материала представляет собой изложение интервью, проведённых с единственной эвенкийской шаманкой Бурятии Светланой Ивановной Вороной во время её приезда в эвенкийское село Бомнак Зейского района Амурской области в 2010 г. В интервью раскрываются история её обращения к шаманской практике, особенности общения с духами-помощниками, а также примеры религиозного синкретизма в сознании и религиозной деятельности шаманки, проявляющегося в смешении собственно шаманизма (эвенкийского и бурятского) с православием, ламаизмом и оккультными практиками.

Ключевые слова: этнические миграции, межкультурное взаимодействие, эвенкийский шаманизм, шаманка, эвенки, буряты, религиозный синкретизм, ламаизм, православие, духи-помощники, камлание, религиозный опыт

Введение

Религиозный синкретизм – явление, безусловно, не новое, однако, пожалуй, именно в современную эпоху он претерпевает своё наибольшее развитие. Эпоха глобализации с её всё ускоряющимися процессами этнической миграции (в основном диффузной), онлайн-доступностью любой информации, массовой культурой и одновременным ростом популярности индивидуальных духовных практик способствует смешению тех религиозных традиций, которые в прошлом просто не могли пересечься по причине значительной взаимной удалённости их носителей. В результате сегодня всё чаще можно встретить интересные примеры индивидуальной религиозности, сочетающие в себе разные, а порой и диаметрально противоположные религиозные воззрения. Обладая информационным доступом практически ко всем существующим (либо существовавшим в прошлом) религиозным традициям, интересующиеся экзистенциальными вопросами могут подобрать себе религию по своему вкусу, подобно тому, как выбирают товар из десятков торговых марок в супермаркете. Более того, не обнаружив религии, которая полностью соответствует их личному мироощущению и, возможно, пережитому ими религиозному опыту, многие создают своеобразный «религиозный коктейль», куда вливают то, что им понравилось в той или иной религии, отбрасывая всё, что им пришлось не по вкусу. Этот феномен получил название инди-религии¹, то есть индивидуальной религиозности, по сути своей являющейся примером индивидуального религиозного синкретизма.

Синкретические тенденции не обошли стороной и сибирский шаманизм, обнаруживающий сегодня новые формы своего существования². Сибирь³ издавна была ареной многочисленных этнических миграций, и синкретизм здесь существует не одно столетие. Тесно взаимодействуя между собой, враждая и роднясь посредством межплеменных браков, ведя меновую торговлю и заимствуя технические

достижения друг у друга, сибирские народы обменивались и религиозными идеями, зачастую демонстрируя замечательные примеры столь исковой сегодня религиозной толерантности. Эвенки, будучи наиболее широко распространённым (по площади занимаемой территории) коренным народом России, также тесно взаимодействовали и порой смешивались с окружавшими их народами – коренным населением бассейнов Амура⁴, Лены, Енисея, Байкала, Охотского побережья. При этом происходило не только генетическое, но и языковое, культурное и религиозное взаимопроникновение.

В Амурской области сегодня проживает немногим менее полутора тысяч эвенков, из которых на сегодняшний день нет ни одного действующего шамана⁵. Это вынуждает эвенков обращаться за помощью к шаманам из других регионов – например, до недавнего времени многие амурские эвенки ездили к известному эвенкийскому шаману Савею⁶ (1936–2013), проживавшему в соседней Якутии. Однако есть и примеры, когда приглашают шаманов хоть и эвенкийских по происхождению, но камлающих по бурятскому обряду. Так, в июле 2010 г. эвенкийское село Бомнак Зейского района Амурской области посетила приглашенная местными жителями шаманка из Бурятии – Светлана Дмитриевна Воронина. Целью приезда было проведение очистительного обряда, который, как ожидалось, поможет жителям села справиться с их проблемами: массовым падёжем оленей, высокой смертностью от несчастных случаев и самоубийств.

Приезд шаманки был приурочен к национальному празднику «Бакалдын», проходившему в Бомнаке 3 июля 2010 г. На празднике шаманка провела традиционные эвенкийские обряды: кормление огня, очищение ветвями *сэктэ* – лиственницы. Со следующего дня С.И. Воронина начала приём посетителей, проводя с ними обряды по бурятской традиции. Приём посетителей продолжался четыре дня, за это время шаманку успели посетить около 50 человек. 8 июля шаманка провела большое камлание в лесу неподалеку от села, на котором присутствовали представители всех местных эвенкийских родов. Само камлание уже было описано нами ранее⁷.

За день до камлания автору данной статьи удалось взять двухчасовое интервью у шаманки С.И. Ворониной. Ввиду специфики и насыщенности материала, а также желания автора минимизировать свою трактовку и дать читателю возможность самому погрузиться в мир шаманки, целесообразнее привести его здесь практически целиком, с опущением несущественных деталей и тех моментов, которые не были записаны на диктофон по просьбе самой шаманки (содержание последних вкратце пересказываются автором). Некоторые фрагменты интервью опущены по этическим соображениям. Пропущенные места обозначены многоточием, взятым в квадратные скобки. Стилистика и лексика информанта сохранены. Дополнения автора помещены в квадратные скобки. Курсивом выделены фрагменты, которые, по мнению автора, представляют наибольший религиозоведческий интерес, в том числе для выявления синкретизма в мировоззрении шаманки.

Краткая биографическая справка

Светлана Ивановна Воронина родилась в 1963 г. в эвенкийской семье (род Чильчагир⁸) в с. Тасархой Джидинского района республики Бурятия. Проживает в с. Багдарин Баунтовского эвенкийского района, Бурятия. Отец – наполовину русский, наполовину эвенк, мать – эвенка. Замужем, имеет четверых детей. Крещена в православии. Шаманка в третьем поколении. Первое посвящение приняла от бурятских шаманов в 2000 г., камлает по бурятским и эвенкийским обрядам. Ученица известной бурятской шаманки Н.А. Степановой. Проводит целительные и родовые обряды. Сегодня С.И. Воронина является единственной эвенкийской шаманкой Бурятии.

Текст интервью с шаманкой С.И. Ворониной (Бомнак, 7 июля 2010 г.)

Е.З.: Светлана Ивановна, расскажите, пожалуйста, где и когда Вы родились?

С.В.: Я родилась в Бурятии, в Джидинском районе, село Тасархай.

Е.З.: Как так произошло, что Вы стали шаманкой? У Вас с детства были предпосылки к этому?

С.В.: Нет, конечно. Я никогда не думала, что кто-то что-то будет. Ну, заставляла... судьба такая... жизнь. Так заставила.

Е.З.: Была ли у Вас шаманская болезнь перед этим?

С.И.: Нет, перед этим ничего не было. У меня были... все болели. Сильно мама болела. Потом её стали возить по больницам, больницы отказывались. Потом нам сказали, что у вас в роду шаманы есть, надо делать обряды. Ну, кто хочет этого-то? Естественно, мы не это... отказывались все. Ну а потом всё хуже, хуже. Потом у меня сына чуть в тюрьму не посадили, спрашивают: «Будешь-не будешь?» – «Нет, не буду». Потом опять, с дочерью, дочь в аварию попала старшая – опять отказывалась. Потом маленькая – сердце, остановка была сердца. Ну, [духи] *заставили меня быть*.

Е.З.: Из какого Вы рода? По какой линии в роду у Вас были шаманы?

С.В.: Чильчагир. По матери были шаманы, по бабушке. Сама бабушка была шаманка.

Е.З.: Вы её помните?

С.В.: Ну, нет, конечно. Она в 41-ом году жила в Баунте, вот она там, кого провозжали на фронт, она говорила, кто вернётся, кто не вернётся... ну, предсказывала все. Мама с 1934-го года у меня, маме было 8 лет, она умерла, бабушка.

Е.З.: Матери ничего не передалось?

С.В.: Нет. Ну, когда мы выходили на это всё, нам говорили, что должна была принять на себя вот это всё мать, мама моя. Но в то время ничему не верили, все скрывали, какой там, даже ничего и рядышком не было. И у неё самой не было никаких посылов к этому.

Е.З.: А сколько Вам было лет, когда Вас склонили к этому?

С.В.: Ну, когда дочери было годик-полтора, и она сильно у меня болела. По больницам таскали нас, уколы ставили, мне её жалко так было. *И тут в газете я вычитала по Джуне, Джуна. Ну, там, как температуру снимать, как кашель убирать. И я стала пробовать, у меня стало получаться.* Мы перестали по больницам ездить. Но на это мы даже никакого внимания не обращали – ну, что там какие-то способности или ещё чего. Потом какое-то время стало, что у кого-то зуб заболит – придут, полечишь, как будто бы... *стакан на ухо поставишь, пошепчешь, а там червяки как будто бы вылазили. И тут переставал болеть.* Но тоже никакого внимания не обращали, что это что-то такое.

Е.З.: Когда произошёл Ваш первый обряд посвящения?

С.В.: Первый мой был в 2000-м году. Но до этого, где-то в девяносто не помню каком году... Ну, мне было 32 года, и вот всё [духи] стали заставлять. Мы всё отказывались, а потом, конечно, принудили, я согласилась. Мы сделали обряд, а оказалось – не на тот род мы сделали. Нас воспитывал дедушка из Киндигирского рода. Мы сделали обряд, и тогда мне стало плохо. Потом мы сразу же вышли на больших шаманов, они сказали – вы не тому роду поклонились, вы не из того рода. Пришлось всё это снимать, три года мы делали прощение, три года потом своих угощали, чтоб не сердились. Потом пришлось заново посвящение делать, а то, первое, я не считаю, потому что... [Просит отключить диктофон. Рассказывает о возникновении вражды между духами, если не тем духам поклониться. – Е.З.]. *Вот приходит ко мне один дед [Имеется в виду дух-помощник. – Е.З.], постоянно водку пьёт, курит, а от меня потом даже запаха нет, все удивляются. А так-то я вообще не курю и дым не переношу.*

Е.З.: Когда Вы уже поняли, что у Вас есть способности, какие у Вас были ощущения? Боялись? Может, было явное нежелание становиться шаманом?

С.В.: Именно нежелание. Я говорю – заставили, заставили.

Е.З.: А как это само общение с духами происходит? Вы их видите? Или вы к ним просто обращаетесь и не знаете, услышат они вас или не услышат, или у Вас контакт сразу идёт обратный?

С.В.: *Чем больше обрядов, тем контакт идёт сразу уже. Вот спрашиваете, они сразу. Я не знаю. Ухом как будто слышу, подсознанием, там-то всё.*

Е.З.: Они конкретными словами говорят, или вы просто их понимаете, а слова уже сами создаёте для них? Просто сигналы подают, а вы сами интерпретируете, да?

С.В.: *Да, вот они действуют как-то через моё подсознание так.* Вот даже когда я людей принимаю или делаю камлание, *я себя смотрю со стороны* – кого она там делает им, чё к ней все идет? *Я вот себя... вот как будто бы не я это.*

Е.З.: А какое состояние после камлания, после обрядов?

С.В.: Ну, когда я вхожу, ну завтра посмотришь, когда плачешь, когда чё. А когда выходишь – всё нормально.

Е.З.: Т.е. нет ощущения усталости, разбитости после обряда?

С.В.: Нет, мне просто есть охота. Когда я вот много энергии отдам, мне надо сразу чай попить. Если чай не попила, мне плохо становится.

Е.З.: А если обряд очень серьёзный, связанный с тяжёлой болезнью, то больше затрачивается сил и может после этого Вам самой плохо? Происходит ли такое, что Вы на себя часть этого берёте?

С.В.: Ну, конечно, *через меня все болезни-то, я же их ощущаю, через своё тело пропускаю.*

Е.З.: Т.е., если нога болит, то Вы у себя больную ногу ощущаете?

С.В.: Ага. Ну, вот как сказать – *где покажут, где услышишь, где ощущаешь, ну это не высказать.*

Е.З.: А были какие-нибудь для Вас самой удивительные случаи, совсем что-то необычное, чего Вы сами не ожидали, что так получится? Или что результат получился очень быстро, прямо на глазах?

С.В.: Ну, мы ездили в Северобайкальский район как-то, года два тому назад. Там женщина привела мужчину, я думала, ему за 70, а ему даже 50 не было. Он весь шатался, она его притаскивала, сами не знали, что с ним, по больницам уже сколько лет. А потом, когда она ко мне пришла на приём, духи сразу сказали, что это ему сделали, и сделала она сама. Она поехала к какой-то шаманке, и хотела навести порчу на какого-то мужчину, а так получилось, что порча пошла на своего же мужа. Мы закрывали это, дней пять они ходили ко мне на приём, его притаскивали, а потом приехал уже сам, за рулем сидел. И она тогда созналась нам: «Прежде чем к Вам идти, я сделала ему томографию всего тела». Ну, сеточка какая-то по всему телу. У него на первом снимке, до того как она пришла, эта сеточка была как бы сдвинута, у него одно полушарие было без этой сеточки, сеточка как будто в воздухе висела. А когда уже после меня она сделала ещё раз томографию, и посмотрела, и эта сеточка уже всё, на нём сидела. Вот она мне говорила: «Вот Вы извините, но я хотела проверить, что получится, что не получится, как у Вас всё это идет». Ну, вот это мне было самой интересно, что вот сеточка так. Я, конечно, внимание на это так не обращаю, но так вот было. Ну вот, дети... ребенка привозили из Якутска – у него одышка, астму ему ставили. Первое лето привезли, он полный парнишка был, а во второе лето уже привезли – он уже нормальный был, никакой одышки, всю зиму он ходил в нормальную школу. Ну, потому что я точно не знаю, какие болезни лечить, какие поддаются, какие не поддаются, мы же точно не знаем. Вот спрашивают, например: «Вы от водки лечите?» А где гарантия того, что на 100 % я водку вылечила у кого-то? Но два случая прямо вот было – однажды ко мне ночью пришла женщина: «Лечи меня от алкоголя, я устала пить». Вот я её помню, и зелёный платок её помню. Ни лица, ничего я не помню. И через два года, когда я приехала в деревню, ко мне пришла женщина, такая красивая, вся такая. «Вы меня не помните?» – улыбается. Я говорю: «Нет, конечно. Народа много, ну где же я всех упомяну?». Она говорит: «Ну, помните зелёный платок?». Я говорю: «Так это ты была?». Она говорит: «Я была. Вот с тех пор я не пью». *А я даже сама не знаю, чё я делала.* Я говорю: «А я чё тебе делала тогда?». Она говорит: «Не знаю, что-то Вы колотили, что-то делали». До сих пор вот мы встречаемся с ней в Чите, всё у неё наладилось.

