



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

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

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

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

Editorial board:

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

International Council:

A.P. Derevyanko
M. Godelier
T. Jensen

Founders:

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

Editorial offices:

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

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

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

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

3
2015



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

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

Адаменко А.А. Обряды жизненного цикла в традиционной культуре народа акха в северном Таиланде. Этнографический очерк.....3

Религии России

Кашаева М.В. Состояние церковно-приходской школы Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX века и её вклад в развитие образования на Алтае.....10

Матюшенко В.С. Старообрядчество Приамурья в военное и послевоенное время.....15

Пелевина О.В. Православие в современном Китае: интерпретация китайских религиоведов.....22

Религии Востока

Лепехова Е.С. Истолкования благоприятных знамений при императорском дворе в древней Японии.....32

Смертин Ю.Г. Тантрический буддизм в средневековой Японии.....41

Новые религиозные движения

Бадмацыренов Т.Б., Дансарунова С.А. Воспроизводство религиозного сообщества: современный городской шаманизм г. Улан-Удэ.....50

Философия религии

Степанова Е.А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт.....56

Пронина Т.С., Федотов Ю.С. Анализ типологических концепций религиозных объединений.....66

Слепцова В.В. Философские истоки и специфические черты «нового атеизма».....77

Религиозная философия

Урбанаева И.С. «Постепенный» путь в индо-тибетской махаяне и его логико-философский фундамент.....86

Карабыков А.В., Энверов Р.Н. Трансформация традиционной христианской демонологии в философской доктрине Томаса Гоббса (1588–1679).....99

Религия и культура

Потапчук Е.Ю. Круг: религиозные основы жизни дореволюционной России (по роману И.С. Шмелева «Лето Господне»).....109

Забияко А.П. Наму – эвенкийская картина мира на оленьей шкуре.....119

История религиоведения

Шахнович М.М. Культурная революция в СССР и наука о религии.....	127
Гаврилов С.С. Жизнь и научная деятельность профессора Ши Луго.....	136
Барашков В.В. Теоретические подходы к осмыслению религии в американской культурной антропологии первой половины XX века.....	141

Кругозор

Третий конгресс российских исследователей религии.....	151
--	-----

Contents.....	153
Авторы номера.....	159
К сведению авторов.....	162
Оформление подписки	163

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.



Адаменко А.А.

Обряды жизненного цикла в традиционной культуре народа акха в северном Таиланде. Этнографический очерк

Аннотация. Традиционная культура народа акха в северном Таиланде на сегодняшний день почти не освещена в российской гуманитарной науке. Остаются не исследованными материальная и духовная культура, история и языковые процессы данного этноса. Актуальность изучения этноса акха подтверждается интенсивной интеграцией этого народа в процесс модернизации тайского общества и государства. Возможность изучения этноса акха может остаться актуальной в течение только ближайших десятилетий. В статье на материалах англоязычных источников и результатах полевых исследований предпринимается попытка охарактеризовать обряды жизненного цикла народа акха в северных провинциях Таиланда (Чианграй, Чиангмай), описать основные тенденции социокультурного развития этого народа.



А.А. Адаменко

Ключевые слова: акха, Таиланд, традиционная культура, духовная культура, обряды жизненного цикла

Уникальное этнокультурное пространство северного Таиланда в течение длительного времени является предметом пристального внимания со стороны целого ряда научных дисциплин. В общепринятый обиход англоязычных и тайских учёных прочно вошло определение «Hill Tribe», под которым традиционно понимаются горные этносы, проживающие на территории северных провинций Таиланда. Традиционная культура, быт и само существование этих народов немислимо в отрыве от горной среды, в которой они сформировались и живут сегодня. Между тем, ни один из проживающих в северном Таиланде т.н. «горных народов» не является для этого региона автохтонным. Проживающие здесь народы акха, лаху, лису, карены, мяо, хмонги являются переселенцами с территории Бирмы, Китая и Лаоса, эмигрировавшими на территорию Таиланда, спасаясь от социально-политических потрясений в соседних странах. Для многих из них процесс переселения продолжается до сих пор, несмотря на достаточно жёсткую миграционную политику Таиланда.

Среди перечисленных горных народов особый этнографический интерес представляет, на наш взгляд, наиболее изолированный и локализованный в районах высокогорья народ акха, эмигрировавший на территорию северного Таиланда из Бирмы и Китая. Для данного этноса характерен не только уникальный тип традиционной культуры, выделяющий его среди других горных народов, но и наличие специфических механизмов сохранения сложившихся культурных форм даже в условиях интенсивной экономической модернизации региона.

Отметим, что традиционная культура акха вызывает широкий интерес среди западных и азиатских исследователей, однако почти не освещена в отечественной гуманитарной науке. Так, в числе российских авторов, затрагивающих в своих работах данную тематику, необходимо упомянуть Э.О. Берзина, В.И. Гохмана, Е.В. Иванову, В.И. Корневу, Л.Н. Мореву, Ю.М. Осипова, Ю.Я. Плам, Е.Н. Афанасьеву, В.Н. Шинкарева и др. Среди западных исследователей наибольшее внимание традиционной культуре акха уделено в работах Х.А. Бернатзика, П. Льюиса, Д. Фэйнгольда, Дж. Гудмэна, Дж. Хэнкс, К. Камерер, Д. Тукера, Т. Вонгспрасэт, Б. Хенин, Т. Холлвэй, Ф. Шольц, Ш. Такехара, Ж. Янг.

В рамках данной статьи мы попытались охарактеризовать обряды жизненного цикла народа акха в северном Таиланде, как один из наиболее значимых аспектов

История религии

духовной культуры указанного этноса. В статье представлен этнографический очерк комплекса ритуалов, связанных с рождением, браком и смертью; описана концепция преемственности, как последовательной смены поколений; проанализированы наиболее значимые предписания традиционной религии; отмечена высокая степень значимости социального института старейшин, а также метафизических концептов единого божества и сложной мифологической системы.

В числе обрядов жизненного цикла особую значимость имеет рождение ребёнка. Сакрализация этого процесса начинается задолго до родов и напрямую связана с соблюдением многочисленных запретов и правил традиционной религии. Так, беременность женщины всегда воспринимается как огромная удача и благословление верховного божества, *A roe mi yeh*¹, в связи с чем пара соблюдает ряд строгих табу, призванных обеспечить благополучное рождение. Супруги избегают участия в охоте, похоронах и ряде других занятий, при которых велик риск «оскверниться» и произвести на свет «отвергнутого людьми» (*tsaw saw*)², т.е. ребёнка с физическими отклонениями или близнецов, что считается противоестественным и оскверняющим явлением в жизни семейной пары и всего поселения в целом.

Во время беременности супруги избегают общения с шаманом, кузнецом, священнослужителем деревни с тем, чтобы не оскорбить их и тем самым невольно не нанести вред ещё не рождённому ребёнку. Акха уверены, что даже скрытый гнев столь уважаемых и духовно сильных людей может привести к выкидышу или иным негативным последствиям.

Женщины акха обычно предпочитают рожать ребёнка в собственном доме, где свекровь или другие женщины, уже имеющие опыт деторождения и материнства, могут помочь ей. Среди привлечённых помощников предпочтение обычно отдаётся женщинам, родившим и вырастившим нескольких сыновей. Присутствие при родах мужа необязательно, однако является довольно частой практикой.

Впрочем, далеко не всегда процесс рождения ребёнка протекает в доме, традиция акха рекомендует женщинам трудиться и сохранять активный образ жизни до самого момента рождения, поэтому зачастую роды случаются во время работы в поле или в лесу³.

После завершения родов родители не берут младенца на руки, пока он не прокричит три раза. Акха уверены, что эти крики – не что иное, как молитва, обращённая к верховному божеству *A roe mi yeh* о благословении, чистоте и долголети.

После этого ребёнку сразу же даётся временное имя, необходимое для защиты от злых духов. В библиографии и в ответах респондентов мы обнаружили две концепции промежуточного имени. Так, в работах Пола Льюиса временное имя нужно для того, чтобы *A roe mi yeh* и духи не сочли ребёнка нежеланным и не забрали его себе⁴. Второе толкование, полученное в результате интервью, утверждает, что смысл временного имени в том, чтобы злые духи не назвали младенца своим именем и не забрали его себе.

Родившемуся младенцу перерезают пуповину бамбуковым ножом и обмывают чистой проточной водой. Вышедшую плаценту отец ребёнка уносит под дом и сжигает под тем местом, где расположен алтарь предков.

После рождения ребенка женщина акха считается «нечистой» (*ma, shall*)⁵ в течение тринадцати дней, пока ей не разрешат поест «чистой» еды (*риса*). В течение этого периода никто не посещает её дом и не разговаривает с ней, опасаясь её ритуальной нечистоты, которая может через визитёров попасть в другие дома и семьи акха. После того, как мать новорождённого пройдёт «очищение», она выносит своего ребёнка в поле, взяв с собой немного риса, завернутого в банановые листья. Там она впервые кормит его «чистым» рисом, разделяя с ним первую в жизни ребёнка священную трапезу.

Определённую категорию новорождённых детей акха считают «отвергнутыми людьми» (*tsaw saw*)⁶. Это могут быть близнецы или дети с физическими отклонениями. Согласно традиции, такое рождение нарушает установленный верховным божеством *A roe mi yeh* порядок и является трагедией как для семьи, в которой это случилось, так и для всего поселения. «Отверженного» ребенка родители обязаны быстро удушить, а затем похоронить в отдалённом месте в джунглях.

Дом, в котором проживала семья, должен быть уничтожен, а на его месте проводится очистительный обряд. Родители убитого ребёнка могут вернуться в деревню только после серии очистительных ритуалов и построить новый дом в самой нижней части деревни, чтобы «скверна» из их жилища не угрожала другим акха. Отметим, что указанные традиционные предписания продолжают сохранять свою актуальность в части изолированных горных поселений, несмотря на повсеместное смягчение нравов среди акха, проживающих вблизи крупных городских центров.

Как и все значимые события жизненного цикла, бракосочетание в традиции акха подчинено целому комплексу норм, правил и запретов. Обычным возрастом вступления в брак для юношей акха является период с пятнадцати до девятнадцати лет, девушки считаются достигшими брачного возраста в тринадцать лет и обычно выходят замуж до восемнадцати лет. Стоит отметить, что нижняя граница брачного возраста для девушек является в значительной степени условной, поскольку обычным возрастом невесты остаётся период с шестнадцати до восемнадцати лет⁷.

Молодые люди в традиции акха обычно свободны в выборе партнера, хотя родительское благословение является обязательным условием бракосочетания. Учитывая нелокализованный характер расселения кланов акха, обычной практикой является свадьба между юношей и девушкой, проживающими в одной деревне. В этом случае клановые общности играют роль фратриальной группы и препятствуют заключению брака между представителями одного клана. Обычно такого рода принадлежность легко определяется совместным перечислением предков молодыми людьми, и в случае наличия родственных связей в ближайших семи поколениях брак между ними является невозможным. В случае брака между жителями одного поселения добрачное взаимодействие молодых людей не формализовано и отличается значительной сексуальной свободой. Обычной практикой являются встречи молодёжи в специально отведённом для этого месте «встреч и свиданий», где общение, как правило, сопряжено с танцами, музыкой. Именно здесь обычно определяются будущие пары, всегда только по взаимному согласию.

После того, как молодой человек выбрал девушку, которую он желает взять в жены, и она согласилась, он сообщает её отцу или старшему брату о своих намерениях. Так как согласно традиции девушка обязана проявить скромность, она обычно говорит родителям, что не хочет выходить замуж за молодого человека, несмотря на уже данное согласие. Спустя несколько дней, она всё же «соглашается» и происходит наиболее значимая часть подготовительной церемонии: отцы молодых людей встречаются и вместе выпивают несколько чашек алкогольного напитка, скрепляя достигнутое соглашение. Традиционно на таких встречах акха пьют рисовую водку, однако сегодня в обиход горных деревень входит множество разновидностей алкоголя тайского и западного производства. Каждый из старейшин вносит оговорённую сумму денег. Если одна из сторон уклоняется от брака, то отец уклоняющейся стороны теряет вложенную сумму. Если молодые люди вступают в брак по договорённости, или, если обе стороны согласны отменить соглашение, каждая сторона забирает назад свои деньги.

После завершения приготовлений к свадебному пиру, организацией которого занимается семья будущего супруга, жених и его друзья сопровождают девушку в свою деревню, где она проводит ночь у его родственников. Праздник начинается на следующий день, когда невеста входит в дом жениха с одним из его старших родственников мужского пола, вместе со «свадебным сопровождающим» – обычно это пожилая женщина. Перед входом в дом невеста надевает белую юбку, которую она носит в течение всей церемонии. Когда невеста поднимается по ступенькам, старейшина бьёт три раза длинным бамбуковым шестом по крыше дома, призывая предков, духов и бога в свидетели происходящего и испрашивая благословения. Когда невеста достигает верхней ступеньки, она бросает пойманную ранее прядь волос, демонстрируя этим, что она «отрезает» отношения с её кланом и входит в клан её мужа. Жених, невеста, старейшины и другие участники церемонии, перед тем как войти в дом, обмывают ноги чистой проточной водой, предохраняя будущую семью от возможной скверны⁸.

Затем пара занимает свои места на низких стульях у очага на женской половине, и для них варится куриное яйцо. «Свадебный сопровождающий» три раза

История религии

проносит его над головами пары, после чего кормит их этим яйцом. Далее следует совместная трапеза жениха и невесты, в ходе которой они вместе съедают приготовленного для них цыплёнка, что символизирует их объединение в единое нераздельное целое.

Кульминацией торжества является свадебный пир, как наиболее значимая часть церемонии, во время которой закалывают и съедают хотя бы одну свинью. Свадебный пир обычно длится в течение двух дней. Гости мужского пола едят на мужской половине, а гости женского пола на женской половине дома. Во время пира молодые люди мажут копотью со дна кухонного котла лица невесты, жениха и родителей молодых. Традиционно считается, что это приносит удачу и благополучие супружеской паре.

Старейшинам на свадьбе оказывают особое внимание. Так, в качестве жеста уважения и благодарности жених берёт чашку алкогольного напитка и подносит её к губам каждого старейшины. Затем каждый из них благословляет пару. После пира в знак благодарности часть приготовленной свинины торжественно вносят в дом «свадебного сопровождающего». Стоит отметить, что мужем и женой молодые считаются только на третий день свадьбы.

После завершения свадебного пира для пары строят небольшой дом рядом с домом родителей жениха. Это временная конструкция, сделанная, как правило, из бамбука и ротанга, необходимость которой обусловлена рядом сексуальных запретов, налагаемых на молодых супругов в родительском доме. Молодые люди спят внутри этого дома, но едят с остальными членами семьи. Невеста, войдя в семью мужа, совершает своё первое подношение алтарю предков, присоединяясь тем самым к непрерывной линии своей новой семьи. Она сохраняет тесные эмоциональные связи с её собственной семьёй, и ей разрешено посещать дом её родителей, но, согласно традиции, теперь она принадлежит своему мужу и его клану.

Среди молодых пар акха развод случается довольно часто, но редко в более позднем возрасте. Наиболее тяжким основанием для развода является прелюбодеяние. Женщина, уличённая в нём, считается осквернившей линию своего мужа и обязана уйти из семьи, оставив мужу всё нажитое имущество.

Единственное, что ей дозволяется оставить, – это одежду и головные украшения. Дети в этом случае остаются с отцом. Человека, с которым она совершила измену, штрафуют и могут вынудить жениться на ней.

Другим, не менее веским основанием для расторжения брака, является бесплодие женщины. Супруг в этом случае может развестись с ней.

За женщиной традиция акха также признаёт значительную свободу в этом вопросе. Так, жена может инициировать развод, просто сбежав из семьи. Это часто происходит в тех случаях, когда супруг избивает её или он злоупотребляет опиумом. Когда женщина по собственной инициативе уходит из семьи, дети остаются с отцом.

Если муж разводится с женой не по причине супружеской измены, и у семьи есть дети, то мужчина должен уплатить штраф, размер которого определяется старейшинами. Разведённые люди подвергаются категорическому запрету на любые формы общения и взаимодействия. В случае повторного брака разведённых они не должны иметь ничего общего с новым партнёром бывшего супруга или супруги.

Полигамия является обычной практикой среди акха, хотя подавляющее большинство семей всё же остаются моногамными. Мужчинам акха разрешается иметь до трёх жен, однако в реальности лишь немногие могут позволить себе обеспечивать хотя бы двух жён. Стоит отметить, что союз со второй женой заключается, как правило, в случае бесплодия первой и возможен только в случае согласия на этот шаг первой супруги. Он также не влечёт за собой совместное проживание двух женщин. В полигамной семье акха мужчина живёт в нескольких домах поочерёдно, обеспечивая, таким образом, несколько семей⁹.

Говоря о завершении жизненного пути акха, необходимо отметить, что согласно традиции мужчины и женщины считаются пожилыми, «почтенными» после сорока, и старыми в возрасте пятидесяти лет. Если мужчина имеет взрослых сыновей, он может перестать активно трудиться в возрасте около сорока лет, однако женщины акха продолжают интенсивно работать всю свою жизнь. В любом случае

в традиционных семьях акха заботятся о пожилых людях, считая своим долгом обеспечить им приятную старость.

Смерть в традиции акха включает умершего человека в число почитаемых предков, пользующихся постоянным вниманием и почтением со стороны живых и оказывающих немалое влияние на жизнь той или иной семьи и клана.

Сразу после смерти тело оmyвается чистой проточной водой и облачается в специальные одежды, подготовленные заранее. Кусочки серебра или серебряные монеты кладут в рот, чтобы умерший мог купить в посмертии всё, что ему необходимо. Тело заворачивается в чёрный саван и покрывается красным сукном. Полная генеалогия усопшего по традиции читается его сыном, однако если он не знает её, то обычно чтение осуществляет священнослужитель поселения. В первый раз имя умершего вносят в генеалогию и читают наряду с именами уже умерших предков. Чтение генеалогии проводится каждую ночь до похорон друзьями и соседями.

Во время проведения поминальных обрядов мужчины из клана усопшего изготавливают гроб. Обычно для этого выбирается значительное по размерам дерево с прямым стволом. Как женская, так и мужская конструкция гроба состоит из двух половин, нижние части которых скругляются и напоминают корпус лодки. Крышку гроба украшают различными вырезанными фигурами. По завершению изготовления гроб, установленный вне дома, члены каждой семьи поселения «протирают» алкогольным напитком, после чего подкладывают связки хлопка в обе половины, чтобы «держатъ душу в тепле».

После того, как гроб вносят в дом и помещают туда тело, члены семьи «вытирают слезы умершего» – очищают его глаза пучками хлопка. Несколько комплектов одежды кладут на тело, саван и красную ткань заменяют, затем закрывают крышку. Гроб обвязывают и тщательно запечатывают. Он стоит в доме, в то время как всех родственников и друзей покойного извещают о случившейся смерти, а семья приобретает всё необходимое для проведения похорон и тризны. Обычно похороны и поминальные ритуалы происходят в течение нескольких дней, однако в отдельных случаях их могут совершать в течение нескольких месяцев.

Церемония захоронения начинается с выноса гроба из дома умершего акха на двух длинных шестах (один шест в случае смерти ребёнка) и относят его на кладбище. Когда тело выносят из дома, несколько пучков соломы вытягивают из крыши дома и засовывают под верёвки, которыми обвязан гроб. Этот жест символизирует сохранение связи с умершим человеком. Для этой же цели, спустя несколько дней после похорон, в пользу усопшего выделяют небольшой участок рисового поля, чтобы он мог продолжать выращивать рис.

Часть похоронных обрядов выполняются прямо на кладбище для того, чтобы убедиться, что умерший будет в состоянии успешно присоединиться к миру предков. Гроб с телом помещают в могилу, ориентированную в виде линии с востока на запад. Несколько личных вещей покойного кладут в могилу. Обычно это курительная трубка, набитая свежим табаком, чашка чая, тыквенная бутылка с водой и соответствующие инструменты, в зависимости от того мужчина это или женщина. Новую наплечную сумку, содержащую специально приготовленные свёртки с едой, вешают на палку с раздвоенными концами у изголовья могилы¹⁰.

После завершения похоронной церемонии родственники, друзья и представители клана усопшего собираются в его доме для проведения ритуала «разделения пищи». Предназначение этого ритуала в том, чтобы напомнить умершему, что теперь существует недостижимый барьер между мёртвыми и живыми, и что он или она не должны возвращаться и беспокоить семью.

Кульминацией является процедура символического наследования имущества и жилища умершего его сыном. В полном молчании наследник покидает поминальную трапезу и в одиночестве съедает последнее оставшееся после неё блюдо в верхних комнатах, после чего возвращается к присутствующим. Год спустя после похорон проводится ещё одна церемония, на которой семья приглашает душу умершего назад, чтобы тот следил за домашним хозяйством и благополучием семьи вместе с остальными предками акха.

В традиции акха упоминать о чьей-либо смерти во время беседы или обсуждать связанные с этим событием ритуалы считается невежливым. Акха убеждены

в том, что, будучи живыми, они не должны беспокоиться о смерти, а когда покидают этот мир, то не имеют права вмешиваться в происходящее в мире живых. Кладбища акха расположены, как правило, на месте покинутых деревень и посещаются только при необходимости совершить новое захоронение¹¹.

Таким образом, завершая представленный анализ традиционной духовной культуры акха, ещё раз подчеркнём, что наиболее значимыми метафизическими категориями, определяющими характер и содержание традиционной культурной парадигмы этого народа, являются образы верховного божества *A roe mi ueh*, великих сил, духов и предков, сопровождающих акха в течение всей жизни, категории чистоты и духовной безупречности, обеспечиваемых последовательным выполнением всех обрядов жизненного цикла.

Библиографический список

1. Bernatzik, H.A. Akha and Miao : Problems of Applied Ethnography in Father India / H.A. Bernatzik. – Innsbruck, 2012. – 220 p.
2. Bragg, K. The Akha : Folk Botany and Forest Traditions, in Northern Miscellany, Geoffrey Walton ed., Jareuk Publications. Bragg. – Chiang Mai, 2011. – 112 p.
3. Dellinger, D.W. Akha : a Transformational Description, ph.d. thesis, 2001 (ms. available in the Tribal Research Centre / D.W. Dellinger. – Chiang Mai University. – P. 24–47
4. Grunfeld, F.V. Wayfarers of the Thai Forest: the Akha, Time-Life Books / F.V. Grunfeld. – Amsterdam, 2005. – 158 p.
5. Guseau, Leo Alting von, “Dialectics of Akhazang,” in McKinnon-Bruksasri, Highlanders of Thailand / L.A. von Guseau. – 2007. – P. 38–77.
6. Kammerer, C.A. Ancestors and Descendants, unpublished mc. / C.A. Kammerer. – 1985 (available in the Tribal Research Centre). – P. 246–259.
7. Lewis, P. and E. Peoples of the Golden Triangle, Thames and Hudson / P. and E. Lewis. – London, 2006. – 278 p.
8. Rickert, R.W. Akha Village Structure, in Tribal Research Centre, Tribesmen and Peasants in North Thailand / R.W. Rickert. – 2001. – 190 p.
9. Walker, A. and others. Farmers in the Hills : Upland Peoples of North Thailand, The Chinese Association for Folklore / A. Walker and others. – Taipei, 1998. – P. 97–115.
10. Young, O.G. The Hill Tribes of Northern Thailand / O.G. Young. – Bangkok, 2010. – 320 p.

¹ Lewis P. and E. Peoples of the Golden Triangle, Thames and Hudson. – London, 2006. – P. 16.

² Lewis P. and E. Peoples of the Golden Triangle, Thames and Hudson. – London, 2006. – P. 46.

³ Bragg K. The Akha: Folk Botany and Forest Traditions, in Northern Miscellany, Geoffrey Walton ed., Jareuk Publications, Chiang Mai, 2011. – P. 56.

⁴ Lewis P. and E. Peoples of the Golden Triangle, Thames and Hudson London, 2006. – P. 54.

⁵ Lewis P. and E. Peoples of the Golden Triangle, Thames and Hudson. – London, 2006. – P. 49.

⁶ Bernatzik H.A. Akha and Miao: Problems of Applied Ethnography in Father India. – Innsbruck, 2012. – P. 153.

⁷ Kammerer C.A. Ancestors and Descendants, unpublished mc., 1985 (available in the Tribal Research Centre). – P. 248.

⁸ Guseau L.A. von. Dialectics of Akhazang, in McKinnon-Bruksasri, Highlanders of Thailand, 2007. – P. 41.

⁹ Rickert R.W. Akha Village Structure, in Tribal Research Centre, Tribesmen and Peasants in North Thailand, 2001. – 190 p.

¹⁰ Walker A. and others, Farmers in the Hills: Upland Peoples of North Thailand, The Chinese Association for Folklore. – Taipei, 1998. – P. 99.

¹¹ Guseau L.A. von. Dialectics of Akhazang, in McKinnon-Bruksasri, Highlanders of Thailand, 2007. – P. 48.

References

1. Lewis P. and E. Peoples of the Golden Triangle, Thames and Hudson. London, 2006. P. 16.
2. Lewis P. and E. Peoples of the Golden Triangle, Thames and Hudson. London, 2006. P. 46.
3. Bragg K. The Akha: Folk Botany and Forest Traditions, in Northern Miscellany, Geoffrey Walton ed., Jareuk Publications, Chiang Mai, 2011. P. 56.
4. Lewis P. and E. Peoples of the Golden Triangle, Thames and Hudson. London, 2006. P. 54.
5. Lewis P. and E. Peoples of the Golden Triangle, Thames and Hudson. London, 2006. P. 49.

6. Bernatzik H.A. Akha and Miao: Problems of Applied Ethnography in Father India. Innsbruck, 2012. P. 153.
7. Kammerer C.A. Ancestors and Descendants, unpublished mc., 1985 (available in the Tribal Research Centre). P. 248.
8. Guseau L.A. von. Dialectics of Akhazang, in McKinnon-Bruksasri, Highlanders of Thailand, 2007. P. 41.
9. Rickert R.W. Akha Village Structure, in Tribal Research Centre, Tribesmen and Peasants in North Thailand, 2001. 190 p.
10. Walker A. and others, Farmers in the Hills: Upland Peoples of North Thailand, The Chinese Association for Folklore. Taipei, 1998. P. 99.
11. Guseau L.A. von. Dialectics of Akhazang, in McKinnon-Bruksasri, Highlanders of Thailand, 2007. P. 48.



Кацаева М.В.

Состояние церковно-приходской школы Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX вв. и её вклад в развитие образования на Алтае



М.В. Кацаева

Аннотация. В статье представлен анализ формирования и развития церковно-приходской школы Алтайской духовной миссии. Опираясь на анализ архивного материала Алтайской духовной миссии, автор статьи характеризует специфику основания церковных школ в рамках Алтайской духовной миссии, уделяет внимание особенностям содержания процесса обучения в церковной школе Алтайской духовной миссии; а также характеризует особенности взаимодействия учителей и миссионеров школ с иноверцами Алтайского и Кузнецкого горных округов.

Ключевые слова: Алтайская духовная миссия, церковные школы, учителя церковных школ, развитие образования в Алтайском крае в конце XIX – начале XX вв.

Развитие начальной системы образования во всеохватывающем масштабе было насущной задачей для России во второй половине XIX в. Известный государственный деятель А.Н. Куломзин в своей работе «Доступность начальной школы в России» отмечал, что развитие начальной школы на окраинах государства облегчит слияние разноплеменных и разноязыких народов, а в центре развитие образования будет способствовать уменьшению социального напряжения¹. Однако он говорил о так называемой правительственной школе, содержавшейся на средства государственной казны. Данный тип начальной школы в России конца XIX в. не занимал преимущественного положения поскольку помимо светской государственной школы существовали школы, содержащиеся Святейшим Синодом, конфессиональные неправославные школы, а также земские и сельские школы. В конце XIX – начале XX вв., пожалуй, самой динамично развивавшейся школой была церковно-приходская. С 1885 г. по 1905 г. количество церковно-приходских школ выросло с 5517 до 42696 школ, что составляло 46,5 % всех начальных школ в стране². Данное обстоятельство исследователи объясняют относительной дешевизной церковно-приходской школы, которая была дешевле светской почти в два с половиной раза. Обучение в церковно-приходской школе составляло в год на одного ученика 8 руб. 84 копейки вместо 21 руб. 76 копеек в светской школе³.

Согласно правовой регламентации, уставы всех церковно-приходских школ должны были соответствовать принятым в 1884 г. «Правилам о церковно-приходских школах» и, вместе с тем, организация школьного обучения, а также сам процесс обучения в различных регионах имел свою специфику. В данной статье уделено внимание характеристике деятельности церковно-приходской школы, существовавшей в пределах Алтайской духовной миссии, поскольку архивный материал ярко свидетельствует об особенностях процесса обучения и не получил достаточного освещения в научной литературе.

Церковно-школьное строительство в пределах Алтайской духовной миссии во многом зависело от эффективности миссионерской работы, крещения иноплеменного населения и привлечения их к процессу церковно-школьного обучения. Русское население, традиционно являвшееся опорой православия, было расселено по территории миссии неравномерно. К 1889 г. география Алтайской духовной

миссии насчитывала 167 миссионерских селений, в которых из 22555 человек насчитывалось 7081 русских, расселявшихся преимущественно в Бийском уезде, а также в Чемальском, Макарьевском, Кондомском станах⁴.

Основную группу источников, характеризующих процесс организации церковно-школьного строительства, представляют отчёты, ведомости и записки учителей миссионерских школ. Согласно данным источникам пик организации церковной школы приходится на 80-е гг. XIX вв. К этому времени было обращено в православие достаточное количество как кочевого, так и осёдлого народа в пределах Алтайского и Кузнецкого горных округов для устройства постоянно действующей церковной школы. Первоначальный этап организации церковной школы был связан с нахождением помещения и сбором учащихся. Согласно «Положению о церковных школах ведомства православного вероисповедания» источниками финансирования церковной школы были: средства, жертвуемые благотворителями разного уровня; специальные средства Св. Синода; средства, отпускаемые из государственного казначейства; пособия, ассигнуемые из губернских земских сборов. Церковные школы в пределах Алтайской духовной миссии содержались за счёт средств, поступающих собственно от руководства миссии, также за счёт средств, поступающих из Томского епархиального управления, а также пожертвований, как, например, пожертвования от Алтайского золотопромышленного дома. По-видимому, последние были достаточно редки, так как упоминаются единожды в записках священника, служащего при церковно-приходской школе Кондомского стана Алтайской духовной миссии. В большинстве случаев помещения, занимаемые церковно-приходской школой в 80–90-е гг. XIX в., были получены миссией по завещаниям, реже были построены на собственные средства миссии.

Как следует из «Записок священника церковно-приходской школы Кондомского стана Н. Зырянова», церковные школы Алтайской духовной миссии можно разделить на стационарные, постоянно действующие школы, а также подвижнические школы. Последние находятся в доме инородцев, которые сдают пустующие помещения за определённую плату. Участь учителей подвижнических школ едва ли можно назвать терпимой. Они вынуждены кочевать вместе с передвижным домом инородца, терпеть все «неудобства», возникающие ввиду общения инородца с соплеменниками, а также ввиду наличия в доме жерновов для перемалывания толканов, которые работают во время занятий⁵. Согласно «Отчёту учителя Матурской церковно-приходской школы И. Ананьева», школу посещают ученики из нескольких улусов в пределах 2–3 вёрст. Поэтому состав обучающихся в начале года и в конце не одинаков. К концу года учеников собирается вдвое больше. Характерной особенностью организации процесса обучения является тот факт, что родители учеников исполняют обязанности по обогреву школы. Ввиду этого беднейшим слоям населения оказывается недоступна даже церковная школа. Характеризуя процесс организации учащихся, И. Ананьев отмечает, что постоянные перемещения из соседних улусов становятся мало возможными. Родителям учеников приходится оплачивать съём квартиры для своих отпрысков в том селении, где непосредственно находится школа. Ввиду бедности населения арендная плата в 23 рубля оказывается непосильной, и школы теряют контингент учеников. Впрочем, это не единственная причина утраты обучающихся. Другой причиной, по мнению И. Ананьева, является особенность национального воспитания, в соответствии с которой дети воспитаны в строгой изоляции и чрезвычайной привязанности к семье. Данный фактор накладывает негативный отпечаток на поведение ученика, поскольку при малейшем затруднении ученики испытывают тоску и нежелание учиться далее⁶.

Характеризуя процесс обучения в церковно-приходской школе Алтайской духовной миссии, мы должны отметить не только специфику организации обучения, но также и специфику содержания обучения. Помимо стандартного набора предметов: закон Божий, церковное пение, письмо, арифметику, чтение – в одноклассных школах, а также добавления истории – в двухклассных школах, ученики церковной школы Алтайской духовной миссии изучали дополнительно алтайский язык, родиноведение, правила перевода с русского языка на свои наречия, поэтому учителя церковных школ в совершенстве должны были знать алтайские наречия. Как следует из «Раппорта помощника начальника Алтайской духовной миссии

П. Бенедиктова», ему не раз приходилось заниматься перестановкой учителей из одного стана в другой ввиду незнания одними из них алтайских наречий. Нередко вместо учителя в школу назначался священник из состава миссии⁷.

Развитие системы церковно-приходских школ в 80-е гг. XIX в. было сопряжено с целью укрепления национального и религиозного единства страны. Церковно-приходская школа, по мнению правительства, не только и не столько должна была распространять знание, сколько выполнять идеологическую функцию воспитания граждан в духе уважения к православию, царю и отечеству. Церковно-приходская школа Алтайской духовной миссии и в деле воспитания учеников имела свои особенности. Анализируя «Инструкции для работы учителей миссионерских школ Алтайской духовной миссии», мы должны отметить, что перед учителями было поставлено несколько задач. Первая и главная задача – распространение православной веры, христианского мировоззрения. В своих отчётах учителя отмечают, что ученики, овладев знаниями, активно противоборствуют шаманизму, изымая у шаманов бубны. Вторая задача – воспитывать в учениках моральную стойкость против всяческой праздности и пагубы, как, например, пьянство, курение, игра в карты и нарды. Особый акцент делается на преодолении тяги к выпивке. Поэтому «Инструкции» предписывают учителям постоянно интересоваться жизнью учеников вне школы, заниматься назидательными беседами⁸. Третья задача, по сути, совпадала с идеологической функцией церковно-приходской школы в целом. Церковная школа в пределах Алтайской духовной миссии должна была стремиться к воспитанию у новокрещённого населения чувства любви к отечеству и царю. В «Отчётах Алтайской духовной миссии» присутствует информация об отношении киргизов, калмыков, теленгитов к указам о мобилизации населения в преддверии Первой мировой войны. Согласно рапортам миссионеров в 1915 г. 182 семейства теленгитов бежали через границу в Китай, поскольку были напуганы указами императора о мобилизации населения. Паника распространилась и далее среди кочующего населения, поскольку по представлениям инородческого населения русский царь должен угнать на войну всех мужчин, а стариков и женщин истребить. Ввиду этого учителя и миссионеры должны были проводить душевспасительные беседы с кочевниками, объясняя им сущность и пределы мобилизационной политики⁹.

Несмотря на специфику организации церковно-приходских школ Алтайской духовной миссии, содержание процесса обучения и воспитания, они подвергались такому же контролю, как и церковные школы вне миссии. На учителей церковных школ миссии распространялись обязанности по совершенствованию своих умений и навыков. Для того, чтобы повысить качество образования учителей миссии, Томский епархиальный училищный совет выделил 2000 рублей в 1912 г. для организации при Чемальской второклассной женской школе образовательных курсов. Целью данных курсов было совершенствование знаний учителей в области методики преподавания школьных предметов. Ввиду отдалённости школ миссии данные курсы были необходимы потому, что многие из учителей миссии не имели свидетельства на звание учителя, поскольку сами были недавними выпускниками школ миссии¹⁰. Как правило, свидетельством на звание учителя владели старшие педагогические кадры, пришедшие в миссию в 50–60-е гг. XIX в. Активное развитие школьного строительства в 80–90-е гг. требовало притока новых учительских кадров. Низкий уровень оплаты труда, скудные социально-бытовые условия не делали профессию учителя церковно-приходской школы особенно престижной. Льготы, предоставляемые учителям церковно-приходской школы, заключались в освобождении от действительной воинской службы с зачислением в запас армии сроком на 15 лет, также дети учителей и учительниц церковно-приходских школ, прослуживших в должности не менее 10 лет, освобождались от платы за обучение в духовно-учебных заведениях.

В документах, характеризующих деятельность миссии, встречаются приговоры, негативно характеризующие деятельность учителей. Так, миссионер Усть-Канской церковной школы Григорий Тыдыков замечал, что служащий при школе учитель Белоусов занимается сельскими делами, но не школьными. По замечанию псаломщика, прожившего совместно с Белоусовым, учитель состоит на службе писарем в Усть-Канском инородческом обществе, пренебрегая

обязанностями учителя¹¹. Подобные сообщения лишний раз свидетельствовали о крайней нужде учителей и поисках учителями дополнительных средств. Документы миссии свидетельствуют также о том, что средства, зарабатываемые учителями, нередко тратились на приобретение керосина для освещения школ, в которых служили учителя.

Контроль над деятельностью учителей, помимо помощников начальника миссии, осуществляли также епархиальные наблюдатели. Подчас результаты проверок были неутешительны. В частном письме учителя Актельской школы С. Тыжлакова помощнику начальника Алтайской духовной миссии П. Бенедиктову даётся разъяснение по поводу выговора, вынесенного Тыжлакову уездным наблюдателем. С. Тыжлаков в своём письме замечает, что свои обязанности учителя он выполняет надлежащим образом. Однако в последнее время у него явно нарушен контакт с учениками. Работая в школе учителем, кочегаром и уборщиком, С. Тыжлаков достаточно строго спрашивал с учащихся, что, по-видимому, и стало причиной конфликта. Ученики, вернее их родители, стали писать клеветы на учителя, обвиняя последнего в пьянстве и подверженности картёжным играм. Во время проверки, устроенной уездным наблюдателем, учащиеся школы намеренно представлялись неграмотными, отвечали тупо, заикались при чтении. На понуждения учителя к обучению ученики отвечали намерением жаловаться родителям, которые во время посещения школы злословили учителя. С. Тыжлаков просил помощи у помощника начальника Алтайской духовной миссии, поскольку считал вынесенный выговор несправедливым¹². Ввиду отсутствия дальнейших разбирательств по делу Тыжлакова можно заключить, что его объяснения были приняты П. Бенедиктовым. Однако данные переписки ярко свидетельствуют о непростых взаимоотношениях местного населения и приезжающих в глухомань учителей. Последние часто стремились к наведению порядка в деле церковного школьного образования, что не всегда соответствовало интересам учеников и их родителей, которым было достаточно лишь элементарных знаний грамматики и арифметики.

Из многочисленных отчётов учителей явно следует вывод о необходимости строительства при школах пансионатов, в которых могли бы проживать ученики отдалённых станом. В противном случае работа учителей выглядит малоэффективной, поскольку многие из способных к обучению, просто не могут позволить себе траты на проживание в отдалённых от их стана селениях. Нередки были случаи, когда способные ученики, отучившись один год и не окончив полного курса даже одноклассной школы, вынуждены были её покинуть ввиду крайней нужды их семейств.

Несмотря на многие негативные факторы, сопутствовавшие организации процесса церковно-школьного обучения в рамках Алтайской духовной миссии, стоит отметить её безусловный вклад в дело распространения начального образования. К 1915 г. на Алтае в рамках миссии насчитывалось 74 церковно-приходских школы. Из них три: Улалинская, Чемальская женская, Чемальская мужская, Черно-Ануйская – были двухклассными. В школах миссии к 1915 г. обучался 2021 ученик, что свидетельствует о безусловном прогрессе в деле распространения начального школьного образования¹³.

Церковно-приходская школа Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX вв. не только оформилась как самостоятельный институт начального образования, но стала практически единственным доступным образовательным учреждением для всех категорий населения Алтайского горного округа. Церковно-приходская миссионерская школа имела свои отделения в самых отдалённых селениях, инородческие общества не несли никаких обязанностей по её содержанию и развитию, обучение проводилось на добровольной основе. Помимо обучения, учителя школы содействовали пониманию местным населением особенностей внешней и внутренней государственной политики, способствовали включению инородческого населения в общероссийский идеологический и мировоззренческий социум. Церковно-приходская миссионерская школа не только выполнила возлагаемые на неё задачи, но и создала необходимый базис для дальнейшего развития системы светского начального образования в пределах Алтайского горного округа.

Библиографический список

1. ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 11. Л. 1., 1 об., 2.
2. ГААК. Ф. 161. Оп.1. Д. 74. Л. 4.
3. ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 11. Л. 4.
4. ГААК. Ф.164. Оп. 2. Д. 27. Л. 34, 34 об.
5. ГААК. Ф. 164. Оп.2. Д.4. Л. 4–6.
6. ГААК. Ф. 164 Оп. 1. Д.157. Л.4.
7. ГААК. Ф.164. Оп.1. Д.157. Л. 12.
8. ГААК. Ф. 164. Оп.1. Д. 136. Л. 41.
9. ГААК. Ф. 164. Оп.1. Д. 136. Л. 26.
10. ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 93. Л. 1–5.
11. Гизей, Ю.Ю. Церковно-приходская школа Западной Сибири конца XIX – начала XX вв. (По материалам Томской Епархии) : Дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Ю.Ю. Гизей. – Кемерово, 2004. – С. 73.
12. Константинов, Н.А. Очерки истории начального образования в России / Н.А. Константинов, В.Я. Струминский. – М. : Изд-во Учпедгиз РСФСР, 1953. – С. 84–86.
13. Куломзин, А.Н. Доступность начальной школы в России / А.Н. Куломзин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.booksite.ru/education/main/begining/1.htm/>.

¹ Куломзин, А.Н. Доступность начальной школы в России / А.Н. Куломзин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.booksite.ru/education/main/begining/1.htm/>.

² Константинов, Н.А. Очерки истории начального образования в России / Н.А. Константинов, В.Я. Струминский. – М., 1953. – С. 84–86.

³ Гизей, Ю.Ю. Церковно-приходская школа Западной Сибири конца XIX – начала XX вв. (По материалам Томской Епархии) : Дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Ю.Ю. Гизей. – Кемерово, 2004. – С. 73.

⁴ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 11. Л. 1., 1 об., 2.

⁵ ГААК. Ф. 161. Оп.1. Д. 74. Л. 4.

⁶ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 11. Л. 4.

⁷ ГААК. Ф.164. Оп. 2. Д. 27. Л. 34, 34 об.

⁸ ГААК. Ф. 164. Оп.2. Д.4. Л. 4–6.

⁹ ГААК. Ф. 164 Оп. 1. Д.157. Л.4.

¹⁰ ГААК. Ф.164. Оп.1. Д.157. Л. 12.

¹¹ ГААК. Ф. 164. Оп.1. Д. 136. Л. 41.

¹² ГААК. Ф. 164. Оп.1. Д. 136. Л. 26.

¹³ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 93. Л. 1–5.

References

1. Kulomzin A.N. *Dostupnost' nachal'noy shkoly v Rossii* [The Availability of Primary School in Russia]. Available at: <http://www.booksite.ru/education/main/begining/1.htm/>.

2. Konstantinov N.A., Struminskiy V.Ya. *Ocherki istorii nachal'nogo obrazovaniya v Rossii* [Essays on the History of Primary Education in Russia]. Moscow, 1953, pp. 84–86.

3. Gizey Yu.Yu. *Tserkovno-prihodskaya shkola Zapadnoy Sibiri kontsa XIX – nachala XX vv. (Po materialam Tomskoy Eparkhii): Dis. ... kand. ist. nauk: 07.00.02* [The Parochial School in Western Siberia in the Late XIX – Early XX Centuries (According to the Diocese of Tomsk): Ph.D. Thesis (History)]. Kemerovo, 2004, P. 73.

4. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund 164, inv. 1, doc. 11, fols. 1., 1 v., 2.

5. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund 161, inv. 1, doc. 74, fol. 4.

6. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund 164, inv. 1, doc. 11, fol. 4.

7. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund. 164, inv. 2, doc. 27, fol. 34, 34 v.

8. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund. 164, inv. 2, doc. 4, fols. 4–6.

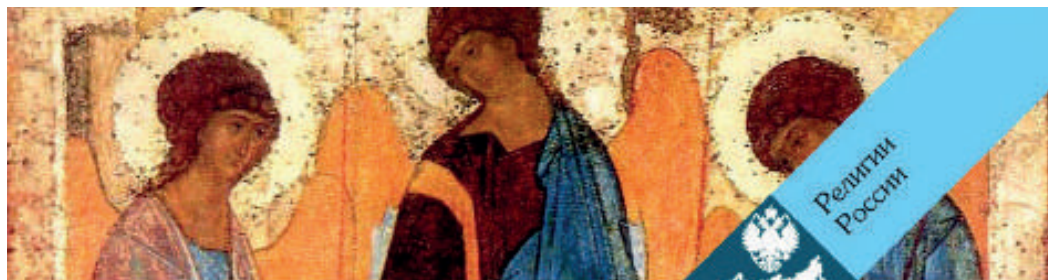
9. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund. 164, inv. 1, doc. 157, fol. 4.

10. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund. 164, inv. 1, doc. 157, fol. 12.

11. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund. 164, inv. 1, doc. 136, fol. 41.

12. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund. 164, inv. 1, doc. 136, fol. 26.

13. GAAK [State Archive of Altai Krai]. Fund. 164, inv. 2, doc. 93, fols. 1–5.

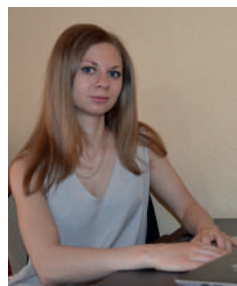


Матюшенко В.С.

Старообрядчество Приамурья в военное и послевоенное время

Аннотация. В статье исследуется жизнь и деятельность старообрядчества Приамурья в период Великой Отечественной войны. Рассматривается существование старообрядчества Приамурья в тылу, а также устанавливается значительный вклад в достижение победы над фашизмом старообрядцев, воевавших на фронтах и в партизанских движениях.

Ключевые слова: старообрядчество, Великая Отечественная война, партизанская война, антирелигиозная политика, поповцы, идеология, репрессии



В.С. Матюшенко

Идеология старообрядчества отличается тем, что, выступая против государства, оно никогда не выступало против своей Родины. Старообрядцы всегда оставались патриотами, несмотря на ущемления со стороны властей. Так было в Северной войне против шведов, в Кавказской войне (здесь в войне с горцами отличились терские и гребенские казаки-старообрядцы), в Польском восстании 1863 г. (где лидерами выступали старообрядцы), в Первой мировой войне (куда добровольцем ушёл В.П. Рябушинский – представитель известного старообрядческого рода). Не исключением была и Вторая мировая война. Это неудивительно, ведь староверы – это консерваторы-традиционалисты, не приемлющие ничего нового. Они во всё время своего существования защищали свою веру, обряды, традиции от нововведений. Теперь они с тем же энтузиазмом защищали свою Родину, свою землю, семью и веру.

Взаимоотношения государства и старообрядчества всегда носили сложный характер. Старообрядчество преследовалось царской властью, церковной, а затем и советской. Результатом антирелигиозной политики советской власти стало практически полное уничтожение старообрядческого духовенства в СССР. Накануне Великой Отечественной войны, в 1939 г. на территории Советского Союза на свободе остался только один епископ Калужско-Смоленский Савва (в миру Симеон Ананьев; 1870-е – 16 июня 1945 г.), ещё два епископа находились в заключении – епископ Самарский Иринарх (Парфенов) и епископ Ленинградский Геронтий (Лакомкин). В 1940 г. Владыка Иринарх вышел на свободу и в 1941 г. после получения разрешения советских властей восстановить старообрядческую архиепископию был возведён епископом Калужским и Смоленским Саввой в сан архиепископа Московского и всея Руси¹.

В начале Великой Отечественной войны происходит послабление антирелигиозной политики государства. Но репрессии на староверов и особенно на старообрядческих епископов продолжают, продолжают закрываться храмы и молельни. Вместе с тем, когда 14 октября из Москвы эвакуировали руководителей религиозных организаций, помимо прочих была эвакуирована и часть старообрядческого духовенства, в том числе архиепископ Иринарх, настоятель Покровского собора протоиерей Владимир Королев и ответственный секретарь Белокриницкой архиепископии Константин Абрикосов².

В военный период для государства становится важнее не религиозная принадлежность человека, а его патриотизм и желание защищать свою Родину. Старообрядчество, как бы оно ни было настроено против государственной власти, никогда не забывало о своём Отечестве, поэтому безоговорочно вставало на его защиту. Многие старообрядцы были удостоены государственных наград. Так, например,

ставшие впоследствии священнослужителями епископ Иринарх Киево-Винницкий (Вологда), протоиереи Маркел Кузнецов (Калуга), Лазарь Турченков (Иваново, Ржев) и другие были награждены медалями «За доблестный труд в Великой Отечественной войне». Епископ Волжско-Донской и Кавказский Александр (Чунин) ещё до своей хиротонии был призван в 1941 г. на фронт, где был впоследствии награждён медалью «За оборону Сталинграда» и «За победу над Германией»³.

Справедливости ради стоит отметить, что антирелигиозная политика советской власти, помимо искоренения старообрядческого священства, имела и другие результаты. Хотя старообрядцы чтили государство, в котором проживали, и государственную власть, как данную Богом, но советское правительство составляло исключение, как власть безбожников. По этой причине некоторые старообрядцы сотрудничали с немецкими оккупантами. Это связано также и с рациональной политикой фашистской Германии в отношении религии. Немецкие власти позволяли старообрядцам и представителям других религий открывать на оккупированных территориях храмы и молельни и беспрепятственно проводить богослужения. При этом на территории, переходившей под управление советскими войсками, культовые сооружения закрывались. Это стало причиной того, что некоторые старообрядцы вели успешную войну против советских партизан⁴. Но таковых было очень мало. Можно предположить, что это были беспоповцы федосеевского согласия, так как есть свидетельства о том, что в 1941 г. рота старообрядцев участвовала в бою против советских войск под Тихвином, она дислоцировалась в селе Лампово в Дружногогорском городском поселении Гатчинского района Ленинградской области – одном из северо-западных центров староверов-федосеевцев⁵.

Не все старообрядцы на оккупированной немцами территории становились предателями. Староверы, проживающие в Румынии и Молдавии, организовали движение сопротивления и ушли в лес вести партизанскую войну с фашистами.

В начале войны глава российских старообрядцев Белокриницкой иерархии архиепископ Иринарх (Парфёнов) в Рождественском послании 1942 г. призвал старообрядцев, немалое число которых уже воевало на фронтах, доблестно служить в Красной Армии и оказывать противодействие врагу на оккупированной территории в рядах партизан: «Возлюбленные чада старообрядческой Христовой Церкви, находящиеся в немецком пленении и оккупации... Из центра старообрядчества – из достославной Москвы, с Рогожской заставы, я, ваш архипастырь и богомолец, обращаюсь к вам со словами утешения и надежды и призывом оказывать всяческое противодействие врагу.

Помогайте партизанам, вступайте в их ряды, будьте достойны своих предков, бившихся за свою святую Русь. Вспомните, как наши достославные предки, движимые любовью к Родине, все как один вилами и рогаatinaми истребляли и гнали со своей земли двенадцать языков гордого завоевателя. И сколько же их ушло из России? Жалкая кучка! Освобождение нашей матери-родины от исконного врага и губителя русского народа – немца – всенародное святое дело.

Помогайте нашей армии истреблять и гнать врага с священной земли нашей и тем самым приближать радостный час соединения с вами. Мы же здесь возносим Господу Богу непрестанные молитвы, чтобы он сохранил вас от зла и губительства и дал вам силы предков наших в борьбе за освобождение нашей отчизны от захватчиков»⁶.

Старообрядческое общество откликнулось на призыв своего архиерея. Многие староверы ушли на фронт, большая часть старообрядцев предпочитала вести партизанскую войну, другие работали в тылу. Старообрядцы оказывали фронту и материальную помощь: проводя сбор средств, старообрядцы Белокриницкого согласия пожертвовали в Фонд обороны более одного миллиона рублей.

Несмотря на призывание архиерея к защите своей Родины, убийство для старообрядцев всё также оставалось тяжким грехом, за который следовала жёсткая епитимья. Руководитель Свободненского старообрядческого прихода Церковь Преображения Господня пояснил нам, что «по правилам за убийство давалось 25 лет отлучения от церкви, но разница в обстоятельствах: убил на войне – отлучаются от церкви на 5 лет всего лишь, убил в миру – отлучаются на 25 лет. Если убил на войне и отказываешься от вина и мяса, то тебе срок скашивается с 5 лет до года»⁷.

Во время войны всё ещё слышны были отголоски антирелигиозной пропаганды, по этой причине старообрядцы скрывали свою религиозную принадлежность и в тылу, и на фронте. Тем более, советская власть не могла допустить огласки подвигов религиозных деятелей, в частности «врагов народа», каковыми считали старообрядцев. Поэтому, сегодня мы знаем о подвигах и мужестве советских людей, среди которых было немало и староверов, но не знаем о подвиге старообрядчества в Великой Отечественной войне.

Каждая амурская семья старообрядцев хранит в памяти предания о близких, воевавших на фронтах в Великую Отечественную войну, и о тех, кто помогал им, находясь в тылу. Многие старообрядцы Приамурья отправились на фронт; среди них Агеев Федот, Борисовы Дмитрий, Иосиф, Феопент, Куприян, Феофан⁸, Григоров Иван и другие. О староверах Приамурья в военный период мы можем судить лишь по сведениям информантов, в том числе, по информации М. Шурановой и В. Тулова. «Когда Великая Отечественная война началась, в армию призывали всех поголовно и их (староверов-мужчин из семьи Борисовых – В.М.) призывали. Они пошли защищать Родину»⁹. Все старообрядцы Приамурья, которых призывали на фронт, с энтузиазмом и с глубоким чувством патриотизма защищали своё Отечество.

Тяжело складывалась судьба амурских староверов, находящихся в тылу. Репрессии 1930-х гг., а затем война унесли жизни многих глав семейств, заставив женщин одних воспитывать множество несовершеннолетних детей¹⁰. Все мужские дела ложились на плечи женщин и старших детей. Они сами управлялись с хозяйством, косили сено, ходили за ягодами, грибами, орехами, огородничали, рыбачили, а зачастую и охотились. В годы войны семьи были не в состоянии производить продукты на продажу и заниматься каким-либо ремеслом, восполняя семейный бюджет. Это значительно влияло на способность приобретать те или иные продукты питания, а, следовательно, и на уровень жизни старообрядческих семей. Многим староверам приходилось голодать: «А какой во время войны... росла-то я уже война кончилась, мне было пятнадцать лет война кончилась, я только могу помнить, что всё только постное было, раньше-то масла не было. Мама только купит масло в бутылках, пережарит всё это сразу с луком и только чуть-чуть там-там блесточка масла»¹¹. Во время войны не только старообрядческие семьи испытывали бытовые ущемления. Это было повсеместным явлением.

С другой стороны, в годы Великой Отечественной войны по причине своего трудолюбия и хорошей адаптации к местным условиям проживания староверы жили и питались гораздо лучше никонианского и неправославного населения¹². Это подтверждают информанты: «Мама многих кормила, многие были нищими, мама многих кормила, а что делать? По несколько дней жили у нас нищие. Ну, я же говорю, постоянно у нас были люди, люди, люди. Я даже в школу приносила и детишек кормила»¹³.

В годы войны важен был труд каждого человека. Дети старообрядцев уходили из школы после четырёх классов, чтобы работать: «Мы переехали в марте, мне уже было семь лет. Я училась... тогда же война была. Четыре класса, и я все четыре класса училась в трёх школах. Во время войны коров заставляли пасть, я пасла коров»¹⁴.

Тяжёлые годы войны сближали и без того дружных старообрядцев: «Брат старший, как только пошёл в армию, так началась война, семь лет он был в армии, и она, и двое детей жили с нами семь лет»¹⁵. Другой информант отмечает, что старообрядцы и не старообрядцы в военное время жили одной дружной семьей, собирались для осуществления бытовых и хозяйственных нужд, а также для других дел, в том числе для получения информации: «Радио у нас – такая круглая тарелка, ну когда война была, все люди в основном приходили к нам и слушали последние известия. Потом у нас была баня, у нас вся округа мылась в бане нашей. И даже когда война окончилась, и даже перед тем как войне начаться с Японией стояли у нас на площадке – на воинской площадке – стояли эти как их, вагоны и даже приходили оттуда штаб ихний, штаб приходили и у нас мылись, в бане нашей»¹⁶.

Уже в послевоенное время память о победе в войне над фашистами всегда жила в старообрядческих семьях. Патриотизм в форме рассказов о войне передавался от старшего поколения к младшему. Чтили даже такие мелочи, как фронтовую

военную одежду. Один из информантов рассказывал: «У папы одежда была; брюки, знаете, он любил такие брюки, галифе, раньше такие офицерские были брюки, с армии, видимо, с войны у него остались, он долго их носил, и гимнастёрка»¹⁷.

В целом, несмотря на военные действия, церковная жизнь старообрядчества не прекращалась. Проводились церковные Соборы, предпринимались попытки открытия молельных домов, некоторые из них были удачными. Например, были открыты молельные дома в Пскове, в Ленинградской области в Гатчинском районе, Хотыгощской молельни в Волотовском районе Псковского округа, церкви в Пожевицком районе и т.д. Последователи Древлеправославной старообрядческой церкви в 1940-х гг. несколько раз предпринимали попытки зарегистрировать общины и пригласить священников. В 1944 г. старообрядцы с. Бардагон Амурской области подали заявление о вызове священника К.О. Иванова из г. Фрунзе¹⁸. Крайисполком разрешил священнику въехать в Бардагон на постоянное место жительства. Несмотря на военную угрозу и тяжёлую жизнь, староверы всё также продолжали молиться, считая молитву важным фактором для победы: «Война, все в войну молились. Собиралось много людей, много детей, было очень много, молились»¹⁹.

В послевоенное время 1949–1952 гг. незарегистрированные общины старообрядцев были отмечены во многих районах Дальнего Востока, в том числе и в Благовещенске (140 человек)²⁰. Советская власть пыталась бороться со старообрядцами, но делало это не с таким упорством как в довоенное время. В послевоенное время советская власть ослабляет политику репрессий. Религиозная жизнь староверов хоть тайно, но начинает развиваться. Об этом мы можем судить по рассказам старообрядцев-информантов: с 1946 по 1968 гг. из Приморского края, со станции Угольная в Свободный приезжал отец Тимофей (Тимофей Викулович Николаев), который в то время окормлял Приморье²¹. Он совершал церковные обряды: таинство брака (Иван Акиндинович Иванов венчался со своей женой Александрой), проводил праздничные службы (в 1966 г. на праздник Покрова Богородицы), погребение (отслужил заупокойную панихиду по Акиндину Устиновичу Иванову). Все обряды совершались в глубокой тайне. К 1960-м гг. репрессивная политика в отношении староверов была фактически свёрнута, но религиозной свободы всё ещё не существовало. Государство активно вело антирелигиозную пропаганду и посредством давления органов КГБ стремилось уничтожить староверие.

В последние годы РПЦ всё больше внимания уделяет пропаганде патриотизма и социальной политике. В связи с этим Совет Митрополии РПЦ в преддверии годовщин Великой Отечественной войны придаёт большое значение мероприятиям в память о войне и победе. Так, в Москве на Рогожском кладбище 20–21 апреля 2010 г. были приняты такие решения: «Призвать настоятелей общин в субботу 8 мая 2010 г. совершить в храмах и на братских захоронениях поминовение погибших в Великой Отечественной войне; принять участие в государственных мероприятиях, связанных с празднованием 65-летия Победы в Великой Отечественной войне, воздерживаясь при этом от совместных молитвенных действий с представителями других конфессий; призвать настоятелей организовать посещение участников войны и оказать им посильную помощь»²².

В 2015 г. Совет Митрополии РПЦ утвердил ряд мероприятий, посвящённых 70-летию победы в Великой Отечественной войне. Среди них: совершение заупокойных поминовений павших воинов 9 мая 2015 г.; организация в приходах чествования ветеранов войны и тружеников тыла; организация в Доме причта на Рогожском выставки «Старообрядцы на службе отечеству»; участие старообрядцев в общественной акции «Бессмертный полк»; организация поездки в г. Ржев с посещением памятных мест воинской славы; издание синодика воинов, погибших в Великой Отечественной войне²³.

В памятных событиях, посвящённых войне, участвуют и старообрядцы-беспоповцы. Например, по приглашению администрации Санкт-Петербурга в возложении цветов на мемориальном Пискаревском кладбище приняла участие делегация от Невской старообрядческой поморской общины. В составе делегации были также и представители общин Великого Новгорода (А.А. Безгодов) и Риги (А.Н. Лавренев)²⁴.

Сегодня значительную роль старообрядчества в защите Отечества от

фашистских захватчиков признаёт не только само старообрядчество, но также светская, и религиозная власть, в том числе РПЦ. Митрополит Кирилл (Гундяев), будучи ещё митрополитом Смоленским и Калининградским, на Архиерейском Соборе 2004 г. по вопросам взаимоотношения с РПЦЗ и старообрядцами в своём докладе сказал: «...У нас со старообрядцами одно и равно любимое отечество. Нам одинаково дороги наследие и идеалы Святой Руси. <...>. Но, несмотря на все притеснения и гонения, старообрядцы в подавляющем большинстве с достоинством и верностью оставались патриотами своей страны»²⁵.

Таким образом, в условиях сложных взаимоотношений старообрядчества и советского государства накануне и в период Великой Отечественной войны старообрядцы в своём абсолютном большинстве, забыв про обиды и притеснения, сражались за Родину и внесли значительный вклад в победу советского народа над фашистской Германией.

Библиографический список

1. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя ОВЦС Московского Патриархата по вопросам взаимоотношений с Русской Зарубежной Церковью и старообрядчеством (Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, 3–8 октября 2004 г.). (2-я часть) [Электронный ресурс] // Патриарший центр древнерусской богослужебной традиции. – URL : http://www.olderpc.ru/articles/list.php?ELEMENT_ID=687 (дата обращения : 05.05.2015).
2. Ермолов, И.Г. Три года без Сталина. Оккупация : советские граждане между нацистами и большевиками. 1941–1944 / И.Г. Ермолов. – М. : Центрполиграф, 2010. – 383 с.
3. Иванова, В.Я. Воспоминания старообрядцев : Рукопись / В.Я. Иванова. – Свободный, 2000. – 51 с. // Личный фонд автора.
4. Каров, Д. (Кандауров, Д.П.) Партизанское движение в СССР в 1941–1945 гг. / Институт по изучению истории и культуры СССР. – Мюнхен : Типография «Единение», 1954. – 122 с.
5. Матющенко, В.С. История старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области : Монография / В.С. Матющенко. – Благовещенск : Изд-во «Одеон», 2014. – 288 с.
6. Матющенко, В.С. Хозяйственная деятельность старообрядцев Белокриницкой иерархии в Амурской области / В.С. Матющенко // Религиоведение. – 2014. – № 3. – С. 62–73.
7. Панкратов, А.В. Белокриницкая иерархия // Православная энциклопедия. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – Т. 4. – 728 с.
8. Постановления совета митрополии РПЦЗ (состоявшегося в граде Москве 20 апреля – 21 апреля 2010 г.) [Электронный ресурс] // Семейские – староверы Забайкалья. – URL : http://www.semeyskie.ru/prav_sovet10.html (дата обращения : 05.05.2015).
9. Российский Государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). – Ф. 17. – Оп. 125. – Д. 188. – Л. 3.
10. Сердюк, М.Б. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941–1954) / М.Б. Сердюк, С.М. Дударенок. – Владивосток : Изд-во ДВГУ, 2009. – 208 с.
11. Старообрядцы и Великая Отечественная Война [Электронный ресурс] // Старообрядческий сайт «Русская вера». – URL : http://ruvera.ru/articles/staro-obryadcy_velikaya_otchestvennaya_voyna (дата обращения : 05.05.2015).
12. Шкаровский, М.В. Старообрядцы СССР в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] // Санкт-петербургская православная духовная академия. – URL : <http://spbda.ru/publications/shkarovskiy-m-v-starobryadcy-sssr-v-gody-velikoy-otechestvennoy-voyny/> (дата обращения : 05.05.2015).

¹ Панкратов А.В. Белокриницкая иерархия / А.В. Панкратов // Православная энциклопедия. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – Т. 4. – С. 554.

² Шкаровский М.В. Старообрядцы СССР в годы Великой Отечественной войны / М.В. Шкаровский [Электронный ресурс] // Санкт-петербургская православная духовная академия. – URL: <http://spbda.ru/publications/shkarovskiy-m-v-starobryadcy-sssr-v-gody-velikoy-otechestvennoy-voyny/> (дата обращения : 05.05.2015).

³ Старообрядцы и Великая Отечественная Война [Электронный ресурс] // Старообрядческий сайт «Русская вера». – URL: http://ruvera.ru/articles/staro-obryadcy_velikaya_otchestvennaya_voyna (дата обращения : 05.05.2015).

⁴ Каров Д. (Кандауров Д.П.) Партизанское движение в СССР в 1941–1945 гг. / Институт по изучению истории и культуры СССР. – Мюнхен: Типография «Единение», 1954. – 122 с.

⁵ Ермолов И.Г. Три года без Сталина. Оккупация: советские граждане между нацистами и больше-

виками. 1941–1944 / И.Г. Ермолов. – М.: Центрполиграф, 2010. – 383 с.

⁶ Российский Государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). – Ф. 17. – Оп. 125. – Д. 188. – Л. 3.

⁷ Матюшенко В.С. История старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области : Монография / В.С. Матюшенко. – Благовещенск: Изд-во «Одеон», 2014. – С. 241–242.

⁸ Там же. – С. 233–239.

⁹ Там же. – С. 106.

¹⁰ Там же. – С. 117.

¹¹ Там же. – С. 185.

¹² Матюшенко В.С. Хозяйственная деятельность старообрядцев Белокриницкой иерархии в Амурской области / В.С. Матюшенко // Религиоведение. – 2014. – № 3. – С. 66.

¹³ Там же. – С. 118.

¹⁴ Там же. – С. 236.

¹⁵ Там же. – С. 185.

¹⁶ Там же. – С. 187.

¹⁷ Там же. – С. 181.

¹⁸ Там же. – С. 105.

¹⁹ Там же. – С. 238.

²⁰ Сердюк М.Б. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941–1954) / М.Б. Сердюк, С.М. Дударенко. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2009. – С. 84.

²¹ Иванова В.Я. Воспоминания старообрядцев : Рукопись / В.Я. Иванова. – Свободный, 2000. – С. 32 // Личный фонд автора.

²² Постановления совета митрополии РПСЦ (состоявшегося в граде Москве 20 апреля – 21 апреля 2010 г.) [Электронный ресурс] // Семейские – староверы Забайкалья. – URL : http://www.semeyskie.ru/prav_sovet10.html (дата обращения : 05.05.2015).

²³ Постановления Совета Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви (г. Москва. 4–5 февраля 2015 г.) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Старообрядческой Церкви. – URL : <http://rpsc.ru/docs/soveti-mitropolii/postanovleniya-soveta-mitropolii-russkoj-pravoslavnoj-starobryadcheskoj-tserkvi-g-moskva-4-5-fevralya-2015-g/> (дата обращения : 05.05.2015).

²⁴ Старообрядцы и Великая Отечественная Война [Электронный ресурс] // Старообрядческий сайт «Русская вера». – URL : http://ruvera.ru/articles/staro-obryadcy_velikaya_otechestvennaya_voyna (дата обращения : 05.05.2015).

²⁵ Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя ОВПС Московского Патриархата по вопросам взаимоотношений с Русской Зарубежной Церковью и старообрядчеством (Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, 3–8 октября 2004 г.) (2-я часть) [Электронный ресурс] // Патриарший центр древнерусской богослужебной традиции. – URL : http://www.oldrpc.ru/articles/list.php?ELEMENT_ID=687 (дата обращения : 05.05.2015).

References

1. Pankratov A.V. *Pravoslavnaja jenciklopedija* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Cerkovno-nauchnyj centr «Pravoslavnaja jenciklopedija», 2002, 728 p.
2. Shkarovskij M.V. *Sankt peterburgskaja pravoslavnaja duhovnaja akademija* [Saint Petersburg Orthodox Spiritual Academy]. Available at : <http://spbda.ru/publications/shkarovskiy-m-v-starobryadcy-sssr-v-gody-velikoy-otechestvennoy-voyny/> (accessed 05.05.2015).
3. *Starobryadcheskij sajt «Russkaja vera»* [Old Belief Site «Russian Belief»]. Available at : http://ruvera.ru/articles/staro-obryadcy_velikaya_otechestvennaya_voyna (accessed 05.05.2015).
4. Karov D. *Institut po izucheniju istorii i kul'tury SSSR* [Institute on Studying History and Culture of the USSR]. Munich, Tipografija «Edinenie», 1954, 122 p.
5. Ermolov I.G. *Tri goda bez Stalina. Okkupacija: sovetskie grazhdane mezhdru nacistami i bol'shevikami. 1941–1944* [Three Years without Stalin. Occupation: Soviet Citizens between Nazis and Bolsheviks. 1941–1944]. Moscow, Centrpoligraf, 2010, 383 p.
6. *Rossijskij Gosudarstvennyj arhiv social'no-politicheskoj istorii (RGASPI)* [Russian State Archive of Socio-Political History]. Fund 17, inv. 125, doc. 188, fol. 3.
7. Matyushchenko V.S. *Istoriya starobryadchestva Belokrinitskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinitskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveshchensk, Odeon, 2014, pp. 241–242.
8. Matyushchenko V.S. *Istoriya starobryadchestva Belokrinitskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinitskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveshchensk, Odeon, 2014, pp. 233–239.
9. Matyushchenko V.S. *Istoriya starobryadchestva Belokrinitskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinitskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveshchensk, Odeon, 2014, P. 106.
10. Matyushchenko V.S. *Istoriya starobryadchestva Belokrinitskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinitskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveshchensk, Odeon, 2014, P. 117.
11. Matyushchenko V.S. *Istoriya starobryadchestva Belokrinitskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinitskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveshchensk, Odeon, 2014, P. 117.

Monograph]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, P. 185.

12. Matyushchenko V.S. *Religiovedenie* [Religion Studies]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyy universitet, 2014, P. 66.

13. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, P. 118.

14. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, P. 236.

15. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, P. 185.

16. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, P. 187.

17. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, P. 181.

18. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, P. 238.

19. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti. Monografiya* [The History of the Belokrinskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region: Monograph]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, P. 105.

20. Serdjuk M.B., Dudarenok S.M. *Religioznaja zhizn' sovetskogo Dal'nego Vostoka (1941–1954)* [Religious Life of the Soviet Far East (1941–1954)]. Vladivostok, Izdatel'stvo DVGU, 2009, P. 84.

21. Ivanova V. Ja. *Lichnyy fond avtora*. [Personal Fund of Author]. Svobodnyj, 2000, P. 32.

22. *Semejskie – starovery Zabajkal'ja* [The Semeyskiy – Old Believers of Transbaikalia]. Available at: http://www.semeyskie.ru/prav_sovet10.html (accessed 05.05.2015).

23. *Russkaja Pravoslavnaja Staroobryadcheskaja Cerkov'* [Russian Orthodox Old Belief Church]. Available at: <http://rpsc.ru/docs/soveti-mitropolii/postanovleniya-soveta-mitropolii-russkoj-pravoslavnoj-starobryadcheskoj-tserkvi-g-moskva-4-5-fevralya-2015-g/> (accessed 05.05.2015).

24. *Staroobryadcheskij sajt «Russkaja vera»* [Old Belief site «Russian Belief»]. Available at: <http://ruvera.ru/articles/staro-obryadcy-velikaya-otechestvennaya-voyna> (accessed 05.05.2015).

25. *Patriarshij centr drevnerusskoj bogosluzhebnoj tradicii* [Patriarchal Center of Old Russian Liturgical Tradition]. Available at: http://www.oldrpc.ru/articles/list.php?ELEMENT_ID=687 (accessed 05.05.2015).



Пелевина О.В.



О.В. Пелевина

Православие в современном Китае: интерпретация китайских религиоведов

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

Аннотация. В статье рассматриваются результаты полевого исследования, проведённого религиоведами Института мировых религий КАОН в китайских православных общинах на северо-востоке страны. Позиция китайских специалистов относительно истории, современного состояния и перспектив развития православия в КНР отличается от сведений, представленных в российской литературе.

Это обусловлено историей российско-китайских отношений; тенденциями, сформировавшимися в современном китайском религиоведении; рационально-прагматическими установками и особенностями китайской культуры.

Ключевые слова: Китай, православие, Китайская автономная православная церковь, русское национальное меньшинство, национальная религия, северо-восточные провинции Китая, религиоведение КНР.

История православия в Китае насчитывает более 300 лет. В 1685 г. после падения крепости Албазин на берегу Амура несколько десятков русских казаков-албазинцев были зачислены на службу в маньчжурское войско китайского императора Канси. На северо-востоке Пекина для их постоянного проживания был выделен земельный участок. Там же под православную часовню Св. Николая было перестроено святилище в честь китайского бога войны Гуань-ди. Первое время православные службы осуществлял прибывший в Китай вместе с албазинскими казаками священник Максим Леонтьев. С XVIII и до середины XX в. действовала Российская духовная миссия, выполнявшая религиозные, дипломатические функции; члены миссии внесли большой вклад в изучение китайской цивилизации, став первыми отечественными синологами. В 1956 г. по решению Священного синода Московского патриархата Китайская православная церковь получила автономный статус. В 1960–70 гг. религии в Китае подвергались гонениям, храмы закрывались или разрушались, верующих принуждали отказаться от своих религиозных убеждений. Несмотря на то, что религиозная политика КНР в конце 1970-х гг. была пересмотрена, Китайская автономная православная церковь не сумела восстановить свои позиции. Утрачена возможность рукоположения собственных священнослужителей, соответственно китайские верующие не могут принимать участия в таинствах и полноценных богослужениях православной церкви.

Китайские чиновники считают, что православие – это религия с ярко выраженными национальными и региональными характеристиками. «Национальные характеристики выражаются в том, что его исповедует проживающее в Китае русское национальное меньшинство; региональные – в том, что оно распространено лишь в нескольких регионах: в северо-восточной провинции Хэйлунцзян, северном автономном районе Внутренняя Монголия и в Синьцзян-Уйгурском автономном районе на северо-западе страны». Эту мысль сформулировал заместитель начальника Государственного управления по делам религий (ГУДР) Чжан Лэбинь при личной беседе с отечественным китаеведом А.В. Лукиным¹. Религиозной политикой в КНР занимаются два органа. Во-первых, Отдел Единого фронта ЦК КПК (ОЕФ) –

это партийный орган по религиозным вопросам, посредством которого осуществляется политический курс партии в отношении религии. Во-вторых, Государственное управление по делам религий (ГУДР) – правительственный орган по управлению религиозными делами, занимается регулированием религиозных проблем на основе законодательства КНР. Примечательно, что в 2005 г. в ГУДР был создан так называемый четвёртый отдел, перед которым стоит задача регулировать «народные верования» и «новые религии». Соответственно, сотрудники четвёртого отдела занимаются православием как религией русского национального меньшинства². По официальным оценкам количество православных граждан КНР невелико – около 2 тысяч человек. Кроме того, православие исповедуют граждане России, занимающиеся в Китае торговлей, культурной или образовательной деятельностью. По сведениям Чжан Лэбиня, российские православные сконцентрированы в нескольких крупных китайских городах: Шанхае, Пекине, Харбине. Их число около 200 человек³.

Официальные сведения формируются, в том числе, на основании китайских религиоведческих исследований. Начиная с середины 1980 гг., в Китае вышли монографии и научные статьи, посвящённые православию. Тематика исследований включает историю и современное состояние православия в мире, в России и в Китае; анализируется православная доктрина и богословие русского православия; эксплицируются эстетическая и культурная составляющие православия. Большое внимание уделяется изучению роли Российской духовной миссии в истории российско-китайских отношений⁴. Современные китайские специалисты, учитывая научно-технические инновации и реалии начала XXI в., признают необходимость изучения китайского православного интернет-сегмента⁵. В июне 2015 г. на базе Института мировых религий Китайской академии общественных наук прошла крупная научная конференция «Изучение православия и православных этнических групп в Китае». Около 40 специалистов из разных городов и провинций КНР приняли участие в конференции. Китайские исследователи обсудили ряд актуальных тем: «История Китайской православной церкви»; «Значение православия в российско-китайских отношениях»; «Православная церковь и международные отношения», «Православная философия и литература», «Исследования православия», «Статус Китайской православной церкви» и другие⁶. Проведение подобных конференций указывает на то, что православная тема обрела актуальность в китайской академической среде. Но в целом на сегодняшний день количество научных трудов по православию значительно ниже количества исследований католицизма и протестантизма в Китае. Особенно мало работ, в которых представлены результаты полевых исследований. Это можно объяснить несколькими причинами.

Во-первых, некоторые события из истории российско-китайских отношений повлияли на формирование негативного образа православия в исторической памяти китайцев. В работах китайских исследователей православия транслируются принятые в КНР идеи о том, что в прошлом деятельность Российской духовной миссии в Китае не ограничивалась ведением проповеди и изучением китайской культуры. В китайской историографии до сих пор остаётся актуальной точка зрения, согласно которой дипломатическая деятельность и посредничество Российской духовной миссии нанесли ущерб интересам Китая. Речь идёт, прежде всего, о заключении Айгунского, Тяньцзиньского, Пекинского договоров в XIX в.⁷ Одновременно, учитывая партнёрский контекст современных российско-китайских отношений, власти КНР признают необходимость конструктивного решения «православного вопроса»⁸.

Во-вторых, специфика китайских исследований православия обусловлена некоторыми тенденциями китайского религиоведения⁹. В силу особенностей общественно-политической системы КНР научные исследования в области религии длительное время были тесно связаны с идеологическим курсом партийного руководства страны. Становление и развитие современного китайского религиоведения стало возможно в конце 1970-х гг., когда руководство КНР осознало объективность существования религии в обществе. За это время китайская религиоведческая наука прошла ряд этапов. В 1980-х гг. в КНР разворачивались так называемые «опиумные споры». Одни учёные, принадлежавшие к северной фракции, считали, что выражение К. Маркса «религия – опиум народа» является основой

марксистского учения о религии и имеет негативный оттенок. Сторонники южной фракции не видели в данном выражении отрицательного смысла и полагали, что одна метафора не может отражать фундаментальные взгляды К. Маркса на религию.

Этот спор стал отправной точкой для понимания социальных оснований религии, подготовив основу для становления религиоведения в Китае¹⁰. С середины 1980-х гг. начался этап, связанный с переводами на китайский язык классических зарубежных научных трудов по религиоведению. Это позволило китайским специалистам избавиться от односторонности марксистского подхода, преодолеть терминологические барьеры, освоить концепции и понятийный аппарат зарубежных исследований. Современные китайские исследователи религии могут придерживаться различных мировоззренческих и методологических позиций. Одни остаются верны марксистской атеистической парадигме; другие занимают прохристианскую позицию и оценивают религию, исходя из западных представлений о божестве и потустороннем мире; третьи, опираясь на западные и марксистские религиоведческие теории, занимаются изучением национальных религий и обращаются к проблеме диалога религий¹¹. Тематика современных китайских научных исследований обусловлена спецификой религиозной жизни и политическими установками КНР. Начиная с 1990-х гг., китайские исследователи сосредоточены на изучении пяти официально признанных религий КНР: буддизма, даосизма, христианства, ислама, католицизма. В начале XXI в. специалисты обратили внимание на проблемы сохранения китайской народной культуры в эпоху глобализации, стали изучать культуру и религии национальных меньшинств КНР. Как упоминалось выше, православие в Китае расценивается как религия национального меньшинства. В этом ключе было инициировано проведение в 2010 г. полевого исследования китайских православных общин. В состав научной экспедиции входили этнографы и религиоведы Института мировых религий Китайской академии общественных наук. Члены исследовательской группы посетили Харбин (провинция Хэйлунцзян) и Аргунь (Автономный район Внутренняя Монголия). Результаты исследования были переданы в правительственные органы и впервые были опубликованы в 2012 г. в журнале «Мировая религиозная культура», издаваемом Институтом мировых религий¹². В 2014 г. эмпирические результаты исследования и их теоретическую интерпретацию опубликовал участник экспедиции Тан Сяофэн (唐晓峰) в одной из глав монографии «Полевые исследования христианства в Китае»¹³. Также результаты данного исследования растиражированы в научных статьях других китайских специалистов, в том числе, опубликованных в российских изданиях¹⁴.

Китайская исследовательская группа пришла к выводам, которые сильно отличаются от данных, представленных в российской литературе. Прежде всего, это касается количества православных в КНР. В российских источниках, как правило, указывается, что в Китае от 10 до 15 тысяч православных верующих. Китайские специалисты считают, что православные верующие сконцентрированы в северо-восточных провинциях Китая, где в совокупности их не более тысячи человек¹⁵. Выводы о количественном составе верующих были сделаны на основе статистических данных, результатов интервью с прихожанами храмов и личных наблюдений исследователей. Тан Сяофэн считает, что популярная точка зрения о том, что в Китае около 13 тысяч православных верующих обусловлена тем, что это число приравнивают к количеству китайцев, принадлежащих к русскому национальному меньшинству. Речь идёт о потомках русско-китайских семей, которые создавались на приграничных территориях в конце XIX и в первые десятилетия XX вв. В таких семьях матери, как правило, были русскими, а отцы китайцами¹⁶. Китайские специалисты считают, что многие молодые потомки русско-китайских браков забыли русские традиции и давно утратили православную веру. Изучив источники отдела по внешним делам Русской православной церкви, китайские специалисты сделали вывод о том, что их данные завышены, поскольку необходимо обосновать присутствие в Китае православного духовенства и культовых мест¹⁷. Кроме того, Тан Сяофэн ссылается на магистерскую диссертацию своего коллеги Го Вэньцзиня (郭文静) «Православие в Синьцзян: история и современное состояние», который пришёл к схожим выводам¹⁸. При подсчёте количества верующих в Синьцзяне Го Вэньцзин руководствовался несколькими критериями: 1) принимают ли респонденты участие в религиозных

обрядов в церкви; 2) хранятся ли в их семьях религиозные предметы и символы, иконы или распятия; 3) молится ли человек или выполняет ли другие религиозные действия. На основании этих трёх критериев Го Вэньцзин пришёл к выводу, что признают себя православными около 1000 человек, принимают участие в богослужениях, религиозных праздниках и действиях примерно 800–900 человек¹⁹.

Российские специалисты критически оценивают выводы своих коллег относительно численности православных в Китае, считая, что наблюдения не были систематическими. Представленные в работе Го Вэньцзина критерии не учитывают самоопределения респондентов²⁰.

Настаивая на незначительной численности православных в Китае, исследователи КНР задаются вопросом о дальнейшей судьбе этой религии. Китайские специалисты считают, что в условиях многообразия культур и религий современное религиоведение должно исследовать религиозную жизнь человека, знать его духовные потребности. Религиоведы КНР схожи во мнении, что в современном Китае мало истинно верующих и мало действительно неверующих. «Есть огромное количество тех, кто находится посередине и придерживается рационально-прагматических подходов к жизни»²¹. В рамках такого подхода размышляет о судьбе православия в Китае Тан Сяофэн. Китайский религиовед напоминает, что по одной из версий этимология понятия «религия» указывает на связь между человеком и объектом веры. В данном случае для обозначения объекта веры используется китайское понятие *шэнь* (神), употребляемое китайцами в значениях «Бог», «божество», «дух». И далее рассуждает о коммуникативной составляющей религии. Отношения между человеком и объектом веры образуют вертикальную связь. Между верующими возникают горизонтальные связи, благодаря которым происходит распространение религии. Тан Сяофэн считает, что в научных кругах способность религий к распространению воспринимается как должное. По его мнению, это один из ключевых отличительных атрибутов религии, требующий теоретической проработки, поскольку это поможет понять, насколько значима религия для современного человека. Под распространением религии китайский религиовед понимает процесс, при котором адепты, религиозные группы или организации увлекают своей системой ценностей и идеей о сверхъестественном других; тем самым расширяют своё влияние в обществе, увеличивают количество последователей. Религиозное распространение включает четыре компонента: 1) субъект религиозного распространения; 2) содержание религиозного учения; 3) способы передачи религиозной информации; 4) объект религиозного распространения²². Применяя эти четыре критерия, Тан Сяофэн прогнозирует дальнейшие варианты существования православия в Китае.

1) Под субъектами религиозного распространения понимаются приверженцы религии, которые способны увлечь своей верой других людей, передав им основы религиозного мировоззрения. В этом смысле китайское православие находится в кризисной ситуации. В Китае остро стоит кадровая проблема. Старейшие китайские священники уходят из жизни²³. Нет возможности рукоположения новых священников, поскольку китайские епископы скончались ещё в 1960-х гг. Рукоположение китайских священников иностранными епископами не допускается по законам КНР. Китайские специалисты отмечают, что носителями православной веры являются потомки русско-китайских браков, проживающие на северо-востоке КНР, подавляющее большинство которых очень плохо знают основы православного вероучения, с трудом разбираются в православных культах. Иконы в семьях передаются из поколения в поколение, но современные православные не знают, что они означают²⁴. По мнению китайских специалистов, в этнически русской православной области Аргунь православие теряет содержание и глубокий смысл, остаётся только форма. Когда людей спрашивают о смысле того или иного ритуала, зачастую можно услышать: «Я не знаю, моя мама раньше так делала»²⁵. Китайские исследователи признают, что в последние годы в некоторых храмах, например, в Синьцзяне, увеличилось количество верующих. Особенно это заметно во время Рождества и Пасхи. Но религиоведы полагают, что это не отражается на качестве веры. Объясняется это тем, что на Пасху люди приносят в храм печенье или кексы, купленные в соседней лавке; не красят яйца²⁶. Хотя описанный китайскими исследователями порядок действий верующих в храмах Харбина и Лабдарина (Внутренняя Монголия) по воскресениям, соответствует нормам православия. Люди крестятся перед входом в

храм, покупают и ставят свечи, молятся. Верующие Харбина по молитвеннику читают священные тексты, стихи. В Лабдарине звучит звукозапись церковного пения. Но китайские специалисты заключают, что слабое знание православного вероучения не позволяет верующим передавать свою религию не только далёким от православия людям, но и членам своих семей, соседям, землякам. Из-за отсутствия священников и знатоков духовной традиции желающим познакомиться с православием нужно либо читать академическую литературу, либо получать теологическое образование, например, в России. Но это удаётся очень редким людям, заключает Тан Сяофэн.

2) Под содержанием религиозного учения понимается система религиозного мировоззрения; то есть та информация, которую нужно распространять. Анализируя содержание вероучения, китайские специалисты приходят к выводу о том, что в православии большое количество догм, которые можно понять, имея специальную подготовку. Культовая практика и система морально-нравственных ценностей обусловлены христианскими представлениями о Боге. Учения о Софии, о триединстве, богословие иконы, идея воскресения и прочие – самобытны и очень далеки от реалий жизни современных китайцев²⁷. Китайские исследователи считают, что православная теология более консервативна по сравнению с протестантизмом и католицизмом; отличается стабильностью и устойчивостью. В частности, одним из аргументов в пользу этого мнения является использование церковнославянского языка при богослужении. Это, по мнению религиоведов, мешает православию интегрироваться в китайское общество и отвечать на духовные запросы потенциальных верующих. Православные богословские темы весьма далеки от верующих Китая, несовместимы с культурой и социальными потребностями общества.

3) Способы передачи религиозной информации включают, во-первых, место, где разворачивается культовая деятельность; во-вторых, инструменты передачи религиозной информации: печатную продукцию, радио, телевидение, интернет и другие. От уровня их развития зависят скорость, диапазон, эффективность распространения религии. И это, по мнению китайских исследователей, ещё одно препятствие для развития православия. В XX в. многие православные храмы были либо разрушены, либо утратили своё назначение. Количество действующих храмов сократилось пропорционально количеству верующих. Китайские религиоведы говорят, что в настоящее время внутри страны собрания верующих проходят не более чем в 5 православных храмах. Для строительства и функционирования новых храмов потребуются не только материальные ресурсы. Возникнет проблема с освящением нового храма. Практика показывает, что верующие в Лабдарине ждали свой храм 17 лет. Ситуацию с запустением и отсутствием храмов китайские специалисты описывают с присущим китайской культуре прагматизмом. Для восстановления единственной действующей Покровской церкви в Харбине потребуется около одного миллиона юаней²⁸. При этом китайские религиоведы недоумевают, почему верующие Харбина, располагающие отличным ресурсом самоподдержки, экономят на мелочах, «даже на решётке для варки риса». Церковь располагается в хорошем районе, часть помещений можно выгодно сдавать в аренду, за счёт чего покрывать расходы на коммунальные услуги и зарплату смотрителей²⁹. Кроме того, можно получать доход от посещений церкви туристами. При этом в качестве примера упоминается Софийский собор Харбина как успешно действующий музейно-туристический объект³⁰.

Китайские исследователи рассматривают возможность строительства православных храмов с эстетической и экономической точек зрения. В частности, говорится о том, что в Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР православная церковь хорошо бы вписалась в местный пейзаж и была бы привлекательной для туристов. Возможность строительства храмов на границе с Россией также рассматривается с точки зрения доходности. Допускается мысль, что в приграничных храмах этнические русские граждане КНР и РФ могли бы осуществлять религиозную деятельность, но это одновременно будет привлекать туристов и способствовать развитию китайской экономики. Колорит одной такой современной православной «церкви» описан в научной статье отечественного этнографа В.Л. Кляуса³¹. В одном из поселений Трёхречья в с. Караванной при поддержке китайских властей реализуется план развития «русской деревни». В 2009 г. там было построено

здание, напоминающее церковь; оно используется в качестве музея. В нём стоят чучела животных, которые водятся в лесах Трёхречья; экспонируются предметы русского «искусства»: матрёшки, гармонь, туески из бересты, картины с русскими пейзажами, барельефы Сталина и Ленина. Висят бумажные иконки. Посетители могут посмотреть документальный фильм о потомках русско-китайских браков³². Таким образом, китайские власти и эксперты не ставят вопрос о святости и каноничности православного храма, что можно объяснить не только современным рационально-прагматическим подходом к жизни, но и китайскими культурными традициями.

Китайские религиоведы считают, что инструменты передачи религиозной информации среди православных граждан КНР ограничены. Подавляющее большинство молодых православных читают на китайском языке, русским языком владеет только старшее поколение потомков русско-китайских семей. Собственными печатными изданиями китайские православные общины не располагают, поскольку отсутствуют знатоки догматики. Православная литература на китайском языке издаётся при содействии прихода св. апостолов Петра и Павла в Гонконге³³. Таким образом, заключение китайский религиовед, сложная догматика и церковная практика, замкнутость и недостаток религиозной информации делают китайскую православную церковь непривлекательной для потенциальных адептов, ищущих духовной и психологической поддержки.

4) Под объектами религиозного распространения понимаются те, кто готов воспринять религиозное учение и далее распространять его. Несмотря на все перечисленные выше проблемы, китайские религиоведы не отрицают значимости и длительной истории присутствия православия в Китае. Признают необходимость сохранения уникальной православной культуры среди китайцев с русскими корнями. Не исключают возможности возрождения православия при соблюдении ряда условий. Во-первых, интерес к православию может возникнуть на волне возрождения национального сознания русского этнического меньшинства в Китае. Государство проводит последовательную политику по усилению поддержки национальных меньшинств, проживающих на приграничных территориях. Ощущая эту поддержку, люди начинают искать свои русские корни, инициируют поиски родственников в России, вспоминают о русских культурных традициях, самобытности своей семьи. В Синьцзяне и во Внутренней Монголии по инициативе населения создаются национально-культурные объединения, центры по изучению русской культуры. Возрождение православных храмов и участие в религиозных праздниках привлекает молодёжь. Хотя, сложно не согласиться с китайскими коллегами, что это лишь в некоторой степени признак латентной религиозности³⁴. Во-вторых, возрождение православия может стать возможным при дипломатических усилиях со стороны России. Китайская сторона продолжает и сегодня воспринимать православие как часть государственной системы нашей страны. Объясняется это тем, что в последние десятилетия православие приобрело политическое влияние; российское руководство и многие чиновники не скрывают свои религиозные убеждения. Китайские религиоведы считают, что усиление позиций православия в России обусловлено поддержкой власти³⁵. «С молчаливого согласия российского правительства и при поддержке православной общины осуществляются контакты с китайскими православными, оказывается содействие по восстановлению китайского православия»³⁶. Но при этом отечественные специалисты предупреждают, что напористость и поспешность российских политиков и дипломатов при решении православного вопроса в Китае может привести к усугублению ситуации³⁷.

И, в-третьих, способствовать возрождению православия в Китае, по мнению наших китайских коллег, могут совместные российско-китайские культурные мероприятия: выставки, форумы и прочие варианты взаимодействия; которые позволяют установить межличностные контакты между верующими двух стран.

В заключение заметим, что позиция китайских специалистов относительно истории, современного состояния и перспектив развития православия в КНР обусловлена рядом факторов. Во-первых, в работах китайских исследователей православие воспринимается как часть российской политической системы. В китайской исторической памяти живы негативные стереотипы о посреднической деятельности Российской духовной миссии при заключении невыгодных для Китая договоров XIX в. Одновременно, учитывая партнёрский контекст современных российско-китайских отношений, власти КНР признают необходимость

конструктивного решения «православного вопроса». Это сказывается на научных интересах китайского религиоведческого сообщества. Во-вторых, специфика изучения православия китайскими исследователями обусловлена тенденциями, сформировавшимися в современном китайском религиоведении. В 1990-х гг. китайские религиоведы преимущественно занимались изучением пяти официально признанных религий КНР. В начале XXI в. специалисты обратили внимание на проблемы сохранения китайской народной культуры в эпоху глобализации, стали изучать культуру и религии национальных меньшинств КНР. В этом ключе иницируются полевые исследования и крупные конференции, посвящённые проблемам православия, как религии русского национального меньшинства. В-третьих, китайские религиоведческие исследования обусловлены спецификой китайской культуры, рационально-прагматической доминантой. Китайские религиоведы не отрицают значимости и длительной истории присутствия православия в Китае. Признают необходимость сохранения уникальной православной культуры среди китайцев с русскими корнями, но обосновывают это, прежде всего, экономическими причинами.

Библиографический список

1. Гао Шинин. Цзунцзяо шехуэй сюэ цзай чжунго (Социология религии в Китае) / Гао Шинин // Чжунго жэнь-мин дасюэ сюэбао. – 2004. – № 5. – С. 86–91. (高师宁. 宗教社会学在中国 // 中国人民大学学报. – 2004年第5期, 86–91页).
2. Дай Гуйцзюй. Ханьюй дунчжэнцзяо ванчжань цзыляо ку дэ сюэшу цзячжи пинси (Научная ценность материалов православных сайтов на китайском языке) / Дай Гуйцзюй // Чжунго цинань цуаньвэнь шуцзюйку (Китайский академический журнал). – 2011. – № 1. – С. 71–75. (戴桂菊. 汉语东正教网站资料库的学术价值评析 // 中国期刊全文数据库. – 2011年第1期, 71–75页).
3. Забияко, А.П. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья первая / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 64–74.
4. Забияко, А.П. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 70–88.
5. Кляус, В.Л. «Русская» деревня на карте этнотуристического маршрута в Маньчжурии / В.Л. Кляус [Электронный ресурс]. – URL : <http://cyberleninka.ru> (дата обращения : 20.07.2015).
6. Лукин, А.В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае. Аналитический доклад / А.В. Лукин. – М. : МГИМО. – 2013. – № 4. – 45 с.
7. Лян Чжэ. Православие в контексте современных российско-китайских отношений : взгляды китайских учёных // Вестник РУДН (серия «Международные отношения»). – 2015. – № 1. – С. 83–84. и др.
8. Лян Чжэ. Православие «китайских русских» в Трёхречье (КНР) : некоторые итоги исследований китайских этнологов // Проблемы Дальнего Востока. – 2014. – № 6. – С. 143–148.
9. Тан Сяофэн. Чжунго цзидуцзяо тенье каоча (Полевые исследования христианства в Китае). – Бэйцзин : Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 198–228. (唐晓峰. 中国基督教田野考察. –北京: 社会科学文献出版社, 2014.–198–228页).
10. Ши Хэнтань, Тан Сяофэн. Чжунго дунбэй дицзюй дэ дунчжэнцзяо сеньчжуан (Православие в северо-восточных районах Китая) / Ши Хэнтань, Тан Сяофэн [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=2804> (дата обращения : 10.07.2015). (石衡潭, 唐晓峰. 中国东北地区的东正教现状).

¹ Результаты данной беседы изложены в Аналитическом докладе, который был представлен в декабре 2013 г. в Пекине на конференции «Российские культурно-исторические традиции и отношения России с государствами Азиатско-Тихоокеанского региона» и опубликован: Лукин А.В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае. Аналитический доклад. – М.: МГИМО. – 2013. – № 4. – С. 23–29.

² Там же. – С. 34.

³ Там же. – С. 26.

⁴ Обзоры китайских исследований православия опубликованы на русском языке в научных работах отечественных и китайских исследователей. Например, Лукин А.В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае. Аналитический доклад. – М.: МГИМО. –

2013. – № 4. – С. 6–7; Лян Ч. Православие в контексте современных российско-китайских отношений: взгляды китайских учёных // Вестник РУДН (серия «Международные отношения»). – 2015. – № 1. – С. 83–84 и др.

⁵ Дай Гуйцзюй. Ханьюй дунчжэнцзяо ванчжань цзыляо ку дэ сюэшу цзячжи пинси (Научная ценность материалов православных сайтов на китайском языке) // Чжунго цикань цуаньвэнь шуцзюй-ку (Китайский академический журнал). – 2011. – № 1. – С. 71–75. (戴桂菊. 汉语东正教网站资料库的学术价值评析//中国期刊全文数据库. 2011年第1期, 71–75页).

⁶ Информация о конференции размещена на официальном сайте Института мировых религий Китайской академии общественных наук [Электронный ресурс]. – URL: http://iwr.cass.cn/xw/201506/t20150629_19004.htm (дата обращения: 25.07.2015).

⁷ Лян Ч. Православие в контексте современных российско-китайских отношений: взгляды китайских учёных // Вестник РУДН (серия «Международные отношения»). – 2015. – № 1. – С. 81.

⁸ Лукин А.В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае. Аналитический доклад. – М.: МГИМО. – 2013. – № 4. – С. 23–29.

⁹ Подробно тенденции современного китайского религиоведения изложены в статьях: Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья первая // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 64–74; Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 70–88.

¹⁰ Гао Шинин. Цзунцзяо шехуэй сюэ цзай чжунго (Социология религии в Китае) // Чжунго жэньмин дасюэ сю-эбао. – 2004. – № 5. – С. 86–91. (高师宁. 宗教社会学在中国//中国人民大学学报. 2004年第5期, 86–91页).

¹¹ Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 81–83.

¹² Ши Хэнтань, Тан Сяофэн. Чжунго дунбэй дицзюй дэ дунчжэнцзяо сеньчжуан (Православие в северо-восточных районах Китая) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=2804> (дата обращения: 10.07.2015). (石衡潭, 唐晓峰. 中国东北地区的东正教现状).

¹³ Тан Сяофэн. Чжунго цзидуцзяо тенье каоча (Полевые исследования христианства в Китае). – Бэйцзин: Шеху-эй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 198–228. (唐晓峰. 中国基督教田野考察. –北京: 社会科学文献出版社, 2014. –198–228页).

¹⁴ Лян Чжэ. Православие «китайских русских» в Трёхречье (КНР): некоторые итоги исследований китайских этнологов // Проблемы Дальнего Востока. – 2014. – № 6. – С. 143–148.

¹⁵ Тан Сяофэн. Чжунго цзидуцзяо тенье каоча (Полевые исследования христианства в Китае). – Бэйцзин: Шеху-эй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 199. (唐晓峰. 中国基督教田野考察. –北京: 社会科学文献出版社, 2014. –199页).

¹⁶ Кляус В.Л. «Русская» деревня на карте этнотуристического маршрута в Маньчжурии [Электронный ресурс]. – URL: <http://cyberleninka.ru> (дата обращения: 20.07.2015).