Е.З.: А когда Вы сами болеете, Вы сами себя можете лечить, духи помогают?

С.В.: *Когда я сильно болею, я, когда костюм одеваю, я не болею. Костюм я снимаю – я опять болею. Вот я вот обращаюсь к колдунам, мне помогают колдуны.*

Е.З.: А этот костюм Вам кто шил?

С.В.: Это в эвенкийском центре шили по заказу, перед первым обрядом нужно было костюм. И вот мне [духи] сказали, какой именно нужен материал, я даже не могла найти такой материал. И в Улан-Удэ как-то зашла на какой-то рынок, смотрю – лежит кусок. И мне его никак продать не могли, два дня ходила, на этот кусок смотрела. Говорят – женщина не выходит на работу, почему – не знаю. А потом она все-таки вышла, и я вот этот материал купила и его сшила. В этот раз мне [духи] сказали другой костюм шить. Лена [Имеется в виду Елена Колесова, председатель

АКМНССиДВ Амурской области. – Е.З.] мне сшила, там очень много надо переделывать, но, тем не менее, начало есть. Я думаю, что до конца августа я его сделаю, и вот у меня нынче новый обряд будет – у меня уже будет костюм другой. Там уже змеи пойдут, потому что... то царство... туда-сюда ходить.

Е.З.: Получается, у Вас посвящения шли по бурятскому обряду?

С.В.: Ага, монголо-бурятские. Между деревьями бегали там, вот такой. А по-эвенкийскому мы вот один сделали сейчас обряд. Вот оленя вот.

Е.З.: То есть Вас посветили ещё и по эвенкийскому обряду, да? Как он происходил?

С.В.: Да, да. Ну, забивали оленя. Шкуру повешали на деревьях там. Был там ещё один шаман, который всё делал, я-то нет, он только всё делает.

Е.З.: А где проходил обряд?

С.В.: В лесу, очень там далеко, в гольцах у нас там, к перевалу на... [неразборчиво географическое название – Е.З.]

Е.З.: А посвящающий шаман – он эвенк?

С.В.: У него бабушка была эвенка, дедушка бурят, и потом пошли – мама, все буряты потом пошли. Но он ещё считает себя хамниганом⁹, вот именно связанным с эвенкийской кровью, вот он мне сделал такой обряд. Вот. Но в нашей семье есть младшая сестра (на 4 года младше), он тоже шаманка. Нас пятеро, но я от другого отца, я пошла как эвенкийская шаманка, по маминой крови, а она идёт [как бурятская], её отец бурят-китаец. Они все кто по-китайски, кто по-бурятски пошли. Вот ещё младшая сестра, в Новосибирске она работает, на будущий год, наверное, посвящение будем ей делать. У младшей ещё не было. У второй сестры уже 6 обрядов было, но у неё больше идут детские заболевания, никому не брызгает никому, ничё. Она на кожу смотрит – что сегодня ты делала, куда ходила. И детей. Больные дети все к ней тянутся, а когда вот выздорoveют, даже к ней не подходят.

Е.З.: А она сама хотела стать шаманкой, или это тоже вынужденно было?

С.В.: Ну, это вынужденно, конечно. Кто сам хочет? Вот она уже много лет не делает обряды, в ней эта энергия кипит, прям бурлит. А она не хочет – не буду я шаманкой, не хочу. В Агинске они живут, свою сеть магазинов держат, в общем, ей не до этого. У неё своя работа, но, тем не менее, все равно к ней ходят, а если что срочное, то меня вызывает, ну как громоотвод. Сильно ещё это... на карты хорошо смотрит, такое всё.

Е.З.: То есть получается, что в Вашей семье шаманка Вы и ещё двое сестер?

С.В.: Ну, был ещё брат Ваня, он умер два года тому назад, но у него... из рук как бы выходили серебряные нитки, всё, к чему ни прикоснёшься, всё чинил, ну всё расцветало. И телевизоры чинил, и подшивал, и стряпал – вот что ему ни дашь, он всё делал. Вот в своё время он не верил. Может, если бы сделали обряды, он бы жил, но просто он не верил, никому и ничего не верил. Он умер от гематомы, на мотоцикле разбился, и на голове была гематома, а на гематоме выросла киста, а на кисте ещё образовалась опухоль в голове. Но нам говорили, нас предупреждали, что вот всё это... А когда он в коме был, мы думали, что его можно вытащить оттуда, но духи отказались помогать. Если они уже приготовили кого-нибудь для себя, они его всяко-разно тогда. Вот. Ну, у меня тотем волка, у сестры тотем медведя. Когда перевоплощаемся, волки ко мне приходят, я вою. На луну могу выть, вот такое вот у меня. А у неё, когда она тоже камлает, то она типа превращается в медведя.

Е.З.: А во время большего камлания Вы тоже себя со стороны видите? В каком состоянии Вы находитесь?

С.В.: Я себя не вижу и не слышу, я не помню, что происходило. Потому что я, когда всё это делаю, даже когда людей принимаю, я их принимаю в шапку, а когда шапку снимаю, я стараюсь всё забыть. Если про всех всё помнить, это не знаю, что тут будет. Поэтому я шапку снимаю и вот всё. А потом когда спрашивают: «Вы меня помните?» «Не помню». А охота вспомнить – шапку оденешь, ага, раз – и вспомнил. Это я себя вот отгораживаю, чтобы постоянно не быть в таком состоянии.

Е.З. Вы, когда одеваете шапку, иногда заправляете бахрому. Отчего зависит, когда лицо нужно закрывать бахромой, а когда нет?

С.В.: Ну, вот когда я камлаю, когда чувствую, что вот сейчас войдут в

меня – я закрываю, потому что ведь меняется лицо, меняется целиком всё – лицо, руки старые становятся, потому что бабушка старенькая приходит ко мне и дед старый.

Е.З.: Всегда одни и те же приходят?

С.В.: Ну, там, есть призвание бабушки одной, если мне только одну её надо звать. А если я её не зову, то они по очереди могут прийти.

Е.З.: А сколько у Вас всего духов-помощников?

С.В.: Ну, я так думаю, что 7 штук будет, но пока 5. Два потом придут ещё. Бабушка, дедушка. Два последних пришли вот после эвенкийского обряда. Третий – так, что-то я его... он туды-сюды ходит.

Е.З.: А у них определённый облик есть?

С.В.: Когда входит ко мне бабушка, уже видно, что это бабушка пришла – и голос, и разговор стал... Если приходит дедушка, то видно сразу, что по-мужицки разговаривает. Приходит ещё одна – там женщина приходит – она очень много матерится, и я начинаю материться, только матами всё получается. А сейчас вот эти два последних – интеллигенты пришли. Катя и Ваня пришли, их так звали. «Катя меня, – говорит, – звали», а второго Иван звали. И вот именно их облики, она то в чёрном строгом костюме, не в шаманском, или строго в белом костюме. А те в шаманском костюме приходят.

Е.З.: А вы что-нибудь про этих Катю и Ваню знаете, об их жизни?

С.В.: Неа.

Е.З.: То есть они не открывают?

С.В. Ну, пока не открывают. Они так-то должны были рассказывать, откуда они пришли, что получилось, всё, но это когда долго уже. Вот, например, третья бабушка, женщина, она уже третий год ко мне приходит и только нынче рассказала, что когда-то они ехали на оленях, тут озеро и тут озеро, и они ехали с одного озера на другое перекочевывать, и они на санях ехали, на оленях, и олени ушли под лед. «И я ушла, – говорит, – с ними». Она только через три года мне об этом сказала. А первые два – это бабушка моя и дедушка наш. Это бабушкин отец, прадед.

Е.З.: В обыденной жизни, когда Вы не в костюме, в бытовых ситуациях, общаясь с людьми, видите ли Вы что-то – будущее или еще что-то, или может духи вам нашёптывают, хотя Вы их даже не спрашивали об этом? Такие ситуации у Вас бывают?

С.В.: Есть, конечно. В первую очередь ощущается запах смерти. Если человек умрёт скоро, от него уже чувствуется запах смерти. И смотришь, что где же, от кого идёт запах такой.

Е.З.: А так часто вы видите то, чего не видят другие? Вы же не постоянно у всех всё видите, всех сканируете?

С.В.: Нет, конечно. Я вот когда шапку одеваю, или если меня просят – посмотри быстренько. Сама я стараюсь не заглядывать. Даже если что-то увижу, хочу сказать – я сразу отворачиваюсь, я не вмешиваюсь. Только если вот мне скажут: «Света, посмотри, помоги», тогда они [духи] уже молниеносно реагируют на это. А без вмешательства я не вмешиваюсь. Ну, зачем?

Е.З.: Вы говорили, что сюда когда поехали, взяли духов с собой холодных, более привыкших к местному климату. Т.е. вы можете каких-то духов оставить, не всех брать, да? Каких-то взять, как походных, да? От вас это зависит, или они могут сами за Вами пойти, по своей воле?

С.В.: Ну, вот, например, бабушка с дедушкой – они всегда со мной, постоянно, они вот от меня не отходят. И когда кто-то меня обижает, они там смотрят, всегда встают на защиту. Даже если не хочешь наказывать человека, они накажут. Вот, бывает, что защита – сразу они становятся, дедушка, бабушка. И людям от этого бывает дискомфорт. Не мне от них, а им от меня. Я смотрю и вижу, что у них агрессия такая появляется на меня. Некоторый раз я им говорю: «Что вы?». А они говорят: «Ну, просто ты страшная становишься». Не знаю.

Е.З.: Я сегодня заметила, что Вы на женщину разозлились во время приёма и сказали ей: «Что, я за Вами бегать должна?». Вот эти ваши личные эмоции могут повлиять на людей, быть восприняты как сигнал духами?

С.В.: Это не личные эмоции, я же в костюме была. Я костюм надеваю – это

уже не я, там уже хоть что ты делай. А вот без костюма – это я. И могу когда и психануть, когда и не психануть. А на неё они [духи] рассердились, что она пьяная пришла. И пришла, чтобы помощь просить от водки, а у самой была в сумке водка. Тут же ходит и пьёт. Вот и духи уже сердились на неё.

Е.З.: А если Вы сердитесь на кого-то просто как человек, не когда Вас обидели, духи бы вмешались?

С.В.: Если бы я сердилась не как человек, то тогда бы всем плохо было бы. Это просто человеческие эмоции такие. То есть это к духам не относится.

Е.З.: Вы рассказывали, что иногда спать не можете по ночам, что духи спать Вам не дают. Это связано с лунными или другими циклами?

С.В.: Ну, в основном *сильно влияет луна, вот сейчас подходит полная луна – беспокойство, ехать надо, что-то делать надо уже вот.* Ну, и бывает, что ночами вообще не спишь. Ну, они [духи] говорят – что-то делать надо, может, молитвы читать, может, ещё что-то. Но я лентяйка, я говорю: «Я не хочу». И вот сижу всю ночь, солнце уже, светлеет, и я говорю: «Всё, я спать пошла». И засыпаю.

Е.З.: А бывает так, что вот вы сидите – а они Вам говорят, вот, мол, езжай туда-то и делай то-то, даже не объясняя, зачем?

С.В.: Да, конечно, я вот утром могу спать, просыпаться в 7 утра и сказать мужу: «Андрей, я поехала». – «Куда?» – «Не знаю, пока в Читу, а там видно будет». *И вот без копейки в кармане я собираюсь и еду.* Многие надо мной смеются – мои друзья, кому я рассказываю. Например, я в Москву один раз улетела, у меня в кармане было 300 рублей. Билет был, а денег не было. Я духам сказала: «Мне надо ехать в Москву – денег нет, не поеду». А билет купленный, ну а куда деваться-то? И всё, тут какая-то машина подвернулась, бесплатно меня до Улан-Удэ довезли, бесплатно меня до Иркутска довезли (билет был с Иркутского аэропорта). Бесплатно всё это получается, и вот с этими билетами я села и улетела в Москву. Я прилетела в Москву – в кармане у меня 300 рублей. Там познакомилась с женщиной, встретила, она меня довезла. Вот так вот. *Ну, иногда я своим духам говорю: «Вот мне нужно сейчас ехать, например, в Бомнак. Ну, денег нету, если мне надо туда попасть, давайте, всё делайте, чтобы я туда попала».* И как-то всё находится, находится, собираешься, едешь.

Е.З.: А часто ли бывает, что вы советуетесь с духами по своим личным вопросам? Когда сомневаетесь, как поступить?

С.В.: Нет, ну я вот как... *ну на них это всё перелаживается всё.*

Е.З.: А как отражается ваш дар на Ваших близких? Им тяжело, наверное.

С.В.: Ну я не знаю, как отражается. Муж всё терпит, конечно. Дети уже привыкли. Если видят, что мама начинает что-то... голос там начинает повышать... они сразу же тихо-тихо отходят в сторонку, стараются не попадаться на глаза.

Е.З.: А детям что-нибудь передавалось?

С.В.: Потом видно будет, конечно. У всех по-разному всё идёт. Сын старший – он как-то, вот так я его не учила, ничего. С армии пришёл – я, мам, говорит, там голову лечил, горло лечил. Я говорю: «А откуда ты знаешь как?». А он говорит: «А я видел, как ты делала». Я говорю: «Ну-ка, а какие молитвы?». И он все молитвы сказал. Я говорю: «Ты что, слышал?». Он говорит: «Ну, когда ты меня лечила, я их слышал, и когда мне плохо было, у меня они перед глазами всплыли».



Илл. 1. Бакалдын. Первое камлание

Е.З.: А молитвы у Вас какие-то определённые, Вы их тоже от кого-то слышали?