¹⁷ Тан Сяофэн. Чжунго цзидуцзяо тенье каоча (Полевые исследования христианства в Китае). – Бэйцзин: Шеху-эй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 199. (唐晓峰. 中国基督教田野考察. –北京: 社会科学文献出版社, 2014. –199页).

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Лукин А.В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае. Аналитический доклад. – М.: МГИМО. – 2013. – № 4. – С. 38.

²¹ Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 84.

²² Тан Сяофэн. Чжунго цзидуцзяо тенье каоча (Полевые исследования христианства в Китае). – Бэйцзин: Шеху-эй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 218–219. (唐晓峰. 中国基督教田野考察. –北京: 社会科学文献出版社, 2014. –页218–219).

²³ 2 июня 2015 г. в Шанхае скончался Михаил Ван, старейший православный священник КНР. Отец Михаил прослужил священником более 50 лет. В последние годы освящал новые храмы, например, в Лабдарине (Внутренняя Монголия); совершал богослужения в Генеральном консульстве России; в 2013 г. в кафедральном соборе Шанхая сослужил в литургии патриарху Кириллу во время его визита в КНР.

²⁴ Тан Сяофэн. Чжунго цзидуцзяо тенье каоча (Полевые исследования христианства в Китае). – Бэйцзин: Шеху-эй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 222. (唐晓峰. 中国基督教田野考察. –北京: 社会科学文献出版社, 2014. 页222).

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. – С. 206.

²⁹ Там же. – С. 210.

³⁰ Там же. – С. 211.

³¹ Кляус В.Л. «Русская» деревня на карте этнотуристического маршрута в Маньчжурии [Электронный ресурс]. – URL: <http://cyberleninka.ru> (дата обращения: 20.07.2015).

³² Там же.

³³ Приход в Гонконге официально зарегистрирован в 2004 г. как Православное Братство Святых Апостолов Петра и Павла (Московский Патриархат). Председатель братства – священник Дионисий Поздняев. При поддержке братства осуществляются переводы и публикации православной литературы на китайском языке.

³⁴ Тан Сяофэн. Чжунго цзидущао тенье каоча (Полевые исследования христианства в Китае). – Бэйцзин: Шеху-эй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 226. (唐晓峰. 中国基督教田野考察. –北京: 社会科学文献出版社, 2014. 页226).

³⁵ Там же. – С. 227.

³⁶ Там же.

³⁷ Лукин А.В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае. Аналитический доклад. – М.: МГИМО. – 2013. – № 4. – С. 43–45.

References

1. Lukin A.V. *Status Kitajskoj avtonomnoj pravoslavnoj cerkvi i perspektivy pravoslavija v Kitae. Analiticheskij doklad*. [Chinese Autonomous Orthodox Church Status and Prospects for the Orthodox Church in China. Analytic Report]. Moscow, MGIMO, 2013, pp. 23–29.
2. Lukin A.V. *Status Kitajskoj avtonomnoj pravoslavnoj cerkvi i perspektivy pravoslavija v Kitae. Analiticheskij doklad*. [Chinese Autonomous Orthodox Church Status and Prospects for the Orthodox Church in China. Analytic Report]. Moscow, MGIMO, 2013, P. 34.
3. Lukin A.V. *Status Kitajskoj avtonomnoj pravoslavnoj cerkvi i perspektivy pravoslavija v Kitae. Analiticheskij doklad*. [Chinese Autonomous Orthodox Church Status and Prospects for the Orthodox Church in China. Analytic Report]. Moscow, MGIMO, 2013, P. 26.
4. Lukin A.V. *Status Kitajskoj avtonomnoj pravoslavnoj cerkvi i perspektivy pravoslavija v Kitae. Analiticheskij doklad*. [Chinese Autonomous Orthodox Church Status and Prospects for the Orthodox Church in China. Analytic Report]. Moscow, MGIMO, 2013, P. 6–7.
5. Liang Zhe. *Vestnik RUDN (serija «Mezhdunarodnye otnoshenija»)*. [PFUR (Peoples' Friendship University of Russia Bulletin. International Relations Series)]. Moscow, Izdatel'sko-poligraficheskij kompleks Rossijskogo universiteta družby narodov (IPK RUDN), 2015, No. 1, pp. 83–84.
6. Dai Guiju. *Kitajskij akademicheskij zhurnal* [Chinese Academic Journal]. Beijing, 2011, No. 1, pp. 71–75.
7. Liang Zhe. *Vestnik RUDN (serija «Mezhdunarodnye otnoshenija»)*. [PFUR (Peoples' Friendship University of Russia Bulletin. International Relations Series)]. Moscow, Izdatel'sko-poligraficheskij kompleks Rossijskogo universiteta družby narodov (IPK RUDN), 2015, No. 1, P. 81.
8. Lukin A.V. *Status Kitajskoj avtonomnoj pravoslavnoj cerkvi i perspektivy pravoslavija v Kitae. Analiticheskij doklad*. [Chinese Autonomous Orthodox Church Status and Prospects for the Orthodox Church in China. Analytic Report]. Moscow, MGIMO, 2013, pp. 23–29.
9. Zabiako A.P., Haimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, Makro-S, 2013, No. 2, pp. 64–74.
10. Zabiako A.P., Haimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, Makro-S, 2013, No. 3, pp. 70–88.
11. Gao Shining. *Sociology of religion in China*. Beijing, Zhongguo renmin daxue xuebao, 2004, No. 5, pp. 86–91 (in Chin.).
12. Zabiako A.P., Haimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, Makro-S, 2013, No. 3, pp. 81–83.
13. Shi Hengtan, Tang Xiaofeng. *Pravoslavie v severo-vostochnyh rajonah Kitaja* [Orthodoxy in North-East China]. Available at: <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=2804> (Accessed 10.07.2015).
14. Tang Xiaofeng. *Field Studies of Christianity in China*. Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2014, pp. 198–228 (in Chin.).
15. Liang Zhe. *Problemy Dal'nego Vostoka* [Affairs of the Far East]. Moscow, 2014, No. 6, pp. 143–148.
16. Tang Xiaofeng. *Field Studies of Christianity in China*. Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2014, P. 199 (in Chin.).
17. Klyaus V.L. «*Russkaja*» *derevnja na karte jetnoturisticheskogo marshruta v Man'chzhurii* [«Russian» Village on the Map of the Ethno-Historical Route in Manchuria]. Available at: <http://cyberleninka.ru> (Accessed 20.07.2015).
18. Tang Xiaofeng. *Field Studies of Christianity in China*. Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2014, P. 199 (in Chin.).
19. Lukin A.V. *Status Kitajskoj avtonomnoj pravoslavnoj cerkvi i perspektivy pravoslavija v Kitae. Analiticheskij doklad*. [Chinese Autonomous Orthodox Church Status and Prospects for the Orthodox Church in China. Analytic Report]. Moscow, MGIMO, 2013, P. 38.
20. Zabiako A.P., Haimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, Makro-S,

- 31



Лепехова Е.С.



Е.С. Лепехова

Истолкования благоприятных знамений при императорском дворе в древней Японии

Аннотация. Основная тема данной статьи – исследование толкований различных природных явлений как благоприятных знамений в императорских указах и записях в японских исторических хрониках «Нихон сёки» и «Сёку нихонги» (VII–VIII вв.). Исследование истории знамений в японских исторических летописях всегда велось с позиции историко-религиоведческих исследований. Однако если взглянуть на эти события с точки зрения политики и идеологии, то некоторые факты могут предстать в совершенно ином освещении. Конкретным примером в данном случае может послужить хроника благоприятных знамений в царствование императрицы Кокэн (Сётоку) (749–770).

Ключевые слова: благоприятные знамения, «Нихон сёки», «Сёку нихонги», Кокэн (Сётоку)

Описания необычных природных явлений в конфуцианской традиционной трактовке, заимствованной из китайской культуры, интерпретировались как свидетельства реакции вселенной («неба», кит. «тянь», яп. «тэн» 天) на действия правителя и его подданных, социально-политическую обстановку в стране. В Китае вера в благие знамения являлась важным элементом комплекса представлений о верховной власти и одним из основных инструментов легитимации правления. Понятие «благое знамение» обозначалось иероглифом *жуй* 瑞, а сама концепция благих знамений тесно была связана с представлениями о совершенномудрых *шэн* как божественных личностях и с вселенской идеей Великого спокойствия *тай пин*¹.

Сведения о благих знамениях встречаются в древнейших письменных памятниках. О появлении драконов *лун*, фениксов *фэн-хуан*, *цилиней* и иных волшебных существ и предметов, как знаков благоденствия в стране, упоминается ещё в «Ши цзине» («Канон поэзии») и «Шу цзине» («Канон исторических писаний»). Однако процесс систематизации благих знамений вступил в силу только в кон. IV – нач. III вв. до н.э. Он связывается с разработками Цзоу Яня (ок. 350–270 до н.э.), считающегося основоположником теории знамений. Представитель философского направления иньян-цзя, Цзоу Янь соотнёс благие знамения с теорией *у син* («пяти стихий»). Согласно его представлениям, правление каждого из великих государей древности соответствовало определённому элементу, поэтому и благие знамения, с помощью которых Небо извещало народ о появлении нового правителя, были связаны со стихией, покровительствующей правителю. Так, во времена Хуан-ди (Жёлтый император) в силу метафизической связи его правления со стихией «земля» (*ту*), появлялись черви и большие муравьи, символизирующие главенство данного элемента. Во времена Юя, усмирителя потопа и основателя легендарной династии Ся, правление которого соотносилось с Востоком как одной из пяти основных зон мирового пространства, благими знамениями служили неувядающие деревья и растения, воплощавшие стихию «дерево» (*му*). Во времена Чэн Тана, легендарного основателя династии Шан-Инь (XVIII/XVI–XII/XI вв. до н.э.) правление которого ассоциировалось с Западом и проходило под покровительством стихии «металл» (*цзинь*), появился чудесный металлический меч. Возвышение чжоуского правящего дома, основавшего государство Чжоу (XI–III вв. до н.э.) с самого начала связывалось с Югом и находилось под покровительством стихии «огонь» (*хо*), на что указало появление во времена

правления основателя Чжоу Вэнь-вана красных птиц с красными письменами в клювах².

Дальнейшее развитие теория благих знамений получила при династии Хань (206 до н.э. – 220 н.э.) в русле складывающейся имперской идеологии. Благим знамениям отводилась принципиально существенная роль: они служили подтверждениями легитимности династии, а также демонстрировали успешность мироустроительной деятельности монарха. Появление знамений признавалось первоочередным свидетельством того, что правящий государь сумел осуществить идеал Великого спокойствия.

Поэтому особенное внимание благим знамениям уделено в трактате «Чунь цю фань лу» («Обильная роса „Весен и осеней“»), приписываемом одному из создателей имперской идеологии Дун Чжун-шу (II в. до н.э.). В нём (цз. 4, гл. 6) повествуется об идеальном правлении совершенномудрых государей древности, в результате которого «в Поднебесной выпадали сладкие росы, прорастала багряная трава, бил винный источник, ветер и дождь приходили в нужное время, а фениксы и цилини разгуливали в пригородах». Таким образом, хотя благие знамения мыслились высшим знаком благоденствия мира, они не имели принципиальных отличий от прочих проявлений мировой гармонии. В состав «Чунь цю фань лу» (цз. 6, гл. 16) также входит небольшая по объёму (видимо, фрагмент утраченного полного сочинения) глава «Фу жуй» («Благоприятные знамения»). В ней содержится очень важное утверждение, что появления благих знамений нельзя добиться силой, что лишний раз подтверждает роль благих знамений, посылаемых небом, как средства легитимации правителя³.

Следующим сочинением, отражающим эволюцию представлений о благих знамениях, является посвящённый им раздел из трактата «Бо ху тун» («Отчёт [о дискуссии в Зале] белого тигра»), приписываемый ханьскому историку Бань Гу (32–92). В нём содержится описание ряда благих знамений, и указываются причины их появления. Утверждается, что такие знамения случаются во времена наступления Великого спокойствия, являясь ответной реакцией на благую силу правителя дэ. Впервые предлагается классификации благих знамений в зависимости от сфер мирового пространства, элементов ландшафта, живых существ и растений, от которых происходит благой отклик на дэ правителя: Небо, Земля, восемь отдалённых регионов, растения, птицы и звери, горы и холмы или реки и ручьи.

Самым важным источником по благим знамениям является трактат «Фу жуй чжи» («Анналы благоприятных знамений»), входящий в официальное историографическое сочинение (цз. 27–29) «Сун шу» («Книга [об эпохе] Сун») Шэнь Юэ (441–513). В первой части трактата в хронологическом порядке перечислены знамения, появившиеся при 34 правителях, начиная с легендарной древности и заканчивая династией Лю–Сун (420–479). Во второй части трактата даётся краткое описание 94 благих знамений, начиная с момента утверждения империи Хань и до падения Лю–Сун. При этом определённые знамения связываются с конкретными поступками правителя. Так, зверь *лю цзу шоу* («шестиногий зверь») появляется, когда планы монарха доводятся до сведения широких масс населения. Нефритовый цветок (*юй ин*) означает, что государь обладает всеми пятью добродетелями (*у чан*, «пять постоянств»), а белый заяц (*бай ту*) – когда он почитает старших по возрасту и мудрых⁴.

Помимо отражения в письменных источниках, уже при Ранней Хань (206 до н.э. – 8 н.э.) практиковалось художественное изображение благих знамений, о чём сообщается в официальном историографическом сочинении «Хань Шу» («Книга [об эпохе] Хань»), Бань Гу (32–92), трактате «Лунь хэн» и в ряде других сочинений. В «Шань хай цзине» 山海經 (кон. III – нач. II вв. до н.э.) также можно найти описания (вместе с иллюстрациями более позднего периода) появлений различных животных, птиц и рыб в качестве знамений, правда, чаще всего неблагоприятных⁵.

Древнейшими из сохранившихся являются каменные рельефы из усыпальницы У Ляна (II в., пров. Шаньдун). На трёх обнаруженных там плитах вырезано 24 изображения благих знамений, совпадающие с их литературными описаниями. К III в. н.э. относится первое упоминание об иллюстрированных каталогах благих знамений – «Жуй ин ту» («Схемы благоприятных знамений»), где изображения сопровождалась краткими пояснениями.

На основании сохранившихся письменных источников можно составить следующую типологию благих знамений:

1) Человеческие существа: нефритовая дева (*юй нюй*), золотой человек (*цзинь жэнь*) и даже Си Ван-му, богини, почитавшаяся владычицей Запада и подавательницей бессмертия.

2) Благовещие животные (*жуй у*).

а) Мифологические существа: феникс и цилинь, божественная птица (*шэнь няо*), чудесная черепаха (*лин гуй*), драконы (*лун*) всевозможных расцветок, драконова лошадь (*лун ма*), существо *хэ цзин* («семя [Желтой] реки», имевшее тело рыбы и голову человека. Сюда же можно отнести и ряд «зверей» (*шоу*): *Сань цзяо шоу* («трёхрогий зверь»), *цзяо шоу* («однорогий зверь»), *Сань цзу шоу* («трёхногий зверь») и т.д.

б) Обычные животные, наделённые аномальными по сравнению с их натуральным обликом чертами. Главной такой приметой чаще всего оказывается их цвет, в большинстве случаев белый (*бай*) или алый (*чи*). Это белый слон (*бай сянь*), белая лиса (*бай ху*), белый олень (*бай лу*), белый тигр (*бай ху*), алый медведь (*чи сюнь*), алый заяц (*чи ту*), красный ворон (*чи у*), лазурный ворон (*цан у*) и т.д. В число знамений входит несколько «нефритовых» (*юй*) животных: нефритовая лошадь (*юй ма*), нефритовый баран (*юй янь*), нефритовый петух (*юй цзи*) и т.д. Нередко животные наделяются несвойственными им привычками и способностями, и внешним видом: девятихвостая лисица (*цзю вэй ху*), трёхногий ворон (*сань цзу у*) и т.д. Особенно часто фигурируют живые существа со сросшимися (*би*) частями тела: звери, сросшиеся плечами (*би цзянь шоу*), птицы, сросшиеся крыльями (*би и няо*), птицы, сросшиеся сердцами (*би синь няо*), рыбы, сросшиеся глазами (*би му юй*) и т.д. В этот список попали также животные, нехарактерные для фауны Китая, в том числе носорог (*цзи хай си*). К числу аномалий в поведении животных относятся случаи «странных» рождений, напр., когда маленькие птицы рождали больших птиц (*сяо няо шэнь да няо*).

3) Растения. Благовещими в первую очередь считались растения, обладавшие какими-либо чудесными свойствами, в том числе чудесный колос (*цзя хэ*), багряная трава (*чжу цао*), трава счастья (*фу цао*), волшебный гриб (*чжи цао*), а также травы *ша фу*, *цюй* и дерево *мин цзя*. Благими знамениями считались и обычные деревья, в случае, если они особым образом переплетались ветвями (*му лян ли*).

4) Необычные природные явления: выпадение сладкой росы (*гань лу*), появление источников с винными струями (*ли цюань*, «винный источник»).

5) Небесные феномены: одновременное появление на небе солнца и луны (*жи юэ янь гуан*), необычных (по конфигурации и сиянию) облаков – «облака, приносящие счастье облака» (*цин юнь*); аномалии звёздного неба: появление «сияющей звезды» (*цзин син*), сияние звезды Юнь из созвездия Ковша (Большая медведица – *Бэй Доу*), которое принималось за активизацию её энергии (*доу юнь цзин*).

6) Волшебные предметы: священные тексты, прежде всего «схема из [Жёлтой] реки» (*Хэ ту*) и «письмена из реки Ло» (*ло шу*); ритуальная утварь, например, ритуально-церемониальный диск-би из необычного материала (*би лю ли*), киноварный котёл (*дань цзэн*), божественный треножник (*шэнь дин*) и т.д.; драгоценности – жемчужина «ясной луны» (*мин юэ чжу*), земная жемчужина (*ди чжу*), изумруд (*би ши*), большая раковина (*да бэй*), коралловый крюк (*шань ху гоу*) и т.д. Примечательно также включение в набор благих знамений колесниц, которые тоже имели какие-то чудесные приметы: золотая колесница (*цзинь чэ*), колесница из древесных корней (*гэнь чэ*), горная колесница (*шань чэ*)⁶.

Все сведения о благоприятных и неблагоприятных знамениях фиксировались историками и включались ими в официальные историографические сочинения (*чжэнь ши*). О наиболее значительных из них сообщалось в жизнеописаниях монархов, помещённых в разделе «Бэнь цзи» («Основные записи»). Начиная с I в. н.э., информация о благоприятных и неблагоприятных знамениях стала излагаться в специальных главах династийных историй. При этом знамения чётко разделялись на небесные и земные, что нашло отражение в композиции этих памятников. Так, например, зловещим знамениям отводились два отдельных раздела (*чжи*): «Тянь вэнь чжи» («Трактат о небесном узоре /небесных знаках/ астрономии-астрологии»)

и «У син чжи»» («Трактат о пяти стихиях/элементах»). Впервые оба эти раздела появились в «Хань шу» («Книга [об эпохе] Хань») Бань Гу (32–92), став впоследствии нормативными для композиции династийных историй. Примечательно, что стихийные бедствия, катастрофы, небесные явления (в том числе солнечные затмения или появления комет) считались дурными знамениями только после того, как о них сообщалось как о таковых в донесениях трону. Если же о них сообщалось как о «простом» явлении (а не знамении), то они так и воспринимались. Таким образом, зловещие предзнаменования служили одним из действенных способов скрытой критики монарха. Регистрацией знамений занималось церемониальное ведомство «Либу 禮部», существовавшее в Китае в периоды Тан и Сун⁷. Как сообщает исследователь В.М. Рыбаков, все эти виды деятельности были строго формализованы. Например, знамения были точно дефинированы и разбиты по группам значимости: скажем, разноцветные облака относились к великим благовещим знамениям (*да жуи* 大瑞), всего явлений такого рода насчитывалось 64; появление белого волка или красного зайца – к высшим благовещим знамениям (*шан жуи* 上瑞), всего их было 38; появление зеленого ворона или киноварного гуся – к средним благовещим знамениям (*чжун жуи* 中瑞), всего к этой группе относилось 32 явления; появление многоколосного хлеба или сросшихся деревьев – к низшим благовещим знамениям (*ся жуи* 下瑞), всего таких явлений насчитывалось 1477. В случае появления великого благовестья все чиновники обязаны были собраться у дворцовых ворот (*цзюэ* 闕) для изъявления поздравлений и пожеланий счастья. Появление более низких знамений просто регистрировалось, и в конце года о них докладывали императору, а также сообщали администрации императорских храмов предков⁸.

В Японии сведения о благих знамений встречаются во многих источниках, прежде всего, в летописях «Нихон сёки» и «Сёку Нихонги». Например, в «Нихон сёки» в записи от первого года Хакути (650 г.), говорится, что в правление императора Котоку (645–655) правитель провинции Анато (Нагато) преподнёс императору в дар белого фазана (яп. *хакути* 白雉). Один из советников императора, буддийский монах Мин оценил этот знак как благое знамение, сославшись при этом на трактат «Ивэнь лэйцзюй» («Собрание литературных произведений по родам»), китайского литератора Оуян Сюна (557–641): «Я, благоговея, слышал, что, если правитель распространяет свою власть повсюду в четыре стороны света, видно белого фазана. Кроме того, белый фазан появляется, если правитель не нарушает порядка религиозных церемоний, ... когда правитель непорочен, то в горах появляется белый фазан. Кроме того, в первый год Всеобщего Спокойствия – правления цзиньского У-ди – белого фазана видели в Сунцзы»⁹.

Доводы Мина, подкреплённые ссылками на китайские источники, император счёл столь убедительными, что приказал объявить всеобщую амнистию и изменить девиз правления на слова «Хакути (Белый фазан)». В другой летописи «Сёку Нихонги» в записи от 723 г. приходится следующая цитата из китайского трактата эпохи Хань «Сяо цзин юань шэнь ци» (孝经援神契): «Когда сын Неба почителен, Небо посылает драконов, а земля – черепах»¹⁰.

В качестве других свидетельств знамений в «Нихон сёки» часто появляются так называемые *вадзаута* – пророческие народные песни. Они перекликаются с жанром *яо* или *тун яо* древнекитайской поэзии. В таких песенках, имевших хождение в низовой среде, усматривали реакцию высших сил (чаще всего негативную) на происходящие в мире людей события и предсказания будущего, нередко пророчества смерти правителя и гибели всей династии¹¹. Характерный пример *вадзаута* в «Нихон сёки» описан в записях от 40-х гг. VII в., где говорится о детской песенке, которая была истолкована как пророчество нападения министра Сога-но Ирука на принца Ямасиро-но Оэ в 643 г. Ранее, в записях от 644 г., говорится о трёх песнях, которые распевал народ, и предрекавших, по словам толкователей, падение клана Сога в 645 г.¹²

Истолкованиями природных знамений занималось специальное придворное ведомство «Оммёрё» (яп. 陰陽寮). Изначально доктрины «Оммёдо» восходят к китайской натурфилософской школе «иньянцзя». В Японии «Оммёдо» появилось в VI в. и оформилось в систему гаданий и магических ритуалов на основе китайской нумерологии, даосизма и буддизма. Самые ранние сведения о появлении в Японии

специалистов из Пэкче в области медицины, составления календарей и гадания по системе «И-цзин», относятся к 553 г. (14 год Киммэй), о чём сообщает «Нихон сёки». Другая запись от 602 г. (10 год Суйко) сообщает о прибытии в Японию корейского монаха Кванрёка, который преподнёс двору книги о составлении календарей, трактаты по астрономии, географии и тексты *фанишу* 方術 по даосским магическим практикам. Как сообщается далее, по повелению двора были отобраны ученики, которые изучали у Кванрёка искусство составления календарей, астрономию и магию. В дальнейшем за свои заслуги Кванрёк получил высокий ранг *содзё* 僧正 и назначение в столичный храм Гангодзи¹³.

После введения системы *рицурёв* 701 г. «Оммёрё» оформилось в отдельное ведомство под юрисдикцией министерства Накацукаса сё 中務省. Глава ведомства, *оммё-но ками* 陰陽頭, занимался астрологией, составлением календарей и докладывал двору о знамениях. В число главных служителей ведомства также входили: наставник иньян (*оммё хакасэ* 陰陽博士), наставник астрологии (*тэнмон хакасэ* 天文博士) и шесть мастеров иньян (*оммёдзи* 陰陽師), которые проводили ритуалы гадания и выбирали священные места для ритуалов¹⁴.

Поскольку данная система в древней и средневековой Японии использовалась, главным образом, как средство предсказания будущего и защита от злых духов, то по этой причине именно придворной ведомство «Оммёрё» занималось толкованием различных природных явлений как проявлением воли Неба. Так, в законодательном своде *рицурё* о церемониях и протоколах Гисэйрё 儀制令 говорится следующее: «Знамения (сёдзуй) появляются как ответ на деяния правителя. Если являются *цилини*, фениксы, черепахи и драконы, и, в соответствии с гадательными книгами, они являются благами знамениями, о них следует сообщить немедленно». Как говорится далее, о подобных знамениях двору следовало сообщать губернаторам провинций или местным чиновникам. В случае подтверждения благого знамения сообщившие о нём награждались высоким рангом и другими дарами, а провинции, где наблюдалось знамение, освобождались от налогов¹⁵. Так, во времена правления императора Момму, в 699 г. в провинции Кавати был обнаружен белый голубь и отправлен в дар ко двору. Поэтому уезд Нисикори, где был обнаружен голубь, специальным императорским указом на год был освобождён от налогов¹⁶.

Примечательно, что в летописи «Сёку Нихонги» большинство благоприятных знамений приходятся на время правления императрицы Кокэн (Сётоку) (749–770). Этот период характеризуется борьбой представителей императорского рода за престол, постоянными заговорами и политической нестабильностью. В 749 г. после отречения императора Сёму правительницей стала его дочь – императрица Кокэн. Однако в 758 г. она была отстранена от власти коалицией, объединявшей вдовствующую императрицу Комё и великого министра Фудзивара Накамаро. Кокэн была вынуждена отречься от престола в пользу наследного принца Оои (император Дзюннин). Но уже в 762 г. при поддержке монаха Докё, который, по-видимому, опирался на ведущих представителей буддийского духовенства, Кокэн вернулась в столицу. Она сместила Дзюннина, оставив ему лишь церемониальные функции, и вторично взойшла на престол под именем Сётоку. Фудзивара Накамаро пытался противостоять Кокэн и Докё, организовав в 764 г. заговор, но потерпел поражение и был казнён. Император Дзюннин был сослан на остров Авадзи, где в 765 г. скончался при невыясненных обстоятельствах¹⁷.

Несмотря на то, что царствование Кокэн (Сётоку) проходило в обстановке политической нестабильности и социальной напряжённости, вызванных засухой и голодом, о чём сообщает запись в «Сёку Нихонги» от 764 г. именно на годы её правления приходится наибольшее количество описаний благих знамений (яп. *сё:дзуй* 祥瑞 или *дзуйсё*: 瑞祥) в летописях, описывающих события VII–VIII вв. Японский исследователь Мураяма, изучая хронологию знамений в периоды с VI по IX вв. (начиная с правления императора Киммэя и заканчивая правлением императора Камму), составил следующую статистику. По его подсчётам, основной пик стихийных бедствий, воспринятых как дурные знамения (засуха, голод, эпидемии и т.д.), приходится на годы правления следующих императоров и императриц: Когёку 皇極 (594–661), Тэмму 天武 (631–686), Гэммэй 元明 (660–721) и Дзюннин 淳仁 (733–765). По мнению Мураяма, упоминания о стихийных бедствиях могли быть привязаны к следующим событиям: реформы Тайка 645 г., приход к власти императора Тэмму,

перенос столицы в Нара и борьба за власть между Кокэн и Фудзивара Накамаро. Примечательно, что наибольшее количество стихийных бедствий приходится на годы правления императора Дзюннина (758–764), а самое большое количество благих знамений на годы правления Кокэн. Ближе к концу VIII – началу IX вв. (времени правления императоров Конина и Камму) количество сообщений о стихийных бедствиях постепенно уменьшается¹⁸.

На основании записей из «Сёку Нихонги» исследователь Росс Бендер составил следующую статистику появлений благоприятных знамений за 758–770 гг.:

Разноцветные облака (облака необычной формы) – 6;

Белые черепахи – 5;

Белые птицы (вороны, фазаны, голуби, воробьи) – 8;

Необычные письма – 3;

Белые олени – 2;

Буддийские мощи – 1;

Серая лошадь с белой гривой и хвостом – 1¹⁹.

Первое такое знамение появилось в 757 г., когда в покоях императрицы на потолке появилась надпись из четырёх иероглифов Тэнка Тайхэй 天下太平. Как говорится далее, императрица пригласила придворных чиновников засвидетельствовать это событие. В тоже время в специальном указе она объявила, что данное знамение было ответом Неба на её молитвы буддийским божествам и синтоистским богам-ками. Появление надписи было истолковано как благое знамение Неба в ответ на действия императрицы, которая назначила принца Оои в качестве наследника престола вместо принца Фунадо, который был упомянут в завещании императора Сёму²⁰.

Чаще всего появление благих знамений в период с 758 по 770 гг. вело к изменению девиза правления. Так, появление в 767 г. разноцветных облаков было истолковано ведомством «Оммёрё» как благоприятное предзнаменование «чудесных облаков», о чём говорится в императорском указе *сэммё*: «Мы слышали, что ранее столь великие невиданные чудеса ниспосылались Небом и Землёй во времена мудрых императоров (яп. *сэйо* 聖皇) в ответ (яп. *кан* 感) на их добродетель (яп. *току* 徳). Мы не можем помыслить, что Наши добродетели таковы, чтобы тронуть (яп. *кандо* 感動) сердца Неба и Земли»²¹. Далее в указе говорится, что поскольку эти облака впервые появились над святилищем Исэ, то это знамение можно истолковать как знак милости синтоистской богини Аматаэрасу. Также, поскольку ранее по приказу императрицы были устроены публичные чтения «Сутры золотого блеска» («Суварнапрабхаса сутра», «Сайсёокё»), появление многоцветных облаков было истолковано в указе как знак милости Трёх Сокровищ, Неба и Земли. Как следует из записи в «Сёку Нихонги», это явление вызвало всеобщее ликование, было произведено повышение в должностях, объявлены освобождение от налогов по всей стране и всеобщая амнистия. Девиз же правления был изменён с Тэмпё-Дзинго на Дзинго-Кэйун 神護景雲²².

Как явствует даже из краткого сравнительного анализа описания благих знамений в китайских и японских источниках, при наличии схожих упоминаний (разноцветные облака, необычные письма, появление животных и птиц белого цвета) имеется и ряд различий. Так, в японских источниках VII–VIII вв. почти не встречаются упоминания о явлении фениксов, цилиней и драконов, зато часто упоминается обнаружение буддийских мощей и других чудесных явлений, связанных с буддизмом.

В 766 г. в столице распространился слух о том, что в храме Суми-дэра в статуе бога Бисямона были найдены «мощи Будды». В «Сёку Нихонги» говорится, что священник Кисин увидел, как из статуи бога Бисямона (санскр. Вайшравана) явились божественные мощи – *сяри* 舍利 (санскр. *шарира*).

В честь этого события императрица повелела устроить торжественные церемонии с участием высшей столичной знати. Нахождение мощей послужило основанием для дальнейшего возвышения министра императрицы – монаха Докё, получившего титул «Царя Закона». Для того времени это было неслыханно, поскольку прежде этот титул носил принявший буддийские заповеди император Сёму. Тем самым, Докё фактически получил доступ к неограниченной власти. В более поздней записи, от 768 г., сообщается, что в действительности кость Будды была тайно

изготовлена Кисином. Он же инсценировал её обнаружение, чем воспользовался Докё, чтобы усилить своё влияние на императрицу²³.

Изучение специальных указов императрицы Кокэн в «Сёку Нихонги», связанных с нахождением мощей, показывает, что это событие имело важное значение как для Докё, так и для самой императрицы. Из источников известно, что Кокэн, приняв постриг и став буддийской монахиней, использовала своё положение для отождествления себя с буддийским царём-*чакравartiном*. Очевидно, что после заговоров Фудзивара Накамаро и императора Дзюнина её положение как императрицы было по-прежнему нестабильно. Косвенно это подтверждается императорскими указами 764 и 765 гг., предостерегающими сторонников прежнего императора Дзюннина²⁴. Примерно в это же время было запрещено кому-либо под видом торговцев проникать на остров Авадзи, где находилась резиденция смещённого императора. Продолжались аресты и высылки лиц, связанных с заговорщиками, принцам и чиновникам было запрещено группировать войска по собственной инициативе. По-видимому, партия сочувствующих сосланному императору была ещё довольно сильна и многочисленна, и Кокэн опасалась его возвращения к власти. По этой причине обнаружение буддийских мощей, как и появление многочисленных благих знамений, могло быть истолковано при дворе Кокэн (Сётоку) как свидетельство, подтверждающее легитимность её правления. Это также объясняет встречающиеся в указах *сэммё* сравнения Кокэн с «мудрыми императорами» (яп. *сэйо* 聖皇), призванные приравнять её к китайским свершенномудрым императорам древности. Упоминания о покровительстве Трёх Сокровищ, синтоистских божеств, а также Неба и Земли – понятий, заимствованных из китайской культуры, призваны были создать образ свершенномудрого правителя, чтущего Закон Будды и одновременно правящего в соответствии с волей Неба, т.е. с традиционными китайскими представлениями о мудром правителе. Неслучайно в указах Кокэн о смещении Дзюннина говорится о том, что он «получил пост не от Неба», т.е. узурпировал власть с помощью министра Фудзивара Накамаро. Поэтому упоминания о засухе и голоде в годы его правления могли интерпретироваться в «Сёку Нихонги» как свидетельства проявления недовольства Неба.

Исходя из исследований летописных источников и императорских указов этого периода, можно предположить, что стремление императорского двора зафиксировать как можно больше благоприятных природных знамений и, как показывает случай с буддийскими мощами, возможно даже стимулировать их появление, было связано с желанием Кокэн подчеркнуть легитимность своей власти, продемонстрировав подданным благоволение к ней Неба.

Библиографический список

1. Зинин, С.В. Протест и пророчество в традиционном Китае : жанр Яо с древности до XVII века н.э. / С.В. Зинин. – М. : Институт Востоковедения РАН, 1997. – 228 с.
2. Рыбаков, В.М. Танская бюрократия. Часть 1 : Генезис и структура / В.М. Рыбаков. – СПб. : Петербургское Востоковедение (Orientalia), 2009. – 512 с.
3. Терехов, А.Э. Жуй – благое знамение / А.Э. Терехов // Духовная культура Китая. Т. 2. Мифология. Религия / Ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, С.М. Аникеева. – М. : Восточная литература, 2007. – С. 453–457.
4. Нихон сёки («Анналы Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории) / Ред. Куройта Кацуми, V. II. – Токио : Ёсикава Кобункан, 1973. – 285 с.
5. Норито. Сэммё / Пер. со старояпонского Л.М. Ермаковой. – М. : «Наука», 1991. – 299 с. – (Памятники письменности Востока ХСVII).
6. Сёку нихонги («Продолжение анналов Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории) / Ред. Куройта Кацуми, V. II. – Токио : Ёсикава Кобункан, 1973. – 253 с.
7. Мацуо Синъитиро. Оммёдо-но кэйсэй то докё («Формирование онмёдо и даосизм») / Мацуо Синъитиро // Оммёдо-но коги («Курс лекций об онмёдо») / Ред. Хаяси Макото и Коикэ Дзюньити. – Киото : Сагано Сёин, 2002. – 235 с.
8. Мураяма Сюити. Нихон оммёдоси сёсэцу («Очерки по истории онмёдо в Японии») / Мураяма Сюити. – Токио : Ханава сёбо, 1981 – 196 с.
9. Bender, Ross. Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770 //

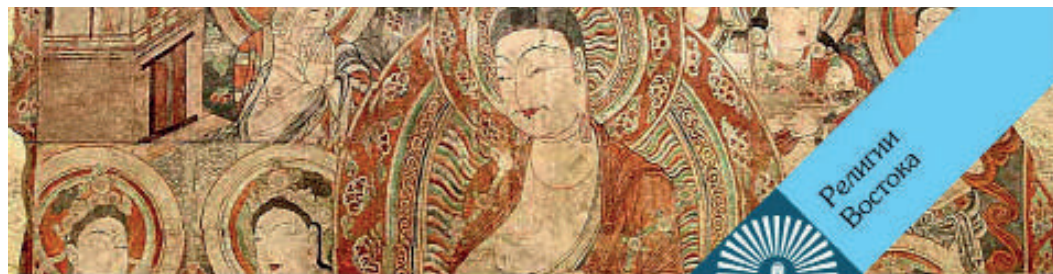
Japanese Journal of Religious Studies. – Tokyo : Nanzan Institute for Religion and Culture. – № 40/1. – 2013. – PP. 45–76.

- ¹ Терехов А.Э. Жуй – благое знамение // Духовная культура Китая. Т. 2. Мифология. Религия / Ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, С.М. Аникеева. – М.: Восточная Литература, 2007. – С. 453–457.
- ² Там же. – С. 454.
- ³ Там же. – С. 455.
- ⁴ Там же. – С. 455.
- ⁵ Там же. – С. 456.
- ⁶ Там же. – С. 457.
- ⁷ Рыбаков В.М. Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура. – СПб.: Петербургское Востоковедение (Orientalia), 2009. – С. 223–224.
- ⁸ Там же. – С. 224.
- ⁹ «Нихон сёки» («Анналы Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории), V. II. – Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. – С. 149–150.
- ¹⁰ Bender Ross. Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770 // Japanese Journal of Religious Studies 40/1. – Nanzan Institute for Religion and Culture, 2013. – P. 50.
- ¹¹ Зинин С.В. Протест и пророчество в традиционном Китае: жанр Яо с древности до XVII века н.э. – М.: ИВ РАН, 1997. – С. 15.
- ¹² «Нихон сёки» («Анналы Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории) / Ред. Куройта Кацуми, V. II. – Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. – С. 134.
- ¹³ Там же. – С. 125.
- ¹⁴ Мацуо Синьитиро. Оммёдо-но кэйсэй то докё («Формирование онмёдо и даосизм») // Оммёдо-но коги («Курс лекций об онмёдо») / Ред. Хаяси Макото и Коикэ Дзюньити. – Киото: Сагано Сёин, 2002. – С. 19–43.
- ¹⁵ Bender Ross. Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770 // Japanese Journal of Religious Studies 40/1. – Nanzan Institute for Religion and Culture, 2013. – P. 61.
- ¹⁶ «Сёку нихонги» («Продолжение анналов Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории) / Ред. Куройта Кацуми, V. II. – Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. – С. 85.
- ¹⁷ Там же. – С. 175–200.
- ¹⁸ Мураяма Сюити. Нихон онмёдоси сёсэцу («Очерки по истории онмёдо в Японии»). – Токио: Ханава сёбо, 1981. – С. 50–51.
- ¹⁹ Bender Ross. Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770 // Japanese Journal of Religious Studies 40/1. – Nanzan Institute for Religion and Culture, 2013. – P. 59.
- ²⁰ «Сёку нихонги» («Продолжение анналов Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории) / Ред. Куройта Кацуми, V. II. – Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. – С. 190–192.
- ²¹ «Норито. Сэммё» / Пер. и комм. Л.М. Ермаковой. – М.: «Наука», 1991. – С. 175–176.
- ²² «Сёку нихонги» («Продолжение анналов Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории) / Ред. Куройта Кацуми, V. II. – Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. – С. 195.
- ²³ «Норито. Сэммё» / Пер. и комм. Л.М. Ермаковой. – М.: «Наука», 1991. – С. 278.
- ²⁴ Там же. – С. 170–171.

References

1. Terekhov A.E. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. T. 2. Mifologiya. Religiya* [Spiritual Culture of China. Vol. 2. Mythology, Religion]. Moscow, Vostochnaya Literatura, 2007, pp. 453–457.
2. Terekhov A.E. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. T. 2. Mifologiya. Religiya* [Spiritual Culture of China. Vol. 2. Mythology, Religion]. Moscow, Vostochnaya Literatura, 2007, p. 454.
3. Terekhov A.E. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. T. 2. Mifologiya. Religiya* [Spiritual Culture of China. Vol. 2. Mythology, Religion]. Moscow, Vostochnaya Literatura, 2007, p. 455.
4. Terekhov A.E. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. T. 2. Mifologiya. Religiya* [Spiritual Culture of China. Vol. 2. Mythology, Religion]. Moscow, Vostochnaya Literatura, 2007, p. 455.
5. Terekhov A.E. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. T. 2. Mifologiya. Religiya* [Spiritual Culture of China. Vol. 2. Mythology, Religion]. Moscow, Vostochnaya Literatura, 2007, p. 456.
6. Terekhov A.E. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. T. 2. Mifologiya. Religiya* [Spiritual Culture of China. Vol. 2. Mythology, Religion]. Moscow, Vostochnaya Literatura, 2007, p. 457.
7. Rybakov V.M. *Tanskaya byurokratiya. Chast' 1: Genezis i struktura* [Bureaucracy of the Tang Dynasty. Part 1: Genesis and Structure]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie (Orientalia), 2009, pp. 223–224.
8. Rybakov V.M. *Tanskaya byurokratiya. Chast' 1: Genezis i struktura* [Bureaucracy of the Tang Dynasty. Part 1: Genesis and Structure]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie (Orientalia), 2009, p. 224.
9. Kokushi Taikei. National History Studies' Series. Vol. II. Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1973, pp. 149–*150 (in Japan).

10. Bender Ross. Japanese Journal of Religious Studies 40/1. Nangzan Institute for Religion and Culture, 2013, P. 50.
11. Zinin S.V. *Protest i prorochestvo v traditsionnom Kitae: zhanr Yao s drevnosti do XVII veka n.e.* [The Protest and Prophecy in Traditional China: Yao Genre from Ancient Times to XVII Century A.D.]. Moscow, IV RAN, 1997, P. 15.
12. Kokushi Taikei. National History Studies' Series. Vol. II. Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1973, P. 134 (in Japan.).
13. Kokushi Taikei. National History Studies' Series. Vol. II. Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1973, P. 125 (in Japan.).
14. Matsuo Shinichiro. Series of Lectures on Onmyodo. Kyoto, Sagano Syein, 2002. pp. 19–43 (in Japan.).
15. Zinin S.V. *Protest i prorochestvo v traditsionnom Kitae: zhanr Yao s drevnosti do XVII veka n.e.* [The Protest and Prophecy in Traditional China: Yao Genre from Ancient Times to XVII Century A.D.]. Moscow, IV RAN, 1997, P. 61.
16. Kokushi Taikei. National History Studies' Series. Vol. II. Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1973, P. 85 (in Japan.).
17. Kokushi Taikei. National History Studies' Series. Vol. II. Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1973, pp. 175–200 (in Japan.).
18. Murayama Shuichi. Essays on the History of Onmyodo in Japan. Tokyo, Hanawa shobo, 1981, pp. 50–51 (in Japan.).
19. Bender Ross. Japanese Journal of Religious Studies 40/1. Nangzan Institute for Religion and Culture, 2013, P. 59.
20. Kokushi Taikei. National History Studies' Series. Vol. II. Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1973, pp. 190–192.
21. Norito. *Semmye* [Norito. Semmyo]. Translated by L.M. Ermakova. Moscow, «Nauka», 1991, pp. 175–176.
22. Kokushi Taikei. National History Studies' Series. Vol. II. Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1973, P. 195.
23. Norito. *Semmye* [Norito. Semmyo]. Translated by L.M. Ermakova. Moscow, «Nauka», 1991, P. 278.
24. Norito. *Semmye* [Norito. Semmyo]. Translated by L.M. Ermakova. Moscow, «Nauka», 1991, pp. 170–171.



Смертин Ю.Г.

Тантрический буддизм в средневековой Японии

Аннотация. В статье исследуется малоизученная в российском религиоведении проблема распространения, адаптации и трансформации тантрического буддизма в Японии. Автор анализирует догматику и эзотерические практики школы Татикава-рю, её отношения с государственными и религиозными институтами средневековой Японии. Делается вывод о том, что доктрины и обряды Татикава-рю, будучи буддийскими в своей основе, испытали значительное влияние синтоизма и даосизма.

Ключевые слова: Япония, буддизм, тантризм, Татикава-рю, Ваджраяна, Сингон, сексуальные практики, магические обряды



Ю.Г. Смертин

Буддийский эзотерический тантризм оформился в самостоятельное течение в Индии в VI–VII вв. на основе индуистского тантризма, связанного с философией веданты. Его последователи называли своё учение Ваджраяной (Алмазной колесницей), они верили в возможность обретения состояния Будды в этой жизни, в «этом теле», в отличие от махаянистского пути постепенного совершенствования в нескольких перевоплощениях¹.

Мистические тексты (тантры) являются теоретической основой Ваджраяны, а магические словесные формулы (мантры) составляют суть её религиозной практики. Ключ ко всему этому имеют только посвящённые, которые обладают знанием о скрытом смысле текстов и символов. В отличие от других направлений буддизма, в тантризме проводится идея о том, что желания человека, его страсти – не изначально зло, а форма энергии, которую можно и нужно использовать как средство достижения освобождения от страданий. В частности, сексуальное влечение рассматривается как мощная сила, способствующая духовному развитию. Поэтому соитие приобретает здесь ритуальный смысл и направлено на приобретение энергии-шакти. Именно в тантризме возникла мандала – графическая диаграмма мироздания, насыщенная магическими знаками и символами; она использовалась для изгнания злых духов, вызывания дождя, исцеления болезней и т.п.

Тантрический буддизм довольно быстро распространился из Индии в Юго-Восточную Азию и на Цейлон. Вскоре он достиг Китая и Тибета. В VIII в. в Китае были переведены многие тантрические тексты, однако тантризм не оформился в отдельную школу, поскольку в середине IX в. начались гонения на буддизм, который был обвинён в подрыве китайской самости.

В Японии тантризм под названием «Сингон» («Истинные слова») появился в начале IX в. благодаря подвижничеству буддийского монаха Кукая (774–836 гг.), более известного под посмертным именем Кобо Дайси (Великий учитель, распространявший Закон). Этого религиозного мыслителя не удовлетворяли те формы буддизма, которые в то время существовали в Японии, и поэтому он в 804 г. отправился в Китай, чтобы обрести истинное учение. Он стал учеником Хуэйго, седьмого патриарха китайской Ваджраяны (кит. *чэнь янь*). Знание китайского языка и санскрита позволили Кукаю в течение двух лет постичь тайный смысл учения, и Хуэйго объявил его восьмым патриархом тантраяны. Кукай возвратился в Японию с большим количеством литературы и ритуальных предметов. Императорский двор заинтересовался магическими аспектами нового учения, и, прежде всего, в плане отвращения болезней от императорской семьи и предотвращения бедствий в стране. В 816 г. Кукай начинает строить монастырь на горе Коя

(к югу от Осака), который станет центром школы Сингон. Здесь же он и умер в 835 г.

После возвращения из Китая Кукай написал более пятидесяти трактатов и комментариев к привезённым сутрам. Главными текстами Сингон стали «Махавайрочана-сутра» («Сутра Великого Вайрочаны») и китайские комментарии к ней, а также «Ваджрасекхара-сутра» («Сутра Алмазной вершины»). Согласно этим текстам, всё существующее в мире (живая и неживая природа, мысли, слова) является проявлением единой космической сущности – будды Вайрочаны (яп. *Дайнити*). Естественно, что человек тоже персонифицируется в Вайрочане, т.е. он и есть Будда, эта «буддовость» присутствует в его помыслах и делах. А значит, можно достичь состояния Будды в нынешнем теле, при этой жизни. Эту истину невозможно передать словами, наставлениями и т.п.; она передаётся непосредственно от учителя ученику, «от сердца к сердцу» (яп. *исин дэнсин*).

Считается, что Кукай привёз из Поднебесной изображение слоноголового бога Ганешы, почитавшегося в индуизме, но ставшим в Китае божеством тантрического буддизма. Поначалу в Японии Ганеша (*Канги-тен*) почитался как охранитель мандал и изображался с шестью руками, но затем его статус повысился, он стал божеством счастья и блаженства. В эпоху Хэйан (794–1185 гг.) наибольшей популярностью пользовался Двойной Ганеша (*Сосин Канги-тен*), или Обнимающийся Ганеша, который приобрёл сексуальную коннотацию. Он изображался в виде слившихся в страстных объятиях мужчину и женщину с головами слонов. Мужской персонаж был красного цвета, а женский – белого, что символизировало слияние двух противоположностей, женской крови и мужского семени, абсолютную гармонию и животворящее начало².

С Кукаем связывают и появление в Японии образов духов женского начала (*дакини*), которые в буддизме Ваджраяны считались носительницами тайных учений, защитницами людей, стремящихся к «пробуждению», и ассоциировались с высшей мудростью природы и разума³. Дакини пришли в буддизм из индуистского тантризма, где они изображались кровожадными и злобными демонами, причиняющими людям разнообразный вред и смерть и тем самым боровшимися с человеческим стремлением продлить существование в сансаре. В Японии они довольно быстро сфокусировались в единый образ Дакини-тен (божество Дакини), и уже в конце эпохи Хэйан он слился с синтоистским *ками* Инари – божеством лис, плодородия, риса и сакэ. Дакини-тэн изображалась в виде женщины, летящей в небесах на белой лисе⁴. Такой симбиоз был характерен для возникшего процесса адаптации и японизации китайских религиозных идей, получивший название *рёбусинто* (двойной путь духов): *ками* объявлялись манифестациями Будд и бодхисаттв, а последние рассматривались как проявления одухотворенной природы, т.е. *ками*.

Сингон стал важным компонентом мировоззрения хэйанской аристократии, склонной к мистике и всему таинственному. Её привлекали необычные ритуалы, проводившиеся в горных убежищах, загадочные звуки мантр и т.п. При дворе устраивались основанные на астрологии гадательные ритуалы, призванные устранить опасности, грозящие императору и двору.

Считается, что Татикава-рю была основана сингонским монахом Нинканом (1057–1114 гг.). Он был сыном аристократа Минамото Тосифусы и обладал определённым влиянием при дворе. Нинкан имел официальный статус «защитника и наставника» (*годзи со*) принца Сукехито и проводил для него магические религиозные церемонии. Принц не имел реальных перспектив стать наследником престола, но, видимо, хотел этого. Когда император Тоба в 1113 г. вдруг серьёзно заболел, его окружение заподозрило в этом злую волю Сукехито, который склонил Нинкана навести порчу на царственную особу. Заговор был раскрыт, и Нинкан был сослан на полуостров Идзу⁵. Неизвестно, действительно ли Нинкан был заговорщиком, но в любом случае эти события отражают борьбу между кланами (*удзи*) хэйанской аристократии.

В ссылке Нинкан познакомился с местным мастером даосского учения Инъ-Ян (яп. Он-Мё) Кенреном из находящегося неподалеку селения Татикава, который стал его учеником. Вместе, как считается, они создали учение, объединявшее эзотерический буддизм и даосизм и ставшее позже известным как Татикава-рю. В 1114 г. Нинкан покончил жизнь самоубийством, бросившись со скалы. Продолжателем его дела стал Кенрен и многочисленные последователи, которые создали теоретические

и практические основания новой школы. У Татикава-рю появилось много критиков и открытых противников, прежде всего в рядах сингонских иерархов. Они обвиняли адептов новой школы в аморальности, приверженности разнузданным сексуальным практикам и т.п.

Одним из самых главных текстов Татикава-рю была «Сутра тайного блаженства» (полное название «Сутра, излагающая тайные методы, позволяющие мужчине и женщине испытать блаженство буддовости в настоящем теле»). В ней представлены основные положения школы, касающиеся сексуальности и её роли в достижении пробуждения. Там, в частности, говорится: «Половой акт между мужчиной и женщиной есть вершина буддийской деятельности. Секс – это источник великого наслаждения, основа творения, необходимость для каждого живого существа и естественный акт духовного возрождения. Соединение мужчины и женщины – это соединение с Буддой»⁶.

Видимо, к XIII в. доктрины Татикава приобрели широкую популярность и стали реальной угрозой ортодоксальной сингонской традиции. Появилось значительное количество трактатов, осуждавших учение. Монахи с горы Коя описывали Татикава-рю как еретическую секту, члены которой, нарушая буддийские заповеди, ели мясо, женились, совершали тайные ритуалы ради удовлетворения своих плотских желаний⁷. Какого-то единого центра «ереси» не существовало; видимо описанные выше или похожие ритуалы проводились тайно в некоторых монастырях тантрической традиции (в частности, в школе Тэндай), и недоброжелателями приписывались сектантам из Татикава-рю. Сингонские монахи, как и представители других школ, стремились обеспечить политическое и идеологическое влияние на императорский двор и часто писали верноподданнические доносы на соперников.

Тантрический буддизм поднялся до вершин государственной политики, благодаря деятельности монаха Монкана (1278–1357 гг.). Это было время, когда аристократия во главе с императором была отстранена от власти поднимающимся сословием самураев. В 1325 г., когда император Годайго неудачно попытался восстать против сёгунской столицы Камакура, Монкан, будучи официальным *годзи со* при императоре, совершал эзотерические ритуалы с целью заставить военное правительство (*бакуфу*) подчиниться и объявил монарха «Вселенским царем, поворачивающим Золотое Колесо [Дхармы]» (санскр. *чакравартин*, яп. *кинрин сейко*). В период борьбы между Северным и Южным дворами (1336–1392 гг.), когда Годайго был вынужден бежать из Киото на юг, в горную местность Ёсино, Монкан встал на сторону императора, совершал тайные ритуалы, связанные с огромной магической силой Дакини-тен, с целью заставить противника подчиниться. Дело ещё в том, что в средневековой Японии Дакини в образе лисы (Инари) была обязательным и главным священным атрибутом на тайной церемонии возведения императора на престол. Будущий монарх славил Дакини в надежде получить от неё жизненную и эротическую силу для управления государством. Существовало убеждение, что отсутствие должного почитания Дакини-тен может вызвать немедленное крушение режима⁸.

Монкан даже участвовал в сражениях с армиями военачальника Асикага Такаудзи, поддерживавшего Северный двор, а в 1338 г. ставшего сёгуном. За заслуги Монкан в 1335 г. был назначен главным монахом тантристского храма Тодзи, где получил доступ к основным сингонским текстам и реликвиям. Он совершил обряд посвящения (*кадзё*) Годайго в тайны Тантры, передал ему сокровенные мандалы, ритуальные принадлежности и копии эзотерических писаний, а также объявил его реинкарнацией Кукая. Монахи с горы Коя резко критиковали назначение Монкана на пост настоятеля Тодзи, в том числе и в письменной форме. Они утверждали, что Монкан не принадлежит к школе Сингон, а является приверженцем Татикава-рю, а значит еретиком и устроителем сексуальных оргий. Он был обвинён в том, что сделал тысячи копий с самых важных текстов и раздавал их людям, не имеющим достаточных знаний, чтобы понять их, а также в том, что он, будучи монахом, держал в руках оружие⁹. С утверждением сёгуната Асикага (1338–1573 гг.) и кончиной Годайго влияние Монкана сошло на нет.

Атаки на Татикава-рю достигли кульминации в 1470-х гг., когда сингонские монахи сожгли большое количество книг традиции Татикава в Киото, а другую их часть закопали в землю на горе Коя¹⁰. Поэтому о доктринах и практиках

Татикава-рю остаётся судить по текстам, написанным адептами Сингона, отрицательно относившимися к «еретическому» учению. Самым известным трудом является «Дзёхо ёдзинсю» («Собрание советов для постижения Дхармы»), созданный Синдзё в 1270 г. Он утверждал, что дважды, с разницей в 11 лет, имел возможность изучить и копировать «тайные» тексты Титикава-рю, а также записывать устные традиции; они и составили основу «Дзёхо ёдзинсю»¹¹.

Синдзё особое внимание уделяет теоретическому обоснованию сексуальных практик. «Сексуальное единение является основным средством для достижения буддовости в настоящем теле (*сокусин дзёбуцу*), сущностью учения Сингон. Если люди отрицают идею сексуального союза, они отдаляют себя от пути к буддовости. Поедание мяса основано на учении бодхисатв о целесообразности, которые таким образом достигли собственного просветления и помогают всем чувствующим существам. Если людям не нравится есть мясо, они сбиваются с пути, ведущего к освобождению от сансары. А потому не спрашивай, что чисто, а что не чисто, и не отвергай сексуальное единение и мясоедение. Каждый элемент этого мира чист и может вести прямо к состоянию Будды в нынешнем теле»¹².

Но не следует думать, что половой акт нужно было реализовывать всегда и везде. Это было строго ритуализованное действие. Вначале мужчина и женщина клялись верить в учение Титикава, помогать друг другу в достижении гармонии ума и тела, совершать ритуал под строгим контролем мастера Татикава-рю, не спорить, не критиковать друг друга, не злоупотреблять едой и напитками. Затем пара совершала омовение в горячем источнике, приобретая радостное, позитивное настроение. Встав друг перед другом, они совершали трёхкратный поклон; мужчина произносил фразу: «Я стремлюсь проникнуть в царство Лона», а женщина отвечала: «Я стремлюсь обрести царство Алмаза (*ваджра*)».

Комната для ритуала должна быть уединённой, чистой и иметь небольшой алтарь со свежими цветами и соответствующими времени года подношениями Будде, чьё изображение было закрыто покрывалом на время ритуала. Возжигались благовония и пять разноцветных свечей, символизировавших пять первоэлементов – дерево, огонь, землю, воду и воздух (эфир). В полночь начинался ритуал. Мужчина принимал позу лотоса, женщина садилась сверху, что повторяло иконографическую позу соития тантрических божеств, в частности, Шивы и Шакти. В процессе полового акта, рассматривавшегося как медитация, важная роль отводилась дыханию. Звук А, возникавший при вдохе, ассоциировался с Царством чрева, Матерью, океаном, *Инь*, пустотой, великим состраданием, красным лотосом и последним знаком санскритского алфавита, а звук выдоха УН – с царством Алмаза, Отцом, горой, *Ян*, наполненностью, мудростью, белой ступой и последним знаком алфавита. Соединение этих звуков, а также слияние мужской и женской секретий создаёт и поддерживает Вселенную. Если всё сделано правильно, на рассвете, с криком петуха наступает миг блаженства, состояние экстаза, момент истины, соединение пустоты и формы. Это и есть царство Вайрочаны (*Дайнити*) и конечная цель ритуальной практики¹³.

Синдзё также описывает магический обряд для обретения *сидхи* (магической силы), в котором используется человеческий череп, в качестве объекта поклонения (*хонзона*). Видимо, это связано с даосским убеждением в том, что после смерти человека три его небесные души покидают тело, а семь земных душ обитают в черепе покойника, и если их задобрить и привлечь на свою сторону ритуальными действиями, они могут оказывать содействие практикующему эти ритуалы адепту¹⁴.

Использовались десять типов черепов: мудреца, аскета, императора, сёгуна, главного министра, старика, отца, матери, «череп тысячи черепов» (изготавливался путём измельчения в порошок большого числа черепных крышек, который смешивался со связывающей жидкостью и из этой массы формировался *хонзон*) и череп «дхаммдхату». Последний нужно было искать на кладбище в праздник Двойной девятки (9-й день 9-го месяца), поскольку девятка в китайской нумерологии – это максимальное проявление Ян, а значит, этот день обладает огромной силой. Для этого собирали большое количество черепов, произносили над ними молитвы, после чего выбирали подходящий череп: наилучшим считался тот, части которого не имели видимых соединительных швов. Если утро было морозным, то нужный череп не был покрыт инеем.

Затем совершающий ритуал вкладывал в череп язык, вставлял нижнюю челюсть и недостающие зубы, покрывал его толстым слоем лака и укладывал в коробку. Через некоторое время он совершал символический половой акт с *хонзоном* и реальный с красивой женщиной. Мужские и женские выделения наносились на череп, и таких слоев должно быть 120, что гарантировало в будущем оживление черепа. Каждую полночь возжигались благовония, дым от которых проходил через глазницы, и произносилась тысячу раз мантра «возвращающегося духа». После окончания вышеупомянутых процедур в череп помещались секретные талисманы (соомоцу) и покрывали его тремя слоями сусального золота и серебра, на поверхности которых рисовалась мандала «красным и белым эликсиром» (смесью мужских и женских половых секретов). Затем поверх вновь укладывалась слоями золотая и серебряная фольга и вновь наносилась мандала, и так ещё несколько раз, пока не сформируется подобие лицевых мышц. Язык и губы красились киноварью, зубы покрывались серебром, в глазницы вставляли драгоценные камни. Целью было создать имидж красивой и умиротворённой женщины. Синдзё говорил, что поклонение Дакини было основой культа магического черепа. Это объясняет, почему так важно было в этом ритуале смешивание жидкостей полового акта и сам череп¹⁵.

Хонзон устанавливался на алтаре, адепт ежедневно возлагал ему цветы, преподносил дорогие вина и изысканную еду, включавшую мясо и кровь, возжигал благовония. Созерцание сакрального черепа производилось в часы Крысы, Быка и Тигра (от полуночи до рассвета). С наступлением часа Зайца он укладывался в мешок из семислойной парчи и в таком виде находился на алтаре. Вечером мешок помещался возле тела совершающего ритуал, чтобы череп не охлаждался. На ночь *хонзон* извлекался из мешка и водружался на алтарь.

Эти ритуалы продолжались семь лет, и на восьмой год подвижник, целиком посвятивший всё это время магической практике, обретал божественное знание и сиддхи, а хонзон, как сообщает Синдзё, оживал, обретал голос и начинал предсказывать будущие события мира. Менее усердным хонзон объяснял их сны и исполнял желания¹⁶. Некоторые источники говорят и о дополнительных магических эффектах: адепт получает способность летать в небесах, узнавать от хонзона о дате своей смерти и способе продления жизни¹⁷.

Мистическое отношение к черепу не является изобретением школы Татикава-рю. Оно характерно для всех течений тантризма, как индуистского, так и буддийского. Череп и чаша, сделанная из верхней половины черепа, широко применяются в ритуальных медитативных практиках для познания себя и Вселенной. Они также используются для собирания милостыни, еды и питья. Божества индуистского тантризма носят на шеях ожерелья из черепов. Богиня Ваджрайогини держит в руке череп, который символизирует пороки, «умственные повреждения», мешающие достижению просветления. В то же время, череп символизирует единство бытия и сознания, тождественность сансары и нирваны. Чаши из черепов, медитация на разлагающихся трупах, божества с оскаленными клыками – всё это должно было быстро и коренным образом изменить психику адепта. В отличие от классического буддизма, который направлен в первую очередь на изменение, просветление сознания, Ваджраяна «прямо начинает работать с мрачными пучинами подсознательного и бессознательного, используя его безумные сюрреалистические образы для быстрого выкорчёвывания самих корней аффектов, страстей, влечений (порой патологических) приверженностей, – которые могли и не осознаваться самим практикующим. Затем только приходила очередь сознания, преображающегося вслед за очищением тёмных глубин подсознательного»¹⁸.

Те изощрённые доктрины и практики, которые излагает Синдзё, видимо, были достоянием посвящённых из верхних страт монашеской иерархии. Но со временем, в том числе и благодаря деятельности Монкана, они в упрощённом виде стали доступны и более широким слоям населения, которые не могли понять сложную схоластику тайных тантрических текстов и превратили их в элемент маргинальной народной культуры. Хотя идеи Татикава-рю подвергались анафеме в главных центрах буддийской мысли, они продолжали существование в народном сознании. Их отражение можно найти в более поздних культовых практиках. Культ Двойного Ганешы, характерный для эзотерического буддизма, широко

распространился в Японии в последующие эпохи. Центром его почитания стал храм Хозандзи на горе Икома. Ему молились и продолжают молиться актеры, гейши и люди, связанные с бизнесом «удовольствий». Статуэтки и изображения Сосин Кан-ги-тена пользуются большим спросом в многочисленных прихрамовых магазинчиках¹⁹.

Тайные ритуалы во имя упрочения власти, связанные с Дакини/Инари, проводили сёгуны дома Асикага, объединители страны Ода Нобунага (1534–1582 гг.), Тоётоми Хидэёси (1537–1598 гг.) и Токугава Иэясу (1543–1615 гг.). В период Эдо (1603–1868 гг.) почитание Дакини стало популярным у горожан, поскольку считалось, что это божество исполняет желания не только праведников, но и заблудших людей, не исполняющих ревностно буддийских заповедей.

Эзотерический буддизм, его доктрины и практика, в том числе их сексуальная составляющая (в основном в форме имитации), повлияли на синтоистские обряды посвящения. С периода Камакура (1192–1333 гг.) и вплоть до середины XIX в. в синтоистских храмах проводились тайные инициационные ритуалы (*синто кандзё*), которые по форме и содержанию во многом перекликались с теми, что практиковались в Татикава-рю²⁰.

Скорее всего, экзотические ритуальные практики Татикава-рю в том виде, в каком их описывал Синдзё, исчезли в XIII в., когда подверглись гонениям с одобрения властей. Однако некоторые исследователи полагают, что их варианты существовали ещё в эпоху Эдо²¹, а знаток проблемы Джон Стивенс полагает, что они в ограниченном масштабе тайно практикуются до настоящего времени²².

В целом, следует отметить, что история Татикава-рю, её доктрины и практики содержат немало «тёмных пятен», что связано как с почти полным отсутствием надёжных источников, так и с многовековыми попытками противников учения создать ему имидж безнравственной ереси.

Сексуальные практики использовались в раннесредневековом японском буддизме не только сектой Татикава-рю. Они были присущи, иногда в метафорической форме, и другим направлениям школы Сингона, а также тантрическому буддизму Тэндай. В Татикава-рю они были поставлены в центр учения и воспринимались как самый прямой путь к пробуждению. Употребление в пищу мяса, использование человеческого черепа в качестве объекта поклонения и подобные практики должны были научить адепта принимать все аспекты реальности, выработать целостное восприятие мира, что является необходимым условием избавления от сансары.

Секта Татикава-рю сыграла важную роль в идеологической поддержке раннесредневековой японской государственности: её духовные авторитеты совершали магические ритуалы на церемониях вступления нового императора на престол, устранения потенциальных препятствий для действий двора и аристократии, гадания о будущем страны.

Очевидно, что с периода Камакура бренд «Татикава-рю» стал присваиваться ортодоксальным буддийским духовенством людям и неинституционализированным группам, использовавшим доктрины и практики, которые считались буддийским мейнстримом не ортодоксальными, и делалось это в основном с целью скомпрометировать их перед властью и усилить своё политическое влияние.

Практики и доктрины Татикава-рю во многом базировались на даосизме, но были в своей основе буддийскими, хотя испытали и влияние синтоизма. Они оказали благотворное влияние на развитие средневекового японского буддизма, обогатив его тантрическими образами и идеями.

Библиографический список

1. Жиртуева, Н.С. Тантризм в контексте теории мистического опыта просветления / Н.С. Жиртуева [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.dspace.nbuv.gov.ua> (дата обращения : 07.11.2014).
2. Накорчевский, А.А. Японский буддизм / А.А. Накорчевский. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2004. – 384 с.
3. Торчинов, В.А. Религии мира : опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / В.А. Торчинов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 1998 [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.naturalworld.ru>kniga...mira-opit-zapredelnogo.htm> (дата обращения : 23.12.2014).

4. Морияма Сосин. Татикава дзякё то соно сякайтэки хайкэи но кэнкю (Исследование еретической секты Татикава в социальном аспекте) / Морияма Сосин. – Токио : Рокуяон, 1965. – 269 с.
5. Фудзимаки Кацухо. Сингон Татикава-рю. Надзо но дзякё то кисин Дакини сухаи (Сингонская секта Татикава-рю. Тайная ересь и культ демонической богини Дакини) / Фудзимаки Кацухо. – Токио : Гакасё кенкюся, 1999. – 198 с.
6. Conlan, T.D. From Sovereign to Symbol. An Age of Ritual Determinism in Fourteenth-Century Japan / T.D. Conlan. – New York : Oxford University Press, 2011. – 231 p.
7. Dobbins, J.C. Jodo Shinshu : Shin Buddhism in Medieval Japan / J.C. Dobbins. – Honolulu : University of Hawaii Press, 2002. – 242 p.
8. Faure, B. Japanese Tantra, the Tachikawa-ryu, and Ryobu Shinto / B. Faure // White D.G. (ed.). Tantra in Practice. – New York : Princeton University Press, 2000. – 640 p.
9. Frederic, L. Japan Encyclopedia / L. Frederic. – Cambridge : Harvard University Press, 2002. – 1128 p.
10. Hino Takuya. Creating Heresy: (Mis)representation, Fabrication, and Tachikawa-ryu / Hino Takuya. – PhD dissertation. – Columbia University, 2012. – 270 p.
11. Iyanaga Nobumi. Human Yellow and the Skull Ritual of the so-called «Tachikawa-ryu» / Iyanaga Nobumi [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.bekkoame.ne.jp> (дата обращения : 15.01.2015)
12. Sanford, J.H. The Abominable Tachikawa Skull Ritual / J.H. Sanford // Monumenta Nipponica. – 1991. – Vol. 46. – No. 1. – P. 1–20 [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.links.jstor.org> (дата обращения : 15.01.2015).
13. Sanford, J.H. Literary Aspects of Japan's Ganesa Cult / J.H. Sanford // Brown R. (ed.). Ganesh: Studies of an Asian God. – Albany : State University of New York, 1991. – P. 276–295.
14. Smyers, K.A. The Fox and the Jewel : Shared and Private Meaning in Contemporary Japanese Inari Warship / K.A. Smyers. – Honolulu : University of Hawaii Press, 1999. – 271 p.
15. Stevens, J. Lust for Enlightenment : Buddhism and Sex / J. Stevens. – London : Shambala Publication, 1990. – 200 p.
16. Stevens, J. Tantra of the Tachikawa-ryu : Secret Sex Teachings of the Buddhism / J. Stevens. – Berkely : Stone Bridge Press, 2010. – 72 p.
17. Stone, J. Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Buddhism / J. Stone. – Honolulu : University of Hawaii Press, 1999. – 568 p.
18. Summer-Brown, J. Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism / J. Summer-Brown. – London : Shambala Publication, 2002. – 352 p.
19. Umekawa Sumiyo. Sex and Immortality : A Tentative Study on How Chinese Social Art Impressed upon the Idea to Become Better-Being in Religious Contexts / Umekawa Sumiyo [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.wenku.baidu.com/view/62caaaf90242a8956bece4ed.html> (дата обращения : 02.02.2015).

¹ Жиртуева Н.С. Тантризм в контексте теории мистического опыта просветления. – URL: <http://www.dspace.nbuv.gov.ua> (дата обращения: 07.11.2014).

² Sanford J.H. Literary Aspects of Japan's Ganesa Cult // Brown R. (ed.). Ganesh: Studies of an Asian God. – Albany: State University of New York, 1991. – P. 287, 289.

³ Summer-Brown J. Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism. – L: Shambala Publication, 2002. – P. 139–140, 201.

⁴ Smyers K.A. The Fox and the Jewel: Shared and Private Meaning in Contemporary Japanese Inari Warship. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1999. – P. 82–83.

⁵ Hino Takuya. Creating Heresy: (Mis)representation, Fabrication, and Tachikawa-ryu. – PhD dissertation. – Columbia University, 2012. – P. 55–56.

⁶ Цит. по: Stevens J. Tantra of the Tachikawa-ryu: Secret Sex Teachings of the Buddhism. – Berkely: Stone Bridge Press, 2010. – P. 16.

⁷ Hino Takuya. Creating Heresy: (Mis)representation, Fabrication, and Tachikawa-ryu. – PhD dissertation. – Columbia University, 2012. – P. 226.

⁸ Umekawa Sumiyo. Sex and Immortality: A Tentative Study on How Chinese Social Art Impressed upon the Idea to Become Better-Being in Religious Contexts. – URL: <http://www.wenku.baidu.com/view/62caaaf90242a8956bece4ed.html> (дата обращения: 02.02.2015); Iyanaga Nobumi. Human Yellow and the Skull Ritual of the so-called «Tachikawa-ryu». – URL: <http://www.bekkoame.ne.jp> (дата обращения: 15.01.2015).

⁹ Conlan T.D. From Sovereign to Symbol. An Age of Ritual Determinism in Fourteenth-Century Japan. – New York: Oxford University Press, 2011. – P. 90–92.

- ⁰ Sanford J.H. The Abominable Tachikawa Skull Ritual // Monumenta Nipponica. – 1991. – Vol. 46. – No. 1. – P. 1–15. – URL: <http://www.links.jstor.org> (дата обращения: 15.01.2015).
- ¹¹ Iyanaga Nobumi. Human Yellow and the Skull Ritual of the so-called «Tachikawa-ryu». – URL: <http://www.bekkoame.ne.jp> (дата обращения: 15.01.2015).
- ¹² Цит. по: Dobbins J.C. Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2002. – P. 48.
- ¹³ См.: Stevens J. Tantra of the Tachikawa-ryu: Secret Sex Teachings of the Buddhism. – Berkely: Stone Bridge Press, 2010. – P. 24–29.
- ¹⁴ Накорчевский А.А. Японский буддизм. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. – P. 375.
- ¹⁵ Фудзимаки Кацухо. Сингон Татикава-рю. Надзо но дзякё то кисин Дакини сухаи (Сингонская секта Татикава-рю. Тайная ересь и культ демонической богини Дакини). – Токио: Гакасё кенкюся, 1999. – С. 556–558.
- ¹⁶ Sanford J.H. The Abominable Tachikawa Skull Ritual // Monumenta Nipponica. – 1991. – Vol. 46. – No. 1. – P. 1–15. – URL: <http://www.links.jstor.org> (дата обращения: 15.01.2015).
- ¹⁷ Umekawa Sumiyo. Sex and Immortality: A Tentative Study on How Chinese Social Art Impressed upon the Idea to Become Better-Being in Religious Contexts. – URL: <http://www.wenku.baidu.com/view/62caaf90242a8956bece4ed.html> (дата обращения: 02.02.2015).
- ¹⁸ Торчинов В.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. – URL: <http://www.naturalworld.ru>kniga...mira-opit-zapredelnogo.htm> (дата обращения: 23.12.2014).
- ¹⁹ Frederic L. Japan Encyclopedia. – Cambridge: Harvard University Press, 2002. – P. 470.
- ²⁰ Stone J. Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Buddhism. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1999. – P. 130–137.
- ²¹ Морияма Сосин. Татикава дзякё то соно сякайтэки хайкэи но кэнкю (Исследование еретической секты Татикава в социальном аспекте. – Токио: Рокуяон, 1965. – С. 93; Faure B. Japanese Tantra, the Tachikawa-ryu, and Ryobu Shinto // White D.G. (ed.). Tantra in Practice. – New York: Princeton University Press, 2000. – P. 543–546.
- ²² Stevens J. Lust for Enlightenment: Buddhism and Sex. – London: Shambala Publication, 1990. – P. 83–85.

References

1. Zhirtueva N. *Tantrism v kontekste teorii misticheskogo opyta prosvetleniya* [Tantrism in the Context of the Theory of Mystical Experience of Enlightenment]. Available at: <http://www.dspace.nbuv.gov.ua> (Accessed 07.11.2014).
2. Sanford J.H. Literary Aspects of Japan's Ganesa Cult. Brown R. (ed.). Ganesh: Studies of an Asian God. Albany, State University of New York, 1991, pp. 287, 289.
3. Summer-Brown J. Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism. London, Shambala Publication, 2002, pp. 139–140, 201.
4. Smyers K.A. The Fox and the Jewel: Shared and Private Meaning in Contemporary Japanese Inari Warship. Honolulu, University of Hawaii Press, 1999, pp. 82–83.
5. Takuya Hino. Creating Heresy: (Mis)representation, Fabrication, and Tachikawa-ryu. PhD dissertation. Columbia University, 2012, pp. 55–56.
6. Stevens J. Tantra of the Tachikawa-ryu: Secret Sex Teachings of the Buddhism. Berkely, Stone Bridge Press, 2010, P. 16.
7. Hino Takuya. Creating Heresy: (Mis)representation, Fabrication, and Tachikawa-ryu. PhD dissertation. Columbia University, 2012, P. 226.
8. Umekawa Sumiyo. Sex and Immortality: A Tentative Study on How Chinese Social Art Impressed upon the Idea to Become Better-Being in Religious Contexts. Available at: <http://www.wenku.baidu.com/view/62caaf90242a8956bece4ed.html> (Accessed 02.02.2015).
9. Iyanaga Nobumi. Human Yellow and the Skull Ritual of the so-called «Tachikawa-ryu». Available at: <http://www.bekkoame.ne.jp> (Accessed 15.01.2015).
10. Conlan T.D. From Sovereign to Symbol. An Age of Ritual Determinism in Fourteenth-Century Japan. New York, Oxford University Press, 2011, pp. 90–92.
11. Sanford J.H. The Abominable Tachikawa Skull Ritual. Monumenta Nipponica. Vol. 46, No. 1, 1991. P. 8. Available at: <http://www.links.jstor.org> (Accessed 15.01.2015).
12. Iyanaga Nobumi. Human Yellow and the Skull Ritual of the so-called «Tachikawa-ryu». Available at: <http://www.bekkoame.ne.jp> (Accessed 15.01.2015).
13. Dobbins J.C. Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan. Honolulu, University of Hawaii Press, 2002. P. 48.
14. Stevens J. Tantra of the Tachikawa Ryu: Secret Sex Teachings of the Buddhism. Berkely, Stone Bridge Press, 2010, pp. 24–29.
15. Nakorchevskiy A. *Yaponskiy buddism* [Japan Buddhism]. Saint Petersburg, Peterburgskoe

vostokovedenie, 2004, P. 375.

16. Fujimaki Kazuha. Shingon Tachikawa-ryu. The Secret Heresy and the Demonic Cult of Goddess Dakini. Tokyo, Gakuchu kenkyusha, 1999, pp. 556–558 (n Japan.).

17. Sanford J.H. The Abominable Tachikawa Skull Ritual. Monumenta Nipponica, Vol. 46, No. 1, 1991. P. 10–14. Available at: <http://www.links.jstor.org> (Accessed 15.01.2015).

18. Umekawa Sumiyo. Sex and Immortality: A Tentative Study on How Chinese Social Art Impressed upon the Idea to Become Better-Being in Religious Contexts. P. 331. Available at: <http://www.wenku.baidu.com/view/62caaf90242a8956bece4ed.html> (Accessed 02.02.2015).

19. Torchinov V. *Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psihotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the World: Experience of the Beyond. Psycho-techniques and Transpersonal States]. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 1998. Available at: <http://www.naturalworld.ru>kniga...mira-opit-zapredelnogo.htm> (Accessed 23.12.2014).

20. Frederic L. Japan Encyclopedia. Cambridge: Harvard University Press, 1993. P. 470.

21. Stone J. Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Buddhism. Honolulu, University of Hawaii Press, 1999, pp. 130–137.

22. Moriyama Shoshin. Investigation of the Heretical Sect Tachikawa in the Social Aspect. Tokyo: Rokuyaon, 1990. P. 93 (in Japan.).

23. Faure B. Japanese Tantra, the Tachikawa-ryu, and Ryobu Shinto. White D.G. (ed.). Tantra in Practice. New York, Princeton University Press, 2000, pp. 543–546.

24. Stevens J. Lust for Enlightenment: Buddhism and Sex. London, Shambala Publication, 1990, pp. 83–85.

конструирования новых практик социокультурной, идейной, ритуальной, информационной деятельности. Особо следует выделить деятельность региональных этнических элитных групп, которые рассматривают «буддизм и шаманизм... как единый механизм национального возрождения, способствующий этнической интеграции как никакой другой компонент традиционного мировоззрения»¹. Так, в действующем региональном законодательстве к исторически сложившимся конфессиям и верованиям отнесён шаманизм, наряду с Буддийской традиционной сангхой России, древлеправославием и православием². По замечанию Д.Д. Амаголоновой «шаманизму суждено было возрождаться в двух формах, а именно как традиционные семейно-родовые ритуалы (которые, собственно, так или иначе, не прерывались) и как практики, институализированные в рамках зарегистрированных объединений,... (чего в традиции никогда не было)», причём «интерес и желание участвовать в шаманских обрядах проявляют не только западные буряты, среди которых шаманизм не был вытеснен буддизмом, но и восточные, «буддизированные», буряты»³.

В целом по России по данным Федеральной службы государственной статистики на 1 января 2013 г. зарегистрировано 25 541 религиозных организаций, 20 из которых относятся к шаманизму⁴. В Республике Бурятия, по данным Управления Минюста России по Республике Бурятия, на декабрь 2014 г. зарегистрировано 225 религиозных организаций 25 конфессий. Наибольшее число относится к РПЦ МП (77), буддизму (67), христианам веры евангельской-пятидесятникам (26) и шаманизму (8)⁵.

Религиозные организации шаманов зарегистрированы преимущественно в Улан-Удэ, но значительная доля практикующих в них не входит. К числу местных религиозных организаций шаманов относятся такие, например, как: «Духовный центр Байкальских шаманов Боомургэл», «Бархан Уула», «Тэнгэри», «Лусад», «Алтан Сэргэ», «Межрегиональный центр шаманов «Хаан-Тэнгэри». В Бурятии практикует значительное число шаманов, по разным оценкам, их число достигает 150 человек⁶. Одной из особенностей современного бурятского шаманизма является постепенная консолидация шаманских организаций и сотрудничество шаманов регионов этнической Бурятии.

Шаман в системе традиционных представлений фигура мистическая, обладающая сверхъестественными способностями, переданными ему через шаманский дар «утха» и сложную систему шаманских посвящений. Сегодняшние шаманы занимаются целительством и общаются с духами, как и в древности, но многие из них получают современное образование, публикуют научные работы по религиозной теории и практике. Их считают потомственными, кровными носителями «предрешённого дара» шаманов-предков без права отказа, и, хотя многие из них проживают в городе и обладают разными современными профессиями, они в нужное время проходят через возрождённые институты индоктринации шаманов.

Авторами исследования религиозной ситуации в Бурятии, проведённого под руководством Ц.Б. Будаевой, отмечается, что «образ шамана противоречивый, отношение к ним неоднозначное, поэтому многие респонденты говорят об исповедовании буддизма, уточняя, что иногда обращаются к шаманам» и «статус буддистов выше, поэтому многие называют себя буддистами, даже участвуя в шаманских обрядах»⁷. В исследовании различаются шаманы и «различного рода предсказатели и экстрасенсы», а также аферисты, причём «зачастую люди не видят между ними разницы»⁸.

М.М. Содномпилова выделяет две группы «традиционных шаманов» и «неошаманов». Первую группу «вследствие сохранения тесной связи с сельским обществом, которое всё ещё можно считать традиционным, называть шаманами, хотя сами себя они так не называют»⁹. Неошаманами, по её мнению, выступают преимущественно горожане, «в течение длительного времени проживающие в городе». Нельзя не отметить противоречивости такого разграничения, поскольку, во-первых, сельское общество Бурятии лишь с определённой долей условности можно отнести к традиционным, а, во-вторых, шаманы и в городе, и на селе достаточно устойчиво идентифицируют себя при использовании русского языка именно как «шаманы» и употребляют иные термины, например «боо» лишь прибегая к бурятскому. Кроме того, границы между этими группами весьма размыты, поскольку как городские шаманы практикуют на селе, так и сельские могут практиковать в городе.

Новые религиозные движения

В.И. Харитонова исследуя «возрождённый шаманизм» в России, выделяет три его основных формы:

- городской шаманизм (т.е. практики, базирующиеся на опосредованном знании определённых шаманских/этнических традиций; часто это практики психологов, сочетающие разные варианты целительства, в том числе шаманского; они распространены преимущественно в крупных городах);

- неошаманизм (значительно осовремененный вариант традиционного шаманизма, который связан с опосредованным обращением к шаманской практике наследников традиционных шаманов);

- (нео)шаманизм или шаманизм (восстановленные напрямую – через реальное посвящение/обучение адептами – практики шаманов разных традиций, но бытующие с известными нарушениями этих традиций, вызванными современными трансформациями явления в целом)¹⁰.

С появлением возможности легального исполнения шаманских обрядов возобновились коллективные молебны, причём не только в традиционной родовой или территориальной форме. Сегодня происходит смешение старых и новых практик шаманизма, превращающихся в основу для новых построений, делающих религию важной не только для удовлетворения потребностей верующих, но и общества в целом.

В качестве основного метода сбора социологической информации использовались методы интервью и анкетного опроса. Кроме того, привлекался метод анализа документов, в качестве которых выступала научная, научно-популярная и публицистическая литература. Особую группу источников составили издания религиозной направленности шаманистского содержания. В качестве пилотажного исследования было проведено нестандартизованное интервью 15 человек, занимающихся шаманской практикой. Использование этого метода позволило скорректировать методический инструментарий основного этапа сбора данных, на котором с использованием анкетного опроса было опрошено 30 респондентов – 15 женщин и 15 мужчин. Все респонденты – шаманы, занимаются шаманской религиозной практикой, зарегистрированы в качестве членов местной религиозной организации шаманов «Тэнгэри».

На вопрос о том, как респонденты поняли, что они будут шаманом, 73 % указали, что данный путь им посоветовал шаман, 20 % респондентам подсказали духи и 7 % «поняли это сами». Причём, у 43 % несколько шаманов в семье, а 57 % являются единственным шаманом в семье. Возраст принятия решения по результатам опроса не вполне определён, но большая часть опрошенных указала в качестве такого возраста позиции 26–45 лет. Так, 19 % поняли это в возрасте 10–17 лет, 11 % – в возрасте 18–25 лет, 26 % – в возрасте от 26–35 лет, 44 % – в возрасте 36–45 лет, 11 % в возрасте 46–55 лет.

Показательно, что ряд вопросов респонденты интерпретировали абсолютно одинаково. Все опрошенные имели предков-шаманов, были избраны духами, «страдали» шаманской болезнью. Вероятно, на согласованность оценок и мнений по этим вопросам оказало влияние то, что, во-первых, они являются зарегистрированными членами одной общины, причём претендующей на статус одной из центробразующих, а, во-вторых, линии наследования, избранничество духами предков и шаманская болезнь выступают одними из наиболее базовых атрибутов шаманского статуса. При этом при ответе на вопрос, что важнее для шамана – сверхъестественный дар или полученные знания – 73 % отметили, что важно и то и другое, а для 23 % важнее оказался дар.

Респондент 2: «Каждый человек не может стать шаманом. Это дар божий, предки передают свою силу, детям, внукам. Это выбор духов. Т.е. боги выбирают сами, кто будет шаманом, каким шаманом, когда будет. Мнение человека здесь не спрашивают. Хочешь, будешь? Здесь приходится соглашаться».

Респондент 3: «Шаманами рождаются. Человек рождается с отметиной. Они меченые богом. Невозможно стать любому человеку шаманом. Человек с детства отличается от других. Рано или поздно он не может не стать шаманом. Без принятия шаманства его жизнь становится невозможной».

Шаман за свою жизнь может пройти несколько стадий посвящения

Новые религиозные движения

73 % намерены получить все посвящения, 23 % не собираются получать все посвящения. На момент проведения исследования 10 % анкетированных имели одно шаманское посвящение, 10 % имели два посвящения, 23 % получили 3 посвящения, 13 % имели 4 посвящения, 13 % получили 5 посвящений, 28 % имели 6 посвящений, 3 % имели 9 посвящений.

Определяя качества, которыми должен обладать шаман, респонденты отметили преимущественно личностные психологические черты.

Таблица 1. Какими качествами должен обладать шаман?

№	Качества шамана	Доля ответов, %
1	честность	77
2	бескорыстность	60
3	порядочность	40
4	доброта	35
5	отсутствие вредных привычек	10

С одной стороны, это может свидетельствовать о незавершённости формирования образа «профессионального» шамана и, соответственно, его качеств, а с другой, респонденты-шаманы в ходе интервью признали, что часто стараются скрывать свой статус ввиду его неоднозначного восприятия и возможно этим обусловлено стремление позитивной эмоциональной самопрезентации.

Респондент 1: «Не хочу шокировать многих людей. Ещё есть много людей, кто не понимает шаманизм. Они когда видят, что ты шаман, боятся. Я думаю, это от не знания. Не хочу лишних вопросов. Лишний раз стараюсь не показывать».

Респондент 2: «В светской жизни я скрываю, никому не говорю, не рассказываю. Если узнали, в газете, по телевидению, то признаюсь. Потому что шаманизм ещё не настолько развит. Люди боятся шаманов. Шаман – это человек плохой. Люди думают так. Лама – хороший. Люди ещё не осознают. Может быть, люди со временем начнут понимать, тогда никто скрывать не будет».

При этом эти качества должны приобретаться определённым способом. 29 % отметили, что эти качества должны быть врождёнными, 23 % считают, что они должны приобретаться через учения, и 48 % ответили, что эти качества должны приобретаться в практике.

В ходе исследования были выявлены наиболее частые причины обращения прихожан к шаманам. Показательно, что мотивами обращения к шаманам, в интерпретации респондентов, выступают преимущественно проблемы утилитарного характера.

Таблица 2. Причины обращения прихожан

№	Причины обращения к шаману	Доля ответов, %
1	по семейным причинам	70
2	при трудоустройстве	37
3	из-за финансовых трудностей	33
4	по личной жизни	33
5	по духовным переживаниям	27
6	по учёбе	23
7	за консультацией по важным грядущим событиям	20
8	из-за проблемы пьянства	19
9	по случаю смерти родственника	13

Большинство опрошенных – 70 % – принимают около 1–3 человек в день, 23 % – 4–6 человек, и к 7 % приходит в день 7–9 человек. Интерес представляет

Новые религиозные движения

также употребление термина «прихожанин» в отношении верующих, обращающихся к шаману. Генетически это понятие нехарактерно для родового шаманистского сообщества, и его употребление свидетельствует о попытке описать социально и этнически «размытые» группы обращающихся к шаманам людей.

Респондент 1: «Чаще всего люди обращаются с духовными переживаниями: страх перед будущим. Материальные проблемы, когда трудности в семейной жизни, когда человек в реанимации. По разным причинам».

Респондент 4: «Женщины больше. Мужчины они как-то ещё так. Женщины более переживают за семью, за детей, как мать. За мужа переживают. Больше приходят. Мужчины более скептически».

Все респонденты ответили, что совмещающих различные, чёрные и белые, практики шаманов больше. При этом наиболее привлекательным для респондентов в шаманской деятельности для 63 % является помощь людям, для 27 % это связь с духами, для 3 % это социальный статус, а для 7 % это духовное состояние.

Шаманская практика основным источником дохода выступает для 57 %, а для 43 % она является второстепенным заработком. При этом 70 % опрошенных полностью удовлетворены этим заработком, 23 % скорее удовлетворены, и 7 % скорее не удовлетворены. Причём полностью удовлетворены своим статусом в качестве шамана 83 %, и 17 % удовлетворены частично.

Исходя из полученных в ходе исследования данных, были выявлены следующие изменения в процессе становления шаманом и приобщения к шаманскому сообществу. Прежде бурятский шаман был «достоянием» улусно-родовой общины, в котором нуждались все, независимо от социальной принадлежности: богачи и нойоны, середняки и бедняки, скотоводы и охотники. Вопрос о подготовке и посвящении шамана был делом всего улуса или рода, ибо обряд посвящения стоил очень дорого, все расходы ложились на общину. Сегодня же в посвящении шамана принимает участие крайне малое количество человек. Обычно это близкие родственники или же друзья посвящаемого.

Одно из основных отличий современного шаманизма от исторического состоит в создании шаманских организаций, тогда как раньше шаманы являлись одиночками. Они могли объединяться лишь на массовых обрядах – тайлганах. Будущий шаман получает посвящение, что даёт ему право совершать религиозные обряды. В течение года новоиспечённый шаман приобщается к практикам, обучается у учителя или у других более опытных шаманов. Также он начинает самостоятельное отправление религиозных обрядов. Согласно уставу МРОШ Тэнгэри, шаман пишет заявление о членстве. Управляющие МРОШ принимают решение о принятии кандидата в члены шаманского сообщества.

Акт посвящения в шаманский сан имел общественное значение и был большим событием в жизни улусно-родовой общины. Он сопровождался коллективными общинными мероприятиями, длившимися несколько дней, угощением, играми, хороводами. В сегодняшние дни акт посвящения носит исключительно религиозный характер. Сейчас шаманами становятся в более зрелом возрасте, тогда как раньше будущий шаман определялся с детства. Его путь был определён, и уже с начала своей жизни он приобщался к шаманским практикам. Сегодня большая часть шаманов приобретает знания от учителя на протяжении всей шаманской практики, тогда как прежде будущий шаман проходил учёбу в течение 2–3 лет, в зависимости от его способностей, и дальше продолжал свою практику самостоятельно, приобретая знания по большей части от духов.

Шаманская практика прежде являлась основной деятельностью шамана. Это придавало ему особый социальный статус, подчёркивавшийся символическими, ритуальными и иными признаками. Сегодня же у многих шаманов шаманская практика не является основной деятельностью, они занимаются светской профессиональной деятельностью, и религиозная практика для них второстепенна.

Библиографический список

1. Амаголонова, Д.Д. Бурятский шаманизм и политика десекуляризации общественного сознания / Д.Д. Амаголонова // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем : Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. – М. : ИЭА РАН, 2013. – С. 19–29.

2. Амаголонова, Д.Д. Религия в конструировании современной бурятской идеи / Д.Д. Амаголонова // Власть. – 2008. – № 7. – С. 56–59.
3. Бадмацыренов, Т.Б. Религиозная ситуация и религиозные сообщества в Бурятии / Т.Б. Бадмацыренов // Власть. – 2015. – № 4. – С. 104.
4. Харитонов, В.И. «Возрождённый шаманизм» в России : контексты функционирования / В.И. Харитонов // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем : Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. – М. : ИЭА РАН, 2013. – С. 238–248.
5. Закон РБ № 610-I «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия». Принят Народным Хуралом Республики Бурятия 23 декабря 1997 года.
6. Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения / Отв. ред. Ц.Б. Будаева. – Улан-Удэ : Издательство Бурятского государственного университета, 2013. – 168 с.
7. Содномпилова, М.М. Особенности трансформации бурятского шаманизма в современном городском пространстве / М.М. Содномпилова // Гуманитарные исследования Внутренней Азии. – 2009. – С. 30–38.
8. Харитонов, В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В.И. Харитонов. – М. : Наука, 2006. – 372 с.

¹ Амаголонова Д.Д. Религия в конструировании современной бурятской идеи. – Власть. – 2008. – № 7. – С. 56–59.

² Закон РБ № 610-I «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия». Принят Народным Хуралом Республики Бурятия 23 декабря 1997 года.

³ Амаголонова Д.Д. Бурятский шаманизм и политика десекуляризации общественного сознания // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. – М. : ИЭА РАН, 2013. – С. 19–29.

⁴ Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации, на 1 января 2013. – Режим доступа: http://www.gks.ru/bgd/regl/b13_13/IssWWW.exe/Stg/d1/02-11.htm (дата обращения: 23.01.2014).

⁵ Бадмацыренов Т.Б. Религиозная ситуация и религиозные сообщества в Бурятии // Власть. – 2015. – № 4. – С. 104.

⁶ Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М. : Наука, 2006. – С. 160.

⁷ Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения / Отв. ред. Ц.Б. Будаева. – Улан-Удэ : Издательство Бурятского государственного университета, 2013. – С. 35.

⁸ Там же. – С. 36.

⁹ Содномпилова М.М. Особенности трансформации бурятского шаманизма в современном городском пространстве // Гуманитарные исследования Внутренней Азии. – 2009. – С. 30–38.

¹⁰ Харитонов В.И. «Возрождённый шаманизм» в России: контексты функционирования // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. – М. : ИЭА РАН, 2013. – С. 238–248.

References

1. Amagolonova D.D. *Vlast'* [Power]. Moscow, 2008, 7, pp. 56–59.
2. *Zakon RB № 610-I «O religioznoj dejatel'nosti na territorii Respubliki Burjatija»* [Law of the Republic of Buryatia No. 610-I “Concerning Religious Activity on the Territory of the Republic of Buryatia”].
3. *Amagolonova D.D. Jepicheskoe nasledie i duhovnye praktiki v proshlom i nastojashhem* [Epic Heritage and Spiritual Practices in the Past and the Present]. Moscow, 2013, pp. 19–29.
4. *Chislo religioznykh organizatsiy, zaregistrirovannykh v Rossiyskoy Federatsii, na 1 yanvarya 2013* [The Number of Organizations Registered in the Russian Federation on January 1, 2013]. Available at: http://www.gks.ru/bgd/regl/b13_13/IssWWW.exe/Stg/d1/02-11.htm (accessed 21.04.2015).
5. *Badmacyrenov T.B. Vlast'* [Power]. Moscow, 2015, 4, pp. 103–107.
6. *Haritonova V.I. Feniks iz pepela? Sibirskij shamanizm na rubezhe tysjacheletij* [The Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the turn of Millennium]. Moscow, Nauka, 2006, 372 p.
7. *Mezhnacional'nye, religioznye, jetnopsihologicheskie realii Burjatii i voprosy grazhdanskoj aktivnosti naselenija* [Interethnic, Religious and Ethno-psychological Realities of Butyatia and Issues of Civil Population Activity]. Ulan-Ude, Buryat State University, 2013, P. 35.
8. *Mezhnacional'nye, religioznye, jetnopsihologicheskie realii Burjatii i voprosy grazhdanskoj aktivnosti naselenija* [Interethnic, Religious and Ethno-psychological Realities of Butyatia and Issues of Civil Population Activity]. Ulan-Ude, Buryat State University, 2013, P. 36.
9. *Sodnompilova M.M. Gumanitarnye issledovanija Vnutrennej Azii* [Inner Asia Humanities Studies]. 2009, pp. 30–38.
10. *Haritonova V.I. Jepicheskoe nasledie i duhovnye praktiki v proshlom i nastojashhem* [Epic Heritage and Spiritual Practices in the Past and the Present]. Moscow, 2013, pp. 238–248.



Степанова Е.А.

Постсекулярная религиозность: индивид versus институт



Е.А. Степанова

Аннотация. В статье рассматривается одна из основных особенностей постсекулярного мира – явление индивидуальной религиозности, которое всё чаще становится альтернативой институциональной религии. Особое внимание уделено концепции Ульриха Бека о различии между «первой» и «второй» модерностью в их связи с индивидуализацией религиозности. Автор приходит к следующему выводу: сегодня у каждого человека есть возможность увидеть свой собственный смысл в религии и выбрать между различными типами религиозной идентичности. Этот выбор предопределён наличием неограниченного числа ответов на предельные вопросы человеческого бытия.

Ключевые слова: индивидуализация, религиозность, религиозный институт, модернность, постсекулярность, плюрализм, толерантность

Современную эпоху часто называют постсекулярной в смысле отказа от придания тотального значения секуляризации как важнейшему признаку модернизации. В рамках прежней парадигмы, главенствовавшей в западной общественной мысли до недавнего времени, было принято считать, что секуляризация, возникшая в европейском христианском контексте, является универсальным процессом, который рано или поздно должен привести к одинаковым результатам во всех частях мира. В качестве основных факторов секуляризации фигурировали социальная дифференциация, упадок институциональной религии и приватизация религии¹. Постепенно, однако, стало ясно, что это представление не соответствует реальности в том смысле, что проявления религиозности в современном мире бесконечно разнообразны и отнюдь не сводятся к привычным институциональным формам.

Термин «постсекулярность» далёк от однозначной трактовки и является предметом нескончаемых дискуссий². В рамках данной статьи важно подчеркнуть европоцентричный, точнее, христианоцентричный, характер как теории секуляризации, так и теории пост- или десекуляризации³, все слагаемые которой не могут быть адекватно интерпретированы вне признания специфичности христианского контекста понимания сущности религии, её институтов и индивидуальных проявлений.

Исследователи по-разному определяют сущность постсекулярной религиозности, но при этом сходятся в одном: главное её качество – это индивидуализация (или субъективация) веры, которая всё в большей степени становится альтернативой традиционным типам религиозности и религиозным институтам. Как отмечает французская исследовательница Даниэль Эрвье-Леже, в описании религиозного ландшафта западных обществ в последние тридцать лет «*лейтмотивом* теоретической рефлексии по поводу современной эволюции религии» является утверждение о том, что религиозная модерность – это индивидуализм⁴. В другом месте она пишет: «Можно сказать, что “религиозная современность” (*religious modernity*) – это индивидуализированное рассредоточение и одновременно – распад религиозных кодов, которые поддерживали общие определённости (*certainities*) среди религиозных сообществ»⁵.