С.В.: Ну, это русские молитвы. Заговоры, молитвы. Там такие молитвы в основном – ну, от пьянки там, – их охота вот так заучить, чтобы, когда вот люди приходят, самое больное место – это пьянка же. Водка эта. *Читаешь эти молитвы, и такое ощущение, что уже их где-то читал. Значит, ты раз-два прочитаешь, и уже всё: когда тебе их где-то надо применить, они сами всплывают. А бывает вот оно такое коротенькое, и ты никак не можешь запомнить, бесполезно. Это я так понимаю, что мои те предки пользовались этими молитвами.*

Е.З.: А то, что Вы используете православные молитвы, это никак Ваших духов не задевает?

С.В.: Я крещёная, и наши эвенки – ну, я не знаю, как там другие эвенки, а наши, баунтовские эвенки, они были крещёные. И перед тем, как вот эти все обряды принимать, [я крестилась]. Ну просто так, вот стихийно... Сидела я на работе, я работала на почте, пришли девчонки и говорят: «Там сегодня будет крещение». Я думаю: «Зачем крещение?». И вот все собирались, и никто не пошёл, я одна собралась и пошла. Меня как будто туды привели. Я не знала, куда идти, но я пошла и туда пришла. И в этот момент почему-то было три попа, такого в посёлке никогда не было на крещении, и крестили трое попов. И меня вот крестили три попа. И вот когда я покрестилась, крест я повешала [нательный крестик – Е.З.]. Но когда я... когда делали обряды, вот во время этих костров, возле деревьев, мне учительница так подошла и прямо вырвала этот крест. А у меня тут рога, то да сё, вот так [т.е. через голову – Е.З.] оно никак не могло вылезти, я потом посмотрела – шея целая, ниточка целая. А она вот так вытащила и сказала: «Никогда не одевай. Пусть при тебе будет, но не одевай». Вот. А насчёт вот этого креста-то, я говорю: у нас [в Багдарине – Е.З.] есть Белая священная гора. Там за горой у нас есть определённые места, которые я когда стала шаманкой, мне духи сказали: «Туда-то и туда-то пойдёшь, увидишь этот камень, это твоя будет скала – то, что ты сразу увидишь», её описали, всё. Я пошла за эту Белую гору и сразу увидела этот камень. Там легенда ходит – там Дедушка, Бабушка, Внучка и ихнее хозяйство там, это всё каменное. Дедушка у нас отдельно сидит, и вот эта гора – это Бабушка. Вот, мы туда ходим. Но на саму скалу, на Белую гору, мы не ходим, мы снизу молимся на неё. Мы туда ходим один раз в год, когда... ну вот разрешат или как там. Ну, вот мы туда ходим. Ну, а то, что они там поставили крест вот этот вот¹⁰, продырявили этот крест, и каждый раз они ходят там, пьют на этом месте, каждый раз сатанисты там костры жгут, собак оттуда кидают, кошек кидают, там все ходят и мусорят, там такие слова выдолбили, на этом кресте, ужас. Вот как это? Именно поставили для того, чтобы... как издевательство. Так же я говорила попу, который ко мне приходил: «Вы поставили крест для того, чтобы эти люди насмеялись, что ли, над вами? Вот там ходят возле вашего креста, они что только не делают там! Вот если бы вы поставили на дороге – вот Хоринский район и другие, везде едешь, везде кресты стоят на дороге, едут – копейку бросят, помолются люди. Если б поставили где-нибудь на дороге, людям и то было бы в пользу». А вот на горе – ни им, ни нам. Тем более нашим духам. И многие эвенки сейчас именно с ума сходят, говорят, что голова болит, и Бабушка говорит – вон туда [показывает на макушку] пробили. Вот как поставили этот крест, за эту гору в общем-то нет никакого желания ходить. Я... ну, я знаю, что я, когда пойду туда, меня там [духи] ругать будут, что допустила это. И я сейчас стараюсь ходить в лес. Но, конечно, они меня заставят идти туда потом. И вот мы об этом тоже думали – если вот всё это уберется, это очень будет тяжело... много силы надо будет, много, кого туда звать будем, и будем отмаливать, просить духов. Там люди уже его пилят. Подпиливают, там осталось вот так подпиливать. А он сделан из какого-то металла. Если б был бы деревянный, его давно бы уже там не было, ничего бы от него не осталось.

Е.З.: Кроме православных молитв Вы используете в своей практике что-нибудь ещё православное?

С.В.: Ну, что там... Свечками иной раз, в церковь очень редко хожу – в такую, которая мне понравится. Вот иду, мне понравилось, я туда захожу. Вот в Хабаровске я очень часто бываю, но ни в одну церковь меня не пускают [духи]. В Чите вот я хожу в церковь. [...]

Е.З.: Были ли у Вас случаи, кроме той истории с нательным крестом, чтобы духи были против смешивания двух вер?

С.В.: Неа, *про веру они ничего не говорят*. Вот когда я только первые... начинала, вот ездила в эвенкийский посёлок, а как-то мне кто-то сказал, чтоб только эвенки собирались, только эвенки. А в семьях-то в основном-то русские там, и другие всякие нации. И жёны приходили без своих половинок, мужья тоже без своих половинок приходили – жена русская или кто там. И они не брали. Только эвенки. Первый год. *На второй год я, когда приехала, меня духи сразу отругали: «Надо, – говорит – всех. Не только эвенков, но всех соединять надо, и не разделять, чтоб все были, приходили». И вот когда я приехала, стали приходиться опять без жён, спрашиваю: «Вы что без жён?». «Так они русские». «Ну, мало ли что русские, вы же с ними живёте, у вас дети-то кто выходят?».*

Е.З.: А как Вы познакомились с шаманкой Надеждой Степановой?

С.В.: Когда я начинала делать все эти вот обряды, у меня был другой учитель, Люба, другая учительница. Ну, это бурятская шаманка в Агинском районе. Делали мы эти обряды, четыре обряда сделали и она сказала: «Это всё, мы тебе дали всё, что могли. Ты ищи сильнее себе учителя. Ну, толку нет дальше около деревьев бегать, ищи себе другую учительницу». Ну вот, я поехала, ездила в Якутию к Савею. Приехала тогда, в каком году не помню, туда в командировку меня отправили, на конференцию от [отдела] образования. Это лет семь или восемь тому назад. И вот когда я приехала, его-то не было самого, была Октябрина. А когда я зашла, она говорит: «Ой, слава Богу, что ты пришла, а то я беспокоилась, что вот кто-то едет, что-то сейчас случится». И вот я захожу, и она улыбается: «Вот, я тебя уже ждала», – говорит. Ну, мы с ней поговорили, она говорит: «Ну, дед приедет один раз, когда – не знаю». Я рассказала, откуда я, то да сё. В том году я его так и не увидела. И в сентябре месяце, я телефон свой оставила, через год мне звонит, 22 сентября, вечером уже, в 10 вечера, звонит мне и говорит он: «25-го сентября чтоб ты была здесь уже». Я считаю по дням – ну никак не успеваю к нему попасть. 26-го он утром уезжает в тайгу. Я ему говорю: «Ну, никак не могу». А он говорит: «Ты сможешь».

А я только приехала из своей командировки там, я ездила на родину, там делала тоже... ну, отпрашивалась у своей родины. Я, выходит-то, не из Баунтовского района, мои-то все баунтовские, а мама меня родила в Джидинском районе. И когда это до меня дошло, что я в паспорте-то не баунтовская, а джидинская, мне, когда я начала делать обряды, сказали ехать на свою родину, через речку переплыть и там отпроситься. [...] Я вот отпрашивалась: «Мои предки оттуда, пожалуйста, отпустите меня туда, на землю предков моих». [...] А через год дочь моя вышла замуж за джидинского парня, от этого места километров 6 всего. [...] И потом, когда дочь рожала... Надежда Ананьевна [Степанова] мне сказала: «Вот, ты туда дочь привезла, духи её увидели и подсунули своего зятя, чтобы ты сюда хочешь-не хочешь, а приезжала». И мы теперь туда ездим, а я-то думала, что я туда сроду больше не поеду.



Илл. 2. После камлания. Очищение

И к Савею-то я тогда, мы только из Джидинского района приехали, и он позвонил, и я говорю: «Я не смогу приехать». И не поехала. И сидела я три года без учителя. И совсем случайно приехала в Улан-Удэ, думала: «Что же делать?». *Они же [духи] вот зовут: «Едь в Улан-Удэ, едь в Улан-Удэ».* И приехала в Улан-Удэ, и один мужчина... знакомый говорит: «Завтра у меня встреча с Надеждой Ананьевной». Она бурятка. Я говорю: «А можно я с тобой? У меня нет учителя, что делать-то?» А он говорит: «Ну, я уже готов, у меня завтра будет обряд». Я говорю: «Ну, я поеду». А он: «Конечно, едь». Когда мы с ним приехали, у него, значит, уже всё готово к обряду было там – баранье мясо, то-сё, а я просто так приехала, без всего. И она на меня так смотрит, я говорю: «Я такая-то такая-то, мне бы надо бы учителя». Она на меня посмотрела и говорит: «Всё, завтра делаем обряд». Я говорю: «Я не смогу завтра. Как завтра? У меня ни костюма, ничего с собой нету». Она говорит: «*Ну, крайний срок послезавтра, потому ты что уже давно опаздываешь*». И она на этого парня даже не обратила внимания. И уже через много лет, вот мы с ней общаемся, я ей говорю: «Вы помните того парня?». А она говорит: «Нет, вообще не помню». Он куда-то у нас исчез.

Е.З.: А с Савеем Вы так и не встречались?

С.В.: В том году я была. Я была в Нерюнгри, и вижу – он пришёл. *Я к нему села, поздоровалась. Он на меня посмотрел: «А, это ты?».* Я говорю: «Я». Он такой... как-то всё боком так, сквозь меня смотрел, смотрел. Я говорю: «Ну, мне надо было с Вами поговорить». Он такой: «О чём?». «Ну, не знаю, как-то надо же пообщаться». Он сказал: «Назавтра я буду в Иенгре, если надо – найдёшь меня». Ну, а на следующий день, когда мы приехали в Иенгру, его там не было. Но через Октябрину он передал: «*Пусть работает, пусть делает, что делает*». Ну, как сказать – как идёт, пусть так всё и будет. Ну, не захотел и... ну, не знаю, вот не было такого состояния, что вот мне именно надо было это.

Е.З.: А изначально как так получилось, что Вы собрались ехать именно к Савею?

С.В.: Ну, я где-то услышала, что вот такой эвенкийский шаман есть, когда ещё не было Надежды Ананьевны, когда тыкаться-то некуда было. Я и везде ездила, везде спрашивала, я хотела именно к эвенкийскому шаману. Я хотела ехать в Красноярск, мы там связывались, созванивались. И вот нам сказали, что в Иенгре есть такой шаман. [...] Ну вот он, это самое, ну, может, я и испугалась ехать, потому что у Октябрины-то мы общались, как он делал посвящения – что-то через огонь, через воду всё проходил. А вот третье что он там? Ну, в общем, я вот как услышала, думаю: «*Не, я лучше у бурят, побегаю там, и всё*». Потому что я так... И мне казалось, что Савей – он старый, а на самом деле у него глаза очень молодые. Ну и он – не сильно он старый, а хотя по годам-то ему уже семьдесят. А живём вот смотришь – и за семьдесят ему не дашь никак. *Вот поэтому, когда я услышала вот все его испытания, я думаю, поэтому-то у чистых эвенков и нету таких шаманов, попробуй-ка ты пройди все эти испытания*.

Е.З.: Как Вы думаете, после Савея останутся ученики?

С.В.: Я думаю, Октябрина будет.

Е.З.: А обязательно ли эвенкийскому шаману нужен помощник?

С.В.: Ну, без помощника тяжело. Я вот езжу одна, а дома-то у меня – когда муж помогает, когда там одна девушка (я ей, ну, как сказать, жизнь спасла), и она вот как верный пёс, вот так вот она. Она вот считается как пятый ребенок у нас. Она всегда помогает. Она уже с полувзгляда знает, что надо. А муж, он никак не может к этому привыкнуть, он терается всегда. Ну а вот на таких обрядах-то, когда я вот приезжаю в деревню, духи сами выбирают, кому доверить бубен, кому что подавать, выбирают.

Е.З.: На самом Бакалдыне Вы тоже делали обряд? Какая цель была?

С.В.: Лена [Елена Колесова] делала кормление огня. Моя цель-то была – соединение родов, чтобы именно вражда эта прекратилась. *И когда они [духи] уже хотели все со мной, я всё сделала, чтоб не расслабиться вот перед всеми, потому что некоторые не поймут, кто смеяться будет, кто что-то ещё там*.

Е.З.: То есть Вы не в полную силу делали тот первый обряд?

С.В.: Ну, конечно, поэтому я сразу всё убрала, ну, я своё тело полностью не

отдала им, так скажем. Пришла бабушка и дедушкой большой, высокий. Я тогда Лене сразу сказала: «Вот они что-то хотели сказать, и не могу вот, надо в лес идти, надо брызгать». А кого там, ей же было ни до чего, тут же всё к одному было. Потом вроде не просят духи – так же обычно «Пойдём, пойдём». Ну, я думала: «Ладно, в следующем году приеду, ходим в лес, то да сё». А тут одна женщина пришла ко мне, мы с ней долго разговаривали, и когда я пошла брызгать на улицу, мои духи за её духами и мне говорят: «Ты видишь, что творится?». А бывает, когда я приезжаю, и не камлаю, и ничего не сделала, приезжаю, и они [духи] меня через месяц опять отправляют. Я когда дома, у меня 9-го, 19-го и 29-го, когда дома, ну, по лунному календарю, в этот день я их всех созываю и спрашиваю, где я что делала правильно или неправильно, где мои ошибки. Ну, ухожу туда я, и они мне приходят и говорят, а помощник пишет всё. Я потом прихожу и читаю это. И они мне: «Нахрена ты съездила-то? Ты ничего не сделала, съездила». И вот они меня заставляют опять ехать в ту местность. И сегодня я так подумала – если бы я уехала, они вернули бы меня, может, через месяц, через два. Вот я сейчас дома бы была в этот бубен, они бы мне сказали: «Ты что сделала? Ты ничего не сделала. Ну, пришли к тебе там эти 10 человек, и что? Ты этим ничего не сделала». Самая главная проблема – это сходить туда. И вот они мне сегодня, я смотрю – там [между духами] такая давка! И вот поэтому я завтра хочу обряд провести.