Концепции, которые описывают специфику религиозности в эпоху модерности с особым акцентом на индивидуалистический характер религии, весьма

весьма разнообразны. Хронологически первая в ряду наиболее популярных концепций – это «невидимая религия» немецкого социолога Томаса Лукмана, идею которой он обосновал в середине 60-х гг. XX в. Согласно Лукману, в современную эпоху религия нигде не исчезает, но её характер принципиально изменяется. Социальная дифференциация общества модерности привела к кризису институциональной религиозности, её функции постепенно сокращались, и религия всё в большей степени стала восприниматься как идеология ограниченной социальной подсистемы. На смену институциональной религиозности пришли частные религиозные убеждения в качестве неотъемлемой части внутреннего мира человека. Но главное в религии, по мнению Т. Лукмана, – не организация и не социальная форма или социальные отношения, но система символов, «священный космос»⁶, с которым люди сталкиваются в своей повседневности, и который указывает на нечто, существующее за её пределами. Здесь религия понимается предельно широко в качестве высшей ступени в иерархии культурных смыслов.

Применительно к американскому обществу индивидуальный духовный опыт в качестве альтернативы институциональной религиозности получил своё определение в понятии «шейлаизм» (*Sheilaism*), введённом американским социологом Робертом Беллой и ставшем чрезвычайно популярным среди западных исследователей религии в последние два десятилетия XX в. Шейлаизм – это самоназвание веры медсестры Шейлы Ларсон (псевдоним), интервью с которой было проведено в рамках программы исследования типичных настроений в американском обществе в конце 70-х гг. Эта вера подразумевает существование Бога, но она не связана с посещением церкви и может быть определена как «собственный слабый голос» человека, определяющий его (её) моральный выбор. Феномен шейлаизма, по мнению Р. Беллы, доказывает принципиальную возможность индивидуальной веры каждого отдельного человека и является «естественным выражением современной американской религиозной жизни»⁷.

В середине 90-х гг. XX в. широкую популярность приобрело выражение «вера без принадлежности» (*«believing without belonging»*), принадлежавшее английскому социологу Грейс Дейви⁸. Понятия «веры» и «принадлежности» при всей их неопределённости и широте возможных интерпретаций должны были «ухватить» настроение, очертить область исследования, способ рассмотрения проблемы, а не дать детальное перечисление характеристик⁹. Рассматривая религиозную ситуацию в Западной Европе в целом и в Великобритании в частности, Г. Дейви подчёркивала, что уменьшение числа людей, посещающих церкви, не сопровождается упадком религиозных верований, а западные европейцы – это не столько секулярные, сколько нецерковные люди¹⁰. Также Г. Дейви предложила понятие «заместительной религии» (*«vicarious religion»*), смысл которого заключается в делегировании религиозной деятельности, особенно по обеспечению ритуалов как части жизненного цикла людей, профессиональным религиозным институтам (например, в Великобритании – Церкви Англии, в Дании – Евангельской Лютеранской церкви датского народа и т.п.). Это понятие возникло с целью «выработки понимания религии, практикуемой активным меньшинством, но от лица большего числа людей, которые (по крайней мере, неявно) не только осознают, но и вполне одобряют то, что делает меньшинство»¹¹. При этом как ослабление значимости принадлежности к религиозной институции, так и её заместительный характер создают безграничные возможности индивидуальных форм религиозности.

Формированию личности эпохи модерности в её преемственности и разрывах с христианством посвящена значительная часть фундаментального труда канадского философа Чарльза Тейлора «Эра секулярности». Рассматривая историю развития секулярности в западной Европе и соответствующие типы индивидуальности, Ч. Тейлор выделяет три этапа: на первом возникает «эксклюзивный гуманизм» (*exclusive humanism*)¹², который претендует на универсальность представлений о человеке и тем самым противопоставляет себя христианству, считая его односторонней и нетолерантной версией человеческой сущности и желая стать его альтернативой. Современный секулярный мир, по мнению Ч. Тейлора, есть результат этого самодостаточного гуманизма. Его источники уходят в XVI–XVII вв. – в эпоху возникновения науки и нового представления о человеке, который отделяется

от мира и становится его наблюдателем, аналитиком и критиком. Необходимым условием для возникновения «эксклюзивного гуманизма» является возникновение нового типа человека, который Тейлор определяет как замкнутое, «буферизированное (*buffered*) Я»¹³. Это есть человек, установивший границы между собой и миром, в пределах которых он ощущает себя неуязвимым, способным господствовать над смыслом вещей и самостоятельно устанавливать моральный порядок взаимного существования. Таким образом, с точки зрения Тейлора, модерность – это, прежде всего, эпоха, в которой возникает новый тип личностной идентичности. Кроме того, «эксклюзивный гуманизм» явился непосредственным результатом философского деизма, развивавшегося на почве католической теологической и философской традиции, который постепенно утвердил уверенность людей в своей способности постичь сущность божественного Провидения и тем самым отменил необходимость непосредственного вмешательства Бога в человеческие действия.

Второй этап эры секулярности, согласно Ч. Тейлору, характеризуется критикой религии со стороны эксклюзивного гуманизма в форме философии Просвещения и возникновением новых форм веры и неверия в ситуации нарастающей секуляризации (этот этап продолжается до сих пор). На этом этапе происходит всё большее разделение между «верой», понимаемой как индивидуальное переживание трансцендентного, и «религией» как институцией. Третий этап, возникающий на наших глазах в последние десятилетия, – это этап «аутентичности» или «экспрессивного индивидуализма» (*expressive individualism*), который заключается в поиске людьми своего собственного (в том числе, религиозного) пути к самоосуществлению¹⁴. Для исследователей на этом этапе, как подчёркивает Ч. Тейлор, становится всё более затруднительным определить, что такое секулярность и в каком смысле можно сегодня говорить о религии, поскольку этот поиск собственного пути часто приводит к совершенно отличным от традиционных религиозных систем результатам. Сегодня радикально изменяются представления о соотношении духовного и физического, священного и профанного, трансцендентного и имманентного, вечного и временного, духовной трансформации и материального процветания и т.п. Ч. Тейлор считает, что изменения, произошедшие с западным обществом в последние десятилетия и выразившиеся, прежде всего, в экспрессивном поиске собственного пути в жизни, представляют собой не что иное как культурную революцию¹⁵.

Немецкий социолог Ульрих Бек рассматривает разные исторические формы религиозного индивидуализма и выделяет первую и вторую эпоху модерности¹⁶. Первая модерность (XVII в. – первая половина XX в.) была связана с возникновением нации-государства, с индустриализацией, разделением публичной и частной сферы, социальной дифференциацией и признанием приоритетности рационального научного знания по отношению к религиозной вере. Вторая модерность (со второй половины XX в.) характеризуется возникновением глобального сообщества, информационными технологиями, текучестью социальной реальности, постоянным реконструированием социальной и личностной идентичности, плюрализмом и уравниванием ценности научного знания и религиозной веры, поскольку реальность теперь оказывается предметом равнозначных интерпретаций, которые не имеют преимуществ друг перед другом.

Бек называет первую эпоху модерности «ньютоновской», опирающейся на однозначность и недвусмысленность рационального знания и социального порядка. Для второй эпохи характерен «принцип неопределённости» Гейзенберга, проявляющийся в размывании и смещении институциональных границ между национальным и интернациональным, социальным и индивидуальным, знанием и верой и т.п.: «Логика недвусмысленности – модель общества, религии и политики, построенная по принципу или/или – заменена логикой двусмысленности, моделью общества, религии и политики, построенной по принципу и то/и другое»¹⁷.

По мысли У. Бека, первая индивидуализация религии (на этапе первой модерности), связанная с Реформацией, была индивидуализацией *внутри религии*, когда вера стала результатом личного переживания единого Бога, явленного через Библию. Согласно Мартину Лютеру, вера не есть «принятие доктрины, даже любой христианской доктрины, но вера как принятие той силы, от которой мы происходим и к которой идём»¹⁸. Человек, стремившийся к спасению души, не мог больше

рассчитывать ни на церковные догматы, ни на свои собственные силы, поэтому происходил не только разрыв с авторитетом церкви, но и отказ от всяческих авторитетов как опоры веры, которая оказывалась результатом уникального и непредсказуемого диалога человека с Богом.

В рамках второй индивидуализации религии (соответствующей второй модерности) происходит индивидуализация *самой религии*¹⁹, когда каждый человек, независимо от того, придерживается ли он (она) какой-либо устоявшейся религиозной системы или же формирует её сам, делает это так, как будто создаёт свою собственную религию или, по выражению У. Бека, «своего собственного Бога» (который совсем необязательно должен быть христианским).

Очевидно, что и первая, и вторая индивидуализация – это исследовательские концепты, фиксирующие важные социальные изменения. При этом следует учитывать, что индивидуализация религии не есть линейный процесс замещения первого типа вторым, напротив, раз возникнув, эти два типа продолжают существовать параллельно друг другу. Кроме того, неправильно считать, что религиозный индивидуализм возникает лишь в эпоху модерности. Напротив, индивидуализм в религии сам есть продукт длительного исторического развития, который по-разному проявляет себя на разных исторических этапах и отнюдь не является синонимом светского индивидуализма. Так, анализируя проблему религиозного индивидуализма, Д. Эрвье-Леже обращает особое внимание на то, что всегда существовало различие между ритуальной религией и религией внутренней жизни, «подразумевающей личное и постоянное принятие религиозных ценностей каждым верующим в мистической или этической форме. Во всех великих религиозных традициях эта дифференциация в различных формах становится явной задолго до наступления модерности»²⁰. Поэтому, полагает она, неправильно считать, что «христианская траектория религиозной индивидуализации, которая обретает свою радикальную форму у Кальвина, предшествовала появлению индивидуализма модерности непосредственным и линейным образом»²¹. Религиозный индивидуализм отличается от современного индивидуализма, который связан с признанием автономии субъекта, по крайней мере, в двух смыслах: «Во-первых, он конституирует индивидов в тот самый момент, когда они отказываются от себя, чтобы отдать себя Богу, во-вторых, он абсолютно отрицает земную реальность, которая мешает этому союзу с Богом»²².

Важно отметить, что ни первая, ни вторая индивидуализация не есть предмет осознанного выбора или результат сознательных усилий человека, и поэтому индивидуализация нетождественна простому выражению личностных предпочтений в той или иной области. Будучи итогом длительного исторического развития социальных институтов, как полагает У. Бек, она является «макро-историческим, макро-социологическим феноменом»²³, поскольку оказывает существенное влияние на все формы социальных отношений. При этом он подчёркивает, что индивидуализация как утверждение автономии воли есть «оригинальное христианское изобретение», поскольку с самого начала христианство обращало своё провозвестие к человеку независимо от его социального статуса, классовой, этнической и государственной принадлежности, и ожидало личного принятия²⁴.

Если первая индивидуализация привела к доминированию автономии индивида над авторитетом религиозной институции и к перемещению веры в частное пространство человека, то вторая индивидуализация есть порождение новой социальной реальности, в которой расширяются возможности изменения жизненного сценария, возрастает ответственность за принятие решений, появляются новые типы социальных связей, перестают иметь значение прежние нормы (например, в сфере семейных отношений), резко повышается ценность социального капитала и т.д., и в то же время возрастает уровень неопределённости и риска. Люди теперь могут самостоятельно формировать свою религиозную идентичность, не особенно заботясь о её внутренней согласованности и заимствуя её элементы из различных источников, которые могут не иметь непосредственной связи с какой-либо религиозной институцией. Этот процесс конструирования и реконструирования индивидуальной религиозной идентичности на основе свободного сочетания элементов различных традиций, исследователи называют религиозным «бриколажем», мозаикой или «лоскутным одеялом»²⁵. Количество таких комбинаций ничем не ограничено, поскольку неограничен объём символических ресурсов, которые

люди используют для создания своих индивидуальных религиозных убеждений. Важно подчеркнуть, что независимо от степени неопределённости, двусмысленности, произвольности и незавершённости таких религиозных убеждений, люди, которые их конструируют, по выражению английских социологов Пола Хиласа и Линды Вудхед, теперь не зависят от власти внешних догматических авторитетов, но имеют «мужество быть своим собственным авторитетом»²⁶.

Существенным фактором индивидуализации религии в современном мире является плюрализм, понимаемый как социальное пространство, которое подразумевает сосуществование и взаимодействие людей с разными религиозными взглядами и системами ценностей. Плюрализм применительно к религии – это, во-первых, многообразие старых и новых религиозных систем, непосредственно доступных людям в качестве предмета выбора; во-вторых, это существование альтернативных, часто противоборствующих версий в рамках одной религии; в-третьих, это многообразие элементов, из которых люди строят свои религиозные убеждения.

Согласно классическим теориям секуляризации, плюрализм, возникший в её результате, постепенно становится фактором её усиления, поскольку он ослабляет авторитет религии, монополизировать её, делает её содержание относительным и превращает в предмет критического сравнения. Но по мере пересмотра теории секуляризации изменилась и оценка влияния плюрализма на религию. Так, анализируя современную ситуацию, американский социолог Питер Бергер, который прежде как один из главных сторонников теории секуляризации полагал, что плюрализм неизбежно ослабляет религию, теперь подчёркивает: под воздействием плюрализма религия не исчезла, но перестала восприниматься как нечто само собой разумеющееся. Люди теперь должны размышлять «о когнитивных и нормативных принципах своей традиции и, соответственно, они должны делать выбор. Религия, которая является результатом выбора, независимо от уровня интеллектуальной сложности, отличается от религии, которая воспринимается как должное... Это делает религию одновременно более личностной и более уязвимой»²⁷. Таким образом, плюрализм модерности с неизбежностью порождает всё большую индивидуализацию религии. При этом, по мнению американской исследовательницы Нэнси Аммерман, люди, которые выбирают религию или смешивают разные традиции, несколько не менее религиозны, чем те, которые придерживаются единственной традиции. Религиозный «бриколаж» может «разочаровывать некоторые религиозные традиции и действительно ослабляет авторитет некоторых из них, но это не значит, что он с *необходимостью* ослабляет присутствие и влияние религии и духовных факторов в жизни индивидов в обществе в целом»²⁸.

В ситуации плюрализма возникает новое соотношение между разными религиозными истинами, существенно отличающееся от раннего этапа модерности. Для него была характерна, во-первых, принципиальная убеждённость в существовании объективной истины как отражения реальности вне зависимости от того, что являлось её источником: знание или откровение, во-вторых, убеждённость каждой религии, основанной на откровении, в своём праве на монопольное обладание такой истиной. Для приверженцев той или иной религиозной традиции существовал только один истинный путь в религии, а толерантное отношение к другим религиям если и оказывалось возможным, то, прежде всего, в силу политического прагматизма, продиктованного необходимостью сосуществования людей с разными религиозными взглядами в общем социальном пространстве светского государства.

При этом оставался открытым вопрос о том, как может (и может ли) человек, придерживающийся определённой религии, которую он считает истинной, толерантно относиться к носителю другой религии, которую он считает ложной. Как отмечал канадский исследователь Джей Ньюман, выйти из этого противоречия можно лишь в том случае, если признать, что толерантное отношение к религиозной вере подразумевает не принятие истины этой веры, но «принятие *того, кто разделяет эту веру*»²⁹. Другими словами, религиозная толерантность оказывалась возможной лишь на основании светского принципа уважения к личности носителей иных религиозных убеждений и его (её) права на то, чтобы быть носителем этих убеждений.

На современном этапе индивидуализации религии обладание единственной истиной, так же как поддержание догматической чистоты вероучения перестаёт быть самоцелью. Наоборот, множественность религиозных систем оказывается источником духовного развития индивидов. По словам Д. Эрвье-Леже, «легитимация веры переходит от религиозных институтов — когда-то гарантов истинной веры — к самим индивидам, которые теперь сами ответственны за подлинность своих духовных смыслов. Теперь ценность духовного поиска — и в глазах самого индивида и в глазах тех, с кем он вступает в диалог и перед кем свидетельствует, — заключена в его искренности и личной убеждённости»³⁰. Совмещение разных религиозных представлений и традиций воспринимается как норма и способ узнать больше о своём собственном религиозном опыте, а также об опыте других людей. Как отмечает У. Бек, теперь «к религии других не просто относятся “толерантно”, [но] она становится источником обогащения собственного религиозного опыта человека»³¹. Поскольку теперь никто не обязан быть правым в смысле обладания религиозной истиной, вступает в силу максима, согласно которой «свобода религии есть свобода религии других людей»³². Возникает новый тип религиозной толерантности, целью которой, по выражению английского философа Джона Грея, является «не истина, но мир»³³.

Другими словами, речь теперь идёт не о стремлении примирить разные и порой взаимоисключающие религиозные истины, но о поиске такой формы совместного существования людей, в которой главенствующую роль играло бы признание ценности разнообразия религиозного опыта и его равнозначности. Очень показательно в этом смысле высказывание либерального христианского теолога, епископа Епископальной церкви в США Джона Спонжа: «Я никогда не буду настаивать на том, что мой Христос — это единственный путь к Богу... Вместо этого я скажу, что Христос — это единственный путь для меня, поскольку это мой путь. Я больше никогда не получу удовлетворения от широко распространённого христианского утверждения, согласно которому все другие пути к Богу, например, те, которые есть в буддийской Индии, буддийском Китае, Тибете и Бирме, на исламском Ближнем Востоке или на еврейской земле Израиля и которыми идут миллионы людей в поисках священного, являются неадекватными или второсортными. И, безусловно, я никогда не назову эти пути ложными»³⁴.

Этот же принцип применительно к христианству утверждает итальянский философ Джанни Ваттимо, который полагает, что сегодняшний плюралистический мир более не поддаётся интерпретации, стремящейся во что бы то ни стало свести его к единой и окончательной истине. Но именно разрушение прежней христианской метафизики или, говоря языком постмодернизма, «большого нарратива» христианства, по мнению Д. Ваттимо, есть парадоксальный путь к обретению веры в современном мире, а новое христианство, утратившее свою метафизическую оболочку и лишённое претензии на обладание исключительной религиозной истиной, неизбежно оказывается открытым другим культурным и религиозным традициям: «Именно в силу плюралистического характера, который несёт нам опыт эпохи постмодерна, сегодня... истину мы мыслим уже не как отображение вечной структуры реальности, но она предстаёт перед нами историческим посланием, которое должно быть услышано, и на которое мы призваны ответить»³⁵.

Как отмечают многие западные исследователи, сегодня «упадок установленных (*established*) религиозных институций идёт рука об руку с ростом индивидуальной религиозности»³⁶. Как подчёркивает У. Бек, «мы видим возрождение нового типа субъективной анархии веры, очень слабо связанной с догматическими основами, которые обеспечивают институциональные религии»³⁷. Но это не значит, что эти два процесса связаны прямо пропорциональной зависимостью, поскольку индивидуализация религии вовсе не обязательно влечёт за собой отказ от участия в жизни религиозных институций, она лишь делает это участие предметом свободного выбора. Кроме всего прочего, как отмечает Ч. Тейлор, люди сегодня так же нуждаются в религии, как и всегда, поскольку трансцендентные проблемы, выходящие за пределы повседневного опыта людей, сохраняют своё значение. Другое дело, что для современного западного общества характерно существование множества старых, новых и промежуточных форм веры в неустойчивом или переходном виде, когда

«новые структуры действительно подрывают старые формы [веры – Е.С.], но при этом оставляют возможность для расцвета новых»³⁸.

Индивидуализация религии и её эмансипация от традиционных религиозных институтов в процессе второго этапа модернизации означает не ослабление её социальной роли, как это предполагала теория секуляризации, но изменение её содержания и формы. Сегодня индивидуализированная религия сама является фактором модернизации, поскольку люди больше не склонны ограничивать свои религиозные убеждения рамками частной жизни. Наоборот, эти убеждения становятся важным фактором принятия решений как на индивидуальном, так и на социальном уровне, а также способом укрепления ответственности за эти решения. У. Бек называет это «парадоксом секуляризации» и считает, что секуляризация – это Божий дар, который помог возрождению интереса к трансцендентным смыслам в XXI в. Религия теперь получила возможность сосредоточиться на исполнении своего истинного предназначения, стать самой собой, избавившись от необходимости вмешиваться во все сферы социальной жизни людей: «Пройдя сквозь огонь секуляризации, религия полностью осознала свои пределы и необходимость самоограничения»³⁹.

Подводя некоторые итоги, следует отметить, что при всей важности процесса индивидуализации религии, она, безусловно, не является неким общеобязательным направлением развития современного западного общества, но представляет собой лишь тенденцию, проявляющуюся в самых разнообразных формах. Не менее разнообразным остаётся спектр институциональных религий, которые с большей или меньшей степенью успешности пытаются найти своё место в стремительно изменяющемся обществе. Ещё Эмиль Дюркгейм в своём исследовании роли религии в обществе проводил различие между «свободной, частной религией, являющейся результатом выбора и сформированной в соответствии с потребностями и пониманием человека» и «религией, передающейся посредством традиции, сформированной для группы и обязательной для практикования»⁴⁰. Одни люди чувствуют себя комфортно в ситуации неопределённости и социальных трансформаций, другие нуждаются в упорядоченных структурах и ясных и недвусмысленных истинах. При этом и те, и другие должны сосуществовать в общем плюралистическом пространстве, которое по своей природе делает бессмысленным какое-либо принуждение в выборе религиозных предпочтений, поскольку современное общество, как подчёркивает Ч. Тейлор, это общество, «в котором вера даже самого непоколебимого верующего является одной из человеческих возможностей среди прочих»⁴¹.

Сторонники религиозных институций существуют рядом с людьми, которые ищут ответ на предельные вопросы бытия за пределами этих институций. Как те, так и другие в действительности не принуждены к выбору веры или неверия какими-либо внешними обстоятельствами, и даже выбор религии, имеющей символический статус «традиционной» в той или иной стране, осуществляется каждым человеком индивидуально. В конечном счёте, каждый ищет в религии свой собственный смысл и выбирает разные способы религиозной идентичности: от культурно-этнических, приобщающих к освящённой веками системе ценностей, до субъективных, удовлетворяющих личностные потребности в определении своего места в социальном пространстве. Сам факт этого поиска предопределён тем, что в современном мире невозможно оградить себя от влияния бесконечного количества вариантов ответов на предельные жизненные вопросы, которые доступны каждому человеку.

Следует также отметить, что во многих случаях стремление людей самостоятельно определять свои духовные предпочтения, не оглядываясь на традиционные религиозные институции, не только не противоречит стремлению к диалогу с другими людьми по поводу своего религиозного опыта, но подразумевает такой диалог. Об этом свидетельствует, в частности, растущая популярность интернет-общения, когда люди на разных площадках и по разным поводам обмениваются своими духовными исканиями. Как справедливо отмечает Д. Эрвье-Леже, формирование личности подразумевает придание смысла индивидуальному опыту и закрепление этого смысла. Он возникает в процессе конструирования нарратива, подразумевающим проговаривание своего духовного опыта: «Субъекта без такой способности к “говoreнию” не существует. А такая способность предполагает сопоставление с другим,

вне которого невозможны ни язык, ни признание»⁴².

В исследовании современной религиозной ситуации необходимо избегать крайностей: как утверждения о том, что институциональная религия утрачивает свои позиции, так и о том, что основным проявлением религиозности сегодня является индивидуализированная религиозность. На самом деле, и институты способны продуцировать смыслы, и индивиды – импровизировать на тему религиозных альтернатив. Задача исследователя – обозначить тенденции в проявлениях религиозности и выделить мировоззренческие и поведенческие типы в форме теоретических абстракций, которые вряд ли можно подтвердить или опровергнуть какой-либо социологической конкретикой.

Библиографический список

1. Тернер, Б. Религия в постсекулярном обществе / Б. Тернер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 22–51.
2. Эрвье-Леже, Д. В поисках определённости : парадоксы религиозности в обществах развитого модерна / Д. Эрвье-Леже // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 254–268.
3. Beck, U. A God of One's Own : Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence / U. Beck. – Cambridge : Polity Press, 2010. – 231 p.
4. Berger, P. Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle / P/ Berger // Democracy and the New Religious Pluralism / T. Banchoff, ed. – Oxford University Press, 2007. – P. 19–30.
5. Everyday Religion : Observing Modern Religious Lives / N. Ammerman, ed. – Oxford University Press, 2007. – 256 p.
6. Heelas, P. The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality / P. Heelas, L. Woodhead. – Oxford : Blackwell, 2005. – 226 p.
7. Hervieu-Leger, D. Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfillment : A Few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism / D. Hervieu-Leger // The Centrality of Religion in Social Life / E. Barker, ed. – Ashgate, 2008. – P. 29–40.
8. Pollack, D. Religious Individualization or Secularization? Testing Hypotheses of Religious Change – The Case of Eastern and Western Germany / D. Pollack, G. Pickel // British Journal of Sociology. – 2008. – 58 (4). – P. 603–632.
9. The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society / Ph. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey, and J. Van Antwerpen, eds. – New-York University Press, 2012. – 375 p.
10. Spong, J. A New Christianity for a New World : Why Traditional Faith is dying and How a New Faith is Being Born / J. Spong. – HarperSanFrancisco, 2002. – 304 p.
11. Taylor Ch. A Secular Age / Ch. Taylor. – Harvard University Press, 2007. – 851 p.

¹ Casanova J. Public Religion in the Modern World. – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 320 p.

² The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society (Ph. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey, and J. VanAntwerpen, eds.). – New-York University Press, 2012. – 375 p.

³ Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 22–51.

⁴ Hervieu-Leger D. Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfillment: A Few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism / The Centrality of Religion in Social Life (E. Barker, ed.). – Ashgate, 2008. – P. 29.

⁵ Эрвье-Леже Д. В поисках определённости: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 256.

⁶ Luckmann T. The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. – Macmillan, 1967. – P. 43.

⁷ Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life (Robert N. Bellah et al., eds.). – University of California Press, 1985. – P. 221.

⁸ Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. – Oxford: Blackwell, 1994. – 244 p.

⁹ Ibid. – P. 93.

¹⁰ Davie G. Europe: The Exception that Proves the Rule? / The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Peter L. Berger, ed.). – Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999. – P. 68.

¹¹ Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge / Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives (N. Ammerman, ed.). – Oxford University Press, 2007. – P. 22.

¹² Taylor Ch. A Secular Age. – Harvard University Press, 2007. – P. 19.

¹³ Ibid. – P. 27.

¹⁴ Ibid. – P. 299.

¹⁵ Ibid. – P. 473.

- ¹⁶ Beck U. The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity // British Journal of Sociology. – 2000. – Vol. 51 (№ 1, January/March). – P. 79–105.
- ¹⁷ Beck U. A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. – Cambridge: Polity Press, 2010. – P. 68.
- ¹⁸ Лютер М. О свободе христианина // Лютер М. Избранные произведения. – СПб.: «Андреев и согласие», 1994. – С. 55.
- ¹⁹ Beck U. God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. – Cambridge: Polity Press, 2010. – P. 81.
- ²⁰ Hervieu-Leger D. Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfillment: A Few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism. – P. 29.
- ²¹ Ibid. – P. 30.
- ²² Ibid. – P. 30.
- ²³ Beck U. God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. – P. 93.
- ²⁴ Ibid. – P. 98.
- ²⁵ Hervieu-Leger D. Religion as a Chain of Memory. – Cambridge, 2000; Wuthnow, R. America and the Challenges of Religious Diversity. – Princeton: Princeton University Press, 2005.
- ²⁶ Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. – Oxford: Blackwell, 2005. – P. 4.
- ²⁷ Berger P. Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle / Democracy and the New Religious Pluralism (T. Banchoff, ed.). – Oxford University Press, 2007. – P. 23.
- ²⁸ Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives (N. Ammerman, ed.). – Oxford University Press, 2007. – P. 8.
- ²⁹ Newman J. Foundations of Religious Tolerance. – University of Toronto Press, 1982. – P. 8.
- ³⁰ Эрвье-Леже Д. В поисках определённости: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. – С. 256–257.
- ³¹ Beck U. God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. – P. 141.
- ³² Ibid. – P. 141.
- ³³ Gray J. Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia. – London: Penguin Books, 2007. – P. 208.
- ³⁴ Spong J. A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is dying and How a New Faith is Being Born. – HarperSanFrancisco, 2002. – P. 239.
- ³⁵ Ваттимо Д. После христианства. – М.: Три квадрата, 2007. – С. 11.
- ³⁶ Pollack D., Pickel, G. Religious Individualization or Secularization? Testing Hypotheses of Religious Change – The Case of Eastern and Western Germany // British Journal of Sociology. – 2008. – № 58 (4). – P. 604.
- ³⁷ Beck U. God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. – P. 85.
- ³⁸ Taylor Ch. A Secular Age. – P. 432.
- ³⁹ Beck U. God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. – P. 26.
- ⁴⁰ Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks. (W. S. F. Pickering, Emile Durkheim, eds.). – Casemate Publishers, 2011. – P. 96.
- ⁴¹ Taylor Ch. A Secular Age. – P. 3.
- ⁴² Эрвье-Леже Д. В поисках определённости: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. – С. 266.

References

1. Casanova J. Public Religion in the Modern World. Chicago, University of Chicago Press, 1994, 320 p.
2. The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society (Ph. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey, and J. VanAntwerpen, eds.). New-York University Press, 2012, 375 p.
3. Turner B. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. 2012, No. 2 (30), pp. 22–51.
4. Hervieu-Leger D. Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfillment: A Few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism / The Centrality of Religion in Social Life (E. Barker, ed.). Ashgate, 2008, P. 29.
5. Hervieu-Leger D. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. 2015, No. 1 (33), P. 256.
6. Luckmann T. The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. Macmillan, 1967, 128 p.
7. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life (Robert N. Bellah et al., eds.). University of California Press, 1985, P. 221.
8. Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford, Blackwell, 1994, 244 p.
9. Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford, Blackwell, 1994, P. 93.
10. Davie G. Europe: The Exception that Proves the Rule? / The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Peter L. Berger, ed.). Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999, P. 68.
11. Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge / Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives (N. Ammerman, ed.). Oxford University Press, 2007, P. 22.
12. Taylor Ch. A Secular Age. Harvard University Press, 2007, P. 19.
13. Taylor Ch. A Secular Age. Harvard University Press, 2007, P. 27.
14. Taylor Ch. A Secular Age. Harvard University Press, 2007, P. 299.
15. Taylor Ch. A Secular Age. Harvard University Press, 2007, P. 473.

16. Beck U. *British Journal of Sociology*, 2000, vol. 51, No. 1 (January/March), pp. 79–105.
17. Beck U. *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge, Polity Press, 2010, P. 68.
18. Luther M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Writings]. Saint Petersburg, "Andreev i soglasie", 1994, P. 55.
19. Beck U. *God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge, Polity Press, 2010, P. 81.
20. Hervieu-Leger D. *Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfillment: A Few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism / The Centrality of Religion in Social Life* (E. Barker, ed.). Ashgate, 2008, P. 29.
21. Hervieu-Leger D. *Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfillment: A Few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism / The Centrality of Religion in Social Life* (E. Barker, ed.). Ashgate, 2008, P. 30.
22. Hervieu-Leger D. *Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfillment: A Few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism / The Centrality of Religion in Social Life* (E. Barker, ed.). Ashgate, 2008, P. 30.
23. Beck U. *God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge, Polity Press, 2010, P. 93.
24. Beck U. *God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge, Polity Press, 2010, P. 98.
25. Hervieu-Leger D. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge, 2000, 204 p.; Wuthnow, R. *America and the Challenges of Religious Diversity*. Princeton, Princeton University Press, 2005, 391 p.
26. Heelas P., Woodhead L. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford, Blackwell, 2005, P. 4.
27. Berger P. *Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle / Democracy and the New Religious Pluralism* (T. Banchoff, ed.). Oxford University Press, 2007, P. 23.
28. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (N. Ammerman, ed.). Oxford University Press, 2007, P. 8.
29. Newman J. *Foundations of Religious Tolerance*. University of Toronto Press, 1982, P. 8.
30. Hervieu-Leger D. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. 2015, No. 1 (33), pp. 256–257.
31. Beck U. *God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge, Polity Press, 2010, P. 141.
32. Beck U. *God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge, Polity Press, 2010, P. 141.
33. Gray J. *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. London, Penguin Books, 2007, P. 208.
34. Spong J. *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is dying and How a New Faith is Being Born*. HarperSanFrancisco, 2002, P. 239.
35. Vattimo D. *Posle hristianstva* [After Christianity]. Moscow, Tri kvadrata, 2007, P. 11.
36. Pollack D., Pickel, G. *British Journal of Sociology*, 2008, No. 58 (4), P. 604.
37. Beck U. *God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge, Polity Press, 2010, P. 85.
38. Taylor Ch. *A Secular Age*. Harvard University Press, 2007, P. 432.
39. Beck U. *God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge, Polity Press, 2010, P. 26.
40. *Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks* (W. S. F. Pickering, Emile Durkheim, eds.). Casemate Publishers, 2011, P. 96.
41. Taylor Ch. *A Secular Age*. Harvard University Press, 2007, P. 3.
42. Hervieu-Leger D. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. 2015, No. 1 (33), P. 266.



Пронина Т.С., Федотов Ю.С.



Т.С. Пронина



Ю.С. Федотов

Анализ типологических концепций религиозных объединений

Аннотация. В статье проведён краткий анализ существующих типологий религиозных сообществ – от первой, предложенной М. Вебером, парадигмы «церковь-секта» до типологических конструкций новых религиозных движений, разработанных исследователями в начале XXI в. Основное внимание в статье уделено работам в этой области таких авторов, как Р. Нибур, Г. Беккер, М. Йингер, Б. Уилсон, Р. Старк, У.С. Бейнбридж, Р. Уоллис и других. Авторами также была предложена собственная многомерная типология, основанная на переработке различных социологических концепций и объединяющая классические и современные подходы в изучении видов религиозных объединений.

Ключевые слова: Церковь, деноминация, секта, культ, новые религии, новые религиозные движения (НРД)

Постепенно набирает обороты XXI век. Но, не смотря на поражающие воображение успехи научно-технического прогресса, мы смело можем констатировать неослабевающее значение религии в жизни человеческого сообщества. Подтверждением тому может служить прогрессирующий рост нетрадиционной религиозности.

Стоит признать, что деление форм религии на «традиционные» и «нетрадиционные» весьма условно. Подобные характеристики периодически меняются местами. Корректность их применения к конкретным религиозным организациям и объединениям находится в зависимости от времени оценки типа и географического положения объекта. К тому же, термины, обозначающие нетрадиционные религиозные образования, могут быть вполне традиционными и наоборот. Например, недавно появившуюся группу определили как секту. Но «секта» в христианской традиции вот уже две тысячи лет сосуществует с термином «церковь». А, скажем, относительно «свежий» термин – «новое религиозное движение» – может обозначать собой организацию, где исповедуют древнее индуистское учение. Поэтому, чтобы избежать путаницы, условимся называть нетрадиционными те религиозные объединения, которые своим присутствием в данном регионе резко выделяются на общем фоне вмещающей их культурной среды.

Научным изучением взаимодействия традиционного и нетрадиционного в религиозной жизни общества, а также их влияния на социум в целом, вот уже более ста лет занимается социология религии. В 1905 г. Макс Вебер разработал первую парадигму «*церковь – секта*», где и «церковь», и «секта» представляли собой идеальные (несуществующие в чистом виде) типы религиозных организаций.

Особенность веберовской дихотомии заключается в противопоставлении церкви и секты. Проанализировав и обобщив данные из произведения М. Вебера «Протестантские секты и дух капитализма» (1906), мы можем сделать следующие выводы. Первое: церковь имеет развитую иерархическую структуру и разделяет верующих на клир и мирян; для секты же характерно равноправие членов внутри группы. Второе: секта «является волонтаристским объединением лишь достойных»¹, то есть формируется на основании добровольного членства индивидов, прошедших установленный отбор и соблюдающих морально-нравственные

требования, предъявляемые к адептам. Сектанты ярко переживают чувство собственной избранности, переходящее в «кастовое высокомерие» и демонстрируют скептическое отношение к церковному богословию. Напротив, в церкви Вебер видит «учреждение по дарованию благодати»², где принадлежность определяется только фактом рождения человека в социальной среде с соответствующей религиозной традицией. Моральные качества членов церкви, их мировоззренческие взгляды, пожалуй, кроме редких случаев отлучения, не влияют на причастность к организации.

В 1912 г. в своей работе «Социальные учения христианских церквей и групп», развивая идеи Вебера, Эрнст Трёльч не столько противопоставляет понятия «церковь» и «секта», сколько указывает на их фактические различия с точки зрения социологии³. Церковь у Трёльча – учреждение, являющееся опорой государства и правящей верхушки. Представляя собой мироутверждающую организацию, церковь освящает мирской порядок как необходимую ступень в достижении запредельных сверхмирских целей. Секта – не учреждение, а сообщество, мироотрицающая девиантная группа, связанная с низами социума. Она исключает возможность посредничества в достижении сверхмирских целей, и, как правило, все её члены считаются уже спасёнными. И «церковь», и «секта» у Трёльча – два взаимосвязанных евангелических принципа духовной жизни, имеющих различное социальное оформление: институциональное и индивидуальное соответственно. То есть, мы видим: как идеальный тип, секта у Трёльча есть вполне традиционное образование.

Рамки церковно-сектовой дихотомии долгое время удовлетворяли потребностям социологии религии в классификации типов религиозных организаций. Но, концепция идеальных типов церкви и секты уже в 1929 г. подверглась пересмотру. Говард П. Беккер отказался от идеальных типов в пользу «конструктивных». Конструктивный тип – это абстракт, собирательный образ реально существующих организаций, который может быть использован в качестве основы для прогнозирования ещё не открытых качеств объекта. В связи со своим новым подходом Беккер предложил различать понятие «церковь» на двух уровнях: *церковь интернациональная* и *церковь национальная*.

В это же время американский учёный Ричард Нибур пытался уточнить социологическую суть термина «секта». Он рассматривал «церковь» и «секту» не как две независимые категории, а как полюса одного континуума. В 1929 г. Нибур в своей работе «Социальные источники деноминационализма» утверждал, что в едином религиозном пространстве идёт постоянный процесс передвижения вдоль линии континуума. В лоне церкви всё время зарождаются новые секты. Отколовшись от материнской конфессии, они либо распадаются, либо, адаптируясь к окружающему обществу, формируют свои церковные институты. Причём, Нибур считал, что момент выбора перед сектами наступает с уходом первого поколения сектантов: «По самой своей природе, организации сектантского типа действительны только для одного поколения. Дети, рождённые от добровольных членов первого поколения, начинают делать из секты церковь задолго до того, как они приходят в возраст дискреции»⁴. Другими словами, «золотой век» классической секты – жизнь первого поколения её адептов.

Дальше, по мнению Нибура, стремящаяся к выживанию секта, обречена на развитие в церковь через промежуточную стадию – *деноминацию*. Это третий пункт типологии Нибура. Деноминация ещё не стремится к всеобщему церковному «окормлению», сохраняя сектантский принцип строгого отбора своих членов, но зато, в отличие от секты, она открыта миру, и в ней уже, подобно церкви, формируется институт профессиональных священников. В качестве общего отличия от базовых типов следует отметить, что деноминация декларирует принцип толерантности. Представляя нечто среднее между церковью и сектой, она, в противоположность первым двум, терпимо относится к религиозному инакомыслию и признаёт существование альтернативных путей к спасению.

Позже, в 60-е гг., благодаря Дэвиду Мартину, деноминацию перестали рассматривать единственно как ступень в историческом развитии секты. Данный социологический тип, по Мартину, имеет ряд специфических особенностей и может с самого начала возникать уже в сформированном виде (например, баптисты

или методисты)⁵.

Поскольку термин *denomination* («переименование») ввёл Р. Нибур, имея в виду традиционные для Америки религиозные организации, пожалуй, более традиционные, чем даже Римская Католическая Церковь, то и мы условимся обозначать деноминацию как традиционный тип. При этом, как всегда отдаём себе отчёт, что традиционность эта относительна. Понятие «деноминация» как производное от классических «церкви» и «секты» уже тогда – в 1960-е – остановилось в своём развитии и в дальнейшем утратило интерес для исследователей. Наверное, то же самое можно сказать и о «церкви», хотя, некоторые уточнения в определении этого типа имели место.

Милтон Йингерс с 1946 по 1970 гг., разрабатывая свою шестиступенчатую типологию религиозных объединений, выделил два типа церкви – *универсальная (вселенская) церковь и экклесия*⁶. Универсальная церковь, по Йингеру, обладает высокой степенью интеграции опекаемой паствы. Она сочетает в себе и церковные, и сектовые тенденции, что даёт ей возможность различными способами удовлетворять духовные запросы своих прихожан. Экклесия (термин, заимствован Йингером у Г. Беккера) – та же церковь, только в стадии *rigidification*, т.е. застывшая в своём развитии. Экклесия как институт служит, в основном, потребностям властных структур, а её деятельность сопровождают «широкое равнодушие, сектантские протесты и светская оппозиция»⁷. Чтобы повысить свою привлекательность для верующих, экклесия способна реформироваться и при определённых действиях может превратиться в деноминацию⁸.

Гораздо больший интерес, по сравнению с «церковью» и «деноминацией» в учёном мире вызывает «секта». После завершения второй мировой войны, в связи с увеличением числа различных духовных новообразований, социологи подошли к осознанию того, что прежние типологии религиозных организаций больше не являются адекватными для анализа и понимания сект, культов и новых религиозных движений.

В результате, М. Йингер, постоянно модернизируя базовую типологию религиозных организаций Г. Беккера («церковь – секта – деноминация – культ»), расширяет не только понятие церкви, но и, главным образом, понятие секты. Наряду с типом классической секты Йингер вводит в свою типологию новый вид – «укоренившейся» секты. Если до этого, с подачи Р. Нибура, срок организации сектового типа измерялся жизнью одного, максимум двух поколений её членов, то теперь официально признанной секте не отказывалось в более продолжительном существовании. Примерами таких «долгожителей» здесь могли бы служить меннониты или квакеры. Для обозначения классической секты Йингер, опять же используя наработки Беккера, выделил три её подтипа: *принимаящая* окружающий порядок; *агрессивная* (сопротивляющаяся); *эскапистская* (пассивно уклоняющаяся). Указанные характеристики призваны отражать степень принятия-отвержения существующего миропорядка.

Ещё более радикально к переосмыслению понятия «секта» подошёл Брайан Уилсон. Он считал, что современные секты возникают не как протест против учения традиционных церквей, а как реакция на негативные проявления в обществе. Этот учёный явно не питал особого интереса к деноминации и культу. В первой он видел не что иное, как остановившуюся в своём развитии, трансформировавшуюся секту, а во втором – лишь сектовую разновидность. Поэтому, привлекательнее для изучения им признавались динамичные в социальном плане секты. Учёный считал, что эти организации не вмещаются в малые дихотомии, и попытался создать универсальную типологию сект, учитывающую их отношение к обществу и адекватно работающую в любой религиозной традиции.

Первая классификация Уилсона (1959) подразделяла секты на: *конверсионистские*; *адвентистские* или *революционные*; *интroversионистские* или *пиетистские*; *гностические*⁹. Четвёртый тип объединял организации, обладающие нетрадиционными эзотерическими учениями и практиками, такими как теософия или саентология.

Годом позже на страницах своей очередной статьи Уилсон опубликовал развёрнутую типологию сект, включавшую уже семь пунктов. «Гностическую

секту» автор переименовал в «манипулятивную». Он объяснил, что манипулятивные секты относятся к типу «иногда называемому “культами”, и который Марти [Мартин Э. Марти] (1960) описал как тип положительно ориентированный к окружающему миру»¹⁰. Применив обозначение «тип положительно ориентированный», Уилсон хотел показать тем самым, что секты не всегда враждебны миру.

Концепция культа. Предтечей типа «культ» в социологии стал «религиозный индивидуализм» или – «мистицизм», введённый Трёлчем (1912) в качестве третьего звена в типологическую цепочку «церковь – секта – мистицизм». В отличие от двух первых типов мистицизм лишён какого-либо социального оформления и связан, по большей части, с интеллектуальной прослойкой общества, имеющей независимые взгляды на основные христианские истины. Как написал сам автор: «Постепенно, в современном мире образованных людей третий тип стал преобладающим. Это значит то, что всё, что осталось – это добровольное объединение с единомышленниками, которые одинаково отделены от церкви и от секты»¹¹.

Подстраивая типологию Трёлча к американскому религиозному пространству, Р. Нибур (1929) помещает в рамки церковно-сектовой дихотомии деноминацию, но удаляет из неё мистицизм. Г. Беккер (1932) возвращает на место проигнорированный Нибуrom пункт, правда, в несколько модернизированном виде. Пытаясь систематизировать религиозные организации в границах протестантизма, он вводит в типологию новый, четвёртый тип – «культ».

Если мистицизм Трёлча – это, скорее явление, свидетельствующее о наличии едва организованного «радикального индивидуализма» в обществе, то культ уже представляет собой добровольное объединение индивидов, разделяющих одинаковые, пока ещё чисто религиозные взгляды. Следующая цитата подчёркивает характерные особенности объединения: «Цель приверженца этого аморфного, рыхло-текстурированного, неконденсированного типа социальной структуры – не в поддержании самой структуры, как в церкви или секте, но в чисто личном экстатическом опыте, спасении, комфорте и физическом исцелении»¹².

Продолжая почин Беккера, многие учёные использовали тип Трёлча в качестве отправной точки для формирования понятия «культ». М. Йингер, М. Марти, Д. Мартин, Д. Джэксон и Р. Джоблинг, Д. Нельсон рассматривали культ как производное от религиозности мистического типа и своими исследованиями они оформили первое направление дискуссии. Как и прежде культы представлялись в виде слабоструктурированных групп, но уже предусматривалось в коллективе наличие харизматического лидера, а само понятие уже выводилось за рамки христианской традиции.

М. Йингер (1957) писал, что разработка концепции культа в его типологии была вызвана «необходимостью термина, который бы описывал группы, подобные сектам, но представляющие собой острый отрыв, в религиозных условиях, от доминирующей религиозной традиции общества»¹³.

Другой представитель данного направления – Джефффри Нельсон (1968) считал что, при определённых условиях культ, с характерной для него маргинальной системой убеждений, может развиваться в новую религию, с преобладающим в обществе новым религиозным мировоззрением. По такому сценарию, в представлении Д. Нельсона, появилось не только христианство, «все основные религии могут рассматриваться как развитые из культов»¹⁴.

Второе направление демонстрировало заметный отход от мистицизма Трёлча. Религиозный мистицизм здесь не рассматривался как единственный или основной источник возникновения культов, а понятие культа активно использовалось при изучении сект и новых религиозных движений. В этом контексте под культом подразумевался любой свободно организованный религиозный или квазирелигиозный коллектив, придерживающийся девиантной системы верований и практик. По Джону Лофланду (1966), культы – это «малые группы», мировоззрение которых контрастирует на общем фоне окружающего культурного пространства и которые «постоянно отрываются от этого традиционного консенсуса и выставляют очень различные взгляды на реальность, возможность и мораль»¹⁵. А Чарльз Глок и Родни Старк (1965) подчёркивали, что данные образования «не являются раскольническими движениями в том же смысле, что и секты, чья забота заключается в сохранении чистоты формы традиционной веры»¹⁶.

Философия религии

Коллин Кэмпбелл (1972), следуя общему направлению второго типа дискуссии выдвинул теорию происхождения культов. Согласно теории, так называемое «культурное подполье» служит питательным субстратом для «культовой среды», в которой и появляются культы. В «культурное подполье» Кэмпбелл включил «...все девиантные системы верований и связанные с ними практики». Затем: «Неортодоксальные науки, чуждые и еретические религии, девиантная медицина, всё это включается в элементы такого подполья. Кроме того, оно включает в себя коллективы, учреждения, частных лиц и средства коммуникации, связанные с этими верованиями. По существу, оно включает в себя оккультные и магические миры, спиритизм и психические явления, мистицизм и новую мысль, исцеление и природное лечение»¹⁷.

Третье, более позднее направление дискуссии о культах пыталось синтезировать два предыдущих в общую концепцию. Участие принимали Р. Уоллис, Т. Робинсон и Д. Энтони, Д.Т. Ричардсон, Р. Старк и У.С. Бейнбридж и другие.

Так, Родни Старк и Уильям С. Бейнбридж в 1979 г. разработали типологию, где в зависимости от развитости организационной структуры объединения и находящейся от неё в прямой зависимости, – степени вовлечённости членов, культы делились на: аудиторные, клиентские и культовые движения. Последние – наиболее развиты по обоим критериям оценки. Для большей ясности Старк и Бейнбридж провели следующую аналогию: «Эти три уровня культа могут быть также удобно описаны в традиционных терминах: аудиторные культы предполагают мифологию; клиентские культы предусматривают серьёзную магию; культовые движения суть настоящие религии»¹⁸. Авторы допускали возможность свободного перемещения типов внутри континуума, их взаимопревращений и даже одновременного пребывания в пределах одного и того же реального объединения.

Уильям Свотос (младший) в своей работе «Церковь-секта и культ: возвращение мистицизма» (1981), поддерживая формулировки аудиторного и клиентского культов как собственно культов, не согласился с определением культового движения. По мнению критика, культ, развившийся в религиозную организацию, являясь уже сектой и подлежит включению в церковно-сектовую модель. И ещё Свотос на практических примерах показал, что развиваясь организационно, культ не всегда становится религиозным¹⁹.

Пристальное внимание к трансформации культов в секты проявлял Рой Уоллис (1975). По результатам исследований Уоллиса, существующий культ имеет тенденцию либо исчезнуть, либо превратиться в авторитарную секту, с централизованным харизматическим лидерством и «гносеологическим авторитаризмом». Превращение в секту обусловлено притязаниями некоторых членов группы на ряд полномочий, заключающихся, в основном, в эксклюзивном праве толкования Истины. При состоявшейся легитимации эти полномочия перетекают во властные, с правом контролирования остальных членов объединения.