Е.З.: Можно будет Вас завтра в костюме сфотографировать?

С.В.: Ага, можно. Там во время камлания *надо будет попробовать сфотографировать. Потому что потом на фотографиях, если хороший фотоаппарат, если духи там будут, на этом поле, значит они будут появляться. Как дымка, может форма лица быть, или ещё что-то там, чёрное пятно будет... Ну, в общем, видно будет.* Некоторые смотришь, когда фотографируют, и между людьми вот такие вот, небольшого роста. Мы фотографировались тоже... когда я вот так делала... и вот между деревьями, высоко, вот видно там женщина, такая шапка на ней, очертания лица. Она такая добрая, видно прямо. А второй такой, дед в лохматой шапке, злой такой. Между деревьями, очень высоко. Бывают маленькие, а бывают... Вот когда сразу сделали эти фотографии, их не видно было, а со временем они проявились... Когда сразу сделали, не было ничего, а потом смотрим – что-то такое вот.

Е.З.: А можно ли будет произвести видеосъёмку камлания?

С.В.: *Полностью обряд не надо снимать.* Вот я тоже в Москве была, так с какого-то университета пришли, всё расспрашивали так, потом как-то на кафедре философии там идёт какой-то такой предмет, оттуда приходил [мужчина], всё снимал. Но потом, когда я кусочек увидела, мне так плохо было, вообще! Ну, можно начало снять, а потом, уже когда духи войдут, уже нежелательно меня снимать. Когда первая у меня была учительница, она мне все время говорила: «Интервью не давайте, не снимайтесь, то да сё». И потом, когда один корреспондент из бурятского издания приезжал, и там фотография была, где мы с сыном... она как увидела: «Ты чего лезешь, ты почему везде снимаешься вперед меня, ты не имеешь права», – меня так ругала. Ну, я тоже её понимаю. А когда я стала учеником Надежды Ананьевны, она сказала: «Снимают – снимайся. Это для потомков. Потом будешь сравнивать, какая ты раньше была и какая ты стала. Если о тебе пишут – не отказывайся». [...] Я уже пять лет ученица её.

Е.З.: В чём состоит это обучение?

С.В.: Ну, вот она мне делает обряды. *Когда посвящение делает, это она же делает, она созывает всех своих высших духов и меня представляет: «Вот, это Светлана, с такого-то рода, давайте поможем ей, откроем дорогу, чтобы была сила...». Ну, вот в этом духе она мой учитель. И когда сильные надо делать обряды, я без неё не делаю, прошу разрешения. Где-то что-то сделаю, потом позвоним: «Что, правильно сделала или нет?». Она поправляет: где-то надо доделать, где-то переделать.*

Е.З.: Используете ли Вы в своей практике такие понятия, как верхний и нижний мир, можете ли вы спускаться в нижний мир или подниматься в верхний?

С.В.: Ну вот, *среди именно эвенкийского народа, или у других малочисленных народностей, у них нету такого, чтоб белый и чёрный шаман, я так думаю. В одном шамане всё, можно туда-сюда, туда-сюда.* А вот у бурят есть разделение –

белый шаман и чёрный шаман. *Мы же... нету у нас такого.*

Е.З.: *А вы белый шаман?*

С.В.: Нет, мне по-бурятскому белого шамана не дали. Там белый шаман если, то на первых обрядах дают колокольчик, в небо летаешь, ну, лечишь, костоправишь. Вот сестра моя, ей дали сразу колокольчик сразу. *А мне колокольчик не дали, мне сразу бубен дали.*

Е.З.: А от чего это зависит? Чем они отличаются?

С.В.: Ну, разницы как таковой нету, но белые брызгать, открывать дороги они не могут. Они лечат, костоправят... *А я как бы наперёд иду, смотреть могу, что было, что будет. Но вот после посвящения, вот мне делали по-эвенкийскому когда, с оленем сделали туда, ко мне пришли [духи] и сказали, что я могу туда уже, мне туда открывали, туда лесенку [вниз], но я пока не готова туда, не хочу, хотя меня и брат привёл туда вот: «Тебе уже можно», – говорит. Но я пока туда не хочу.*

Е.З.: Именно вниз?

С.В.: Да, в тот мир. *Но для этого надо тоже определённый сделать обряд, мне тоже уже сказали: «Мы сделаем». Но я не хочу пока.*

Е.З.: Страшно, наверное?

С.В.: Ну. Но хотя, вот когда в последний раз мне [духи] туда открыли сами, лесенка вот открылась, то мне сказали там: «Кто тебя будет обижать, скажи». Я сразу проснулась, думаю: «Господи!». Потому что когда-то, когда первые обряды шли в Агинске, они же по-бурятски говорят, и они не переводят. Ну, что-то там говорят-говорят, потом записывают. *Но я вижу – что-то все меня стали сторониться. Ну, они в свой круг меня не приняли. Когда едешь на обряд – как-то неохота, как будто знаешь, что они от тебя как будто отворачиваются.* Потом уже, когда я ушла из ихнего вот этого, я говорю: «Так что это всё-таки было?». А они говорят такой перевод там есть (ну, они каждый год там записывают, когда открываешь, они, значит, переводят): «Вы имеете дело с очень страшным человеком, будьте осторожны». Про меня. Ну, конечно, я обиделась – чего это я страшная-то? *И я ходила к своей – ну, у меня вот есть бабка-колдунья, она мне помогает, когда я болею, детям моим помогает – я тоже к ней пришла, она говорит: «А ты что хочешь-то? У тебя знаешь, что впереди?» А она смотрит на воду. Она говорит: «Я даже тебе говорить не буду».* Я так думаю, когда я туда спускалась... ну, в общем, что будет там впереди, не знаю, даже думать неохота. И когда мне открыли туда, сказали вот это, если один раз попробовать, я считаю, понравится и будешь... Я пока туда не хочу. Когда необходимость будет, то да, а пока я так справляюсь.

Е.З.: А как Вы относитесь к ламам?

С.В.: *Вот я сама езжу к ламам и молюся. Вот каждый Новый год езжу, на эти костры, езжу туда, чтоб очиститься за год. И вот людей туда отправляю: «Съездите, молитвы закажите, то да сё», – говорю. Дацанов тоже много, и я вот тоже, где мне понравится, я туда иду.*

Е.З.: В Иволгинском дацане были? Как относитесь к Итигэлову?

С.В.: Да. Вот я тогда была в первый раз, было видно, что вот... А когда уже в предпоследний раз была, было видно, что волосы растут у него, так-то совсем лысый был. Четыре года вот прошло, и уже чувствуется, что сила набирается. И вот когда мы на первые года были, его вытаскивали, и вот этот сосуд с водой, там несколько лам, пять или шесть человек, берут вот этот сосуд на подносе и подносят к нему, чтобы он освятил, потом его берут и наливают, и люди моются, с собой берут эту воду. И когда они несли этот сосуд, я шла, и меня что-то... ну, я повернулась и смотрю, на как будто мне сказали: «Смотри!». Они когда подняли этот сосуд, поднесли, он вдребезги разбился, сосуд. *А сейчас они уже сосуд металлический сделали. Такая вот энергия от него шла. [...]. Вот я считаю, что христианство и вот эти попы – это учения, это не от Бога, это учение. Такое же идёт от лам, они тоже учатся же. А шаманы – это от природы, и я, например, считаю, что шаману никакой власти не нужно, он сам себе власть. Вот так я считаю. А вот эти церкви, вот они хотят не веры, а только чтобы завоевать власть, им ничего [большие] не надо. И ламы тоже такие же пошли. Но есть вот такие ламы, которые от прир... Богом даны. [Конец интервью].*

Заключение

Итак, в интервью мы видим интересный пример того, как происходит становление этнокультурной идентичности эвенкийской шаманки в современных условиях, при отсутствии традиционной среды и эвенкийской линии передачи шаманства, а главное – при мощном влиянии бурятского шаманизма, христианства, ламаизма, оккультных практик. Так, С.И. Воронина принимает как бурятские, так и эвенкийские посвящения в шаманы, исполняет и бурятские, и эвенкийские обряды, причём на русском языке. Будучи крещёной в православии и нося при себе нательный крест, она посещает православные храмы, а также использует православные молитвы как заговоры в целительской практике. Пользуясь буддийским календарём во время приёма посетителей, она посещает дацаны, обращается к ламам для разрешения личных проблем и совершения ритуалов очищения. Наконец, она применяет экстрасенсорнику «по Джуне» и регулярно обращается к народным целителям для лечения себя и своих близких. Вбирая в себя разнородные религиозные представления и практики, сочетая их друг с другом, С.И. Воронина не стала в полном смысле эвенкийской шаманкой, но и строго бурятской шаманкой её тоже назвать нельзя. Пограничный статус и её открытость всем верам позволяет говорить о ней как об интернациональной шаманке, готовой камлать и для русских (а их среди посетителей шаманки С.И. Ворониной, кстати, больше других), и для бурят, и для эвенков.

Пример шаманки Светланы Ивановны Ворониной во многом является уникальным, но в то же время хорошо отражает общие синкретические тенденции, характерные для областей, в которых большое значение имеют факторы межрелигиозного и межэтнического взаимодействия. И, поскольку мир сегодня становится всё более открытым, всё менее традиционным, а информация – всё более доступной, подобные примеры будут, по всей видимости, встречаться всё чаще (по крайней мере, в полиэтничных регионах). Возможно, именно такой тип шаманизма, который по аналогии с инди-религией можно было бы назвать инди-шаманизмом, станет в недалёком будущем наиболее распространённой формой этой древнейшей религиозной практики.

Библиографический список

1. Thomas Moore, A Religion of One's Own: A Guide to Creating a Personal Spirituality in a Secular World (2014)
2. Ramesh S. Balsekar, A Personal Religion of Your Own (2006).
3. Roger Housden, Keeping the Faith Without a Religion (2014).
4. Забияко А.П., Аниховский С.Э., Воронкова Е.А., Забияко А.А., Кобызов Р.А. Эвенки Приамурья: оленяя тропа истории и культуры. – Благовещенск, 2012. – С. 230–269.
5. Забияко А.П., Р.А. Кобызов, А.И. Мазин Шаманизм эвенков Приамурья и южной Якутии (современное состояние) // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск, 2002. – Вып. 4. – С. 294–304.
6. Эвенкийско-русский словарь / Сост. Г.М. Василевич. – М., 1958. – С. 585.
7. Народы и религии мира / Под ред. В.А. Тишкова. – М.: БРЭ. – 1999. – 928 с.

¹ О феномене индивидуальной религиозности см., например: Thomas Moore, A Religion of One's Own: A Guide to Creating a Personal Spirituality in a Secular World (2014); Ramesh S. Balsekar, A Personal Religion of Your Own (2006); Roger Housden, Keeping the Faith Without a Religion (2014). На русском языке: Авилова А. Религиозные индивидуалы // URL: <http://psyfactor.org/lib/avilova.htm> (Дата обращения: 29 марта 2015 г.).

² Например, так называемый «городской шаманизм» в Бурятии, Якутии, Тыве. Об этом см.: Колодезникова Л.Д. Шаманизм: традиции и новации в культуре Якутии: дисс. на соиск. ... канд. культурологии. – М., 2012; Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период: основные проблемы: дисс. на соиск. ... канд. ист. наук. – М., 2007; Цыденов Э.М. Бурятский шаманизм в постсоветский период: дисс. на соиск. ... канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2013. Классификацию современного шаманизма см. подробнее: Воронкова Е.А. Современный шаманизм // Молодёжь XXI века: шаг в будущее: материалы X регион. науч.-практ. конф. – Благовещенск, 2009. – С. 23–24.

³ Сибирь здесь понимается в историческом, широком смысле слова – как включающая в себя весь Российский Дальний Восток.

⁴ Это, в частности, подтверждается современными генетическими исследованиями. См.: Ana T. Duggan, Mark Whitten and others, Investigating the Prehistory of Tungusic Peoples of Siberia and the Amur-Ussuri Region with Complete mtDNA Genome Sequences and Y-chromosomal Markers // PLoS One. – USA. – Dec. 12, 2013. URL: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0083570> (Дата обращения: 29.03.2015).

- ⁵ При этом ряд амурских эвенков проявляют черты так называемой «шаманской болезни». Об этом см.: Забияко А.П., Аниховский С.Э., Воронкова Е.А., Забияко А.А., Кобызов Р.А. Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры. – Благовещенск, 2012. – С. 230–269.
- ⁶ О Савее см.: Там же. – С. 259–255; Р.А. Кобызов, А.И. Мазин Шаманизм эвенков Приамурья и южной Якутии (современное состояние) // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск, 2002. – Вып. 4. – С. 294–304.
- ⁷ Забияко А.П., Аниховский С.Э., Воронкова Е.А., Забияко А.А., Кобызов Р.А. Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры. – Благовещенск, 2012. – С. 256–261.
- ⁸ Согласно Г.М. Василевич, эвенки рода Чилчагир (Чилчагир, Чинкагир) жили в XVII в. по рекам Тутура (верховье р. Лены), Шилка, Чикой, Ингода и оз. Байкали/Баунт; в XIX–XX вв. по рр. Верхняя Ангара, Баргузин, Нерча, Муя, Ика и оз. Баунт. Несколько семейств жили по правым притокам Ангары к северу от р. Бедоба (См.: Эвенкийско-русский словарь / Сост. Г.М. Василевич. – М., 1958. – С. 585).
- ⁹ Хамниганы – потомки эвенков, переселившихся в XVII в. в Забайкалье в долины рек Селенги и Онона и подвергшихся сильному влиянию со стороны закаменских и хоринских бурятов, монгольского племени сартулов, предков халха-монголов. Хамниганы освоили кочевое скотоводство (коневодство), а позднее и земледелие, сохранив охоту как подсобный промысел; восприняли бурятский и монгольский языки, сохранив лишь небольшой процент тунгусской лексики (Народы и религии мира / Под ред. В.А. Тишкова. – М.: БРЭ. – 1999. – 928 с.)
- ¹⁰ Речь идёт об установлении поклонного православного креста на Белой горе в с. Багдарин, вызвавшим непонимание со стороны местных эвенков, которые восприняли это как оскорбление своей святости.
- ¹¹ Термин заимствован из одноимённой публикации Светланы Намсараевой о шаманке С.И. Ворониной. См.: http://www.shamanstvo.ru/news_shaman/2011/news-24.htm (Дата обращения: 29.03.2015 г.).