Выходит, что наличие харизматического лидера или группы лидеров, у Уоллиса, является признаком организации сектового типа. Но, в переходной стадии изменения статуса границы между культом и сектой установить крайне сложно. В качестве примера учёный проследил путь Саентологии от свободно структурированного культа – Дианетики – до авторитарной секты Рона Хаббарда²⁰. Ценным для нас в работе Уоллиса является ещё и то, что он попытался установить источники происхождения новых сект: «Секты могут появляться различными путями: как раскольнические движения из существующих деноминаций; как результат межденоминационных крестовых походов [межконфессионального соперничества]; или через процесс развития из культов»²¹.

В ряд отличительных особенностей культа Р. Уоллис добавляет характерное, как и для деноминации, толерантное отношение к иным вероучениям. По этому критерию, в его типологии идеологических коллективов, и деноминация, и культ сведены в один тип – *плюралистично легитимный*, в отличие от церкви и секты (*однозначно* (безальтернативно) *легитимный*)²². Хотя – это больше богословская особенность, но она имеет прямые социальные последствия.

Повышенный интерес к культу на Западе и широкий диапазон интерпретации самого понятия были обусловлены усилением накала религиозной жизни в экономически развитых странах. Всплеск нетрадиционной религиозности,

захлестнувший Западную Европу и США в 60-е гг. прошлого столетия, предоставил учёным большое поле деятельности. Преодолев некоторую инертность, начиная со второй половины 1970-х гг., западные учёные активно включились в изучение нетрадиционных религиозных формирований. Ведущие социологи этого периода продолжали отдаляться от классики, разрабатывая новые категории и создавая собственные типологии религиозных объединений. Джеймс Бекфорд описал эту тенденцию в своей статье «Новое вино в новых бутылках: отход от церковно-сектовой концептуальной традиции» (1976)²³.

К «новым бутылкам» Бекфорду следовало бы добавить и «новые этикетки». Это вполне соответствовало бы реалиям времени, поскольку понятийно-терминологический аппарат также не избежал модернизации. Причина заключалась не только в том, что культо-сектовая модель не вмещала и не объясняла всех религиозных новаций. Сами термины «секта» и «культ» были дискредитированы возникшим в 1970-х гг. светским антикультовым движением, наградившим своих оппонентов цепкими определениями типа «тоталитарные» и «деструктивные». Не содействовали позитивному имиджу прототипов и их образы, созданные в поп-культуре и СМИ.

Учёные академической науки не допускали антикультовых коннотаций и, стремясь уйти от любых оценочных суждений в адрес объекта исследований, всё чаще использовали нейтральный термин – «новые религиозные движения» («НРД»). «НРД», зародившийся в среде японского религиоведения, охотно был принят на Западе, где апологетами данного термина от социологии религии выступили такие авторитеты, как Б. Уилсон, Д. Бекфорд. Последний, анализируя термин «НРД», писал: «Фактически, он служит общим определением [«umbrellaterm»] для потрясающего многообразия явлений – от доктринальных отклонений внутри мировых религий и основных церквей до преходящих причуд и духовного энтузиазма сомнительно религиозного вида»²⁴. «Umbrellaterm» можно ещё перевести как «зонтичный термин», покрывающий собой явление с большим многообразием его форм.

Для более глубокого понимания ситуации в данной области исследований, социологи создавали многочисленные типологии новых религиозных движений, рассматривая НРД в самых разных социологических аспектах. Были разработаны новые категории с акцентами на проблемах морали, отношений внутри группы, реакции на окружающее общество. Исследователей интересовали вопросы, касающиеся организационной структуры объединений, активности адептов и степени их корпоративности. Наиболее известными, ключевыми в изучении НРД типологиями признаны конструкции Томаса Роббинса и Дика Энтони (1978), Фредерика Бёрда (1979), Родни Старка и Уильяма С. Бейнбриджа (1979), Роя Уоллиса (1984), Джона Лофланда и Джеймса Ричадсона (1984), Джеймса Бекфорда (1985)²⁵.

Здесь нужно отметить, что не все из перечисленных учёных используют термин «НРД». Несмотря на свою широкую популярность, он не избежал не менее широкой критики. Под сомнение ставились и новизна, и религиозная составляющая, и движеческий масштаб многих объединений, скрывающихся под обобщающим «зонтиком».

Чтобы соблюсти определённый порядок, Е.Г. Балагушкин в своей типологической системе разделяет нетрадиционные религии на два корпуса²⁶. Первый составляют НРД – «незнакомки в пёстрых одеяниях и со множеством имён»²⁷. Второй – так называемые *новые религии*, ещё более относительные в своей новизне, чем НРД. Их список, по мнению автора, пополняется из трёх источников: умиротворённого религиозного радикализма прижившихся НРД, импорта «старых» зарубежных религий и возрождения местных древних верований. Е.Г. Балагушкин выделил новым религиям достаточно широкий диапазон. За двадцать лет до него Д. Бекфорд упоминал о существовавшем тогда соглашении считать новыми религиями только «адаптации таких древних традиций, как синтоизм, буддизм, индуизм, а также главных религий Африки...»²⁸.

Таким образом, из всего многообразия видов социального оформления нетрадиционной религиозности мы можем выделить четыре основных типа: *секта, культ, новые религии и новые религиозные движения (НРД)*. Взаимоотношения типов внутри группы очень сложные. Их понятийные границы в разной степени перекрывают друг друга вплоть до полного наложения. Несколько особняком держится секта, поскольку её детальное социологическое описание с самого начала несло на себе «отпечаток богословской традиции». Со времён Трёльча и Нибура, которые

известны ещё и как крупные протестантские теологи, секту принято рассматривать в качестве религиозно-радикальной группы, отколовшейся от традиционной конфессии. Впрочем, как мы видели, среди учёных неоднократно предпринимались попытки смоделировать тип секты, исходя из концепции развитого культа.

Но, пожалуй, в более «родственных» отношениях культ состоит с новыми религиями и НРД. И «культ», и «новые религии», и «НРД» суть разные названия одного и того же явления. Эти термины, по мнению Бекфорда, «используются самыми различными способами, но их применение не является произвольным; это обусловлено историческими, богословскими, а также академическими соображениями»²⁹. То есть, они взаимозаменяемы, но – в зависимости от ситуации.

А если взглянуть с другой стороны и шире, чем позволяет сектор социологии религии? Тогда можно заметить, что «новые религии» и «НРД» представляют собой терминологическую реабилитацию «опороченных» антикультовым движением «культа» и «секты». Рассмотренный с учётом данного статуса тип НРД является самым универсальным и всеохватывающим. С остальными тремя он соотносится как родовое и видовые понятия. Даже в рамках социологии религии он частично «подминает» под себя и довольно специфический тип секты, особенно в её креативном понимании, например, Б. Уилсоном (манипулятивная секта) или Р. Уоллисом (секта как трансформация культа).

Тем не менее, в науке продолжают применяться и «секта», и «культ», и «новые религии», и ещё более сотни альтернативных названий, насчитанных известным сектоведом В.А. Мартиновичем³⁰. Правда, сами «терминологические баталии» и типологические «войны» значительно поутихли. Учёные перестали «ломать копыя» в поиске единых названий для отдельных частей явления, они переключились на разработку общей «универсальной парадигмы феномена нетрадиционной религиозности общества»³¹. Возможно, такое смещение акцентов в теоретической области исследований произошло потому, что типологические барьеры религиозных объединений становятся всё менее заметными.

Процесс размывания социологических границ религиозных институтов в современном мире захватил даже церковь. В.А. Мартинович, опираясь на исследования социолога религии Хосе Казановы, отмечает следующие факты. Первое: в результате секуляризации церковь уже не является довлеющим социальным институтом, взаимно поддерживаемым государством, и на общих условиях конкурирует с другими религиозными организациями в привлечении верующих. Второе: секта в современном плюралистическом мире вынуждена нивелировать свою деятельность в пользу миротерпимости. В итоге, церковно-сектовый континуум сжимается в результате сближения его полюсов, а церковь и секта «тендируют в современном мире к образованию одного и единственного типа религиозной организации – деноминации»³².

В дальнейшем, скорее всего, процесс размывания понятийных границ между типами религиозных объединений только усилится. Результаты исследований британских учёных Пола Хиласа и Линды Вудхед, проведённых в первых годах нынешнего столетия открывают для нас новое явление – «духовную революцию». Согласно их выводам, информационное общество инициирует «субъективный поворот» в сознании верующих от традиционализма в сторону некой абстрактной духовности, и «всё большее число людей предпочитают называть себя духовными, а не религиозными»³³. Самоидентификация верующих всё чаще становится темой новейших социологических исследований. Доступность информации, пересечение различных культур на территории современного мегаполиса и культивируемый в обществе плюрализм, создают благоприятные условия для индивидуально-религиозного синкретизма или точнее – эклектизма. Подобная многоукладность религиозного сознания в будущем может привести к поликонфессиональности социального оформления чувства веры. Уже сегодня многие люди, причисляя себя к определённой конфессии, не ограничивают ею свои духовные поиски: «Религиозная идентичность слишком многогранное понятие, чтобы быть охваченной рамками конфессиональной принадлежности»³⁴. Совмещение различных типов религиозности в сознании отдельно взятой личности проецируется на религиозную жизнь индивида, а помноженное на масштаб явления, с учётом единого информационного пространства, обязательно

произведёт соответствующие преобразования в духовной жизни общества. Мы не берёмся делать социологические прогнозы, но вполне допускаем, что в дальнейшем, при типологизации религиозных (или тогда уже только духовных) объединений, критерий «традиционные – нетрадиционные» выйдет из употребления. А если, прав окажется Х. Казанова, то и такие фундаментальные понятия как «церковь» и «секта» потеряют актуальность и станут лишь достоянием истории религии. Жизнь и наука не стоят на месте. Но, чтобы двигаться вперёд, нужно от чего-то отталкиваться.

Мы хотим зафиксировать уже состоявшиеся, на данный момент, типы религиозных объединений, обобщив по каждому виду и сведя воедино близкие нам социологические концепции. В результате, наша типология, неизбежно, как и все подобные теоретические конструкции, отражая исследовательскую позицию её авторов, содержит в себе оттенок субъективности. Вся система наглядно представлена в виде компактной карты-схемы, что предполагает удобство для ознакомления и запоминания (рис. 1).

Исходной точкой нашей типологической конструкции является её геометрический центр. Расположенный в фокусе круг, поделён на четыре сектора, соответствующих типам классификации Г. Беккера. Первое за кругом кольцо разбито на восемь подтипов, соответственно по два на каждый сектор центрального круга. Церковь, согласно типологии М. Ингера, представлена универсальной церковью и еkkлесией. Деноминация выступает как результат эволюции секты (Р. Нибур) и как самообразовавшаяся в итоге раскольнической деятельности организация (Д. Мартин). Типы сект заимствованы из типологии Ингера – «укоренившаяся секта» и «секта» (в нашем случае «неустойчивая», со временем исчезающая или преобразующаяся в укоренившуюся секту или деноминацию). Тип «культ» требует более подробных пояснений.

За основу взята рассмотренная нами классификация культов Р. Старка и У.С. Бейнбриджа, объединяющая различные подходы. Но, принимая во внимание критику У. Свотоса и концепцию трансформации культа Р. Уоллиса, мы склонны расценивать пункт культовые движения как разновидность сект. Поэтому, оставляем только два подтипа культа – *аудиторный* и *клиентский*. Первый представляет собой что-то вроде клуба по интересам: совместное (аудитория) или самостоятельное изучение

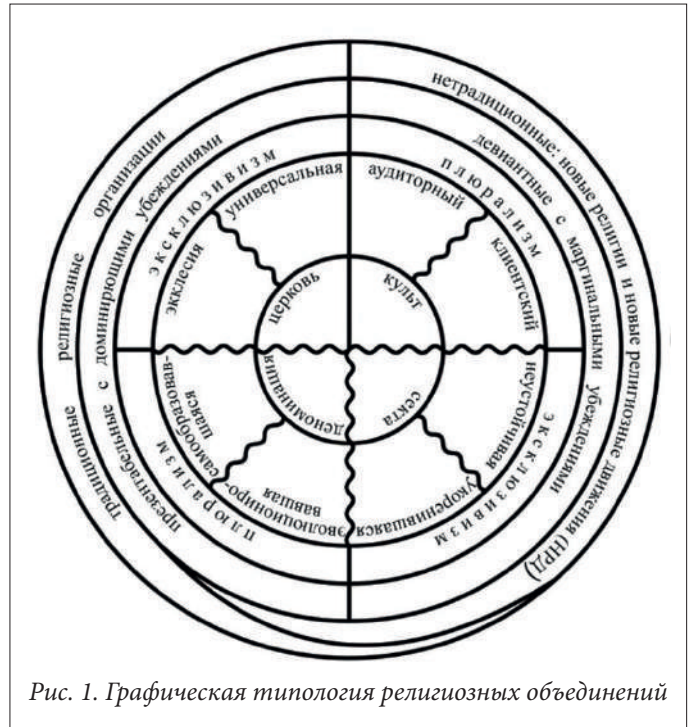


Рис. 1. Графическая типология религиозных объединений

тематического материала, обмен информацией. Второй – предусматривает более тесное общение участников, к которым организаторы относятся как к потребителям предлагаемых культом услуг. Отсюда и название – «клиентский». Этот тип, по сравнению с аудиторным, характеризуется более чёткой организационной структурой и ярче выраженным членским участием.

Второе и третье от центра кольца также поделены на сектора, которые объединяют типы, согласно характеристикам идеологических коллективов Р. Уоллиса. Парные сектора второго кольца указывают на сотериологические особенности вероучительных доктрин, которые проецируются на отношение религиозных объединений к инакомыслящим. Эксклюзивизм, в отличие от плюрализма, не допускает никаких вариантов спасения, кроме собственного. Третье кольцо разделено

Два сектора внешнего кольца отражают соответствие типов религиозных объединений культурной традиции общества. Нахлёст сужающихся концов полуколец указывает на неоднозначность этого соответствия, особенно в отношении секторов, находящихся в зоне нахлёста.

Таким образом, предложенная нами типология является многомерной, потенциально способной к увеличению числа возможных типов и их пересечений. Такая типология, по нашему убеждению, возможна только как многомерная система, в основе которой лежит фасетный метод классификации объектов. Данная система способна охватить наибольшее разнообразие изучаемых феноменов, так как, за счёт работы с пересекающимися множествами, имеет большую ёмкость и полноту, открытую незавершённость, позволяющую вводить новые типы и подтипы. Так же как все фасетные классификации, она даёт возможность сопряжения с другими классификациями изучаемых объектов, и таким образом, позволяет решать широкий круг исследовательских задач. В основе выделяемых нами типов лежат различные характеристики, сами типы пересекаются, изменение набора характеристик приводит к выделению нового типа или подтипа внутри более крупного класса. Надеемся, что построенная нами модель найдёт отклик в среде исследователей новых религиозных движений, и мы сможем продолжить работу в данном направлении с учётом их суждений и замечаний.

1. Martin, D. The Denomination / D. Martin // British Journal of Sociology, 1962. – V. 13. – № 1. – P. 1–14.
2. Yinger, M. Religion, Society and the Individual : An Introduction to the Sociology of Religion / M. Yinger. – New York : The Macmillan Company, 1957. – 655 p.
3. Wilson, B. A typology of sects / B. Wilson // Religion and ideology / R. Boccock, K. Thompson. – Manchester : Manchester University Press, 1985. – P. 301.
4. Becker, H. Systematic Sociology : on the basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese / H. Becker. – New York : John Wiley & Sons, 1932. – P. 627.
5. Lofland, J. Domsday Cult : a study of conversion, proselytization, and maintenance of faith / J. Lofland. – Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1966. – P. 1.
6. Glock, C.Y. Religion and Society in Tension / C.Y. Glock, R. Stark. – Chicago : Rand McNally & Company, 1965. – P. 245.
7. Campbell, C. The Cult, The Cultic Milieu and Secularization / C. Campbell // A Sociological Yearbook of Religion in Britain, 1972. – 5/5. – P. 122.
8. Stark, R. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements / R. Stark, W.S. Bainbridge // Journal for the Scientific Study of Religion, 1979. – Vol. 18. – № 2. – P. 127.
9. Swatos, W.H.Jr. Church-Sect and Cult : Bringing Mysticism Back in / W.H.Jr. Swatos // Sociological Analysis, 1981. – 42/1. – pp. 17–26.
10. Wallis, R. The Cult and its Transformation / R. Wallis // Sectarianism. Analyses of Religious and Non-Religious Sects. – London : Peter Owen, 1975. – P. 35–49.
11. Wallis R. Scientology : Therapeutic Cult to Religious Sect / R. Wallis // Sociology. – 1975. 9/1. – P. 93.
12. Beckford, J. New Religions : An Overview / J. Beckford // The Encyclopedia of Religion (ER) / M. Eliade. – New York : Macmillan, 1987. – V. 10. – P. 390.
13. Пронина Т.С. Проблема типологизации религиозных объединений / Т.С. Пронина, Ю.С. Федотов // Вестник ТГУ. Серия : Гуманитарные науки. 2012. – Вып. 10 (114). – С. 294–304.
14. Балагушкин, Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ / Е.Г. Балагушкин. – М. : Институт философии РАН, 1999. – Ч. 1. – 244 с.
15. Heelas, P. The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality / P. Heelas, L.P. Woodhead. – Oxford : Blackwell, 2005. – P. 1.

74

² Там же.

³ Трёльх Э. Церковь и секта // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / В.И. Гарраджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 225–327.

⁴ Niebuh R. The Social Sources of Denominationalism. – Cleveland : Meridian Books, 1963. – P. 19.

⁵ Martin D. The Denomination // British Journal of Sociology, 1962. – V. 13. – № 1. – P. 1–14.

⁶ Yinger M. Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion. – New York : The Macmillan Company, 1957. – 655 p.; Yinger M.J. The Scientific Study of Religion. – New York : The Macmillan Company, 1970. – 593 p.; Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов н/Д.: «Феникс», 1996. – С. 501–510.

⁷ Yinger M. Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion. – New York : The Macmillan Company, 1957. – P. 149.

⁸ Yinger M.J. The Scientific Study of Religion. – New York : The Macmillan Company, 1970. – P. 265.

⁹ Wilson B. An Analysis of Sect Development // American Sociological Review, 1959. – V. 24. – P. 3–15.

¹⁰ Wilson B. A typology of sects // Religion and ideology / Bocock R., Thompson K. – Manchester : Manchester University Press, 1985. – P. 301.

¹¹ Troeltsch E. The Social Teachings of the Christian Churches. – Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 1992. – V.1. – P. 381.

¹² Becker H. Systematic Sociology: on the basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese. – New York : John Wiley & Sons, 1932. – P. 627.

¹³ Yinger M. Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion. – New York : The Macmillan Company, 1957. – P. 154.

¹⁴ Nelson G. The Concept of Cult // Sociological Review, 1968. – Vol. 16 – № 3. – P. 358.

¹⁵ Lofland J. Doomsday Cult: a study of conversion, proselytization, and maintenance of faith. – Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1966. – P. 1.

¹⁶ Glock C.Y. and Stark R. Religion and Society in Tension. – Chicago : Rand McNally & Company, 1965. – P. 245.

¹⁷ Campbell C. The Cult, The Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain, 1972. – 5/5. – P. 122.

¹⁸ Stark R., Bainbridge W.S. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1979. – Vol. 18. – № 2. – P. 127.

¹⁹ Swatos W.H.Jr. Church-Sect and Cult: Bringing Mysticism Back in // Sociological Analysis. – 1981. – 42/1. – P. 17–26.

²⁰ Wallis R. The Cult and its Transformation // Sectarianism. Analyses of Religious and Non-Religious Sects. – London: Peter Owen, 1975. – P. 35–49; Wallis R. The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology. – New York: Columbia University Press, 1977. – 282 p.

²¹ Wallis R. Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect // Sociology. – 1975. – 9/1 – P. 93.

²² Wallis R. The Cult and its Transformation // Sectarianism. Analyses of Religious and Non-Religious Sects. – London: Peter Owen, 1975. – P. 41.

²³ Beckford J. New Wine in New Bottles: A Departure from Church-Sect Conceptual Tradition // Social Compass, 1976. – V. 23. – № 1. – P. 71–85.

²⁴ Beckford J. New Religions: An Overview // The Encyclopedia of Religion (ER) / Eliade M. – New York: Macmillan, 1987. – V. 10. – P. 390.

²⁵ См. монографию: Пронина Т.С., Федотов Ю.С. Нетрадиционные, новые религиозные движения: региональный опыт исследований / М-во обр. и науки РФ, ФГБОУ ВПО «ТГУ им. Г.П. Державина». – Тамбов, 2012. – С. 46–56, 60–61.

²⁶ Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ. – М.: Институт философии РАН, 1999. – Ч. 1. – 244 с.

²⁷ Балагушкин Е.Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен // Общественные науки и современность. – 1996. – № 5. – С. 95.

²⁸ Beckford J. New Religions: An Overview // The Encyclopedia of Religion (ER) / M. Eliade. – New York: Macmillan, 1987. – V. 10. – P. 390.

²⁹ Ibid.

³⁰ Мартинович В.А. Введение в понятийный аппарат сектоведения: пособие для студентов Института теологии БГУ. – Минск : БГУ, 2008. – С. 24.

³¹ Там же. – С. 22.

³² Там же. – С. 23–24.

³³ Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. – Oxford : Blackwell, 2005. – P. 1.

³⁴ Rhodes J.R. Religious Identities: Self-Identification and Denominational Affiliation / Doctoral Dissertation. Baylor University. Waco, 2011. – P. 153. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://beardocs.baylor.edu/xmlui/handle/2104/8241>.

References

1. Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. Oxford, Blackwell, 2005. P. 1.
2. Rhodes J.R. Religious Identities: Self-Identification and Denominational Affiliation / Doctoral Dissertation. Baylor University. Waco, 2011. P. 153. Available at: <https://beardocs.baylor.edu/xmlui/handle/2104/8241>.
3. Weber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Collected Papers]. Moscow, 1990, P. 277.

4. Weber M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Collected Papers]. Moscow, 1990, P. 277.
5. Troeltsch E. *Church and Sect* (Russ. ed.: *Tryol'ch E. Cerkov' i sekta Religija i obshchestvo. Hrestomatija po sociologii religii*. Ed. by Garadzhya V.I., Rutkevich E.D. Moscow, Aspekt Press, 1996, pp. 225–327).
6. Niebuh R. *The Social Sources of Denominationalism*. Cleveland, Meridian Books, 1963, P. 19.
7. Martin D. *The Denomination*. British Journal of Sociology, 1962, V. 13, No. 1, pp. 1–14.
8. Yinger M. Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion. New York, The Macmillan Company, 1957, 655 p.
9. Yinger M.J. *The Scientific Study of Religion*. New York: The Macmillan Company, 1970, 593 p.
10. Samygin S.I., Nechipurenko V.I., Polonskaja I.N. *Religiovedenie: sociologija i psihologija religii* [Study of Religion: Sociology and Psychology of Religion]. Rostov-na-Donu: «Feniks», 1996, pp. 501–510.
11. Yinger M. Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion. New York, The Macmillan Company, 1957, P. 149.
12. Yinger M.J. *The Scientific Study of Religion*. New York The Macmillan Company, 1970, P. 265.
13. Wilson B. An Analysis of Sect Development. American Sociological Review, 1959, V. 24, P. 315.
14. Wilson B. A typology of sects. Religion and ideology. Bockock R., Thompson K. Manchester, Manchester University Press, 1985, P. 301.
15. Troeltsch E. *The Social Teachings of the Christian Churches*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1992, V. 1, P. 381.
16. Becker H. *Systematic Sociology: on the basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese*. New York: John Wiley & Sons, 1932, P. 627.
17. Yinger M. Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion. New York, The Macmillan Company, 1957, P. 154.
18. Nelson G. The Concept of Cult. Sociological Review, 1968. Vol. 16, No. 3, P. 358.
19. Lofland J. *Doomsday Cult: a study of conversion, proselytization, and maintenance of faith*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1966, P. 1.
20. Glock C.Y. and Stark R. *Religion and Society in Tension*. Chicago, Rand McNally & Company, 1965, P. 245.
21. Campbell C. The Cult, The Cultic Milieu and Secularization. A Sociological Yearbook of Religion in Britain, 1972, 5/5, P. 122.
20. Stark R., Bainbridge W.S. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements. Journal for the Scientific Study of Religion, 1979. Vol. 18, No. 2, P. 127.
21. Swatos W. H. Jr. Church-Sect and Cult: Bringing Mysticism Back in. Sociological Analysis, 1981. 42/1, pp. 17–26.
22. Wallis R. The Cult and its Transformation. Sectarianism. Analyses of Religious and Non-Religious Sects. Wallis R. London: Peter Owen, 1975, pp. 35–49.
23. Wallis R. The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology. New York, Columbia University Press, 1977, 282 p.
24. Wallis R. Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect. Sociology, 1975, 9/1, P. 93.
25. Wallis R. The Cult and its Transformation. Sectarianism. Analyses of Religious and Non-Religious Sects. Wallis R. London, Peter Owen, 1975, P. 41.
26. Beckford J. New Wine in New Bottles: A Departure from Church-Sect Conceptual Tradition. Social Compass, 1976. V. 23, No. 1, pp. 71–85.
27. Beckford J. New Religions: An Overview. The Encyclopedia of Religion (ER). Eliade M. New York: Macmillan, 1987. V. 10, P. 390.
28. Pronina T.S., Fedotov Yu.S. *Netradicionnye, novye religioznye dvizhenija: regional'nyj opyt issledovanij* [Nontraditional, New Religious Movements: Regional Experience of Studying]. Tambov, 2012, pp. 46–56, 60–61.
29. Pronina T.S., Fedotov Yu.S. *Vestnik TGU. Serija: Gumanitarnye nauki* [Bulletin of Tambov State University. The Humanities Series]. 2012, Vol. 10 (114), pp. 294–304.
30. Balagushkin E.G. *Netradicionnye religii v sovremennoj Rossii. Morfologicheskij analiz* [Nontraditional Religions in Modern Russia. Morphological Analysis]. Moscow, Institut filosofii RAN, 1999, Part 1, 244 p.
31. Balagushkin E.G. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and Modern Age]. 1996, No. 5, P. 95.
32. Beckford J. New Religions: An Overview. The Encyclopedia of Religion (ER). Eliade M. New York: Macmillan, 1987, V. 10, P. 390.
33. Beckford J. New Religions: An Overview. The Encyclopedia of Religion (ER). Eliade M. New York: Macmillan, 1987, V. 10, P. 390.
34. Martinovich V. A. *Vvedenie v ponjatijnyj apparat sektovedeniya: posobie dlja studentov Instituta teologii BGU* [Introduction to the Definitions of Sectology: Aid for Student of the Institute of Theology of BSU]. Minsk: BGU, 2008, P. 24.
35. Martinovich V.A. *Vvedenie v ponjatijnyj apparat sektovedeniya: posobie dlja studentov Instituta teologii BGU* [Introduction to the Definitions of Sectology: Aid for Student of the Institute of Theology of BSU]. Minsk: BGU, 2008, P. 22.
36. Martinovich V.A. *Vvedenie v ponjatijnyj apparat sektovedeniya: posobie dlja studentov Instituta teologii BGU* [Introduction to the Definitions of Sectology: Aid for Student of the Institute of Theology of BSU]. Minsk: BGU, 2008, pp. 23–24.
35. Heelas P., Woodhead L. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford, Blackwell, 2005, P. 1.
36. Rhodes J.R. Religious Identities: Self-Identification and Denominational Affiliation. Doctoral Dissertation. Baylor University. Waco, 2011, P. 153. Available at: <https://beardocs.baylor.edu/xmlui/handle/2104/8241>.



Слепцова В.В.

Философские истоки и специфические черты «нового атеизма»

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ (проект № 15–33-01342-а2).

Аннотация. В статье автор прослеживает философские истоки «нового атеизма» – одного из наиболее известных современных направлений свободомыслия – от традиции американского свободомыслия конца XIX – начала XX вв., объясняя данной преемственностью такие черты «нового атеизма» как резкость критических высказываний, некоторая легковесность анализа, ожесточённая полемичность языка и опора на памфлетические, тенденциозно-антирелигиозные исследования. Кроме того, автор даёт характеристику «нового атеизма» в историко-философских категориях «натурализма» и «естественнонаучного атеизма».



В.В. Слепцова

Ключевые слова: естественнонаучный материализм, натурализм, «новый атеизм», Р. Докинз, К. Хитченс, Д. Деннет, современное свободомыслие, С. Харрис

Современное зарубежное свободомыслие – развивающийся, сложный эволюционирующий феномен. Целостная картина при исследовании явлений современного зарубежного свободомыслия, на наш взгляд, возникает в результате соединения нескольких подходов. Во-первых, необходимо помнить, что любые возникающие в настоящее время варианты свободомыслия появляются не на пустом месте, а в результате длительного развития всей предшествующей традиции свободомыслия в целом и в конкретных странах возникновения в частности. Так, определённые особенности «нового атеизма» – резкость критических высказываний, некоторая легковесность анализа, ожесточённая полемичность языка и опора на памфлетические, тенденциозно-антирелигиозные исследования непонятны, если смотреть на них в отрыве от исторической традиции свободомыслия, в первую очередь, американского. Но если рассматривать его, встраивая в историческую перспективу, данную зарубежными и отечественными историками свободомыслия, становится ясно, что большинство особенностей – закономерные результаты развития американского свободомыслия, а сам «новый атеизм» – преемник не только эпохи Просвещения, но и американского свободомыслия XIX – начала XX вв. С другой стороны, нельзя забывать также об отечественной традиции исследования свободомыслия. Она глубока и интересна. Использование её понятийного аппарата и методологических оснований – необходимое условие полноценного изучения разнообразных направлений свободомыслия, возникающих в настоящее время не только в нашей стране, но и за рубежом. «Новый атеизм» – направление в современном западном свободомыслии, вызвавшее в последнее десятилетие огромный интерес, главным образом, зарубежных, исследователей различных направлений – теологов, религиоведов, философов, антропологов. Вместе с тем, ещё в конце 70-х гг. XX в. отечественные исследователи Г.Ф. Гаузе и Р.С. Карпинская посвятили статью рассмотрению философско-биологических построений Р. Докинза, наиболее известного ныне представителя «нового атеизма». Таким образом, исключая из рассмотрения отечественную традицию исследования феноменов современного зарубежного свободомыслия, мы бы в значительной степени упростили и исказили как представление об отечественной традиции в целом, так и исследуемый феномен в частности.

Вся традиция «нового атеизма» с её признанием теории эволюции в противовес теории разумного замысла, неглубоким анализом библейского текста, сводящимся к нахождению в тексте как внутренних противоречий, так и утверждений, противоречащих современной общепринятой морали, резкостью суждений об ущербности умственных способностей верующих и т.п., традиция эта, характерная для всех её представителей, является закономерным порождением не только современной социально-политической ситуации – обострения религиозных конфликтов в мире вообще и нового всплеска фундаментализма в Америке в частности. «Новый атеизм» – продукт предшествующей традиции свободомыслия, не только эпохи Просвещения, но и более поздней традиции XIX–XX вв., особенно американского вольнодумства. На наш взгляд, «новый атеизм» очень близок не только к Дидро, Гольбаху и Вольтеру, но и к Роберту Грину Ингерсоллу, Уильяму Ллойд Гаррисону и Уильяму Генри Бурру, не только по внутреннему наполнению, но и по форме внешнего проявления.

Если обратиться к истории американского свободомыслия, можно заметить, что каждая эпоха его развития характеризуется одной или несколькими основными идеями и способами их выражения¹. Так, в XVII в. это оппозиция пуританской догматике, выражающаяся в форме различных ересей (например, ереси антиномианства), проповедующих идеи всесвятства и всеобщего спасения, критиковавших теократизм². В XVIII в., когда в Америку проникают идеи Просвещения – время «революционного секуляризма»³, рационализма, деизма; создание академических сообществ, создание документов, выражающих религиозные свободы. В XIX в. это идеи аболиционизма, атеизма, антиклерикализма, наукоцентризма, озвучиваемые, в первую очередь, через периодические издания свободомыслящих, а также в публичных лекциях. Отметим, что данная форма распространения идей характерна и для «новых атеистов», активно привлекающих СМИ и интернет к пропаганде своих идей. Так, на YouTube можно найти огромное количество видео с выступлениями «новых атеистов» и их дебатами с верующими. Например, у С. Харриса есть сайт, на котором он выкладывает свои мысли по поводу тех или иных событий в мире, связанных с религией, а также диалоги с верующими и свободомыслящими⁴.

Возвращаясь к вопросу о преемственности «нового атеизма», отметим, что идеи американских свободомыслящих XIX в. не отличаются новизной или глубиной, зато отличаются крайней резкостью, а также преувеличением роли религии в обществе. Например, У.Г. Бурр в своей полемике с католическим священником Уолвортом характеризовал католичество как «врага цивилизации», «ядовитый анчар, тысячелетие омрачающий Европу»⁵. Такие известные свободомыслящие – атеисты, как Р.Д. Оуэн и Ф. Райт, видели в религии источник всех социальных бедствий людей⁶. Резкость высказываний относительно религии и её негативной роли в обществе характеризует и «новых атеистов». К. Хитченс пишет о «противостоянии религии и цивилизации»⁷, а С. Харрис – о религиозных корнях всех военных конфликтов в мире⁸.

Идея первичности материи по отношению к сознанию и исключительно физической природы разума, развивавшаяся в американском свободомыслии XIX в. психофизиологом Дж. Рашем⁹, также находит своё отражение в работах «новых атеистов»¹⁰.

Утверждая, что религия «всегда была врагом науки»¹¹, противопоставляя религию науке¹², «новые атеисты» повторяют идеи таких американских свободомыслящих XIX века, как Дж. Дрэппер¹³ и Р.Г. Ингерсолл.

Явные параллели идеи «нового атеизма», безусловно, имеют с такой философской традицией США как натурализм¹⁴. Исследователи обоснованно выделяют следующие черты данного «стиля философствования», характерные также для «новых атеистов»: «В мировосприятии – это осознание деятельного, практического взаимодействия человека и мира, субъекта и объекта. В социальной философии – преимущественно светско-гуманистическая ориентация и исторический оптимизм... В морально-антропологической сфере... – критерий практической эффективности. В методологии и эпистемологии – сциентистская ориентация и стремление к рациональности, недоверчивое отношение к... иррационализму»¹⁵.

Двое из пяти наиболее видных представителей «нового атеизма» являются

практикующими учёными – Ричард Докинз – биолог-эволюционист, Виктор Стенджер – физик-теоретик. Для описания их мировоззрения интересно применить не только термин «натурализм», используемый в зарубежной истории философии и воспринятый отечественными исследователями в 70-х гг. XX в., но и терминологию, характерную исключительно для отечественной традиции исследования свободомыслия, в частности, понятие естественнонаучного материализма. Первым данный термин ввёл В.И. Ленин, определивший естественнонаучный (естественноисторический) материализм как «...стихийное, несознаваемое, неоформленное, философски-бессознательное убеждение... естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира»¹⁶. Определение В.И. Ленина легло в основу всех последующих исследований, авторы которых пытались выделить особенности мировоззрения свободомыслящих испытателей, не являющихся академическими философами.

Проблему естественнонаучного материализма, его особенностей и современного состояния в той или иной степени разрабатывали М.М. Абрашнев, П.В. Алексеев, Я.Ф. Аскин, И.Г. Иванов, А.М. Каримский, Р.С. Карпинская, И.В. Мартынычев, С.Т. Мелюхин, А.Д. Сухов, Н.Ф. Уткина и др.¹⁷

И.В. Мартынычев, посвятивший специальное исследование вопросу о роли научного мировоззрения в творчестве естествоиспытателя, среди разных типов материалистического мировоззрения выделяет наряду с наивным реализмом, античным материализмом (и его высшей формой – атомизмом), метафизическим материализмом Нового времени, естественнонаучный материализм, который «созвучен с философским материализмом своего времени, но более конкретен в представлениях о природе»¹⁸. Зарождение естественнонаучного материализма связывается исследователями с возникновением науки Нового времени (т.е., с XVII в.), а его развитие – с XVIII в., потому что именно тогда естествознание создало более или менее целостное представление о природе, которое смогло противопоставить религиозному мировоззрению¹⁹. Среди наиболее видных представителей естественнонаучного материализма исследователи выделяют таких естествоиспытателей XVIII в. как Лаплас, Ломоносов, Лавуазье, Лагранж, Франклин. В XIX в. это Больцман, Бутлеров, Геккель, Гельмгольц, Дарвин, Клаузиус, Лобачевский, Максвелл, Менделеев, Пастер, Риман, Фарадей. В XX в. – создатели современной научной картины мира – Вернадский, Бор, Берн, Винер, Планк, Эйнштейн и др.

Одну из наиболее ёмких и информативных характеристик естественнонаучного материализма предложила Р.С. Карпинская, перечисляющая следующие его признаки: убеждённость естествоиспытателя в объективности природы и её законов, признание данных науки в качестве приблизительно верного отражения независимой от человека сущности вещей, а также проведение идей эволюционизма²⁰. Кроме того, существенной особенностью, отличающей естественнонаучный материализм от философской формы мировоззрения, является «специфика средств, применяемых для решения мировоззренческих проблем, а именно: образы, понятия, принципы, методы отдельных наук или естествознания в целом»²¹.

Характерной чертой естественнонаучного материализма, отмечаемой исследователями, а также одной из отличительных характеристик «новых атеистов» является «сциентизм мировоззренческой картины мира»²², оперирование конкретными научными понятиями как философскими категориями²³.

Сциентизация в узком смысле термина наиболее наглядно проявляется в работах одного из представителей «нового атеизма» – Р. Докинза, который проводит аналогии между дарвиновской эволюцией и эволюцией культурной. В развиваемом Р. Докинзом варианте теории эволюции наиболее важная роль отводится гену – единице наследственности – и двум его важнейшим свойствам: копированию (реплицированию, воспроизводству) себя самого и влиянию на внешний мир для выживания этих копий²⁴. В связи с этим процесс естественного отбора рассматривается Р. Докинзом как успех сохранения одних генов в архиве вида лучше, чем других, таким образом, процесс естественного отбора – это порождение «эгоизма» гена, поскольку живые организмы существуют ради ДНК²⁵. Абсолютизируя «эгоизм» – основную в его модели эволюционной биологии характеристику гена-репликатора, Р. Докинз переносит её в область понимания сущности человеческих отношений²⁶ и перспектив развития общества, а также культурных феноменов, вводя для этого понятие «мем».

Мем – это единица информации, «хранящаяся в мозге»²⁷, «единица культурного наследования»²⁸. Докинз постулирует, что мем является частью материального содержимого мозга, чтобы отличить мемы от их фенотипических эффектов («меметических продуктов»), проявляющихся в форме музыки, архитектурных стилей, разнообразных навыков²⁹. Мем, равно как и ген, характеризуется эффектом самокопирования и фенотипическим эффектом (способностью выживаемости за счёт влияния на среду). Первый эффект появляется в результате подражания индивидов друг другу; второй – в результате любых влияний мема на его носителя.

Развивая меметическую теорию религии, Р. Докинз определяет религию как мемплекс – набор мемов, стремящихся к выживанию³⁰. Выживание разных мемов, составляющих ту или иную религию, на ранних стадиях развития религий определяется привлекательностью мемов для человеческой психики, а также их способностью к успешному сотрудничеству с другими мемами, составляющими мемплекс³¹. К наиболее способным к выживанию и мемам-религиозным идеям Р. Докинз относит идею бессмертия души, идею загробного воздаяния, идею бездоказательной веры как добродетели и др.³² Кроме того, успех выживания той или иной религиозной идеи зависит от такого фенотипического эффекта как «резкое нетерпимое отношение тех тел, в которых она находится, к новым и незнакомым идеям»³³.

Сциентизация мировоззрения, как было сказано выше, является общей чертой для характеристики понятий «натурализм» и «естественнонаучный материализм», именно поэтому её можно обнаружить в работах другого «нового атеиста», не являющегося по определению естественнонаучным материалистом – профессионального философа, занимающегося проблемой философии сознания – Дениэла Деннета. В книге «Опасная идея Дарвина: эволюция и смысл жизни»³⁴, Деннет рассматривает эволюционную теорию с позиций ключевого для своих философских построений понятия интенциональности, относя «структуры интенциональности, присущие человеку и животным, к особым случаям природного дизайна»³⁵. В то же время он развивает и продолжает идеи Р. Докинза относительно мемов: «Так же, как гены размножаются в генетическом пуле, передаваясь от тела к телу..., мемы размножаются в меметическом пуле, передаваясь от мозга к мозгу»³⁶. Д. Деннет развивает «меметическую теорию разума» (memic theory of mind), общий принцип которой он выражает следующим образом: «Вторжение в человеческий мозг (human brain) культуры в форме мемов, породило человеческий разум (human mind)»³⁷. Здесь, на наш взгляд, отмечается некоторая непоследовательность материалистических воззрений Д. Деннета, поскольку мемы-идеи в его концепции выступают как нечто существующее вне человеческого мозга, независимо от него.

Защита эволюционной теории Дарвина, обоснование её новыми достижениями науки – характерная черта естественнонаучного материализма и натурализма в целом – чётко прослеживается в мировоззрении «новых атеистов». Поскольку «новый атеизм» возник в атмосфере полемики сторонников разумного замысла (intelligent design) и эволюционистов, все представители «нового атеизма» разделяют идею эволюции в биологии, воспринимая её как единственную научную альтернативу теологическим построениям: «...дарвиновское мировоззрение истинно..., и... это единственная известная теория, способная в принципе раскрыть тайну нашего существования» – пишет Р. Докинз в одной из своих наиболее известных работ – «Слепой часовщик»³⁸. «Новый атеизм», признавая объективность природы и её законов, а «данные науки за приблизительно верное отражение независимой от человеческого разума сущности вещей», утверждает право науки на исследование религии. Так, у Д. Деннета мы находим рассуждения о том, что религия является «естественным феноменом», то есть состоит из событий, организмов, объектов, структур, паттернов, которые подчиняются законам физики и биологии и не имеют примеси «чудесного»³⁹. Поэтому её можно и нужно исследовать научными методами. С подобными утверждениями мы сталкиваемся и в работах менее известного по сравнению с «четвёркой» «новых атеистов», учёного, физика-теоретика Виктора Стэнджера (род. в 1935 г.).

В целом он разделяет основные идеи, характеризующие «новых атеистов». Так, книга В. Стэнджера «Новый атеизм»⁴⁰ написана им в сложившейся уже традиции «новых атеистов»: здесь речь идёт и об иллюзии разумного замысла,

разбиваемого теорией эволюции, и о проблеме теодицеи, и о неприемлемости идей Библии и Корана в их буквальном прочтении. Вместе с тем, эвристический потенциал «нового атеизма», его способность к развитию во всё более разнообразных формах наглядно проявляются в творчестве данного автора, поскольку в других его работах («Бог и атом», «Бог и безумие веры: несовместимость науки и религии»; «Как наука нашла бога: последние результаты в поиске цели во Вселенной»; «Понятный космос: откуда приходят законы физики?»); «Бог: несостоятельная гипотеза: как наука показывает, что бога нет»⁴¹⁾ появляются новые акценты. Рассматривая современную научную картину мира с позиций физика-теоретика, Стэнджер демонстрирует несовместимость её с идеей бога, представленной в авраамических религиях, в первую очередь, в христианстве. Он показывает, что современные физические законы, говорящие об устройстве Вселенной, о её зарождении и развитии, не нуждаются в гипотезе Бога-творца. Это сближает его взгляды с воззрениями представителей естественнонаучного материализма XVIII в., которые «молчаливо исключают» гипотезу бога из естествознания и философии, поскольку не нуждаются в ней⁴²⁾. С этих позиций изучение «сверхъестественных феноменов», в том числе религиозных чудес, с помощью методов современной науки – наблюдения, эксперимента и фальсификации – не только возможно, но и необходимо. Здесь налицо один из наиболее характерных признаков естественнонаучного материализма, выделенных Р.С. Карпинской, – принятие данных науки не за произвольные построения человеческого разума, а за относительно верное отражение действительности. В вопросе отношения к практике как критерию истинности, Стэнджер явно солидаризируется с Ф. Бэконом, хотя и не ссылается на него. Каждый успешный научный эксперимент, имеющий результаты в дальнейшем практическом применении, демонстрирует полезность обоснования наших теорий эмпирическими свидетельствами, считает В. Стэнджер⁴³⁾.

На наш взгляд, философские воззрения Стэнджера можно охарактеризовать как стихийный материализм, близкий к атомистам прошлого, поскольку сознание понимается Стэнджером как «состоящее из атомов», как «эпифеномен материи», а «вселенная может быть описана исключительно в терминах материальных процессов»⁴⁴⁾. Вместе с тем, сам Стэнджер не делает в своих работах ссылок на философские концепции прошлого, более того, складывается ощущение, что он не знаком с ними: по его мнению, утверждение о том, что разум и тело состоят из атомов, «слишком ново... чтобы быть принятым как общеизвестное знание»⁴⁵⁾.

Существование нематериальной души В. Стэнджером отвергается, поскольку «материя... в одиночку способна осуществить все действия, которые традиционно ассоциируются с душой»⁴⁶⁾. Здесь в неявном виде присутствует «бритва Оккама»: если всю деятельность организма можно объяснить с помощью материи, зачем вводить дополнительные сущности вроде души. С другой стороны, Стэнджер, применяя естественнонаучные аналогии для решения мировоззренческих вопросов, не отрицает некоего эмерджентного свойства (можно назвать его душой) сложной системы – человеческого тела, подобно тому, как влажность воды является эмерджентным свойством молекул H_2O , а не нематериальным предметом, именуемым влажностью. Д. Деннет тоже использует подобные аналогии в своих философских изысканиях. Так, в работе «Объяснённое сознание» он предлагает свою модель самости, описывая её как «центр нарративной тяжести» по аналогии с центром тяжести в физике Ньютона: «подобно тому, как центр тяжести стула, например, не связан с атомами или с чем-либо ещё и является чем-то, что перемещается в зависимости от изменения положения стула, точно так же самость не прикреплена к участкам мозга и постоянно мигрирует»⁴⁷⁾.

Итак, давая характеристику «нового атеизма» в современных историко-философских категориях, мы можем сделать вывод о том, что данное направление свободомыслия в целом может описываться термином «натурализм», отсылающим, в первую очередь, к американскому свободомыслию конца XIX – начала XX вв. При этом продуктивно также применять терминологию отечественных исследователей, поскольку термин «естественнонаучный материализм» является, по большому счёту, частным случаем натурализма, повторяя во многом его основные характеристики. Он полностью приложим к описанию мировоззрения двух из пяти наиболее

известных представителей «нового атеизма» – биолога Р. Докинза и физика-теоретика В. Стэнджера, тогда как остальные трое не подпадают под определение естественнонаучного материализма поскольку, во-первых, не являются учёными-естествоиспытателями, во-вторых, нельзя говорить о стихийности их материалистических воззрений.

Библиографический список

1. Dennet, D.C. Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life / D.C. Dennet. – NY : Simon & Schuster Paperback, 1995.
2. Dennett, D.C. Breaking the Spell : religion as a natural phenomenon / D.C. Dennett. – NY : Penguin Books, 2006.
3. Stenger, V.J. The New Atheism : Taking A Stand For Science And Reason / V.J. Stenger. – NY : Prometheus Books, 2009.
4. Алексеев, П.В. Естественнонаучный материализм и материалистическая диалектика / П.В. Алексеев. – М. : «Высшая школа», 1981. – 176 с.
5. Гаузе, Г.Ф. Эгоизм или альтруизм? / Г.Ф. Гаузе, Р.С. Карпинская // Вопросы философии. – 1978. – № 8.
6. Докинз, Р. Расширенный фенотип : длинная рука гена / Р. Докинз ; пер. с англ. А. Гопко. – М. : Астрель : CORPUS, 2010. – 512 с.
7. Докинз, Р. Бог как иллюзия / Р. Докинз ; пер. с англ. Н. Смелкова. – М. : Издательство Ко-Либри, 2008. – 560 с.
8. Докинз, Р. Слепой часовщик / Р. Докинз ; пер. с англ. А. Гопко. – М. : Астрель : CORPUS, 2015. – 496 с.
9. Каримский, А.М. Американский натурализм : история и перспективы / А.М. Каримский // Вестник Московского университета. Сер. 7 Философия. – 1991. – № 1.
10. Мартынычев, И.В. Научное мировоззрение и его роль в творчестве естествоиспытателя : дисс. на соиск. уч.ст. доктора наук / И.В. Мартынычев. – М., 1983.
11. Карпинская, Р.С. Биология и мировоззрение / Р.С. Карпинская. – М. : Мысль, 1980.
12. Харрис, С. Конец веры : религия, террор и будущее разума / С. Харрис ; Пер. с англ. М.И. Завалова. – М. : Эксмо, 2011. – 496 с.
13. Хитченс, К. Бог не любовь : Как религия всё отравляет / К. Хитченс ; Пер. с англ. – М. : Альпина нон-фикшн, 2011. – 365 с.
14. Юлина, Н.С. Дэниел Деннет : концепция сознания и личностного / Н.С. Юлина // История философии. – 2000. – Вып. 5.

¹ Рассмотрение развития американского свободомыслия помогает также заметить ещё одну особенность, которая исчезает при рассмотрении отдельных свободомыслящих – волнообразные подъёмы свободомыслия, сменяющиеся усилением религиозного влияния.

² См.: Каримский А.М. Революция 1776 года и становление американской философии. – М. : Мысль, 1976. – 296 с. О ранних этапах становления американской философии см. также: Покровский Н.Е. Ранняя американская философия. Пуританизм. – М., 1989.

³ Jacoby S., Freethinkers: A History of American Secularism. – NY : Metropolitan Books, 2004. – P. 84.

⁴ www.samharris.org (дата обращения: 25.05.2015).

⁵ Burr W.H. and Walworth C.A. The Doctrine of Hell. – NY : The Catholic Publication Society, 1873. – P. 28.

⁶ Гольдберг Н.М. Свободомыслие и атеизм в США (XVIII–XIX вв.). – М.–Л. : Наука, 1965. – С. 222.

⁷ Хитченс К. Бог не любовь: Как религия всё отравляет / Пер. с англ. – М. : Альпина нон-фикшн, 2011. – С. 353.

⁸ Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума / Пер. с англ. М.И. Завалова. – М. : Эксмо, 2011. – С. 15–16.

⁹ Rush J. A Brief Outline of an Analysis of the Human Intellect. – Philadelphia, 1865.