References

1. Thomas Moore, *A Religion of One's Own: A Guide to Creating a Personal Spirituality in a Secular World*. 2014.
2. Ramesh S. Balsekar, *A Personal Religion of Your Own*. 2006.
3. Roger Housden, *Keeping the Faith Without a Religion*. 2014.
4. Avilova A. *Religioznye individualy* [Religious Individualists]. Available at: <http://psyfactor.org/lib/avilova.htm> (Accessed 29.03.2015).
5. Kolodezchnikova L.D. *Shamanizm: traditsii i novatsii v kul'ture Yakutii: diss. na soisk. ... kand. kul'turologii* [Shamanism: Traditions and Innovations in the Culture of Yakutia. Ph.D. Thesis in Culturology]. Moscow, 2012.
6. Pimenova K.V. *Vozrozhdenie i transformatsii traditsionnykh verovaniy i praktik tuvintsev v postsovetskiy period: osnovnye problemy: diss. na soisk. ... kand. ist. nauk.* [The Revival and Transformation of Traditional Beliefs and Practices of the Tuvinian People in Post-Soviet Period: Fundamental Problems. Ph.D. Thesis in History]. Moscow, 2007.
7. Tsydenov E.M. *Buryatskiy shamanizm v postsovetskiy period: diss. na soisk. ... kand. ist. nauk.* [Buriat Shamanism in Post-Soviet Period. Ph.D. Thesis in History]. Ulan-Ude, 2013.
8. Voronkova E.A. *Molodyezh' XXI veka: shag v budushchee: materialy X region. nauch.-prakt. konf.* [Youth of the 20th Century: Step into the Future. Proc. of X Regional Scientific and Practical Conference]. Blagoveschensk, 2009, pp. 23–24.
9. Ana T. Duggan, Mark Whitten and others, Investigating the Prehistory of Tungusic Peoples of Siberia and the Amur-Ussuri Region with Complete mtDNA Genome Sequences and Y-chromosomal Markers. *PLoS One*. USA. Dec. 12, 2013. Available at: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0083570> (Accessed 29.03.2015).
10. Zabayako A.P., Anikhovskiy S.E., Voronkova E.A., Zabayako A.A., Kobyzov R.A. *Evenki Priamur'ya: olen'naya tropa istorii i kul'tury* [The Amur Evenks: Reindeer Pathway of History and Culture]. Blagoveschensk, 2012, pp. 230–269.
11. Zabayako A.P., Anikhovskiy S.E., Voronkova E.A., Zabayako A.A., Kobyzov R.A. *Evenki Priamur'ya: olen'naya tropa istorii i kul'tury* [The Amur Evenks: Reindeer Pathway of History and Culture]. Blagoveschensk, 2012, pp. 259–255.
12. Zabayako A.P., R.A. Kobyzov, A.I. Mazin. *Traditsionnaya kul'tura Vostoka Azii* [Traditional Culture of the East of Asia]. Blagoveschensk, 2002, Vol. 4, pp. 294–304.
13. Zabayako A.P., Anikhovskiy S.E., Voronkova E.A., Zabayako A.A., Kobyzov R.A. *Evenki Priamur'ya: olen'naya tropa istorii i kul'tury* [The Amur Evenks: Reindeer Pathway of History and Culture]. Blagoveschensk, 2012, pp. 256–261.
14. *Evenkiysko-russkiy slovar'* [Evenki-Russian Dictionary]. Ed. by G.M. Vasilevich. Moscow, 1958, P. 585.
15. *Narody i religii mira* [Peoples and Religions of the World]. Ed. by V.A. Tishkova. Moscow, BRE, 1999, 928 p.
16. S. Namsaraeva. *Internatsional'naya shamanka* [International Shaman]. Available at: http://www.shamanstvo.ru/news_shaman/2011/news-24.htm (Accessed 29.03.2015 g.).



Третий конгресс российских исследователей религии

Конгресс, организованный по инициативе Ассоциации российских религиозно-оведческих центров, планируется провести 7–9 октября 2016 г. во Владимире, во Владимирском государственном университете.

Тема конгресса:

«Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы»

Предстоящий всероссийский конгресс с международным участием призван продолжить научное общение, начавшееся в 2012 г. в рамках Первого конгресса российских исследователей религии в Санкт-Петербурге, организованного Ассоциацией российских религиозно-оведческих центров.

Во время Третьего конгресса российских исследователей религии предполагается обсуждение следующих проблемных полей:

1. Понятийный аппарат российского религиоведения. Особенности глобального, локального и глокального в отечественном религиоведении. Конфессиональное и светское постижение религии.
2. Философия религии «вне» и/или «внутри» религиоведения.
3. Анализ историко-культурного измерения религии как преемственности и изменения.
4. Проблемы измерения религиозности: критерии, типы и результаты конкретно-социологических исследований.
5. Антропологические исследования «народной религиозности» и религии в массовой культуре. Конструирование образов религии в искусстве и масс-медиа.
6. Философское осмысление психологических исследований религиозного опыта.
7. Текстологические исследования и проблемы лингвистического анализа религиозных текстов.
8. Актуальные вопросы свободы совести и государственно-религиозных отношений: теоретические и правоприменительные проблемы положения религиозных объединений.
9. Концептуальные аспекты исследования этно-религиозной идентичности, конфликтов и путей их разрешения в диалоге культур.
10. Знание религии или знание о религии? Теоретические и методические проблемы религиозного и религиоведческого образования

Состав Оргкомитета:

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета (председатель оргкомитета, Владимир);

Шахнович Марианна Михайловна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета (сопредседатель оргкомитета, Санкт-Петербург);

Яблоков Игорь Николаевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета (сопредседатель оргкомитета, Москва);

Агаджанян Александр Сергеевич – доктор исторических наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва);

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения и истории Амурского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, главный редактор журнала «Религиоведение» (Благовещенск);

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, доцент, заместитель директора Государственного музея истории религии, секретарь оргкомитета (Санкт-Петербург);

Муравьев Алексей Владимирович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва);

Степанова Елена Алексеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН (Екатеринбург);

Шмидт Вильям Владимирович – доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой национальных и федеративных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва);

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, профессор Академии труда и социальных отношений, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис» (Москва).

Заявки на организацию секций и круглых столов принимаются до 2 сентября 2015 г. по электронному адресу confrelig-vlgu2016@yandex.ru.

Данный срок представления тем объясняется необходимостью подачи заявки на грант РГНФ (т.е. до 15 сентября 2015 года) для финансовой поддержки конгресса.

В заявке необходимо указать наименование секции, ФИО, должность, научную степень и звание организатора, количество предполагаемых участников и представить тематику выступлений (с аннотацией до 500 знаков).

Студентов-магистрантов и аспирантов младших курсов приглашаем к участию с постерными докладами.

Заявки на участие в конгрессе с темами докладов принимаются до 2 сентября 2015 г. по электронному адресу: confrelig-vlgu2016@yandex.ru.

В заявке следует указать: фамилию, имя, отчество, учёное звание, научную степень, место работы, должность, город и электронный адрес.

Оргкомитет оставляет за собой право отбора заявок.

Проживание и транспортные расходы – за счёт командирующей стороны.

Ключевые даты:

представление заявок и тем выступлений – до 2 сентября 2015 г.

представление полных текстов выступлений (до 40 000 знаков с пробелами) – до 12 мая 2016 г.

Участникам и гостям Конгресса будет предложена культурная программа с посещением памятников из списка Всемирного наследия ЮНЕСКО во Владимире и Суздале, религиозных объединений Владимира.



Аринин Е.И.

Девятый Пермский диалог The Ninth Permian Dialogue

Выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект №13-03-00532

17–19 сентября 2014 г. Администрация губернатора Пермского края провела в краевом центре обширный Федеральный форум «Гражданское единение: региональный аспект», в котором приняли участие представители более чем пятидесяти регионов России. В рамках этого мероприятия прошёл девятый по счёту (с 2002 г.) научно-практический диалог светских и религиозных учёных с участием зарубежных исследователей под названием «Проблемы укрепления и поддержания гражданского единения в регионе: философско-культурологические, искусствоведческие и религиоведческие аспекты».

Организаторами диалога выступили Институт философии РАН и Пермская государственная академия искусства и культуры. В диалоге приняли участие религиозные объединения Прикамья. К его открытию был издан двухтомный сборник материалов, куда вошло более 70 статей и тезисов учёных из 15 регионов России, а также из Украины, Казахстана и Израиля¹.

Форум открыл первый заместитель руководителя Администрации Президента РФ проф. **М.М. Магомедов**. Со вступительным словом к участникам обратился губернатор Пермского края **В.Ф. Басаргин**. На пленарное заседание были вынесены доклады заместителя директора Института этнологии и антропологии РАН **В.Ю. Зорина** («Стратегия государственной национальной политики – проблемы и решения»), заместителя директора ИФ РАН **С.А. Никольского** («Современное российское самосознание»), митрополита Пермского и Кунгурского Мефодия («Русская православная церковь и дело гражданско-патриотического воспитания»), а также профессора местного университета **Л.А. Мусаеляна** («Риски распада и факторы консолидации России»). Дальнейшее движение диалога (и, одновременно, обсуждение проекта научно-практических рекомендаций Форума) протекало по трём секциям: 1. «Насущные проблемы реализации Федеральной целевой программы в муниципальных образованиях», 2. «Социокультурные, педагогические и этнические аспекты гражданского единения» и 3. «Социально-нравственные и религиоведческие аспекты гражданского единения». Отметим особо оживлённую полемику на первой и второй секции по докладам проф. МГИМО **М.В. Силантьевой** («Диалог – инструмент гражданского единения») и главного редактора журнала «Вопросы культурологии» проф. **А.В. Агошкова** («Культурологические аспекты гражданского единения»).

Подробней коснёмся деятельности третьей секции. Её работа началась с обсуждения яркого доклада заведующего отделом аксиологии и философской антропологии ИФ РАН проф. **Р.Г. Апресяна** «Этические предпосылки гражданского единения». Эти предпосылки (в частности, *дискурс признания*, особенно востребованный процессом реализации Федеральной целевой программы единения российской нации) нуждаются в дальнейшем обстоятельном теоретическом осмыслении. Нравственные ориентиры русской классической литературы очертила в одноимённом докладе проф. **Н.Н. Гашева** (Пермь). Актуальная проблема столкновения в светском обществе религиозных и секулярных парадигм была тщательно рассмотрена в докладе проф. В.С. Глаголева (МГИМО.). Межрелигиозный диалог в светском обществе стал темой содержательного выступления проф. **Е.С. Элбакян**

(Москва). Глубокую озабоченность негативными последствиями форсирования религиозного фактора в современной России высказал в своём выступлении проф. **М.Ю. Смирнов** (С.-Петербург). На примере Восточно-Сибирского региона, этнограф и религиовед проф. **И.А. Арзуманов** (Иркутск) очертил этно-конфессиональные контуры процесса гражданского единения. По мнению докладчика, «в той пёстрой полиэтнической среде в качестве особо дезинтегрирующего фактора выступает именно конфессиональность». Д.филос.н. **С.В. Рязанова** (Пермь) осветила позитивный опыт сосуществования конфессиональных идентичностей в Прикамье. Проф. **Е.И. Аринин** (Владимир) затронул проблемы единения нации в дифференцированном обществе. Проф. **М.Г. Писманик** (Пермь) в докладе «Религиозные и светские факторы единения» констатировал: «Консолидирующие общечеловеческие ценности проявлены и востребованы как в сфере светской, так и в сфере религиозной культуры. Но наиболее они востребованы и проявлены именно в лоне культуры светской. Здесь, свободные от мистического ореола и сакральной установки ко «спасению» и загробной жизни, – они склоняют к гражданскому единению намного весомей и действенной, нежели спиритуальные повеления». Опыт изучения социальной адаптации «новых религий» был представлен в докладе доцента **Д.В. Горюнова** (Пермь). О нравственной стороне жизни одного из местных православных приходов рассказал д.и.н., *протоиерей* **Алексий (Марченко)**. В выступлении на секции американский политолог и общественный деятель Владислав Краснов, президент Общества русско-американской дружбы «Добрая Воля», позитивно оценил замысел Федеральной целевой программы и энергично поддержал российскую позицию относительно событий в Украине. «Католики и православные – путь к диалогу» – такова была тема выступления проф. **Мариано Хозе Седано Сиерра** (Испания). Директор католического культурного центра в Москве «Покровские ворота» **Жан-Франсуа Тири** (Бельгия) поделился необычным для россиян, но весьма конструктивным и, по сути дела, *надконфессиональным* опытом *религиозно-просветительской деятельности* этого центра.

Секционные доклады по социально-нравственным и религиоведческим аспектам гражданского единения вызвали наиболее оживлённую и весьма продуктивную дискуссию. Ряд здесь высказанных конструктивных соображений по оптимизации этого процесса легли в основу принятых от имени Форума научно-практических рекомендаций в адрес региональных органов власти, которые непосредственно реализуют названную Федеральную целевую программу.

Завершившееся мероприятие получило позитивную оценку его участников, а также широкой общественности и религиозных объединений Прикамья. Ответственные представители федеральных органов власти предложили принять формат пермского Форума в качестве площадки для ежегодного обмена опытом по реализации Федеральной целевой программы.

Видеозапись мероприятия размещена на сайте Пермской государственной академии искусства и культуры.

¹ См. «Проблемы укрепления и поддержания гражданского единения в регионе: философско-культурологические, искусствоведческие и религиоведческие аспекты: Материалы Всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных учёных «Проблемы укрепления и поддержания гражданского единения в регионе: философско-культурологические, искусствоведческие и религиоведческие аспекты» (Пермь, 17–19 сентября 2014 г.). В 2 ч. / Отв. ред. С.А. Никольский и М.Г. Писманик; Перм. гос. ин-т искусства и культуры. – Пермь, 2014. – 348 с. и 200 с.

References

1. *Materialy Vserossiyskogo nauchno-prakticheskogo foruma s uchastiem zarubezhnykh uchenykh «Problemy ukrepleniya i podderzhaniya grazhdanskogo edineniya v regione: filosofskokul'turologicheskie, iskusstvovedcheskie i religiovedcheskie aspekty» (Perm', 17–19 sentyabrya 2014 g.). V 2 ch.* [Materials of All-Russian Scientific and Practical Forum with Participation of Foreign Scientists 'Problems of Promotion and Maintenance of a Civil Union in the Region: the Philosophical and Cultural, Art and Religious Studies Aspects']. Perm, 17-19 September 2014). In 2 parts.]. Ed. by S.A. Nikol'skiy i M.G. Pismanik. Perm. gos. in-t iskusstva i kul'tury, Perm, 2014, 348 p.



Глаголев В.С.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ

Возможности и лимиты современных парадигм социологии религии

(Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма: монография / И.Г. Каргина. Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России, каф. социологии. – М: МГИМО-Университет, 2014. – 278 с. – (Серия «Научная школа МГИМО»)

Рецензируемое издание продолжает многолетнюю серию публикаций философско-социологической школы МГИМО(У) и открывает новый для этой серии ракурс – социологические исследования динамики современного религиозного сознания. Монография обобщает и обстоятельно анализирует большой массив западных исследований по этой проблематике. Привлечено около 200 работ, включая многотомные монографии, на английском языке; среди них, помимо электронных источников, около 100 публикаций, увидевших свет в 2000–2014 гг. Использовано также более 60 работ на русском языке, включая и ряд переводов с английского; заметное место в их ряду занимают статьи самой И.Г. Каргиной, отразившие её исследовательские усилия и результаты на протяжении последних полутора десятилетий. Уже эти особенности базовых источников, посвящённых анализу огромного эмпирического материала и теоретических моделей, обсуждающих динамику трендов современных религиозных организаций и «состояние душ» их последователей, заставляют отнестись к данному исследованию как к качественно новому этапу развития социологического знания религии в наши дни.

Монографию отличает пропорциональность организации фактического и теоретического материала, что позволило автору сохранять принципиальные ориентиры и критерии теоретического исследования, подчиняющего себе эмпирический материал и извлекающего из него те «мёдоносные продукты» – основное свидетельство научной состоятельности по мысли Ф. Бэкона.

В главе первой – «Теория «религиозной экономики»: инновационный подход к анализу плюрализации религии» – выделены, во-первых, социокультурные предпосылки и интеллектуальные источники методологии теории «религиозной экономики» (С. 16–20). Во-вторых, рассмотрены базовые теоретические положения этой парадигмы (С. 31–37). В-третьих, обсуждается постулат, объясняющий феномен либерализации религиозности необходимостью преодоления ультраконсервативных позиций и исторической инерции, собственных традиционным религиозным организациям и их современным духовным наследникам (С. 38–45). В-четвёртых, обстоятельно рассмотрена методология исследования связей между основными видами плюрализма, представленного в турбулентной динамике, захватившей в современных условиях религиозное сознание и подпитывающей в определённых рамках релятивистские механизмы этого процесса (С. 45–54). Наконец, в-пятых, детально рассмотрены факторы, регулирующие организационный плюрализм и позволяющие систематически воспроизводить его установки в мире непрерывных аксиологических переоценок и связанных с ними «зигзагов» ориентации общественного сознания, инспирируемых СМИ и политическими акторами современной международной деятельности и внутренней жизни наиболее крупных и влиятельных стран современного международного сообщества (С. 55–63).

Таким образом, И.Г. Каргина представила развёрнутую панораму ведущих тенденций и «связок» из конструкций исследовательских усилий социологической мысли второй половины 20 – начала 21 вв. Разумеется, истоки этих усилий восходят к теоретическим основаниям классической социологии более раннего времени и получают «второе дыхание» в интерпретациях социальных феноменов религиозного сознания и деятельности. Данная особенность рецензируемого исследования – одно из подтверждений его теоретической основательности, последовательности и глубины.

Глава вторая – «Расширение теоретико-методологического дискурса современного религиозного разнообразия на рубеже веков» – посвящена, прежде всего, критике теории «религиозной экономики». Эта критика открывает новые и перспективные направления социологии религии (С. 65–76). В данной связи особый интерес представляет своеобразие и неоднозначность религиозных процессов, развернувшихся сегодня в Европе. Правомерна постановка вопроса: представляют они собой десакрализацию, сакрализацию или мутацию (С. 77)? В этом контексте оказывается своевременным и уместным рассмотрение вклада П. Бергера и Д. Мартина в изменение направленности и содержания дискуссий и оценок, касающихся собственно европейского феномена секуляризации и его влияния на религиозные процессы, развёртывающиеся в странах других континентов. Уместно приведена характеристика С. Брюсом факторов, работающих на воспроизводство секуляризационных тенденций в различных стратах и группах современного общества (С. 111 и др.) и рассматривается неоднозначность их проявления от страны к стране, от региона к региону. Тем самым отмечена несостоятельность инерции подхода, восходящего к идеологии Просвещения, согласно которому секуляризационные процессы – прямое следствие развития наук, распространения знания и рационализированных навыков. Выделен компаративный подход К. Доббелара к анализу религии как подкатегории смысловых систем, который позволяет включить в социологические модели динамики религиозности имплицитную способность религиозного осознания и организации к модернизации своих установок и требований. Разумеется, в определённых лимитах, сохраняющих ядро догматики сакрального и соответствующих ей религиозных практик.

В данной связи правомерно обсуждение направлений и способов влияния религиозного плюрализма на жизнеспособность религий. Здесь же рассмотрен опыт моделирования стратегий исследования этого важного неоднозначного и предельно противоречивого феномена религиозного сознания и повседневной жизни верующих, равно как и соответствующих религиозных организаций (С. 13 и др.).

Глава третья – «Исследование многообразия форм и практик религии в современном обществе» – включила следующие разделы:

1. «Картография современного религиозного разнообразия в глоболокальной перспективе». Здесь рассмотрение эмпирических фактов позволяет обосновать особенности локальных процессов, а соотношение констелляций схожих или поляризирующихся фактов и тенденций – распространить на глобальный уровень и вывить в свою очередь воздействие его тенденций на ряд локальных процессов (С. 149 и далее).

2. «Феномен «нового» христианства на глобальном Юге как фактор переконфигурации и трансформации христианского мира» (С. 170 и др.). В данном разделе обсуждается специфика результатов христианизации Юга, отличающихся аккультурацией ряда дохристианских и внехристианских обычаев и традиций в богослужебной практике и изменениях большими группами верующих своей самоидентификации (особенно в конфликтных ситуациях). Одним из примеров последних может служить использование самоназвания «христиане» большими группами анимистов и шаманистов Центрально-Африканской республики в их конфликтах с мусульманами и, соответственно, привлечения первыми внимания и сочувствия христианских церквей и общественности европейского Запада.

3. Выделены тенденции и парадоксы религиозного рынка в США (С. 187–207). То есть – своеобразие процессов в духовной жизни американского общества, стимулируемых поликультурными и полиэтническими факторами, активизирующимися

в условиях глобализации с её новыми формами межкультурного взаимодействия. Данный раздел отличает теоретическая насыщенность авторской позиции. Обеспечение последней потребовало серьёзного информационного материала и методологической целостности анализа его разнообразия в ситуациях, когда в одно и то же время в США встречаются полярные, казалось бы, тенденции религиозной жизни. Здесь И.Г. Каргина была вынуждена продемонстрировать самостоятельность собственных реперных точек и координат анализа на фоне обширной американской и западно-европейской литературы, посвящённой этой теме. К сожалению, из списка работ, на которые опирается автор, выпали публикации Д.Е. Фурмана, посвящённые этому сюжету и заложившие базовое видение американских религиозных реалий в российской религиоведческой социологической литературе.

4. Плюрализация современных форм религиозности (С. 207–233). Её возрастание обусловлено как расширением спектра мультикультурного влияния на религиозную сферу, так и разнообразными социально-психологическими новациями, отличающими кризисные состояния общественного сознания нашей эпохи. Достаточно назвать «электронные церкви», соперничество неоориенталистских учений среди определённой части последователей восточных гуру в Европе, США, а также в России; усиление тенденции к реконверсиям, то есть к смене религиозных ориентиров, приобретаемых в традиционной для личности среде социализации и базового образования.

5. Несомненно, что все эти процессы так или иначе сказываются на динамике религиозного сознания в России и определяют в своей основе многовекторную конфигурацию его состояний. Поставленный автором вопрос – «Религиозное возрождение в России: миф или реальность?» (С. 234–252) не может быть решён однозначно. Очевидна открытая (а часто и вызывающая) активность некоторых религиозных групп и течений. Особенно тех из них, что занимают позиции политико-религиозного радикализма, а то и откровенного экстремизма, подпитываемого националистическими настроениями либо сепаратистской окраски, либо установкой подавления секулярных моделей бытия человека в российском обществе. Параллельно осуществляется мифологизация места и роли религиозной жизни в нашем обществе. С расширением зоны влияния православия с одной стороны, а ислама – с другой, ряд представителей духовенства и религиозных активистов связывают коренные преобразования российского общественного бытия на основах религиозной морали и организации поведения по канонам, предписываемым религиозными авторитетами. Правда, чтобы добиться этого, говоря «по-православному», «благоразумия воздухов», потребуется либо оправославить, либо мусульманизировать подавляющую часть населения страны, занимающую ныне «канонические территории» православия и ислама. Придётся, однако, попутно покончить и с религиозным плюрализмом, установив взамен религиозную биполярность. При сохранении, разумеется, остальных традиционных религий России в редуцированных состояниях и введении административных ограничений, поддерживаемых агрессивной проповедью и действиями то со стороны православного актива, то актива мусульманского. Отмеченная тенденция – мифологизация реальности в чистом виде. При этом миф, лежащий в её основе, довольно опасен. Он ориентирует большие группы населения на пересмотр их традиционных религиозных представлений по прописям религиозных активистов. Последовательные попытки его реализации означают устранение современного состояния религиозной плюралистичности. Очевидно, что они возможны лишь при включении административного ресурса, обеспечивающего удовлетворение текущих и долгосрочных притязаний политико-религиозных игроков каждой из этих двух конфессий (с сохранением за остальными законодательно признанными конфессиональными центрами «почётных мест» нейтралов). Подобная модель является, с одной стороны, мало реалистичной; а с другой – провоцирует стремление влиятельных религиозных авторитетов заручиться властной поддержкой своих инициатив. Это, в свою очередь, усилит и без того заметное давление религиозных сил на секулярные основы общественно-государственного устройства, закреплённые в действующей Конституции РФ.

Таким образом, перед читателем – содержательное исследование одной из важнейших проблем современного религиоведения, развёрнутое на достоверном

социологическом эмпирическом и теоретическом материале. Заслуживает одобрения чёткость организации материала. Автору удалось справиться и с гетерогенностью теоретико-методологических подходов, представленных в современной социологии религии, объединив их (вслед за Р. Финке, Р. Старком, У. Бейнбриджем, Л. Ионнаконе) рассмотрением религии как компонента современности, «живущей в условиях свободного рынка, предлагающего различные вариации плюрализма» (С. 4). Соответственно, ограничения плюралистичности, характерные для архаических традиционных обществ и стран, отмеченных печатью политического тоталитаризма, обусловлены спецификой функционирования конкуренции людей, идей и учений в условиях вмешательства сил и структур, доминирующих над стихией ревновательных отношений.

Выделенные положения и особенности книги дают основания заключить, что она станет значимым звеном в развитии теоретико-социологического знания религии в нашей стране и достойно представит отечественную социологическую мысль зарубежным исследователям этой проблематики.

В.С. Глаголев, доктор философских наук, профессор

CONTENTS

History of Religions

Oksana A. Likhareva, Christianity and Politics: American Missionaries in the Revolutionary Events of 1911–1913 Years in China.....3

The article contains an analysis of American missionaries' political activity in China during the Revolution of 1911–1913. The author has concluded that it would be hardly correct to consider them as an obedient tool of the US East Asia policy, as Soviet historians frequently did. Foreign policy of the United States always had considerable religious background. Indeed, Christian mentality determined the degree of idealism in US attitude to the events abroad. American pastors and bishops had a unique opportunity to watch revolutionary events in China from within. No wonder, that the State Department consulted them in order to receive additional information. Missionaries were an important factor of influence in shaping optimistic perception of Revolutionary China by American public opinion. They convinced rank-and-file Americans that Chinese revolutionaries created republican institutions according to the American patterns. In their lectures and sermons on China missionaries especially stressed the Christian background of Sun Yat Sen and his followers. The American public opinion pressed on official Washington for diplomatic recognition of revolutionary government in Beijing. It turned to diplomatic recognition of General Yan Shih Kai government, which in fact was counterrevolutionary.

Key words: American missionaries, China, Revolution of 1911–1913, US policy, Sun Yat Sen.

Anton N. Dannenberg, The Roman Catholic Church in the Post-Industrial World: Tendencies and Prospects.....12

This paper analyses the current situation of the Roman Catholic Church in the context of post-industrial challenges of socio-economic and political development of the world, as well as a post-modern paradigm as a philosophical basis of the epoch. Today Catholicism is experiencing severe difficulties associated with the on-going strengthening of pluralistic tendencies in its «canonical» territory. The Catholic orthodoxy is increasingly getting different from the orthopraxy of the laity because of discrepancies between the dogma and urgent needs of the society. As a result, the Catholic Church is experiencing a crisis of ideas and cannot find a theological solution in this situation. In modern Catholicism the collision of two major trends – the modernist and conservative – continues. If the first tendency insists on the active inclusion of the institute of the Church in the modern life through the adoption of the values of modern Western society, the second one requires changing the world in accordance with Catholic doctrine.

Key words: The Roman Catholic Church, Catholicism, Pope Benedict XVI, Pope Francis, post-secular society, post-industrial world, pluralism.