¹⁰ В. Стэнджер, например, пишет об этом так: «Уберите материю и у вас не будет гравитационного взаимодействия или сохранения энергии. Или мысли». (Stenger V.J. The New Atheism: Taking A Stand For Science And Reason. Prometheus Books. – NY, 2009. – P. 186).

¹¹ Хитченс К. Бог не любовь: Как религия всё отравляет / Пер. с англ. – М. : Альпина нон-фикшн, 2011. – С. 289.

¹² См. Например: Stenger V.J. God: The Failed Hypothesis (How Science Shows That God Does Not Exist). Prometheus Books. – NY, 2007; Stenger V.J. God and The Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion. Prometheus Books. – NY, 2012.

¹³ Мысль о несовместимости науки и религии проводится Дрэпером в его книге: Draper J.W. The History of the Conflict Between Religion and Science. – NY, 1875.

¹⁴ Термин «натурализм» спорен и трудно определим. Чаще всего он употребляется в качестве синонима материализма, в том числе, естественнонаучного, а также эмпиризма. Как самостоятельное направление философской мысли в Америке натурализм связывается с именами Р.В. Селларса,

К. Ламонта, М. Фарбера. Предпосылки натурализма видят в прагматической теории Д. Дьюи. (См., например: Каримский А.М. Философия американского натурализма. – М., 1972).

¹⁵ Каримский А.М. Американский натурализм: история и перспективы // Вестник Московского университета. Сер. 7 Философия. – 1991. – № 1. – С. 70.

¹⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. – М., 1958. – Т. 14. – С. 331.

¹⁷ Абрашнев М.М. Философский анализ природы естественнонаучного материализма. – Горький, 1975; Алексеев П.В. Естественнонаучный материализм и материалистическая диалектика. – М.: «Высшая школа», 1981. – 176 с.; Аскин Я.Ф. Категории философии и развитие научного познания. – Саратов, 1983; Иванов И.Г. Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания. – М., 1969; Каримский А.М. Философия американского натурализма. – М., 1972; Карпинская Р.С. Биология и мировоззрение. – М., 1980; Мартынычев И.В. Научное мировоззрение и его роль в творчестве естествоиспытателя: дисс. на соиск. уч. ст. доктора наук. – М., 1983; Мелюхин С.Т. Проблема конечного и бесконечного. – М., 1958; Философские проблемы современной физики. – М., 1966; Философские основания естествознания / Под ред. С.Т. Мелюхина. – М., 1977; Сухов А.Д. Естествоиспытатели и религия. – М., 1975; Уткина Н.Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII в. – М., 1971; Её же: Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. – М., 1975.

¹⁸ Мартынычев И.В. Научное мировоззрение и его роль в творчестве естествоиспытателя: дисс. на соиск. уч.ст. доктора наук: 09.00.01 / АОН при ЦК КПСС. – М., 1983. – С. 57.

¹⁹ Там же. – С. 56.

²⁰ Карпинская Р.С. Биология и мировоззрение. – М.: Мысль, 1980. – С. 95.

²¹ Алексеев П.В. Естественнонаучный материализм и материалистическая диалектика. – М.: «Высшая школа», 1981. – С. 106.

²² Карпинская Р.С. Биология и мировоззрение. – М.: Мысль, 1980. – С. 65.

²³ Мартынычев И.В. Научное мировоззрение и его роль в творчестве естествоиспытателя: дисс. на соиск. уч. ст. доктора наук: 09.00.01 / И.В. Мартынычев; АОН при ЦК КПСС. – М., 1983. – С. 59. В данной статье мы используем два понимания термина «сциентизация». В широком смысле – это «представление о мире и об отношении человека к миру с точки зрения системы понятий теоретического естествознания в целом» (Алексеев П.В. Естественнонаучный материализм и материалистическая диалектика. – М.: «Высшая школа», 1981. – С. 84). В узком – это преломление миропонимания учёного через призму некоего общего понятия, являющегося научным результатом (подробнее см.: Алексеев П.В. Цит. соч. – С. 73).

²⁴ Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука гена / Пер. с англ. А. Гопко. – М.: Астрель : CORPUS, 2010. – С. 193.

²⁵ См.: Докинз Р. Слепой часовщик / Пер. с англ. А. Гопко. – М.: Астрель : CORPUS, 2015 – Гл. 5.

²⁶ Гаузе Г.Ф., Карпинская Р.С. Эгоизм или альтруизм? // Вопросы философии. – 1978. – № 8. – С. 145–146.

²⁷ Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука гена / Пер. с англ. А. Гопко. – М.: Астрель : CORPUS, 2010. – С. 192.

²⁸ Докинз Р. Бог как иллюзия / Пер. с англ. Н. Смелкова. – М.: Издательство КоЛибри, 2008. – С. 202.

²⁹ Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука гена / Пер. с англ. А. Гопко. – М.: Астрель : CORPUS, 2010. – С. 192–193.

³⁰ Докинз Р. Бог как иллюзия / Пер. с англ. Н. Смелкова. – М.: Издательство КоЛибри, 2008. – С. 212.

³¹ Там же. – С. 213.

³² Там же. – С. 211.

³³ Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука гена / Пер. с англ. А. Гопко. – М.: Астрель : CORPUS, 2010. – С. 193.

³⁴ Dennet D.C. Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. – NY : Simon & Schuster Paperback, 1995.

³⁵ Юлина Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного // История философии. – 2000. – Вып. 5. – С. 196.

³⁶ Dennet D.C. Darwin's Dangerous Idea. – NY : Simon & Schuster Paperbacks, 1995. – P. 346.

³⁷ Ibid. – P. 369.

³⁸ Докинз Р. Слепой часовщик / Пер. с англ. А. Гопко. – М.: Астрель : CORPUS, 2015 – 496 с.

³⁹ Dennett D.C. Breaking the Spell: religion as a natural phenomenon. – NY : Penguin Books, 2006. – P. 24.

⁴⁰ Stenger V.J. The New Atheism: Taking A Stand For Science And Reason. – NY : Prometheus Books, 2009.

⁴¹ Stenger V.J. «God and The Atom» (2013); «God and The Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion» (2012); «Comprehensible Cosmos: Where Do the Laws of Physics Come From?» (2006); «God: The Failed Hypothesis (How Science Shows That God Does Not Exist)» (2007); «How Science Found God: The Latest Results in the Search for Propose in The Universe» (2002).

⁴² Мартынычев И.В. Научное мировоззрение и его роль в творчестве естествоиспытателя: дисс. на соиск. уч.ст. доктора наук: 09.00.01 / И.В. Мартынычев; АОН при ЦК КПСС. – М., 1983. – С. 57.

⁴³ Stenger V.J. What's New About The New Atheism? // Stenger V.J. [Электронный ресурс]. – URL: http://philosophynow.org/issues/78/Whats_New_About_The_New_Atheism (дата обращения: 25.05.2015).

⁴⁴ Stenger V.J. God: The Failed Hypothesis (How Science Shows That God Does Not Exist). – NY : Prometheus Books, 2007. – pp. 14, 16.

⁴⁵ Ibid. – P. 84.

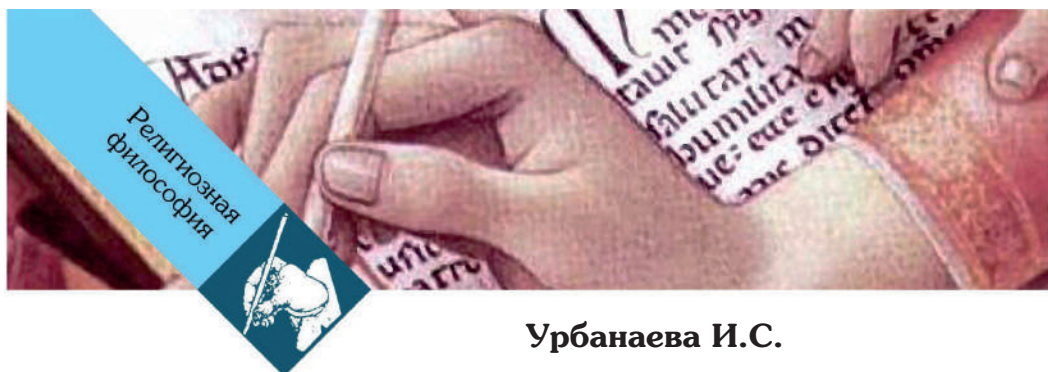
⁴⁶ Ibid. – P. 84.

⁴⁷ Цит. по: Юлина Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного // История философии. Вып. 5. – М.: ИФ РАН, 2000. – С. 196.

References

1. Karimskij A.M. *Revoljucija 1776 goda i stanovlenie amerikanskoj filosofii* [The Revolution of 1776 and The Formation of American Philosophy]. Moscow, Mysl', 1976, 296 p.
2. Pokrovskij N.E. *Ranjaja amerikanskaja filosofija. Puritanizm* [Early American Philosophy. The Puritanism]. Moscow, 1989, 246 p.
3. Jacoby S. *Freethinkers: A History of American Secularism*. NY, Metropolitan Books, 2004.
4. Burr W.H. and Walworth C.A., *The Doctrine of Hell*. NY, The Catholic Publication Society, 1873.
5. Gol'dberg N.M. *Svobodomyслиe i ateizm v SShA (XVIII–XIX vv.)* [Freethinking and Atheism in the USA]. Moscow–Leningrad, Nauka, 1965, 298 p.
6. Hitchens Ch. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. NY–Boston, Twelve, 2007, 307 p. (Russ. ed.: Hitchens K. *Bog ne ljubov': Kak religija vse otravljajet*. Moscow, Al'pina non-fikshn, 2011, 365 p.).
7. Harris S. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. W.W. Norton & Comp., Inc., 2004, 349 p. (Russ. ed.: Harris S. *Konec very: religija, terror i budushhee razuma*. Moscow, Jeksmo, 2011, 496 p.).
8. Rush J., *A Brief Outline of an Analysis of the Human Intellect*. Philadelphia, 1865.
9. Stenger V.J. *The New Atheism: Taking A Stand For Science And Reason*. NY, Prometheus Books, 2009.
10. Hitchens Ch. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. NY–Boston, Twelve, 2007, 307 p. (Russ. ed.: Hitchens K. *Bog ne ljubov': Kak religija vse otravljajet*. Moscow, Al'pina non-fikshn, 2011, 365 p.).
11. Stanger V.J. *God: The Failed Hypothesis (How Science Shows That God Does Not Exist)*. NY, Prometheus Books, 2007.
12. Stenger V.J. *God and The Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion*. NY, Prometheus Books, 2012.
13. John William Draper, *The History of the Conflict Between Religion and Science*, NY, 1875.
14. Karimskij A.M. *Filosofija amerikanskogo naturalizma* [The Philosophy of American Naturalism]. Moscow, 1972, 176 p.
15. Karimskij A.M. *Vestnik Moskovskogo universiteta, ser. 7 Filosofija* [Bulletin of Moscow State University]. Moscow 1991, No. 1, pp. 69–80.
16. Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works]. Moscow, 1958, V. 14.
17. Abrashnev M.M. *Filosofskij analiz prirody estestvennonauchnogo materializma* [The Philosophical Analysis of The Nature of Natural-science Materialism]. Gorky, 1975.
18. Alekseev P.V. *Estestvennonauchnyj materializm i materialisticheskaja dialektika* [The Natural-science Materialism and The Dialectic]. Moscow, Vysshaja shkola, 1981, 176 p.
19. Askin Ja.F. *Kategorii filosofii i razvitie nauchnogo poznaniya* [The Categories of Philosophy and The Development of Scientific Knowledge]. Saratov, 1983.
20. Ivanov I.G. *Rol' estestvoznaniya v razvitii ateisticheskogo miroponimaniya* [The Role of Science in The Development of The Atheistic Worldview]. Moscow, 1969, 191 p.
21. Karimskij A.M. *Filosofija amerikanskogo naturalizma* [The Philosophy of American Naturalism]. Moscow, 1972, 176 p.
22. Karpinskaja R.S. *Biologija i mirovozzrenie* [Biology and Worldview]. Moskva, 1980, 207 p.
23. Martynychev I.V. *Nauchnoe mirovozzrenie i ego rol' v tvorchestve estestvoispytatelja. Diss. dokt. filos. nauk* [The Scientific Worldview and Its Role in The Works of Naturalist. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, AON pri CK KPSS, 291 p.
24. Meljuhin S.T. *Problema konechnogo i beskonechnogo* [The Problem of The Finite and The Infinite]. Moscow, 1958, 264 p.
25. Meljuhin S.T. *Filosofskie problemy sovremennoj fiziki* [Philosophical Problems of Physics]. Moscow, 1966, 50 p.
26. *Filosofskie osnovaniya estestvoznaniya* [Philosophical Foundations of Natural Science]. Ed. by Meljuhin S.T. Moscow, 1977, 343 p.
27. Suhov A.D. *Estestvoispytateli i religija* [Natural Science and Religion]. Moscow, 1975, 159 p.
28. Utkina N.F. *Estestvennonauchnyj materializm v Rossii XVIII v.* [The Natural-science Materialism in Russia of XVIII century]. Moscow 1971, 200 p.
29. Utkina N.F. *Pozitivizm, antropologicheskij materializm i nauka v Rossii* [Positivism, Anthropological Materialism and Science in Russia]. Moscow, 1975, 320 p.
30. Martynychev I.V. *Nauchnoe mirovozzrenie i ego rol' v tvorchestve estestvoispytatelja. Diss. dokt. filos. nauk* [The Scientific Worldview and Its Role in The Works of Naturalist. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, AON pri CK KPSS, 291 p.
31. Martynychev I.V. *Nauchnoe mirovozzrenie i ego rol' v tvorchestve estestvoispytatelja. Diss. dokt. filos. nauk* [The Scientific Worldview and Its Role in The Works of Naturalist. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, AON pri CK KPSS, 291 p.
32. Karpinskaja R.S. *Biologija i mirovozzrenie* [Biology and Worldview]. Moscow, 1980, 207 p.
33. Alekseev P.V. *Estestvennonauchnyj materializm i materialisticheskaja dialektika* [The Natural-science Materialism and The Dialectic]. Moscow, Vysshaja shkola, 1981, 176 p.
34. Karpinskaja R.S. *Biologija i mirovozzrenie* [Biology and Worldview]. Moscow, 1980, 207 p.
35. Martynychev I.V. *Nauchnoe mirovozzrenie i ego rol' v tvorchestve estestvoispytatelja. Diss. dokt. filos. nauk* [The Scientific Worldview and Its Role in The Works of Naturalist. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, AON pri CK KPSS, 291 p.
36. Dawkins R. *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*. Oxford University Press, 1982, 307 p. (Russ. ed.: Dokinz R. *Rasshirennyj fenotip: dlinnaja ruka gena*. Moscow, CORPUS, 2010, 512 p.).
37. Dawkins R. *The Blind Watchmaker*. W.W. Norton & Company, Inc., 1986. (Russ. ed.: Dokinz R. *Slepoj chasovshhik*. Moscow, CORPUS, 2015, 496 p.).
38. Gauze G.F., Karpinskaja R.S. *Voprosy filosofii* [The Questions of Philosophy]. Moscow, 1978, No. 8.
39. Dawkins R. *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*. Oxford University Press, 1982, 307 p. (Russ. ed.: Dokinz R. *Rasshirennyj fenotip: dlinnaja ruka gena*. Moscow, CORPUS, 2010, 512 p.).

40. Dawkins R. *The God Delusion*. Bantam Books, 2006 (Russ. ed.: Dokinz R. *Bog kak illjuzija*. Moscow, KoLibri, 2008, 560 p.).
41. Dawkins R. *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*. Oxford University Press, 1982, 307 p. (Russ. ed.: Dokinz R. *Rasshirennyj fenotip: dlinnaja ruka gena*. Moscow, CORPUS, 2010, 512 p.).
42. Dawkins R. *The God Delusion*. Bantam Books, 2006 (Russ. ed.: Dokinz R. *Bog kak illjuzija*. Moscow, KoLibri, 2008, 560 p.).
43. Dawkins R. *The God Delusion*. Bantam Books, 2006 (Russ. ed.: Dokinz R. *Bog kak illjuzija*. Moscow, KoLibri, 2008, 560 p.).
44. Dawkins R. *The God Delusion*. Bantam Books, 2006 (Russ. ed.: Dokinz R. *Bog kak illjuzija*. Moscow, KoLibri, 2008, 560 p.).
45. Dawkins R. *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*. Oxford University Press, 1982, 307 p. (Russ. ed.: Dokinz R. *Rasshirennyj fenotip: dlinnaja ruka gena*. Moscow, CORPUS, 2010, 512 p.).
46. Dennet D.C. *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*. NY, Simon & Schuster Paperback, 1995.
47. Julina N.S. *Istorija filosofii* [The History of Philosophy]. Moscow, 2000, Vol. 5, pp. 192–198.
48. Dennet D.C. *Darwin's Dangerous Idea*. NY, Simon & Schuster Paperbacks, 1995.
49. Dennet D.C. *Darwin's Dangerous Idea*. NY, Simon & Schuster Paperbacks, 1995.
50. Dawkins R. *The Blind Watchmaker*. W.W. Norton & Company, Inc., 1986. (Russ. ed.: Dokinz R. *Stepoj chasovshik*. Moscow, CORPUS, 2015, 496 p.).
51. Dennett D.C. *Breaking the Spell: religion as a natural phenomenon*. NY, Penguin Books, 2006.
52. Stenger V.J. *The New Atheism: Taking A Stand For Science And Reason*. NY, Prometheus Books, 2009.
53. Stenger V.J. *God and The Atom*. NY, Prometheus Books, 2013.
54. Stenger V.J. *God and The Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion*. NY, Prometheus Books, 2012.
55. Stenger V.J. *Comprehensible Cosmos: Where Do the Laws of Physics Come From?* NY, Prometheus Books, 2006.
56. Stenger V.J. *God: The Failed Hypothesis (How Science Shows That God Does Not Exist)*. NY, Prometheus Books, 2007.
57. Stenger V.J. *How Science Found God: The Latest Results in the Search for Propose in The Universe*. NY, Prometheus Books, 2002.
58. Martynychen I.V. *Nauchnoe mirovozzrenie i ego rol' v tvorchestve estestvoispytatelja*. Diss. dokt. filos. nauk [The Scientific Worldview and Its Role in The Works of Naturalist. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, AON pri CK KPSS, 291 p.
59. Stenger V.J. What's New About The New Atheism? Available at: <http://philosophynow.org/issues/78/Whats-New-About-The-New-Atheism> (Accessed 25.05.2015).
60. Stenger V.J. *God: The Failed Hypothesis (How Science Shows That God Does Not Exist)*. NY, Prometheus Books, 2007.
61. Stenger V.J. *God: The Failed Hypothesis (How Science Shows That God Does Not Exist)*. NY, Prometheus Books, 2007.
62. Stenger V.J. *God: The Failed Hypothesis (How Science Shows That God Does Not Exist)*. NY, Prometheus Books, 2007.
63. Julina N.S. *Istorija filosofii* [The History of Philosophy]. Moscow, 2000, Vol. 5, pp. 192–198.



Урбанаева И.С.

«Постепенный» путь в индо-тибетской махаяне и его логико-философский фундамент

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ (проект № 14-18-00444), по теме «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы».



И.С. Урбанаева

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению тибетской традиции *постепенного пути просветления* (Ламрим). Проанализировав суть методов «быстрого», «прямого», «мгновенного» пути, практикуемых в ваджраяне, махамудре, дзогчене, и их место в тибетской традиции, автор статьи приходит к выводу о том, что они применяются в рамках *постепенного пути*, который который с позиций индо-тибетской махаяны является универсальным путём просветления и имеет рационалистическое обоснование. Относительно двух логико-эпистемологических традиций буддизма – теории праманы и отрицательной логики прасангики – сделан вывод о том, что эти две традиции возникли и развивались не как альтернативные логические методы, а как элементы единой рационалистической системы индо-тибетской махаяны, предназначенной для стадийного духовного развития и просветления.

Ключевые слова: *Постепенный путь просветления*, Ламрим, тантра, махамудра, дзогчен, логика, индийская философия, махаяна, теория праманы, прасангики, Дигнага, Дхармакирти, Чандракирти, Чже Цонкапа, тибетский буддизм.

В буддологической литературе установлено, что две традиции махаяны – тибетская, базирующаяся на индийском наследии и акцентирующая принципиальную значимость для неё философских трактатов древнего монастырского университета Наланда, и китайская/дальневосточная, являющаяся феноменом китайской цивилизации, который родился в результате адаптации буддизма к специфическим условиям китайской культуры и менталитета и его трансформации, имеют значительные расхождения и по своему историческому генезису и характеру связи с «материнскими» истоками, и по доктринальному содержанию. Эти расхождения проявляются в фундаментальном различии характерных для данных традиций *путей* достижения высшего просветления – конечной сотериологической цели буддизма. Не вдаваясь в рамках настоящей статьи в содержательные различия между «постепенной» индо-тибетской и «мгновенной» китайской (дальневосточной) традициями буддизма, – это обширный предмет специального исследования, – ограничимся здесь обоснованием одного положения, важного для понимания механизмов связи буддийской философии и сотериологии. Оно звучит так: индо-тибетская традиция махаяны – это *постепенный путь*, он включает в себя методы «быстрого» и «мгновенного» просветления, которые подчиняются принципу стадийного развития личности, и этот путь имеет в данной традиции логико-философское обоснование как универсальный путь просветления. При знакомстве с письменными и устными тибетскими источниками обнаруживается, что хотя в тибетской традиции присутствуют практики *быстрого* и *прямого*, или *мгновенного* пути, они объясняются и применяются в контексте поэтапного развития личности и постепенного раскрытия потенциала сознания. Понятие *быстрого* пути относится к практике ваджраяны в рамках

стадиального пути, называемого в тибетской терминологии Ламрим (lam-rim). Ламрим – это также целый класс тибетских текстов, явившихся комментариями к «Светочу пути просветления» (санскр. «Бодхипатхапрадипа», тиб. «Byang-chub lam-gyi sgron-me») великого Атиши (982–1054). «Светоч» был написан специально для тибетцев, пригласивших великого индийского мастера, одного из главных носителей полной Дхармы Будды для того, чтобы с его помощью возродить буддизм после гонений царя Ландармы¹. Этот небольшой текст в концентрированной форме объясняет сущность Учения Будды как систему инструкций, предназначенных для поэтапного духовного развития личности². Большинство текстов, объясняющих стадиальную систему Ламрим, было написано с точки зрения сутраяны, и в них описываются практики общего с хинаяной пути, а также махаянские практики, которые в совокупности рассчитаны на длительный процесс самосовершенствования личности³. Но среди них есть также несколько текстов, объясняющих способы ускоренного продвижения по пути. В частности, имеется специальный текст под названием «Быстрый путь» (Myur-lam), принадлежащий перу Панчен-ламы Лосанга Еше (bLo- bzang Ye-shes, 1663–1737). Смысл понятия «быстрый» здесь относится к использованию методов ваджраяны. Однако, следует подчеркнуть, что «ускорение» достигается на *постепенном* пути, т.е. в рамках Ламрима, и речь идёт о стремлении достичь состояния Будды «быстро, намного быстрее, чем это возможно в парамитае, – за одну эту жизнь достичь просветления», – так принято объяснять смысл понятия «быстрый» в устной традиции, называемой линией Гьялва Энсапы (1505–1566) по имени выдающегося йогина, духовного внука Чже Цонкапы (1357–1419)⁴.

Тибетские буддисты не просто *быстро* стремятся достичь просветления ради страдающих живых существ, но и дифференцируют способы «ускорения» – методы тантр трёх низших классов и методы высшего класса тантр – Маха-аннута-йога-тантры и выражают стремление «*быстро, быстро* достичь состояния Будды», применяя методы высших тантр. Это особый тибетский альтруизм, побуждающий к максимально ускоренному достижению состояния Будды, выражен в упомянутом тексте «Myur-lam»⁵ и другом очень важном тексте, синтезирующем практики сутр и тантр, – «bLama-mchod-ra»⁶, автором которого является Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен (1570–1662). В общей для всех школ тибетского буддизма традиции толкования смысла понятия «быстро, быстро» принято относить смысл первого «быстро» к практикам низших тантр, второго «быстро» – к практикам высшей йога-тантры, объединяющим все тибетские школы и являющимся их отличительной чертой⁷. По линии Энсапы передаётся также уникальный способ ускорения пути, характерный для последователей Цонкапы, для которых «жизненной артерией пути» служит Гуру-йога «Лама чопа», выполняемая в соответствии с инструкциями тайной традиции «нашёптывания на ухо» в школе гелуг. В этом случае смысл первого «быстро» относится к практикам высшей йога-тантры, общим для всех тибетских школ и позволяющим за одну эту жизнь в эпоху упадка достичь просветления. Смысл второго «быстро» относится к ещё более быстрому методу – объединённой практике трёх Идамов – Гухьясамаджи, Чакрасамвары и Ямантаки, выполняемой согласно устным инструкциям по системе «Лама чопа». Этот метод позволяет практику, как говорится в письменных источниках и устной традиции, ещё более ускорить реализацию конечной цели пути и достичь просветления всего за двенадцать лет даже в эпоху упадка, не принимая на себя аскетических тягот и каких-либо экстремальных нагрузок. А строгое выполнение всех тайных инструкций линии Энсапы в сочетании с аскетическим упорством даёт максимальное ускорение: практик в состоянии достичь просветления за три года⁸.

Хотя практики тибетской традиции были заинтересованы в скорейшем достижении просветления, они были вынуждены применять методы ускорения, характерные для тантр четырёх классов, в рамках *постепенного* пути. Сказанное относится и к практикам махамудры (phyag-rgya chen-po – Великий Символ) и дзогчен (rDzogs-chen – Великое Совершенство), или Ати-йоги.

Махамудра описывается в буддологической литературе как прямой путь просветления⁹, а в дзогчен усматривают параллели с чань/дзэн – дальневосточной традицией *мгновенного* пути¹⁰ или, по крайней мере, считают учением, испытавшим влияние чань¹¹. Однако в действительности ни махамудра, ни дзогчен не являются

альтернативой *постепенного* пути парамитаяны и «нормативных» тантр четырёх классов, хотя дзогчен, по утверждению Д. Германо, возник на «периферии» тибетского буддизма – его «нормативных академических институтов» и «стандартных тантрических систем»¹². В тибетских источниках школы гелуг объясняется, что эти учения органично вписываются в методологию *постепенного* пути. В частности, в коренном для школ кагью и гелуг тексте махамудры под названием «Основной путь Победоносных» (dGe-ldan bka'-brgyud rin-po-che'i phyag-chen rtsa-ba rgyal-ba'i gzhung lam zhes bya-ba bzugs-so) его автор Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен разъяснил, что есть два вида махамудры – махамудра сутраяны и махамудра ваджраяны и объяснил практику первого вида махамудры, который представляет собой метод медитации на пустоту в соответствии с учением праджняпарамитских сутр и мадхьямакой Нагарджуны¹³. Второй вид махамудры – это, как объяснил Лосанг Чокьи Гьялцен, есть практика тантры, передаваемая по линии Сарахи, Нагарджуны, Наропы и Майтрипы. Она задействует «пребывающий в великом блаженстве ум ясного света, возникающий благодаря применению таких искусных средств, как вхождение в жизненные центры тонкого ваджрного тела, и прочее»¹⁴. Таким образом, махамудра сутр, по сути, совпадает с *постепенным* путём сутр и парамитаяны, а махамудра тантры не отличается от любой из тантр класса Маха-аннута-ра-йога-тантры – все они направлены на использование тончайшего сознания – ума ясного света ('od gsal) и достижения третьего из пяти путей махаяны – пути видения (mthong-lam), когда обретается прямое постижение абсолютной природы реальности, и устранения на последующих путях всех ментальных завес – врождённых вредоносных аффектов с их семенами и препятствий к всеведению. Эти стадии детально объясняются Чже Цонкапой в его «Большом руководстве по этапам тантры» (ngag-rim chen-mo)¹⁵. Практика дзогчен так же, как методы махамудры и Маха-аннута-ра-йога-тантры, направлена на использование *нерушимого ваджра ума ясного света*, только в дзогчен используется несколько иная терминология для выражения тех же, по сути, способов практики: центральным понятием является *ригпа* – изначально чистое осознание, на распознавание которого направляется сила медитации¹⁶. То, что дзогчен в своей сущности не является чем-то принципиально отличным от пути бодхисаттв и традиции *постепенного* пути, подтверждается словами современного мастера дзогчен Аньена Ринпоче, который считает, что «истинный смысл дзогчена состоит в том, что ученик должен принять весь путь как взаимосвязанное целое». А также, по его словам, «дзогчен есть совершенство, потому что является всеохватывающей тотальностью, которая ведёт к реализации срединного пути, свободного от крайностей нигилизма и экстернализма»¹⁷. Это вполне согласуется с тибетской письменной и устной традицией Ламрим, где говорится, что практик Дхармы должен уметь воспринимать все учения Будды в их взаимосвязанности, как единое целое и практиковать так, чтобы каждая отдельная практика приводила в действие всё содержание Слова Будды. Подобно тому, как, «берясь за квадратный коврик, приводишь в движение четыре угла», в каждой медитативной теме «присутствует общий смысл полного пути»¹⁸. И хотя при объяснении второго вида махамудры, а также дзогченских практик традиции нyingma говорится, что есть два вида практикующих – практикующие, следующие постепенному пути развития, и практикующие, опирающиеся лишь на неконцептуальную медитацию и достигающие высшей цели «за один шаг», или *мгновенно*, следует понимать, что и в этом контексте *мгновенный* путь не является альтернативой *постепенного*.

Строго говоря, существует универсальный путь просветления. Более того, это «единственный путь, которым шествуют Победители трёх времен», как говорится в тибетских текстах, в частности, в упомянутом тексте «Лама чопы», где объясняется практика этого пути в сочетании парамитаяны и ваджраяны, и этот универсальный путь есть путь бодхисаттв¹⁹. Те особо одарённые практики махамудры и дзогчен, которые в состоянии «мгновенно» достичь просветления силой неконцептуальной медитации, в действительности «уже прошли предшествующие уровни практики либо в этой, либо в предыдущих жизнях» и поэтому способны без выполнения практик вхождения в жизненные центры ваджрного тела реализовать ясный свет, «обеспечивая мгновенное достижение просветления», – так объясняет Его

Святейшество Далай-лама XIV феномен «мгновенного» пути на основе текста «Светильник, освещающий единый смысл традиций махамудры кагью и гелуг»²⁰, автором которого является Кхедруб Норсанг Гьяцо (1423–1513) – выдающийся учёный и йогин XV в., ученик Первого Далай-ламы и учитель Второго Далай-ламы, мастер Калачакра-тантры и махамудры школ кагью и гелуг. Согласно его разъяснению, практика неконцептуальной медитации, предпринимаемая в стремлении «мгновенно» достичь просветления теми, кто не имеет соответствующего потенциала, может представлять для них большую опасность. «Мгновенные» реализации доступны лишь для отдельных исключительных личностей, подготовленных к ним всем своим предшествующим развитием в ходе выполнения стадийных практик пути, общего с хинаяной, а также парамитаы и ваджраяны. Такого понимания придерживаются не только в школе гелуг. Его разделяет большинство тибетских учителей буддизма, основываясь на трудах учёных Наланды, чьими интеллектуальными и духовными усилиями был скреплён рационалистический фундамент *постепенного пути*. Тибетцы приняли эту методологию просветления в результате исторического выбора между индийской и китайской традициями буддизма, который был сделан во времена короля Тисрон Децена (VIII в.), и отвергли *мгновенный* путь, на который их увлекали проповедники из Китая, где идея *мгновенного* просветления стала доминировать над идеей постепенности.

Методология *постепенного пути* базировалась на специфической для индо-тибетской махаяны логико-гносеологической основе, которая возникла благодаря революционным реформам в индийской теории достоверного восприятия, которые были осуществлены мастерами, представляющими традицию университета Наланда – Дигнагой (Phyogs glang, 480–540 гг.) и Дхармакирти (Chos grags, 600–660 гг.).

Предмету западной философской системы наук, называемому логикой, в тибетской традиции соответствует «tshad-ma rig-pa» или «gtan tshigs-rig-pa», то есть *теория достоверного познания*. Чаще всего эта отрасль буддийской философии называется в тибетской буддийской литературе и в традиции монастырского образования просто *цема* (tshad-ma), что соответствует санскритскому понятию *прамана*. По программам тибетского монастырского обучения буддийской философии в Гоман-дацане этот предмет излагается в рамках дисциплин «tags-rig» (наука о логическом обосновании) и «blo-rigs» (букв. – «ум и знание»), охватывающих предметную область буддийской логики и гносеологии²¹. Правда, в оценке логико-философского значения наследия Дигнаги и Дхармакирти были расхождения внутри тибетской историографии буддийской *сиддханты* (grub-mtha') – философии. Существуют также не во всем совпадающие точки зрения и среди современных её исследователей. Что касается тибетской традиции, то, благодаря трудам Сакья Пандиты Кунга Гьялцена (Sa-skya pandita kun-dga' rgyal-mtshan, 1182–1251) и Чже Цонкапы (rJes Tsongkhapa, 1357–1419), было устранено недопонимание вклада этих двух индийских учёных в философское обоснование махаяны, в силу которого их предшественники ценили труды Дигнаги и Дхармакирти лишь для ведения логических диспутов. После Цонкапы *цема* была введена в корпус буддийского философского образования как его часть и необходимая основа. Но в буддологической литературе до сих пор их наследие оценивается в основном с точки зрения вклада в логику и эпистемологию и в меньшей степени осознаётся их принципиальная роль в обосновании рационалистического фундамента махаяны.

Вообще говоря, логика, или теория праманы, существовала в древнеиндийской системе наук задолго до появления Дигнаги. В оценке Ф.И. Щербатского, заслуга Дигнаги состояла в том, что «он привёл в систему деление умозаклучения на виды и поставил его в тесную связь с теорией познания»²². Дигнага впервые провёл деление умозаклучения на умозаклучение «для себя» и умозаклучение «для других», сделавшееся в позднейшей индийской логике общепринятым. Тибетская традиция отмечает один очень важный момент, отличающий буддийскую логику Дигнаги и Дхармакирти от небуддийской логики предыдущего периода: она является содержательной, а не формальной логикой – благодаря установленной Дигнагой принципиальной связи между силлогистической логикой и теорией познания. В период, предшествовавший появлению трудов Дигнаги и Дхармакирти, логика

относилась к брахманской традиции и была формальной. Реформы Дигнаги и Дхармакирти основывались на философском, гносеологическом подходе к разъяснению природы, структуры и функций сознания, представленном в философских школах саутрантика и читтаматра (йогачара). Дигнага в своём главном труде – «Прамана-саммучае» – заложил основы этого комплекса буддийских наук об источниках, инструментах и результатах достоверного познания, а Дхармакирти в «Прамана-варттике» дал подробный комментарий к идеям Дигнаги. С западной историко-философской точки зрения, которую вполне разделял Ф.И. Щербатской, идеи Дигнаги видятся в основном как результат критики брахманистской логики и реформа логической науки, а также как выделение гносеологической проблематики из онтологии абхидхармы. Но если принять во внимание позиции индийских и тибетских историков философии, то мы придём к необходимости понимать историю буддийской философии в её неразрывной связи с медитативной, духовной практикой. Значение вклада Дигнаги и Дхармакирти в развитие индо-тибетской традиции буддизма не сводится к тому, что они продолжили развитие предшествующей логической мысли Индии и основали логико-эпистемологическую традицию буддизма, а также выделили логику из содержания абхидхармы. Гораздо большее значение их трактаты имели для махаянской презентации буддизма. И именно по этой причине тибетцы очень ценят наследие Дигнаги и Дхармакирти: оно значимо не только для проведения философских диспутов, но также служит инструментарием для глубокого усвоения всех смысловых нюансов четырёх благородных истин, четырёх философских печатей буддизма, доктрины пустоты и взаимозависимого возникновения и эффективного применения махаянских методов медитации, ведущей к освобождению. Критика Дигнагой реалистических логико-философских школ²³ положила начало использованию теории достоверного познания в контексте *махаянской* методологии медитативной практики и в качестве инструмента *махаянской* сотериологии. Таким образом, логико-философская значимость трудов Дигнаги и его комментатора Дхармакирти не сводится к заострению гносеологической проблемы достоверного познания или к гносеологическому преломлению сотериологии. Не Дигнага открыл вообще гносеологическую проблематику в индийской философии, и не он первый сделал гносеологическое «преломление» сотериологии.

Дело в том, что, как было об этом написано известным историком индийской философии и представителем индийской интеллектуальной культуры С. Радхакришнаном, общей для индийской философии особенностью был спиритуализм. По его мнению, индийской цивилизации удалось противостоять разрушительному действию времени и превращениям истории не благодаря развитой политической системе и социальной организации, а именно благодаря тому, что духовный мотив доминировал в индийской жизни. Решающее значение в индийской философии Радхакришнан придаёт поиску истины. Он пишет: «На протяжении всей истории Индия жила во имя одной цели: она боролась за истину, против заблуждений»²⁴. Кроме того в Индии существовала тесная связь между философской истиной и повседневной жизнью человека, благодаря чему религия в Индии никогда не была догмой, скорее – «рабочей гипотезой», регулировавшей человеческое поведение. Она была неким «рациональным синтезом», по мере развития философской мысли вбиравшим в себя новые представления. Большинство индийских философских систем можно рассматривать как гносеологическое обоснование сотериологии. Для них было характерным применение метода *праманы* как способа исследования фундамента и основ рациональной веры. Метод *праманы* использовали в своих философских теориях школы ньяя, вайшешика, джайнизм. Буддизм, с одной стороны, не мог не испытать влияния этой особенной индийской духовности и характерной для Индии тесной связи между философией и жизнью. С другой стороны, в философии он радикально отличается от всех систем ортодоксальной индийской мысли – таково наше твёрдое убеждение. И заслуга Дигнаги состоит в том, что он помог своим современникам и последующим поколениям осознать это различие в плоскости теории достоверного познания. Но как быть с тем, что мадхьямики Нагарджуна и Чандракирти подвергли критике метод *праманы*? В связи с этим в исследованиях по буддийской логике и эпистемологии нередко противопоставляют «праманаваду» – логическую традицию Дигнаги/Дхармакирти как «положительную логическую технологию»

и обоснованную Чандракирти «доктрину нормативного опровержения (прасангу)» как отрицательную логическую технологию, считая их двумя разными логическими традициями, возникшими и развивавшимися независимо друг от друга. Это мнение российского историка буддийской логики А.А. Базарова о наличии двух различающихся логико-эпистемологических традиций в истории индо-тибетского буддизма²⁵ сближается с позицией известного на Западе исследователя традиции Наланды Дж. Лоиззо, который пишет о наличии двух разных логических «парадигм», разработанных в середине периода между Шакьямуни и Цонкапой. Лоиззо, как и А.А. Базаров, связывает их с именами Дигнаги/Дхармакирти и Чандракирти. Но, в отличие от него, связывает линию Дхармакирти Лоиззо с развитием формальных методов логики, тогда как Чандракирти он приписывает развитие качественных методов логики²⁶.

По нашему убеждению, основанному на анализе традиций Дигнаги и Дхармакирти, а также Нагарджуны и Чандракирти, школа мадхьямика-прасангика, разработавшая самый глубокий смысл буддийской философии срединности, на самом деле не является неким альтернативным логическим направлением, а опирается на логико-эпистемологические достижения Дигнаги и Дхармакирти, связанные с критикой философского реализма и субстанциалистских преувеличений. То, что начал Дигнага в своей работе «Исследование объекта познания» («Аламбана-парикша») ²⁷, когда подверг критике реалистические теории познания как небуддистов, так и буддистов и заявил, что объект, который мы считаем внешним к самому процессу познания, есть лишь наше представление о нём, Чандракирти продолжил и довёл до логического конца посредством метода *прасанги*. Этот метод не был лишь логическим приёмом, использовавшимся в диспутах. Гораздо более глубокое его значение связано с постижением абсолютной природы реальности – пустоты и бессамостности всего сущего, а также номинального существования всех объектов познания.

Тибетские прасангики восприняли номинальную логику Чандракирти при опоре на разработанную Дигнагой и Дхармакирти логику, явившуюся логическим развитием абхидхармы на пути её десубстанциализации как «метафизики пустой личности»²⁸. Можно сказать, что логика Чандракирти была предельным развитием мадхьямиковской логики опустошения реальности до «пустой логики» – отрицательной логики познания пустоты, позволяющей максимально точно установить объект отрицания при познании пустоты и затем, односторонне сконцентрировавшись на его отрицании, постичь отсутствие самосущего бытия любого объекта познания. Используемое нами понятие «пустая логика» не следует путать с тем, как использует выражение «empty logic» Х. Ченг для обозначения логики, отрицающей всякую концептуализацию. Такая логика была характерной для китайских мадхьямиков²⁹. В индо-тибетском буддизме *мадхьямака*, или воззрение *срединности*, не означает отрицание любых концепций, а есть *срединность* между крайностями нигилизма – полным уничтожением бытия познаваемого объекта и экстернализма – преувеличения его бытия (от номинального до реального).

Для того, чтобы правильно понять смысл прасангикинской критики «позитивной логики» и то, каким образом в последующем Чже Цонкапе удалось объяснить, что метод праманы, основанный на воззрении йогачары, и метод прасанги, основанный на мадхьямиковской теории пустоты, образуют единую систему, следует глубже осмыслить суть того, что сделали Дигнага и Дхармакирти, революционизируя теорию праманы, для рационалистического обоснования буддийской духовности.

По мнению А.А. Базарова, тибетские и монгольские логики, в особенности Цонкапа, объединили эти две, как он считает, независимые друг от друга логические технологии путём «своеобразной иерархической онтологизации познавательных процессов»³⁰. Необходимо согласиться с тем, что, действительно, логико-эпистемологические подходы, развитые Дигнагой и Дхармакирти, с одной стороны, и Чандракирти и позднейшими прасангиками – с другой, имеют различия. Но соотношение между подходами Дигнаги/Дхармакирти и Чандракирти не сводится к противоположности позитивных и негативных логических технологий. Оно связано с глубокими содержательными различиями в соответствующих уровнях философского воззрения – в понимании доктрины пустоты и взаимозависимого

возникновения. Если подход Дигнаги и Дхармакирти был основан на философских доктринах саутрантики и йогачары, в разной степени сохраняющих субстанциалистские концепты, то метод прасанги был связан с высшим уровнем буддийской философии – воззрением подшколы мадхьямика-прасангика, основанной Чандракирти. Здесь отрицательный логический метод, получивший применение в философских диспутах, есть закономерное следствие самого глубокого понимания пустоты в смысле *рангтонг* (пустота от самобытия) и отнюдь не является софистическим приёмом, предназначенным для диспутов с представителями других философских школ. Отрицательный метод прасанги – это не только и не столько логический приём, применяемый в диспутах, сколько способ предельной десубстанциализации объекта, интеллектуальный инструмент философа, понимающего пустоту как *рангтонг*. Он позволяет посредством медитации, соответствующей данному уровню философского понимания, достичь конечной цели махаянского пути через радикальное устранение неведения и познавательных завес. А позитивная логика Дигнаги/Дхармакирти служила рационалистическим фундаментом продвижения на махаянском пути, будучи необходимой ступенью концептуального постижения пустоты, ибо философские воззрения саутрантики и йогачары, связанные с их логической методологией, являются ступенью, ведущей к уровню постижений (реализаций) мадхьямиков-сва-тантриков и мадхьямиков-прасангиков. Именно это удалось Чже Цонкапе объяснить тибетцам и монголам: прасангика, в чьих рамках возникла негативная логика прасанги, отнюдь не исключает позитивную, силлогическую логику Дигнаги и Дхармакирти. Для прасангики она является необходимой предварительной методологией теоретического познания пустоты и взаимозависимого возникновения. Не освоив эту логику, не овладеть методом прасанги и, следовательно, не охватить полным отрицанием объект отрицания (*dgag bya*), который следует исключить при медитации пустоты. Логической стороне философских дискуссий в тибетских монастырях уделяется такое большое внимание, потому что она служит рационализации веры.

Тем, кто впервые привлёк внимание к духовному значению учения Дигнаги/Дхармакирти, был Сакья Пандита Кунга Гьялцен, один из великих учёных Тибета, автор текста «*Сокровищница достоверного познания*» (*tshad-ma rigs-gter*) и автокомментария к нему, написанного в 1220-е гг., – трудов, ставших базовыми текстами по эпистемологии для всех школ тибетского буддизма и породивших в Тибете большую комментаторскую литературу, написанную на основе этих исследований. А до этого все мастера, даже великий учитель Атиша, с чьим именем связано возникновение школы кадам и тибетской традиции Ламрим, считали учение Дигнаги/Дхармакирти чисто интеллектуальным, не имеющим никакого отношения к духовной практике и полезным только для защиты буддийской доктрины в диспутах с иноверцами.

Огромную роль в изменении отношении тибетских буддистов к трудам по *цеме* сыграл великий Цонкапа. В школе гелуг, возникшей в качестве новой кадам (*bka' gdams gsar-ma*) благодаря Чже Цонкапе и синтезировавшей все тексты и устные передачи классического буддизма, сформировалось отношение к *цеме* как к фундаменту интегрированного изучения Дхармы и одной из «внутренних» наук. Чже Цонкапа создал комментарий к семи трактатам (*sde bdun*) Дхармакирти, который называется кратко «*Дверь, открывающая смысл семи трактатов*» (*sDe-bdun la 'jug-pa'i sgo don gnyer yid-kyi mun-sel*). В нём он дал общее разъяснение смысла семи трактатов Дхармакирти и их значения для очищения ума от неведения. Его ближайший ученик Кхедруб Ринпоче (1385–1438) составил подробный комментарий на семь трактатов под названием «*Семь трактатов, очищающих тьму ума*» (*sDe-bdun yid-kyi mun-sel*). Другой близкий ученик Цонкапы, Гендун Друб (Первый Далай-лама), написал труд по *цеме* под названием «*Украшение достоверного познания*» (*Tshad-ma rigs rgyan*). Большой вклад в развитие *цемы* в Тибете был сделан также знаменитым учеником Пятого Далай-ламы Кункьеном Джамьяном Шепой ('Jam dbyangs bzhad-pa, 1648–1721). По его учебнику «*Прекрасные золотые четки, кратко разъясняющие устройство ума и знания*» (*bLo-rig-gi nam-gzhag nyung-gsal legs-bzhad gser-gyi phreng-mdzes zhes-bya-ba bzhugs-so*) до сих пор изучают теорию познания студенты тибетского монастыря Дрепунг.

Цонкапа как раз и объяснил, что позитивная логика Дигнаги/Дхармакирти и негативная логика прасангики не являются некими альтернативными

направлениями логической мысли. Они едины и взаимосвязаны так же, как взаимосвязаны последовательным углублением в философию пустоты и взаимозависимого возникновения соответствующие им четыре философские школы буддизма. Иначе говоря, логико-эпистемологическое наследие Дигнаги/Дхармакирти является необходимой основой махаянской философии и систематически осуществляемой медитации.

Следует признать, что, во-первых, классическая буддийская теория *праманы*, обоснованная Дигнагой и Дхармакирти, и оформившаяся на её базе тибетская *цема* не являются логикой в том же смысле, что и формальная логика, развивающаяся в рамках западного рационализма, поскольку система Дигнаги/Дхармакирти по предметному содержанию шире, чем небуддийская логика Запада и Востока: она охватывает не только собственно логическую, но и гносеологическую проблематику. Кроме того, основанная на системе Дигнаги/Дхармакирти буддийская теория достоверного восприятия в той части, где рассматриваются «совершенные признаки» и модусы достоверных умозаключений и даётся сравнительный анализ феноменов и т.д., является не формальной, а именно содержательной логикой: в буддизме результаты логического анализа часто зависят от уровня онтологического воззрения того, кто проводит его. Эта принципиальная обусловленность критериев и результатов достоверного познания со стороны буддийской онтологии и гносеологии объясняет, в чём заключается основное отличие классической буддийской теории *праманы*, или – в тибетской традиции – *цемы*, от западной науки логики и от небуддийской логической традиции Индии. Специфика буддийской логики заключается в том, что это именно *теория достоверного познания*, она не изучает законы и операции *правильного мышления*, что составляет определяющую черту западной логической науки. Буддийская теория достоверного восприятия не сводится к знанию *формы правильных умозаключений*: три модуса достоверного умозаключения (tshul gsum) помимо определённой логической структуры достоверного умозаключения указывают на принципы содержательного анализа трёх видов логических связей внутри умозаключения, называемых *чогчо* (phyogs chos), *джечаб* (rjes khyab), *догчаб* (ldog khyab). *Чогчо* – это логическая связь между познаваемым объектом и основанием (доводом, признаком) умозаключения. *Джечаб* – это логическая связь прямого охватывания между основанием (доводом, признаком) умозаключения и следствием. *Догчаб* – это логическая связь обратного охватывания между основанием (доводом, признаком) умозаключения и следствием. Наличие каждой из этих трёх логических связей устанавливается в зависимости от содержательной онтологии, из которой исходит познающий субъект³¹.

Эта особенность *цемы* – её принципиальная несводимость к формальной логике связана с другой её чертой: теория достоверного восприятия, как и весь корпус философского знания в буддизме, служит, главным образом, постижению и реализации четырёх благородных истин, преподанных Буддой во время Первого Поворота *Дхармачакры*. Говоря о *постижении*, мы имеем в виду, основываясь на тибетских источниках, что, в отличие от интеллектуально-логического познания, *постижение* есть *реализация* (rtog-ra), и она рождается в результате аналитической медитации, сопровождающейся однонаправленной медитацией, как духовное переживание прямого проникновения в смысл познаваемого³². Таким образом, *цема* как теория достоверного восприятия неотделима от онтологии освобождения и просветления. Сказать, что она служит сотериологии, было бы неточностью, ибо *цема* служит в методологии постепенного пути фундаментом всей системы философского воззрения, в зависимости от которой поэтапно строится практика медитации. А состояние медитации – это и есть собственно жизнь для буддийского практика. Сотериологическая цель здесь не удалена в некое будущее, а осуществляется здесь и сейчас – как защита ума с помощью Дхармы. Медитация и есть способ защиты ума.