Religions of Russia

Imanutdin H. Sulaev, Ramazan I. Gazimagomedov, Russian State Policy towards the Sufi Fraternities in the Dagestan Region (the Second Half of the 19th – the Beginning of the 20th Centuries).....24

The article is devoted to the historical aspect of the Russian state policy towards the Sufi fraternities in the Dagestan region during the second half of the 19th – the beginning of the 20th centuries. The authors deal with Sufi religious activity and attitude to them of the tsarist administration in the Caucasus; and also present the facts of persecution of the Sufi sheikhs and their most active murids.

Key words: Sufism, fraternities, Naqshbandi, Qadiri, the Shadhili Tariqa, sheikh, murid, tsarist administration, Dagestan region.

Rozaliya A. Yakusheva, Exiled Sectarians-Tax Dodgers in Yakutia (End of XIX – Early XX Centuries).....31

There are still gaps in the study of religious exile in the history of Yakutia. The unexplored archive material testifies the relevance of the given problem and raises the questions which have never been touched by historians before.

The article is devoted to the exiled – tax dodgers who had been serving their exile in Yakutia since 1897 till 1900. The author attempts to reveal the peculiarities of exile of the defaulters in Yakutia. It's interesting to note that the sectarians-defaulters, unlike skoptsy and doukhobors who had been coming to the region during several years, were exiled only on one occasion and were inferior to them in number.

In archive material there are no data characterizing the tax-dodgers as sectarians who made a negative influence on the local population. No conversion into the sect was registered. The Chief Procurator of the Holy Synod entrusted the Yakut priesthood with a task to fulfill the mission of influencing the exiles spiritually. For example, two parish priests lived not far from the

CONTENTS

place of deportation of the tax-dodgers. Such close nearness of the representatives of the Russian Orthodox Church was quite beneficial for regional chiefs. Priests could keep control under the exiled sectarians and talk with them about harm of their doctrine.

By studying the short history of the exiled-tax dodgers in Yakutia the author comes to the following conclusions: 1) during a short period of exile in Yakutia the defaulters didn't play a significant role in the development of farming in the region; 2) under conditions of other culture the tax dodgers were able to come into contact with the representatives of different ethnic and confessional communities, mostly in the economic sphere; 3) number of the sectarians during their exile period remained the same without enlarging by newcomers.

Key words: religious exile, tax dodger, member of a sect, doukhobor, skoptsy, Yakutia.

Dmitry E. Buyanov, Resettlement of Spiritual Christians to the Amur Region in the Second Half of the 19th Century.....35

This article reveals the origins of resettlement of Molokan community in the Amur region of the Russian Far East. The author reveals primary causes and describes the sources of appearance of Molokan movement.

Molokan movement appeared either in XVII or in XVIII century. There were people among Molokans of Tambov province from whom S.M. Uklein had known their beliefs. Thus, S.M. Uklein became the spreader of Molokan teaching in Voronezh province, Samara province and other provinces of the Russian West. Those who spread Uklein's views on the Bible and Molokan teachings became his followers and continued to perform their religious practices after S.M. Uklein's death.

The authorities regarded Molokans as a deviation and persecuted those who lived in discrepancy with the traditions of the Russian Orthodox Church and performed their religious practices in a different way. Such people were denied houses, separated from families, exiled, relocated to other places, tortured (sometimes to death), imprisoned and penalized by other means.

Those who did not want to put up with the existed order sought a way to live outside of the government control. If the first settlers who were relocated to the Amur region were relocated by the law and their resettlement was a form of punishment, other Molokans moved to the Amur by their own will and lived where government could not reach or inhibit them.

Molokans from the village of Tyglovoe Ozero in the number of 230 people moved there in 1864–1866 years. They founded seven villages: Gilchin, Chuevka, Andreevka, Tambovka, Tolstovka, Zharikovka and Alexandrovka. Later many of other Molokans joined them. There were so many members of Molokan movement in the Amur region that it became the largest Molokan province in the whole Russian Empire, holding the first place by the number of Molokans living there.

Molokans who lived near the Amur resettled from Tambov and Samara provinces. Their source of income was farming; later they became merchants and owners of large enterprises there.

Key words: S.M. Uklein, Spiritual Christians, spread of Molokan teachings, repressive governmental measures, resettlement of Molokans to the Amur, exile.

Dmitry A. Golovushkin, The Concept of "Living Church": Towards the Origin, Interpretations and Meaning.....43

The article is devoted to the issue of the origin, interpretations and meaning of the "Living Church" concept. This term is traditionally associated with the name of one of the renovationist groups of the soviet period known as "Living Church", which became synonymous with the soviet renovationism as a whole. However, as public and ecclesiastical dispute of the early XX century around the church reform shows, the term was used in renovationist circles long before the Renovationist Schism and was used to define Old Believers' Church of the Belokrinitskaya Hierarchy. The concept of "Living Church" meant a church free from the state power and unrestricted in its pure spiritual activity. As a result, in the early XX century the concept of "Living Church" became a certain cultural code of the Russian Orthodox Reformation, a formula of its fundamental intentions: freedom of church, revival of its conciliar nature and social mission. At the same time the "Living Church" was a special form of a mirror view, indicating a deep internal interconnection of the Renovationism with the Old Belief.

The analysis of the church reformatory activity together with the social and political attitudes of the renovationist movement in the 1920s allows us to conclude that the term "Living Church" in the meaning of early 20th century compiled and conveyed the fundamental ideological set of the nascent soviet Renovationism. The fate of the renovationist initiatives itself speaks well for the legal continuity of the renovationist terminology. The renovationist initiatives both in pre-revolutionary and soviet Russia faced manifold obstacles due to the state and the existing state-church relations, setting the paradigm of the Russian Orthodox Renovationism on the "living-dead" scale.

The article draws a conclusion that the "Living Church" is not only a concept revealing

CONTENTS

the nature of internal events and phenomena in the Russian Orthodox Church of the early 20th century and the 1920s, but is also a trans-historical project of the Russian Orthodox Reformation, the object of its aspiration as well as spiritual reflection.

Key words: "Living Church", Renovatism, Old Belief, Russian Orthodox Reformation.

Dulma V. Ayusheyeva, Dorzhema L. Dorzhieva, Religious, Social and Political Activity of L.-S. Tsydenov.....53

The paper concerns with the life, religious and political activity of Lubsan-Sandan Tsydenov – famous Buddhist philosopher, master of spiritual practice, founder and leader of theocratic state founded on the principles of the Buddhist concept of power. By analyzing the religious and political activity of L.-S. Tsydenov, the authors come to the following conclusions: firstly, he spread the nonconventional form of Buddhism in Buryatia and thus the monasteries of «hermetical» type was instituted. Choosing this way, he tried to reform Buddhism so that it could develop in new social and cultural environment in the Western region of Russia. Secondly, he collected the heritage of main schools of Tibetan Buddhism: Gelug, Nyingma, Kagyu, Sakya. Thereby there was made an attempt of mobilization of theoretical and methodical resources of Tibetan Buddhism to avoid narrowness of interpretation of the doctrine caused by domination of Gelug. Thirdly, being the founder and leader of the theocratic state, he sought to protect the people, give it freedom from military policy of hetman Semenov and from economic exploitation at the Far East Republic, and also tried to create state administration on the basis of Buddhist values and, first of all, compassion.

Key words: Tibetan Buddhism, contemplative practice, theocratic movement.

Yulia V. Argudieva, Russian Old-Believers in Primorye: Formation and Emigration to North-East China..... 60

The author elucidates the history of resettlement of the Russian Old-Believers to Primorye, their inner migration and regional composition. The paper shows the reasons, peculiarities and difficulties of the emigration of Old-Believers from Primorsky Krai to North-East China in 1920–1930-s. The article contains a brief history of re-emigration of Manchurian Old-Believers to the south of the Russian Far East and emigration to the countries of the Asian Pacific region.

Key words: the Russians, peasants, Old-Believers, resettlement, inner migration, emigration, re-emigration, Primorye, North-East China.

Religions of East

Ekaterina A. Teryukova, Ekaterina A. Zavidovskaya, Popular Prints and Rubbings from the Academician V.M. Alexeev's Collection Held in the State Museum of the History of Religion in Saint Petersburg: New Material for the Study of the Chinese Popular Religion.....73

The paper clarifies the history of the Soviet sinologist V.M. Alexeev's (1881-1951) collection of popular prints *nianhua*, temple epigraphy and other valuable materials on Chinese popular religion currently held in several museums and academic centers of Saint Petersburg. The authors shed light on the scope of understudied hand-written commentaries and field notes produced by Alexeev's Chinese mentors and himself during his travels in China (1906–1909, 1912, 1926), which contain considerable data on the late imperial Chinese religion and society. The paper is concluded by the analysis of the several pieces of these commentaries held in the archives of the State Museum of the History of Religion.

Key words: V.M. Alexeev's collection, popular print, *nianhua*, rubbing, State Museum of the History of Religion, Chinese popular religion.

Philosophy of Religion

Sergey P. Petrenko, Religion and Ethnosphere: Common Elements of Structure as an Interaction Factor.....91

The article touches upon a problem of interconnection between religion and ethnosphere, which author refers to everything with ethnic character (ethnic groups, peculiarities of their culture and psychology, ethnic processes, ethnic conflicts, etc.). The very fact of this interconnection is of no doubt. But what lies in its basement? What is the «mechanism» of interaction between such different in its nature social phenomena? This matter was studied insufficiently in scientific literature on study of religion and ethnology. According to the author, there are several fundamental factors, allowing the interaction and reciprocity of religion and ethnosphere. The paper is dedicated to one of those factors. This factor in a certain similarity consists of religion and ethnosphere structures. Having considered and generalized those points of view present in study of religion in regard to the structure of religion, the author shows further, that all its basic elements possess their own, more or less evident, ethnocultural «twins». As an analogy to religious ritualism, we may consider a set of rituals,

CONTENTS

rites, traditions, characteristic for a particular ethnos; various ethno-social institutes (from national states down to ethnic fraternities) correspond to religious organizations. Special attention is given to identifying a vis-a-vis mythological component of religion – ethnic mythology (the term, offered by the author of the article), which reality was justified and illustrated by the ethnographic material referring to different nations of the world. We are talking about ethno-genetic myths and legends (plots about ancestors-eponyms and narrations on acquisition of ethnic territory connected with them) and ethno-historical traditions, fixing in mythicized form the most important events of the ethnos history – relocation, emergence of statehood, formation of cities, etc. Finally it may be concluded that the presence in ethnosphere of a peculiar analogues to basic structural elements of religion is one of the most important factors, lying in the basement of interaction between social phenomena under study.

Key words: religion, ethnosphere, structure, doctrine, dogma, ritualism, religious and ethnic mythology, ethno-genetic legends, ethno-historical traditions.

Anatoliy K. Pogasiy, Globalization: Pro et Contra from the Position of Christian Eschatology..... 99

The article considers the problem of globalization from the perspective of contemporary Christian eschatological tradition. The processes of globalization affect not only economic and political, but also spiritual and cultural spheres. What is the level of the relationship of religion and globalization? The author concludes that religion is not only weakly susceptible unifying effect of globalization processes, but actively, on the essential level, opposes them.

Key words: Religion, Christianity, globalization, processes, economy, politics, spirituality, recent years.

Religious Philosophy

Irina Yu. Kulyaskina, The Problem of Evil and Ways of Its Overcoming in the Russian Religious Philosophy of the Late 19th – the First Half of the 20th Centuries..... 104

The article contains an overview of the ideas of outstanding representatives of the religious direction in the Russian philosophy on the problem of evil in its metaphysical, social and ethical aspects. On the basis of the analysis and generalization of views of V.S. Solovyov, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov and N.O. Lossky the author comes to the conclusion that there is a communication between their religious worldview and justification of ways of fight against the evil. The most significant statements are the statements of Russian philosophers about the impossibility of full overcoming the evil only by human forces and inadmissibility of absolutization of the social evil as they play a role of the world outlook's obstacle in a way of social utopianism, or a plan of organizing the "earthly paradise".

Key words: God, world evil, social evil, sinfulness, lameness of the world, V.S. Solovyov, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov and N.O. Lossky.

Sociology of Religion

Tatiana S. Pronina, Religion and the Search for Identity in Post-Soviet Russia..... 112

The article is devoted to the study of the processes of religious identification of modern Russians. The author concludes that the religiosity of modern Russians has an ambivalent character, which manifests itself in a high level of declared religiosity and low activity of religious life. The author also notes pragmatism as a characteristic feature of religious practice. One of the main findings is that religious identity has become a form of cultural identification for many Russians. The author uses the results of research conducted by the Center for Religious Studies of Tambov State University named after G.R. Derzhavin in Tambov and the Tambov region.

Key words: Religion, identity, Russian Orthodox, declared religiosity, religious pragmatism, traditional religions, new religious movements.

Religion and Law

Evgeniy A. Trofimov, The Peculiarities of the Establishment of Religious Organizations in the Russian Federation (Praxeological Essay)..... 118

Religious associations are one of the most important institutions of the civil society. Their establishment mechanism somewhat influences the sustainable development of the political system. The article discusses the establishment process of religious organizations in Russia and identifies their place and role in the Russian polity. The author puts forward a hypothesis that reinforcing monocentrism in Russia leads to the primitivization of religious life due to, firstly, a limited impact that «new» religious associations have on Russian society, and secondly, clericalism of social relations system.

CONTENTS

It is noted that the existing legal mechanism regulating the establishment of religious associations violates international law and gives «traditional» religious denominations special political and legal status. The violation of the principle of equality of religious associations happens due to the following: a) division of religious associations into religious organizations and religious groups – two associations with different statuses; b) the introduction of a 15-year activity period for a religious group to become a religious association; c) the need for religious group to provide the registration authorities with the documents that reveal the foundations of the doctrine and its corresponding practice; d) the use of administrative action towards people with «non-traditional» religious views; e) indirect and direct economic support of «traditional» religions in Russia.

It is concluded that limitations in establishment of the «new» religious associations are linked to the monocentric organization of the Russian polity and state's aspiration to strengthen national identity with the help of «traditional» religious denominations. State-conducted selection of religious associations leads to clericalism of public life, primitivization of the Russian religious sphere and religious intolerance. The limitations imposed by the Russian government on the establishment of religious associations inhibit the diversity in religious sphere, have a negative impact on the socio-political stability in the country and contradict the general civilizational development of society, which is focused on secularization of social practices.

Key words: clericalism, religious organization, religious group, religious discrimination, religious tolerance, political system, secular state.

Religion and Culture

Ekaterina A. Gorbunova, «The Nine Psalms» by Thomas Bernhard: Allusion to Biblical Psalms..... 125

Since ancient times the genre of psalm has been attracting attention by its poetic style and at the same time by its musical form. This genre in its turn is referred to religious song signing, but it could also be found in non-religious literature. A great amount of German poets have been involved into the transformation of the psalm genre. In the XX century we can figure out such poets as P. Celan, G. Trakl, B. Brecht. Austrian poet Thomas Bernhard dedicated his cycle of poems entitled «The Nine Psalms» to this problem. In this cycle he transforms the genre from content and formal aspects. His poems are full of different symbols and inner meanings which are supposed to be found by a reader. This cycle is a bulked of continuous numbered poems different in structure and topics but possessing one complete concept. Mainly in each psalm one finds the topic of fear, sorrow, anxiety and a wish to change one's current state. Red and black are the predominant colours in the lyrics.

The article deals with the analysis of psalms from the cycle of poetry “The Nine Psalms” by the Austrian poet Thomas Bernhard and the comparison with biblical psalms is given. The title of the cycle proves the existence of the similarity with classical psalms though special attention in the paper is drawn to differences. Particularly the poet forms his own experience in the way close to psalms. Despite this fact there exist differences concerning the form of lyrics. One can find in Bernhard's psalms prayer, complaint and request. But the main character doesn't only believe and serves Lord, he talks to Him and argues. One more difference from the text of biblical psalms concerns the style itself that is the poet writes his poetry based on the traditions of Christianity.

Key words: biblical psalms; transformation of the genre; religious poetry; allusion, traditions of Christianity.

Translations

Andrey P. Zabiayko, Rina A. Novokshonova, Gerardus van der Leeuw – Egyptologist, theologian and phenomenologist of religion..... 130

This is an introduction to the translation of a fragment of the book of the famous Dutch explorer of religion G. van der Leeuw (Gerardus van der Leeuw. Einführung in die Phänomenologie der Religion. – München: Ernst Reinhardt, 1925. – S. 76-89). The authors set out the basic stages of the biography of G. van der Leeuw, make a disclosure about the main research areas and characterize his role in the development of the phenomenology of religion. According to the authors, in the “Introduction to the Phenomenology of Religion” G. van der Leeuw described, first of all, sustainable structures and basic elements of the religious consciousness, the constants of religion – ideas of the deity, the power (force), human life, soul, holy, etc.

Key words: Gerardus van der Leeuw, study of religion, phenomenology of religion.

Karezina I.P. Matteo Ricci. The True Meaning of the Lord of Heaven. Introduction. (The Translation with Comment)..... 140

This work is the translation of the major written monument of Christian missionary work in China – Matteo Ricci's catechism “The True Meaning of the Lord of Heaven”. It is a striking

CONTENTS

example of “cultural accommodation” – an adaptation of the Christian message to audience’s language and general level of understanding. The author carries out an attempt to explain basic concepts of Christianity through a conceptual framework of Confucian philosophy and ethics. At the same time, he remains the carrier of the European culture that also finds the reflection in various passages of this work. In comments the translator reveals and explains examples of such religious and cultural synthesis.

Key words: Matteo Ricci, The True Meaning of the Lord of Heaven, catechism, Christianity in China, Jesuits in China, accommodation, Confucianism, missions, translation.

Archive

Eugenia A. Zavadskaya, Syncretic Tendencies in Contemporary Siberian Shamanism: Interview with a Shaman Svetlana Voronina 148

This paper describes an example of the modern Siberian shamanism in the context of inter-ethnic and inter-civilizational interaction. Most of the material is a summary of an interview conducted with the one Evenk shaman in the Buryat Republic – Svetlana Ivanovna Voronina – during her visit to the Evenki village of Bomnak (Zeya district of the Amur region) in 2010. The interview tells the story of her conversion to the shamanic practices, especially communication with spirit-helpers, as well as the examples of religious syncretism in minds and religious activities of the shaman, manifesting in a mixture of shamanism itself (Evenk and Buryat) with Orthodoxy, Lamaism and occult practices.

Key words: ethnic migration, intercultural interaction, Evenk shamanism, shaman, Evenk, Buryat, religious syncretism, Lamaism, Orthodoxy, spirit-helpers, rite, religious experience.

Scope

The Third Congress of Russian Researchers of Religion: “Academic Research and Conceptualization of Religion in the XXI Century: Traditions and New Challenges” 162

The Congress, organized at the initiative of the Association of Russian Religious centers, is scheduled to be held on 7-9 October 2016 in Vladimir, Vladimir State University.

During the Third Congress of the Russian researchers of religion the following problem fields will be discussed: Religion as a historical continuity; modern sociological theory of religion and practical study of religion; personal and institutional religion in the XXI century; textual research and problems of linguistic analysis of religious texts; anthropological research of “folk religion” and religion in popular culture; knowledge of religion or knowledge about religion? Theoretical and methodological problems of religious education and religious studies; dialogue between “confessional” and “secular” comprehension of religion; global, local and “glocal” in the categorical apparatus of the Russian study of religion; “freedom of conscience”: theoretical and enforcement problems of the situation of religious communities in the country; state-religious relations and ethno-religious identity: the problem of the genesis of the rights and freedoms and its provision.

A.E. Arinin, The Ninth Permian Dialogue 164

The Administration of the Governor of the Perm Territory held in the regional center an extensive federal forum “Civil Unity: a Regional Perspective” on 17-19 September 2014. It was attended by representatives of more than fifty regions of Russia. During the event there was taken place the ninth (since 2002) scientific and practical dialogue between religious and secular scientists with foreign researchers under the title “Issues of Strengthening and Maintaining the Civil Union in the Region: the Philosophical, Cultural, Art and Religious Studies Aspects”. The organizers of the dialogue were the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences and Perm State Academy of Art and Culture.

Vladimir S. Glagolev, The Possibilities and Limits of Modern Paradigms of the Sociology of Religion 166

Book Review: Kargina I.G. *Sotsiologicheskie refleksii sovremennogo religioznogo plyuralizma: monografiya* [Sociological Reflections of Contemporary Religious Pluralism: Monograph]. Moscow, MGIMO-University, 2014, 278 p. – (Series “Scientific school of MSIIR”).

АВТОРЫ НОМЕРА

Лихарева Оксана Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры исторического образования Дальневосточного федерального университета (Школа педагогики); 692500, г. Уссурийск, ул. Некрасова, 35; e-mail: likhareva_oksana@mail.ru.

Oksana A. Likhareva – Ph.D. (History), Assistant Professor at the Department of History Education, Far Eastern Federal University; 35 Nekrasova str., Ussuriysk, Russia, 692500; e-mail: likhareva_oksana@mail.ru.

Данненберг Антон Николаевич – докторант, канд.ист.н., доцент кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; г. Москва, Проспект Вернадского, д. 82; e-mail: dannenberg@inbox.ru.

Anton N. Dannenberg – Ph.D. (History), Associate Professor at the Department of State and Confessional Relations of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 82 Prospekt Vernadskogo st., Moscow, Russia; e-mail: dannenberg@inbox.ru.

Сулаев Иманутдин Хабибович – д.ист.н., профессор кафедры отечественной истории Дагестанского государственного университета; Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. Коргмасова, 8; e-mail: www.sigab.ru@yandex.ru.

Imanuidin Kh. Sulaev – D.Sci. (History), Full Professor at the Department of Russian History, Dagestan State University; 8 Korkmasova Street, Makhachkala, Republic of Dagestan; e-mail: www.sigab.ru@yandex.ru.

Газимагомедов Рамазан Ибакович – преподаватель кафедры таможенного дела и правоведения Дагестанского государственного технического университета; Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. Шамиля 70а; e-mail: ramazan.gazimagomedovz@yandex.ru.

Ramazan I. Gazimagomedov – Lecturer at the Department of Customs and Law, Dagestan State Technical University; 70a Shamilya str., Makhachkala, Republic of Dagestan, e-mail: ramazan.gazimagomedovz@yandex.ru.

Якушева Розалия Анатольевна – старший преподаватель кафедры гуманитарных, социально-экономических и правовых дисциплин, Мирнинский политехнический институт (филиал) Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Амосова; 678170, Республика Саха (Якутия), г. Мирный, ул. Тихонова д.5/1, 421 каб; e-mail: platonovaroza@rambler.ru.

Rozaliya A. Yakusheva – Senior Lecturer at the Department of the Humanities, Socio-Economic and Legal Disciplines, Mirny Polytechnic Institute (branch) of North-Eastern Federal University n.a. M.K. Amosov; of. 421, 5/1 Tihonova str, Mirny, Yakutia; e-mail: platonovaroza@rambler.ru.

Буянов Дмитрий Евгеньевич – аспирант Амурского государственного университета; г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, корпус 7, кафедра религиоведения и истории.

Dmitry E. Buyanov – Postgraduate student of Amur State University; of. 412, build.7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia.

Головущкин Дмитрий Александрович – канд.ист.н., доцент кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, корп. 20, ком. 214; e-mail: golovushkinda@mail.ru.

Dmitriy A. Golovushkin – Ph.D. (History), Associate Professor at the Department of Religious Studies, Herzen State Pedagogical University of Russia; of. 214, build.20, 48 Moika River Embankment, Saint Petersburg, Russia, 191186; e-mail: golovushkinda@mail.ru.

Аюшеева Дулма Владимировна – канд.филос.н., доцент, старший научный сотрудник Отдела философии, культурологи и религиоведения; Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; e-mail: dulmaayush@yandex.ru.

Dulma V. Ayusheyeva – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor, Senior Research Fellow at Philosophy Culture and Religion Studies Department; Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 6 Sahyanovoy str., Ulan-Ude, Buryatia, Russia; e-mail: dulmaayush@yandex.ru

Доржиева Доржема Лубсановна – канд.филос.н., докторант, старший инженер Центра Восточных рукописей и киелографов; Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; e-mail: dorzHEMA@rambler.ru, dorzHEMA@yahoo.com.

АВТОРЫ НОМЕРА

Екатерина Александровна Горбунова – аспирант Тольяттинского государственного университета, ассистент кафедры теории и методики преподавания иностранных языков и культур; 445667, г. Тольятти, ул. Белорусская, 14; e-mail: kate-fairy@yandex.ru.

Ekaterina A. Gorbunova – postgraduate student of Togliatti State University, Assistant at the Department of Theory and Methodology of Teaching Foreign Languages and Cultures; 14 Belorusskaja str., Togliatti, Russia, 445667; e-mail: kate-fairy@yandex.ru.

Забияко Андрей Павлович – д.филол.н., профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории, заведующий Лабораторией археологии и антропологии Амурского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН; Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21, корп. 7, ауд. 107; e-mail: sciencia@yandex.ru.

Andrey P. Zabiako – Dr.Sc. (Philosophy), Head of the Department of Religious Studies and History (Amur State University), Chief research associate at Institute of Archeology and Ethnography SB RAS; of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027; e-mail: sciencia@yandex.ru.

Новокшоновна Рина Александровна – бакалавр, кафедра религиоведения и истории Амурского государственного университета, Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21; e-mail: darkshadow6@inbox.ru.

Rina A. Novokshonova – Bachelor of Religious Studies, the Department of Religious Studies and History, Amur State University; 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia; e-mail: darkshadow6@inbox.ru.

Карезина Инна Павловна – преподаватель УНЦ «Философия Востока» кафедры зарубежной философии, философский факультет РГГУ; 125047, Москва, ул. Чайнова, д. 15а, корп. 7, каб. 385; e-mail: 13570917@gmail.com.

Karezina Inna Pavlovna – Lecturer at the Department of Philosophy, Center of the Oriental Philosophy, Russian State University for the Humanities; 385, corp. 7 15a Chayanova, Moscow, RF, 125047; e-mail: 1357917@gmail.com.

Глаголев Владимир Сергеевич – д.филол.н., профессор кафедры философии МГИМО (У) МИД России; 119454, г. Москва, ул. Лобачевского, 76; e-mail: silvari@mail.ru

Vladimir S. Glagolev – Ph.D. (Philosophy), Professor at the Department of Philosophy, Moscow State Institute of International Relations; 76 Lobachevskogo str., Moscow, Russia, 119454; e-mail: silvari@mail.ru.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. **При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.**

Статья предоставляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru в **трех 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 – **jpg**, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены **файлы с иллюстрациями** (фотографии объектов, таблицы, графики и т.п.). Иллюстрации цветные или чёрно-белые предоставляются в отдельных файлах. Формат иллюстрации – **jpg**, 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 2015 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России».**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счет АмГУ платёжным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платёжного 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 платёжным 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 Отделение Благовещенск, г. Благовещенск. Р/с 40501810500002000001
БИК 041012001
ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 0000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2015 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 \$ USD (70 euro).

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск
Кор. счет No 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск. 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 subscription fee.

Information for the subscribers:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск
Кор. счет No 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области Текущий валютный счет No 40503840411000000001
Транзитный валютный счет No 40503840711001000001
БИК 041012762 ИНН 7702070139
Телекс: 914683 DVTB RU
СВИФТ: VTBRRUM2 BLA
КПП 280102001
ОГРН 1027739609391

Purpose of the payment – subscription for «Study of Religion» journal (2014).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК

**Журнал зарегистрирован Министерством Российской
Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.**

Сайт журнала: [http://www. amursu.ru/religio](http://www.amursu.ru/religio)

Дизайн Ю.М. Гофмана
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2015. №2.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 25.05.15. Компьютерная вёрстка –
Н.В. Чирков. Переводчик – Е.А. Конталёва. Технический редактор –
А.С. Воронина, Е.А. Конталёва. Корректор – А.С. Воронина.
Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 35,35. Тираж 500.