Сущность, формы, структуры и функции сознания и познания изучаются в буддийской теории с целью обоснования, прежде всего, достоверности самого Будды, а затем – и Учения Будды, сердцевиной которого являются четыре благородные истины. Познание Будды как *достоверного существа*, обоснованное во второй главе «*Прамана-варттики*» Дхармакирти, служит базисом для обретения стабильной веры, которая делает духовные упражнения настоящей буддийской практикой.

По классическому определению, вера в буддизме – это «высшая форма признания таких объектов, как карма, результат кармы и четыре благородные истины»³³. Она характеризуется также как *убеждённость, появившаяся после понимания истинного положения, как оно есть*. Буддийская практика, или путь в широком смысле слова, начинается, когда основой духовного тренинга становится убеждённость в онтологических истинах, открытых Буддой. Такая нерушимая убеждённость основывается на философском воззрении. Вера, даже искренняя, если она не базируется на глубинной философии и теории достоверного восприятия, слепа и неустойчива. В свою очередь, познания в Дхарме имеют особую преобразующую силу, если связаны с верой. Итак, вера и знание в буддизме – это взаимозависимые феномены, и это отличает буддийскую ментальность от западной, с характерной для неё контроверзой веры и разума. В то же время было бы неверно полагать, что теория достоверного восприятия и вся философия буддизма должны лишь обслуживать процесс культивирования веры и быть обоснованием духовной практики, медитации. Это не так: философия и вера в буддизме признаются принципиально независимыми друг от друга феноменами. В устной традиции, представленной Его Святейшеством Далай-ламой XIV, Геше Нгангом Даргье, Геше Джампа Тинлеем и другими мастерами, признаётся, что вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и поэтому зовётся Матерью Знания.

Без изучения буддийской логики, в особенности учения Дхармакирти, изложенного в «*Прамана-варттике*», едва ли возможно достичь ясного понимания сути Учения Будды и механизмов медитации и реализации Дхармы. Поэтому в Тибете традиционно уделялось большое внимание изучению «*Прамана-варттики*». Вообще в тибетском буддизме философскому образованию традиционно придаётся гораздо большее значение, нежели это имеет место в школах дальневосточного буддизма, таких как чань/дзэн-буддизм. Почему именно в гелуг практикуется самая длительная по времени обучения и детально разработанная по содержанию система изучения философии? Это объясняется тем, что здесь придаётся наибольшее значение зависимости медитативной практики от глубины философской онтологии и гносеологии и тому, что вера и духовные реализации должны развиваться посредством постижения «пределов доказанного» (*grub mtha'*). «Пределы доказанного» – это философия, начальная ступень которой и есть обучение логике в классах *дуйты*. Логика служит в тибетском буддизме, и особенно в школе гелуг, необходимым базисом познания философии *пустоты*, и основанный на логике рационалистический подход является в системе презентации Учения Будды в школе гелуг преобладающим. Но всё же, почему гелугпинские мастера придают такое большое значение взаимозависимости веры и логики, а также тому, что эффективность медитации напрямую зависит от уровня понимания философии?

Индо-тибетские источники объясняют, что Будда и жившие после него буддийские наставники прошлого объясняли путь просветления, являющийся, с точки зрения буддизма, универсальным и единым для всех, кто стремится к освобождению, по-разному – в зависимости от ментальных особенностей учеников. Но во всех случаях основной целью практики было развитие парамиты мудрости. Запредельная мудрость, выходящая за пределы мирской (*shes rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa*), – это прямое постижение всех феноменов как они есть. То есть без приписывания им внутренних, существующих со стороны самих вещей и событий, свойств и характеристик, без преувеличения бытия, без того, чтобы объективировать и субстанционализировать проекции ума. Именно она служит радикальным противоядием от неведения, недостоверного восприятия реальности и собственного «я», а также цепляния за неправильный способ восприятия и интерпретации. Неведение и цепление за мировосприятие, основанное на неведении, служат, согласно буддизму, коренной причиной и механизмом воспроизводства сансары и обрекают чувствующих существ на циклическое существование в природе страданий.

Однако обретение трансцендентальной мудрости прямого постижения пустоты – это, как объяснил Чже Цонкапа, для большинства существ «эпохи упадка», которые являются так называемыми «сандаловыми учениками», с трудом поддающимися воспитанию, процесс очень длительный и постепенный, и логические исследования и аналитическая медитация в нём чрезвычайно важны. Вообще,

как объясняется в устной тибетской традиции, аналитическая медитация развёртывается как продвижение сознания через несколько стадий, от недостоверного восприятия к достоверному. Начальная стадия – обычное, извращённое восприятие вещей, от которого совершается переход к сомнению в его правильности, а затем, через правильное предположение, – к концептуальному познанию пустоты вещей, как они есть, без онтологического преувеличения и приписывания (sgro 'dogs). После этого, на основе достоверного концептуального познания (rjes dpag tshad ma) происходит переход к прямому достоверному познанию (mngon sum tshad ma). До тех пор пока не достигнуто достоверное концептуальное постижение пустоты, логический анализ играет главную роль при культивировании высшей мудрости, служащей противовесом от коренной клеши – неведения. Логика является необходимой предпосылкой правильной медитации в тибетском буддизме. Но для того чтобы овладеть логикой абсолютного и относительного познания реальности, необходимы, как объясняют тибетские мастера Дхармы, предварительные упражнения по очищению и подготовке «поля» ума, по накоплению духовных заслуг. Без этого увлечение интеллектуальной стороной буддизма, которая сама по себе является неисчерпаемым океаном глубинных смыслов, способно привести ум «порочных существ эпохи упадка, которых трудно укротить»³⁴, к опасному очерствению, вместо того чтобы способствовать усилению веры и духовной практики, ведущей к освобождению и просветлению.

Таким образом, мы установили, что, согласно тибетской традиции махаяны, являющейся продолжением индийской традиции, обоснованной учёными монастырского университета Наланда, *постепенный путь* просветления является универсальным путём достижения высшей духовной реализации. Он имеет логически и философски обоснованный рационалистический фундамент, благодаря которому медитативная практика осуществляется систематически в зависимости от философских воззрений, уровни которых иерархизированы в виде четырёх философских школ буддизма (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика). Теория достоверного восприятия, разработанная Дигнагой и Дхармакирти, и логический метод прасанги, характерный для мадхьямики-прасангики, не являются двумя альтернативными логико-эпистемологическими традициями буддизма – они принципиально связаны друг с другом, ибо философские взгляды относительно пустоты, на которых они базируются, образуют ступенчатую систему постижения природы реальности и служат выполнению систематической медитации *постепенного пути*. Методы «быстрой» реализации пути в индо-тибетской традиции через применение методов тантр и ещё более «быстрой» реализации посредством практик Маха-анутара йога-тантры, а также методы «мгновенного» просветления, практикуемые в махамудре и дзогчене, входят в систему *постепенного пути*, имеющего рационалистическую основу.

Библиографический список

1. Базаров, А.А. Буддийская школьная философия Центральной Азии : синкретизм логико-эпистемологической теории праманавады и практики нормативного опровержения прасанги : автореф. дис. д-ра филос. наук / А.А. Базаров, СПбГУ. – СПб., 2004. – 32 с.
2. Крапивина, Р.Н. Ум и знание : Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Р.Н. Крапивина. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. – 305 с.
3. Лысенко, В.Г. Ранний буддизм : религия и философия / В.Г. Лысенко. – М. : ИФРАН, 2003. – 244 с.
4. Лысенко, В.Г. Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и Вритти (комментарий) / В.Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 138–145.
5. Махамудра традиции гелуг-кагью / Панчен-лама I Лобсанг Чокьи Гьялцен, Далай-лама XIV Тензин Гьяцо ; Пер. с англ. – М. : Открытый мир, 2008. – 460 с.
6. Пабонгка Ринпоче. Ламрим : Освобождение в наших руках (Lam rim nam grol lag bcangs). – Т. 1, кн. 1–2 / Пабонгка Ринпоче ; Пер. с тиб. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 192 + 214 с.
7. Радхакришнан, С. Индийская философия. – Т. 1 / С. Радхакришнан ; Пер. с англ. – М. : Миф, 1993. – 327 с.

8. Тинлей Геше Джампа. Буддийская логика. Комментарий к трактату Дхармакирти 'Прама-навартика'. – Улан-Удэ : Изд-во «Дже Цонкапа», 2011. – 359 с.
9. Цонкапа. Большое руководство к этапам пути мантры (Нагрим Ченмо). Т. I–II / Чже Цонкапа ; Пер. с тиб. – СПб. : Издание А. Терентьева, 2011–2012.
10. Щербатской, Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I : Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. – СПб. : Аста-пресс LTD, 1995. – 392 с.
11. A Manual of key buddhist terms : A Categorization of Buddhist Terminology by Lotsawa Kaba Paltseg / Translated by Thubten K. Rikey and Andrew Ruskin. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives, 1992, 2003. – 69 p.
12. Cheng Hsueh-li. Empty logic : Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources / Cheng Hsueh-li. – Delhi : Motil Banarsidass Publishers PVT. LTD, 1991. – 220 p.
13. Dreyfus, G.B.J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretation / Dreyfus G.B.J. – Delhi, 1997. – 622 c.
14. Germano, D. Architecture and Absence in the Secret Tantric History of the Great Perfection (rdzogs chen) / D. Germano // Journal of the International Association of Buddhist Studies. V. 17, No. 2, Winter 1994. – P. 203–336.
15. Loizzo, J. "Recovering the Nalāndā Legacy : Towards A Second Renaissance of Buddhist Science" / J. Loizzo // International Conference on the Heritage of Nalāndā / Convened by Aśoka House at Baragon, India, February, 2006. – Available at : <http://www.nalandainstitute.org/pdfs/articles/NalandaTradition.pdf> / (Accessed : 19.05.2015).
16. Mathes, K.-D. A Direct Path to the Buddha Within. Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga / K.-D. Mathes. – Wisdom Publications, 2008. – 611 p.
17. Siderits, M. Buddhism as Philosophy. An Introduction / M. Siderits. – UK : Ashgate Publishing Limited Great Britain ; USA : Hackett Publishing Company, 2007. – 242 p.
18. Byang chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. In : Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig : glegs-bam gsum-pa. (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment : Volume Three). – India, Manipal : Yongzin Lingsang Labrang, 2012. – pp. 355–486.
19. bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi : Sherig Parkhang, 2003. – pp. 538.

¹ Ландарма (тиб. glang-darma – букв. «бык-царь»), уничижительное имя последнего царя Ярлунгской династии, который при опоре на бонских министров и жрецов почти полностью пресёк линии буддийского учения в Тибете.

² Имеются его переводы на русский и английский: Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I – V / Чже Цонкапа: Пер. с тиб. – СПб.: Нартанг – Ясный Свет, 1994–2000; Atisha's Lamp for the Path to Enlightenment. Commentary by Geshe Sonam Rinchen; translated and edited by Ruth Sonam. – N.Y.: Snow Lion Publications. – 217 p.

³ Первоисточниками традиции постепенного пути являются сутры праджняпарамиты, проповеданные Буддой на Горе Коршунов в Раджгире, а также «Абхисама-аламкара» Майтреи. В них объясняется стадийность глубинного пути – постижения пустоты и бессамости и содержится учение о пяти путях махаяны. Опираясь на них, Атиша написал свой «Светильник», послуживший истоком собственно тибетской традиции этапов пути и текстов Ламрим, в которых они объясняются. Среди этих текстов в школе гелуг важнейшими являются «Большой», «Средний» и «Краткий» тексты по Ламриму, написанные Цонкапой: Цонкапа, Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I–V / Чже Цонкапа; Пер. с тиб. – СПб.: Нартанг – Ясный Свет, 1994–2000; Цонкапа, Чже. Сокращённое руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / Чже Цонкапа; Пер. с тиб. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 656; Цонкапа Чже. Краткое изложение поэтапного пути к просветлению / Чже Цонкапа; Пер. с тиб. Л. Трегубенко. – М.: Открытый Мир, 2006. – 94 с. На эти три текста Цонкапы написано множество комментариев Далай-ламами, Панчен-ламами и другими учёными Тибета. Большое значение для современного тибетского буддизма имело также учение по Ламриму, данное в нач. XX в. под Лхасой выдающимся тибетским ламой Пабонгка Ринпоче и изданное Триджангом Ринпоче. См.: Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче; Пер. с тиб. – Т. I, кн. 1–2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 192 + 214 с.

⁴ Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче; Пер. с тиб. – Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – С. 131.

⁵ Byang chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. In: Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig: glegs-bam gsum-pa. (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Three). – India, Manipal: Yongzin Lingsang Labrang, 2012. – P. 375.

⁶ bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi : Sherig Parkhang, 2003. – P. 28.

⁷ Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче; Пер. с тиб. – Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – С. 131–132.

⁸ Там же. – С. 132.

⁹ Mathes K.-D. A Direct Path to the Buddha Within. Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga. – Wisdom Publications, 2008. – 611 p.

¹⁰ Karmay Samten G. The Great Perfection Rdzogs Chen: A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism (Samten Gyaltsen Karmay). – Brill, 2007. – p. IX.

¹¹ Germano D. Architecture and Absence in the Secret Tantric History of the Great Perfection (rdzogs chen) // Journal of the International Association of Buddhist Studies. V. 17, No. 2, Winter 1994. – P. 211.

¹² Ibid. – P. 209.

¹³ Махамудра традиции гелуг-кагью / Панчен-лама Ылобсанг Чокьи Гьялцен, Далай-лама XIV Тензин Гьяцо: Пер. с англ. – М. : Открытый мир, 2008. – С. 15–29.

¹⁴ Там же. – С. 249–250.

¹⁵ Цонкапа. Большое руководство к этапам пути мантры (Нагрим Ченмо). Т. I–II / Пер. с тиб. А. Кутявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб. : Издание А. Терентьева, 2011–2012.

¹⁶ См.: Reynolds, John Myrdin. Self-Liberation through seeing with naked awareness, Station Hill Press, 1989; Reynolds, John Myrdin. The Golden Letters: The Tibetan Teachings of Garab Dorje, First Dzogchen Master, Snow Lion Publications, 1996.

¹⁷ Anyen Rinpoche. The Union of Dzogchen and Bodhichitta (First Edition ed.). – Snow Lion, 2006. – P. 12–13.

¹⁸ Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче: Пер. с тиб. – Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – С. 67.

¹⁹ bLa-ma'i mal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi : Sherig Parkhang, 2003. – P. 43.

²⁰ Махамудра традиции гелуг-кагью / Панчен-лама Ылобсанг Чокьи Гьялцен, Далай-лама XIV Тензин Гьяцо: Пер. с англ. – М. : Открытый мир, 2008. – С. 257.

²¹ Крапивина Р.Н. Ум и знание: Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. – 305 с.

²² Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I: Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. – СПб. : Аста-пресс LTD, 1995. – С. 211.

²³ См.: Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. – М. : ИФРАН, 2003. – 244 с.; Dreyfus G.B.J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretation. – Delhi, 1997. – 622 p.

²⁴ Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан: Пер. с англ. – Т. 1. – М. : Миф, 1993. – С. 11.

²⁵ Базаров А.А. Буддийская школьная философия Центральной Азии: синкретизм логико-эпистемологической теории праманавады и практики нормативного опровержения прасанги: автореф. дис. д-ра филос. наук / А.А. Базаров, СПбГУ. – СПб., 2004. – 32 с.

²⁶ Loizzo J. "Recovering the Nalāṇḍā Legacy: Towards A Second Renaissance of Buddhist Science" // International Conference on the Heritage of Nalāṇḍā / Convened by Aśoka House at Baragon, India, February, 2006. – Available at: <http://www.nalandainstitute.org/pdfs/articles/NalandaTradition.pdf> / (Accessed 19.05.2015).

²⁷ См.: Лысенко В.Г. Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и Вритти (комментарий) / Предисл. и пер. с санскр. В.Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 138–145.

²⁸ Siderits M. Buddhism as Philosophy. An Introduction. – UK: Ashgate Publishing Limited Great Britain; USA: Hackett Publishing Company, 2007. – P. 209.

²⁹ Cheng Hsueh-li. Empty logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources. – Delhi : Motil Banarsidass Publishers PVT. LTD, 1991. – P. 220.

³⁰ Базаров А.А. Буддийская школьная философия Центральной Азии: синкретизм логико-эпистемологической теории праманавады и практики нормативного опровержения прасанги: автореф. дис. д-ра филос. наук / А.А. Базаров, СПбГУ. – СПб., 2004. – С. 3.

³¹ Тинлей Геше Джампа. Буддийская логика. Комментарий к трактату Дхармакирти 'Праманавадхика'. – Улан-Удэ : Изд-во «Дже Цонкапа», 2011. – С. 85, 88, 93.

³² О двух видах буддийской медитации см.: Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте. – Улан-Удэ : ИМБТ СО РАН, 2015. – 376 с.

³³ A Manual of key buddhist terms: A Categorization of Buddhist Terminology by Lotsawa Kaba Paltseg / Translated by Thubten K. Rikhey and Andrew Ruskin. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1992, 2003. – P. 5.

³⁴ bLa-ma'i mal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi : Sherig Parkhang, 2003. – P. 38.

References

1. Tsongkhapa. *Bol'shoe rukovodstvo k etapam puti mantry (Nagrim Chenmo)* [The Great Exposition of Secret Mantra]. Vol. I–II. Saint Petersburg, Izdanie A. Terent'eva, 2011–2012.
2. Atisha's Lamp for the Path to Enlightenment. Commentary by Geshe Sonam Rinchen. Translated and edited by Ruth Sonam. N.Y.: Snow Lion Publications, 217 p.
3. Tsongkhapa Je. *Sokrashchennoe rukovodstvo k etapam puti Probuzhdeniia* [The Middle Exposition of the Stages of the Path]. Moscow, Fond «Sokhranim Tibet», 2015, 656 p.
4. Tsongkhapa Je. *Kratkoe izlozhenie poetapnogo puti k prosvetleniiu* [The Short Exposition of the Stages

- of the Path]. Translated by L. Tregubenko. Moscow, Otkrytiy Mir, 2006, 94 p.
5. Pabongkha Rinpoche. *Lamrim: Osvobozhdenie v nashikh rukakh (Lam rim rnam grol lag bcangs)* [Libration on the Palm]. Vol. I, books 1–2. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2008, 192 + 214 p.
 6. Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Three [Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig: glegs-bam gsum-pa]. India, Manipal, Yongzin Lingsang Labrang, 2012, pp. 355–486 (in Tibetan).
 7. *bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so*. Delhi, Sherig Parkhang, 2003, pp. 538 (in Tibetan).
 8. Mathes K.-D. A Direct Path to the Buddha Within. Wisdom Publications, 2008, 611 p.
 9. Karmay Samten G. The Great Perfection Rdzogs Chen: A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism. Brill, 2007, pp. 256.
 10. Germano D. Journal of the International Association of Buddhist Studies. V. 17, No. 2, Winter 1994, pp. 203–336.
 11. *Makhamudra traditsii gelug-kag'iu* [Mahamudra in Gelug and Kagyu Tradition]. Moscow, Otkrytiy mir, 2008, 460 p.
 12. Anyen Rinpoche. The Union of Dzogchen and Bodhichitta (First Edition ed.). Snow Lion, 2006, P. 256.
 13. Krapivina R.N. *Um i znanie: Traditsiia izucheniia teorii poznaniia v Goman-datsane tibetskogo monastyrja Drepun* [Mind and Knowledge: Tradition of Pramana Studies in the Gomang-datsan of the Tibetan Monastery of Drepung]. Saint Petetrsburg, Izd-vo SPbGU, 2005, 305 p.
 14. Shcherbatskoi F.I. *Teoriia poznaniia i logika po ucheniiu pozdnei-shikh buddistov* [Gnoseology and Logic in the Teachings of the Latest Buddhists]. Part I. Saint Petersburg, Asta-press LTD, 1995, 392 p.
 15. Lysenko V.G. *Rannii buddizm: religii i filosofii* [Early Buddhism: Religion and Philosophy]. Moscow, IFRAN, 2003, 244 p.
 16. Dreyfus G.B.J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretation. Delhi, 1997, 622 p.
 17. Radhakrishnan S. *Indiiskaia filosofii* [Indian Philosophy]. Vol. 1. Moscow, Mif, 1993, 327 p.
 18. Bazarov A.A. *Buddiiskaia shkol' nata filosofii Tsentral'noi Azii: sinkretizm logiko-epistemologicheskoi teorii pramanavady i praktiki normativnogo oproverzheniia prasangi: avtoref. dis. d-ra filos. nauk* [Buddhist Scholastic Philosophy of Central Asia: Syncretism of the Logic-Epistemological Theory of Pramanavada and Practices of Standard Denial by Prasangica: Abstract]. Saint Petersburg, 2004, 32 p.
 19. Loizzo J. International Conference on the Heritage of Nalāṇḍā. Convened by Aśoka House at Baragon, India, February, 2006. Available at: <http://www.nalandainstitute.org/pdfs/articles/NalandaTradition.pdf> (Accessed 19.05.2015).
 20. Lysenko V.G. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2008, No. 6, pp. 138–145.
 21. Siderits M. Buddhism as Philosophy. An Introduction. UK: Ashgate Publishing Limited Great Britain; USA: Hackett Publishing Company, 2007, 242 p.
 22. Cheng Hsueh-li. Empty logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources. Delhi: Motial Banarsidass Publishers PVT. LTD, 1991, 220 p.
 23. Tinlei Geshe Dzampa. *Buddiiskaia logika. Kommentarii k traktatu Dkharmakirti 'Pramanavarttika'* [Buddhist Logic. The Commentary to Dharmakirti's "Pramana-varttika"]. Ulan-Ude, Izd-vo «Dzhe Tsonkapa», 2011, 359 p.
 24. Urbanaeva I.S. *Buddiiskaia filosofii i meditatsiia v komparativists-kom kontekste* [Buddhist Philosophy and Meditation in a Comparative Context]. Ulan-Ude: IMBT SO RAN, 2015, 376 p.
 25. A Manual of key Buddhist terms: A Categorization of Buddhist Terminology by Lotsawa Kaba Paltseg. Translated by Thubten K. Rikey and Andrew Ruskin. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1992, 2003, 69 p.



Карabyков А.В., Энверов Р.Н.

Трансформация традиционной христианской демонологии в философской доктрине Томаса Гоббса (1588–1679)

Аннотация. Цель предлагаемой статьи – проанализировать демонологическую концепцию Томаса Гоббса, ставшую одним из первых итогов рационалистического переосмысления основ средневеково-христианского мировоззрения в начале Нового времени. В работе рассматриваются ключевые аспекты философской системы Гоббса, которые обусловили его демонологические воззрения и касались метафизики, социально-политической теории и принципов библейской экзегезы. Кроме того, даётся краткий экскурс в традиционную средневековую демонологию, а также сравниваются идеи Гоббса с соответствующими взглядами современных ему интеллектуалов.

Ключевые слова: демонология, демоны, ангелы, Томас Гоббс, протестантизм, эмпиризм, Новое время, Возрождение



А.В. Карabyков



Р.Н. Энверов

I. Зловещий фон эпохи

Демонология являлась одной из остро дискуссионных сфер в интеллектуальном пространстве раннего Нового Времени, разработкой которой занимались не только теологи, но и светские философы первой величины, стоявшие у истоков новоевропейского миропонимания. Видное место в ряду последних принадлежит Томасу Гоббсу, выдающемуся английскому мыслителю, создавшему законченное демонологическое учение в контексте основополагающих метафизических, религиозных и социально-политических принципов своей философской системы. Предложенная им теория в значительной мере обусловила дальнейшую культурно-историческую участь «учёной» демонологии на Западе. Его учение являет собой один из первых опытов рационалистического переосмысления фундаментальных компонентов средневеково-христианского мировоззрения, предложенных западными интеллектуалами на заре эпохи Модерна. По этой причине нам представляется важным рассмотреть до сих пор малоизученную демонологическую доктрину Гоббса. Её осмысление позволит достичь более полного понимания той радикальной трансформации, которой подверглись в тот период религиозно-философские воззрения на духов и которая увенчалась совершенным вытеснением традиционной демонологии за пределы научной картины мира в эпоху Просвещения.

Приступая к анализу демонологии Гоббса, мы не можем обойти вниманием ту духовную обстановку, в которой она разрабатывалась, ибо без учёта той атмосферы многое в образе мысли английского философа обречено ускользнуть от нашего понимания. Как известно, период с конца XVI до середины XVII вв. был ознаменован кульминацией едва ли не повальной демономании. Пожалуй, невозможно более точно охарактеризовать господствовавшее тогда у монашество, чем это сделал Люсьен Февр: «Бесы, бесы они повсюду. Они заполняют дни и ночи самых умных людей того времени.... Речь идёт о демонах, которые внедряются в тела мужчин и особенно женщин, в столь большом количестве, что Боссюэ пишет: «Я полагаю, что колдуны могли бы выставить армию, равную армии Ксеркса, при том, что эта последняя составляла миллион и восемьсот тысяч человек. Ибо если

Есть основания считать, что всеобщая озабоченность потенциальной опас-

Согласно традиционным христианским убеждениям, демоны суть павшие

Важным пунктом традиционной демонологии также считалась неперенная

Что касается взаимодействия падших духов с людьми, в средневековых бо-

100

и урон его имуществу без посредничества со стороны ведьм, свидетельство чему можно найти в упомянутом повествовании об Иове. Согласно распространённому убеждению, демоны умеют вызывать для этих целей бури, молнии и разнообразные природные катаклизмы⁸. Ещё одной способностью духов, совершенно неправдоподобной, с современной точки зрения, считалось вступление в половую связь с человеком. В зависимости от того, какой – женский или мужской – облик они принимали, их называли в этой функции *суккубами* (от лат. *succub(āre)* – «лежать под») и *инкубами* (лат. *incubus*, от *incubare*, «возлежать сверху»). Так, ссылаясь на авторитет Августина и Аквината, авторы «Молота ведьм» даже признают возможность зачатия при контакте такого рода⁹.

Соответственно, основным видом борьбы с кознями демонов являлся традиционный обряд экзорцизма, под которым понималось институализированное заклинание, направленное на то, чтобы изгнать духов зла. Произнося предписанную формулу в контексте совершения символического ритуала, экзорцист обращался непосредственно к демону, призывая его покинуть тело одержимого человека или занятое им пространство, заклиная духа именем Иисуса Христа и устрашая вечным наказанием¹⁰. В отношении того, кто уполномочен совершать обряд экзорцизма, решающее значение имело суждение Аквината и прочих теологов, считавших, что, несмотря на существование «цеха экзорцистов», члены которого несут обязанность изгонять духов, проводить обряд могут в принципе и набожные миряне¹¹. Вместе с тем стандартный комплекс процедур, сопряжённых с экзорцизмом, который описан в «Молоте ведьм», включал в себя исповедь околдованного, поиск в его доме орудий колдовства и их уничтожение, особую молитву за больного в церкви и окропление его святой водой. После всего этого священник мог приступать к экзорцизму как таковому¹². При этом отметим, что церковные интеллектуалы пытались противодействовать сугубо магическому пониманию этого обряда, побуждая людей отводить решающую роль не самим ритуальным формулам, а милосердию Бога, в силу Завета с которым Церковь преуспевает в изгнании духов. Однако в целом духовная ситуация, преобладавшая в течение всего Средневековья и раннего Нового времени, характеризовалась смешением религиозных и магических воззрений¹³.

Подытожим сказанное. В средневековом христианском понимании демоны – это сотворённые, нематериальные существа, наделённые способностью и имеющие неизменное намерение негативно воздействовать на физический и ментальный миры. Пребывая в непосредственной близости от людей, они обитают в воздушной или какой-либо иной природной среде. Они могут вселяться в человеческое или иное тело, покинуть которое их можно принудить с помощью комплекса духовно-аскетических (пост и молитва), психологических (угрозы и иные формы вербального давления) и магических (произнесение божественных имён и совершение установленного ритуала) средств.

III. Инновационные аспекты демонологической концепции Гоббса

Приступая к анализу демонологической концепции Гоббса, поспешим заметить, что она обусловлена ключевыми положениями его многогранной философской системы, и потому может быть понята только в контексте последней. В особенности это касается новаторских черт демонологии английского мыслителя, выявить и объяснить которые можно лишь сквозь призму его метафизики, социально-политической теории и принципов библейской экзегезы. Это соображение определяет порядок нашего дальнейшего повествования, в котором мы намерены проследить обусловленность всех важнейших инновационных элементов Гоббсовой демонологии со стороны соответствующих им принципов его философии.

Метафизический аспект

Передовая философия XVI–XVII вв. должна была создать новую онтологию и теорию познания. Неспособность схоластической философии удовлетворить нарастающую потребность в усилении человеческой власти над природой, порождала развитие эмпиристических и сенсуалистических тенденций, нашедших наиболее последовательное выражение в философии Фрэнсиса Бэкона (1561–1626). В своём парадигмальном труде «Новый Органон» (1620) он предложил обоснование тезиса о том,

что экспериментальный метод является самым эффективным гносеологическим инструментом. Придерживаясь позиции предшественника, английский мыслитель выражает главный принцип своей сенсуалистской теории в начале самого известного из своих трактатов – «Левиафан» (1651): «... Нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения»¹⁴. По этой причине онтология Гоббса, так же как и его физика, сконцентрирована вокруг понятия материального тела. В «Основах философии» (1658) он предлагает следующую его дефиницию: «Телом является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства, т.е. имеет с ней равную протяжённость»¹⁵. В понимании Гоббса мир представляет собой тело, имеющее три измерения: длину, ширину и глубину. Каждая часть мира тоже является телом, имеющим аналогичные измерения, а всё то, что не является телом, есть ничто и, следовательно, не существует. В истолковании бытия Гоббс разделял радикальный механико-математический аналитизм, обоснованный Галилеем и философски углублённый Декартом. Для Гоббса, как и для Картезия, «причина движения какого-либо тела может заключаться только в соприкасающемся с ним и движущемся теле»¹⁶. Бог Гоббса – это перводвигатель, однако его понимание последнего значительно отличается от соответствующей аристотелевской концепции. Если для Аристотеля божественный Перводвигатель, являясь бестелесным завершением бытия, сам сохраняет неподвижность, то, с точки зрения Гоббса, подобная позиция неприемлема: Бог, если Он действительно перводвигатель, не может вечно пребывать неподвижным. Более того, отвергая какое бы то ни было бестелесное бытие, Гоббс исключает то, что Бог и дух (*spiritus*) являются совершенно бестелесными. В своём трактате «Человеческая природа» (1650) он трактует всякий дух, в том числе само Божество, как «естественное тело», настолько тонкое, что оно не воспринимается человеческими чувствами¹⁷. Понимая, сколь необычны его взгляды, он подыскивает поддерживающие их свидетельства христианских авторов и, в частности, ссылается на Тертуллиана (155/165 – 220/240 гг.), утверждавшего в естественном для него античном ключе: «То, что ни есть тело, то есть ничто»¹⁸.

Какой природой, на взгляд Гоббса, обладают демоны? Им также присуща тонкая и неосязаемая человеком телесность¹⁹. По этой причине они нуждаются в чувственной речи и отправлении физиологических функций. И как один человек не может облечься в тело другого, так же и демоны по закону природы неспособны проникать в плоть смертных. Соответственно, явления, в понимании многих отождествляемые с одержимостью, суть не что иное, как разновидность заблуждения, иллюзии, возникающие вследствие умопомешательства или каких-то иных причин²⁰. Будучи крайним номиналистом, Гоббс находил в своей метафизической теории дополнительный аргумент в пользу описанного толкования одержимости. Если имя представляет не более чем «ярлык», который прилагается к тому или иному предмету согласно человеческому желанию, то, вполне возможно, что опыт духовидцев, точно так же обусловлен их интерпретационным «произволом», несущим на себе печать несовершенства человеческого языка.

Попутно заметим, что в своих воззрениях на природу духов Гоббс был близок к позиции немецкого врача XVI столетия Иоганна Вейера (1515–1588), известного своим спором с философом Жаном Боденом (1530–1596), отстаивавшим традиционную точку зрения на демонологию, колдовство и одержимость. Вейер утверждал, что, будучи духами лжи, бесы могут только обманывать людей галлюцинациями. В труде «О демонских обманах» (*De Praestigiis Daemonum*) (1563) он попытался доказать, что ведьмы и так называемые одержимые суть только психически больные люди, которые стали жертвами наваждения, вызванного бесами, а вовсе не физического вторжения этих существ в их тела²¹. В то же время позиция Гоббса не была альтернативной. К примеру, Рене Декарт (1569–1650) придерживался точки зрения, близкой к позиции Бодена, а не Вейера, считая духов, как и душу человека, «мыслящей», а не материально-протяжённой вещью. Рассуждая о возможности сочетания ангелов с телом, Декарт не переступал авторитет Священного Писания, предпочитая буквально понимать библейские свидетельства такого рода, как то учила церковь²². Аналогичного мнения придерживался английский философ Дж. Локк, считавший природу духов непознаваемой и признававший, что единственным источником знания о них служит Библия²³.

Экзегетический аспект

В XVII в. ни один европейский интеллектуал не мог разрабатывать религиозно-философские темы, игнорируя Священное Писание и церковное учение. По этой причине, желая дать удовлетворительное обоснование своей демонологической концепции, Гоббс должен был согласовать её с релевантными библейскими свидетельствами. Для того чтобы достичь этой цели, он подверг соответствующие места Писания радикальной реинтерпретации, отвергнув их традиционное толкование, принятое в средневеково-христианской культуре. Надо признать, что в своих рассуждениях о Библии и обращении с ней английский философ показывает себя типичным протестантом. Отрицание им экзегетической традиции, сложившейся в течение полуторатысячелетней истории церкви, и буквалистская, как правило, интерпретация Писания являлись характерными чертами протестантской герменевтики. Они вытекали из установок реформаторов на то, чтобы дать возможность всем верующим самостоятельно читать и толковать Библию, а также дезавуировать метафизические положения, развитые католическими теологами под влиянием аристотелизма и других «языческих» школ мысли²⁴.

Столь же нетрадиционной являлась Гоббсова позиция по отношению аутентичности Ветхого Завета. Мыслитель считал, что этот свод текстов был создан множеством людей, чьи имена неизвестны и которые в своём большинстве не являлись очевидцами событий, описанных гораздо позднее, чем они случились на самом деле. Особенно скептически Гоббс был настроен в отношении Пятикнижия Моисея. Он утверждал то, что Моисей не является автором всех составляющих его текстов²⁵. Хотя Гоббс был далеко не оригинален, когда заявлял об этом, он был первым европейским автором, сформулировавшим это воззрение в своих трудах²⁶. Вместе с тем Гоббс не считал, что Библия была фальсифицирована в целом, аргументируя это тем, что, если бы клерикалы предприняли некогда эту меру, то они, прежде всего, воспользовались бы ей для того, чтобы расширить сферу своих политических полномочий, что позволило бы им доминировать над монархом и органами гражданской власти. Не обнаруживая в Писании следов подобных устремлений, Гоббс пришёл к заключению, что «как Ветхий, так и Новый завет в той редакции, в которой мы их имеем, являются верными записями того, что было сделано и сказано пророками и апостолами»²⁷.

При этом английский философ отдавал себе отчёт в том, что многочисленные свидетельства Священного Писания находились в принципиальном противоречии с развиваемыми им демонологическими воззрениями. Чтобы решить эту проблему, он предложил собственное толкование библейских мест, в которых повествуется о взаимодействии людей с духами. С позиции Гоббса, общепринятое понимание сущности демонов берёт своё начало в язычестве, в котором воображаемые образы духов принимались за предметы, имеющие реальное бытие, что было весьма выгодно жречеству, паразитировавшему на невежестве народа. Служители древних культов «прививали» массам демономанию, пугая их тем, что духи обладают способностью делать человеку добро или зло²⁸.

В действительности же, убеждён Гоббс, большинство пассажей Писания, где идёт речь о духах, повествуют исключительно об образах, под влиянием свыше возникавших в сознании избранных людей, чтобы возвестить волю Бога при каком-либо предприятии. В качестве примера такой ситуации Гоббс упоминает сюжет о явлении образа двух ангелов Лоту, а также ряд других подобных библейских историй. В итоге он резюмирует, что ни в Ветхом, ни в Новом заветах нет ни одного места, из которого мы могли бы заключить, что существуют какие бы то ни было бессмертные сущности, именуемые «ангелами» или «демонами», которые не имели бы количества, протяжённости и потому не могли бы быть мысленно делимы, с одной стороны, и которые могли бы вселяться в человека или прочую субстанцию, с другой. Стало быть, везде, где встречаются упомянутые имена, надо иметь в виду, что под ними подразумеваются либо образы в воображении визионеров, либо, реже, реальные люди. Объясняя вторую возможность, Гоббс указывает, что, к примеру, слово «ангел», переводимое как «вестник», в некоторых случаях может указывать на Иисуса Христа, Иоанна Крестителя и других людей, сделанных Богом глашатаем его воли²⁹. Это, естественно, не означает, что английский философ отрицает

Религиозная философия

существование духов в собственном смысле. Он, как мы знаем уже, лишь учит о том, что, вопреки, казалось бы, недвусмысленным свидетельствам Писания, о духах нельзя утверждать, что они бестелесны и неподобны всем другим живым существам, сотворённым Богом.

Противореча данным традиционной экзегетики и учению церкви, Гоббс предвидел закономерный вопрос: если бестелесных духов не существует и человек не может быть одержим ими субстанционально, почему в таком случае Христос и его апостолы не учили об этом, чтобы ни у кого не оставалось никаких сомнений в отношении природы и функций духов, но утверждали, скорее, обратное? Уклоняясь от ответа, автор «Левиафана», заставляет своих читателей довольствоваться отговоркой: «Однако вопросы, подобные этим, выходят за пределы того, что необходимо для спасения христианина»³⁰. На основании тех же доводов он отвергает свидетельства, которые содержатся в святоотеческом наследии и тоже повествуют об опытах борьбы со злыми духами, актах экзорцизма, чудесах, совершённых праведниками – словом, всё то, чему, на взгляд Гоббса, нет основания ни в разуме, ни в Писании³¹. Философ уверен, что отцы и учителя церкви были людьми, нередко склонными верить ложным сообщениям; обычно искренними, но не обладающими основательными научными знаниями, о чём свидетельствует их «наивная» вера в указанные явления. Так что когда кто-то из них рассказывает такого рода истории, это ни в коей мере не говорит об истинности их сообщений, а только обличает извинительное для «древних» невежество или обман с их стороны³².

Социально-политический аспект

Социально-политическое учение Гоббса также играло важную роль в формировании его демонологических воззрений. Выстраивая свою теорию государственности, английский философ исходил из специфического понимания человеческой природы, навеянного распространённым в его время антропологическим пессимизмом. По его мнению, человек – агрессивное, эгоистичное и алчное создание, естественными наклонностями которого являются стремление к подавлению и унижению себе подобных. Это убеждение нашло выражение в его знаменитом афоризме, уподобляющем людей волкам. Соответствующим образом, единственной силой, способной заставить смертных следовать нормам права, является страх, одним из главных источников которого служило и служит представление о карающих духах. Когда-то страх этого рода был господствующим, однако со временем его потеснил другой фактор всеобщего страха – монарх, обладающий властью над жизнью своих подданных. И чтобы его власть могла достичь полноты, он должен был подчинить религию служению государству, олицетворяемому им. В противном случае, полагает философ, постоянное противостояние духовной и мирской властей будет иметь своим следствием беспрестанные мятежи и гражданские войны³³. Признание абсолютной власти суверена, распространяющейся, в том числе, на область религии, Гоббс отразил в определении церкви, согласно которому она являет собой «общество людей, исповедующих христианскую религию и объединённых в лице одного суверена... Такая Церковь, которая способна приказывать, судить, оправдывать и осуждать или совершать какой-нибудь другой акт, есть то же самое, что гражданское государство»³⁴.

Очевидно, что основным препятствием осуществления в Европе описанной религиозно-государственной модели была Римская церковь, интернациональный суверенный и могущественный институт, располагавший своим религиозным законодательством и проводивший свою политику. Обобщая критику Гоббса в адрес католицизма, мы можем выделить в ней три ключевых пункта: превратное толкование Библии, пропаганда языческой философии и целенаправленное культивирование ложной – опять же языческой – демонологии³⁵. К конкретным проявлениям последней, игравшей особо важную роль в укреплении земного могущества Римской церкви, Гоббс относил ритуальные практики, якобы направленные на противодействие падшим духам. «Своей демонологией, заклинаниями бесов и другими относящимися сюда делами, – говорит он о католическом духовенстве, – они внушают (или думают, что внушают) народу большее уважение к своей власти»³⁶, что позволяет ей успешно конкурировать с могуществом самых влиятельных европейских правителей. В этой связи Гоббс утверждал, что если обоснованная им демонологическая концепция получит широкое признание

в обществе, это раз и навсегда лишит ненавистных ему «папистов» едва ли не главного, на его взгляд, инструмента воздействия и контроля за сознанием масс, которым они располагали. Ибо признание невозможности субстанционального вселения демонов в человека лишило бы актуальности традиционные ритуалы Римской церкви, имеющие целью изгнание дьявола и родственных ему духов. А это повлекло бы за собой утрату необычайного авторитета католического духовенства, что, вкупе с «политической» интерпретацией Библии, фактически отождествлявшей «истинную» церковь с государством, позволило бы сделать общественную роль духовенства ничтожной по сравнению с абсолютной властью светского правителя.

IV. Переосмысление сущности экзорцизма и колдовства

Демонологическая концепция, предложенная Гоббсом, требовала переосмысления традиционных воззрений на характер взаимоотношений между людьми и духами. Выше мы отмечали, что, по Гоббсу, одержимость есть не более чем вид психического расстройства, обычно вызываемого демонами. При этом в Библии неоднократно упоминается о явно мистических способах её излечения, как, например, изгнание демона словом, а также исцеление больных посредством возложения рук. Обосновывая верность своего понимания этих явлений, философ учит, что с течением времени изменилась не сама природа, а лишь интерпретация и, соответственно, название данных недугов. То, что в первые века христианства называлось одержимостью, то отныне должно считаться формой сумасшествия. В целом Гоббс не подвергает сомнению случаи врачевания расстройств такого рода первыми наставниками церкви. Однако он убеждён, что применяемые ими методы сохраняли эффективность только до той поры, пока христиане были всецело преданы Богу. Когда же служители церкви стали добиваться земной власти и стяжать богатство, они безвозвратно утратили эти благодатные дарования³⁷.

С тех пор, совершая экзорцистские ритуалы, католическое духовенство вводит народ в заблуждение, так как приписывает им ту действенность, которую они уже давно не имеют. Не отрицая экзорцизма как такового, Гоббс критикует его форму, учреждённую «папством», но одобряет протестантское учение о нём и сопряжённую с ним практику. Согласно этому учению, экзорцизм имел, прежде всего, морально-психологическую пользу, что в корне не соответствовало его традиционному пониманию, основанному на принципах средневеково-христианского магизма. Вместо призывания имени Божия, произнесения ритуальных формул, совершения крестного знамения и окропления святой водой – словом, того, в чём протестанты видели реквизиты языческой магии, вожди Реформации утверждали только два орудия «истинного» экзорцизма: молитву Богу и поношение демона. «Не имея власти приказывать, мы обязаны молиться», – говорил об этом один из соотечественников Гоббса³⁸. Можно вспомнить здесь и слова Лютера, противопоставлявшего «правильный» экзорцизм протестантов «ложному» католическому обряду: «Дьявол – гордый дух, он не может вынести молитвы и презрения; ему нравится роскошь и помпа, и поэтому ему не надо доставлять удовольствия помпой, а нужно его презирать»³⁹. Английский философ вполне разделял эти взгляды.

Переосмысление сущности колдовства также стало важным следствием демонологической концепции Гоббса. С точки зрения мыслителя, колдовство основывается не на союзе человека и дьявола, и тем более не на некой магической силе, позволяющей изменять бытие словом, – всего этого нет в механически устроенном мире. Гоббс утверждает, что магические акты могут быть совершены двумя способами, оба из которых, по сути, являются разновидностями обмана. Во-первых, колдун – сам или, реже, с помощью демона – может создать иллюзию, принимаемую окружающими за подлинное изменение дел в реальности. При этом его задачу, как правило, упрощает элементарное непонимание, испытываемое свидетелями его действия в отношении естественных «механизмов» последнего, а также их приверженность каким-либо суевериям, проистекающая из их невежественности. По этой причине есть основания считать магами скорее тех, кто превосходит прочих своими естественнонаучными познаниям, нежели обладающих некими необычайными способностями, возможно, в некоторых случаях сообщаемыми им духами.

Религиозная философия

В качестве иллюстрации своих тезисов Гоббс использует ветхозаветное повествование о противостоянии Моисея и Аарона египетским жрецам. Признавая иллюзией магические «успехи» последних, философ не распространяет это утверждение на чудеса израильских пророков, которые имели место в действительности и были, в сущности, деянием самого Бога, использовавшего людей для совершения своей воли. Кроме того, чудеса служили наглядным подтверждением миссии божественных посланников в глазах тех, кто должен был уверовать в неё. Во-вторых, чародей может произвести мнимое «чудо», прибегнув к обычному мошенничеству, как, например, когда два проходимца сговариваются о том, что один из них изобразит больного, а другой «излечит» его с помощью чуда на глазах у легковой публики.

Итак, хотя Гоббс в принципе не исключает возможность настоящих чудес, он последовательно стремится убедить читателей в том, что целом время чудес давно прошло, и что теперь люди должны возлагать надежды на иные, сугубо рациональные и моральные, средства преуспевания в жизни⁴⁰. При этом вопросы, связанные с определением того, какое из случающихся событий на самом деле является чудом, должны находиться исключительно в ведении государственной власти: самого монарха или лиц, уполномоченных им⁴¹.

Заключение

Предпринятый анализ демонологии Томаса Гоббса в контексте принципов его философской системы позволяет заключить, что изученная концепция явилась одним из первых этапов радикальной трансформации традиционных демонологических представлений, которая началась в XVI–XVII вв. и достигла завершения в эпоху Просвещения.

В соответствии со своей метафизикой, исключавшей наличие нематериальных субстанций, Гоббс осмыслил духов как существ, обладающих телесной природой и специфической физиологией. Отсюда следовало, что демоны не могут вселяться в тело человека и явление, обычно называемое одержимостью, есть только форма психического расстройства.

Последнее утверждение использовалось философом в религиозно-идеологических и политических целях. Вместе с аргументами другого рода Гоббс направлял его на то, чтобы дискредитировать экзорцистские практики Римской церкви и тем самым подорвать её общественный авторитет и идеологическое могущество.

Дело в том, что существование наднациональной и политически независимой церкви прямо противоречило обоснованной им идеальной модели общественно-политического устройства, в согласии с которой полнота духовной власти должна принадлежать монарху и служить всецело интересам государства. Соответственным образом Гоббс предлагал «утилизировать» страх перед невидимыми духами, который был практически всеобщим в его время и от которого был не вполне свободен сам философ. Возможно, поэтому Гоббс видел в этом страхе основной источник религиозной веры, до сих пор по преимуществу узурпированный Римом.

Библиографический список

1. Бейль, П. Исторический и критический словарь в 2 т. Т. 1 / П. Бейль ; Пер. с франц. – М. : Изд-во «Мысль», 1967. – 391 с.
2. Блаженный Августин. Творения. Т. 3. О Граде Божием. Книги I–XIII / Блаженный Августин. – СПб. : «Алетейя», 1998. – 595 с.
3. Гоббс, Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Т. Гоббс ; Пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1989. – 622 с.
4. Гоббс, Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Т. Гоббс ; Пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1991. – 731 с.
5. Декарт, Р. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Р. Декарт ; Пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1991. – 654 с.
6. Иоанн Кассиан. Римлянин Писания / Иоанн Кассиан Римлянин. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 800 с.
7. Карабыков, А.В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского средневековья / А.В. Карабыков. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 1990. – 352 с.
8. Локк, Дж. Сочинения в 3 т. Т. 2 / Дж. Локк ; Пер. с англ. – М. : Мысль, 1985. – 560 с.
9. Махов, А.Е. Сад демонов – Hortus daemonum: Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения / А.Е. Махов. – М. : INTRADA, 2007. – 319 с.
10. Февр, Л. Бои за историю / Л. Февр ; Пер. с франц. – М. : Изд-во «Наука», 1991. – 630 с.

11. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1 44–74 / Фома Аквинский ; Перевод – Киев : Изд-во «Ника-Центр», 2002. – 560 с.
12. Шпренгер, Я. Молот ведьм / Я. Шпренгер, Г. Инститорис ; Пер. с лат. – М. : Изд-во СП «Интербук», 1990. – 352 с.
13. Яковлев, В.В. «Чудес давно уже не бывает». Доводы Томаса Гоббса // Европа. – 2006. – № 6. – С. 59–63.
14. Thomas, K. Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England / K. Thomas. – London : Penguin Books, 2010. – 853 p.

- ¹ Февр Л. Бои за историю / Пер. с франц. – М.: Изд-во «Наука», 1991. – С. 497–498.
- ² Февр Л. Бои за историю / Пер. с франц. – М.: Изд-во «Наука», 1991. – С. 497–498.
- ³ Бейль П. Исторический и критический словарь в 2 т. Т. 1 / Пер. с франц. – М.: Изд-во «Мысль», 1967. – С. 134.
- ⁴ Шпренгер Я. Молот ведьм / Пер. с лат. – М.: Изд-во СП «Интербук», 1990. – С. 83.
- ⁵ Блаженный Августин Творения. Т.3. О Граде Божием. Книги I–XIII. – СПб.: «Алетейя», 1998. – С. 344–345, 396.
- ⁶ Иоанн Кассиан Римлянин Писания. – Мн.: Харвест. – М.: АСТ, 2000. – С. 380–381.
- ⁷ Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры. – М.: Братство святителя Алексия; Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1992. – С. 50–51.
- ⁸ Шпренгер Я. Молот ведьм / Пер. с лат. – М.: Изд-во СП «Интербук», 1990. – С. 240.
- ⁹ Шпренгер Я. Молот ведьм / Пер. с лат. – М.: Изд-во СП «Интербук», 1990. – С. 102.; Фома Аквинский Сумма теологии. Ч.1 44–74 / Перевод. – Киев: Изд-во «Ника-Центр», 2002. – С. 94.
- ¹⁰ Карабыков А.В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского средневековья. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 1990. – С. 229–230.
- ¹¹ Шпренгер Я. Молот ведьм / Пер. с лат. – М.: Изд-во СП «Интербук», 1990. – С. 265.
- ¹² Шпренгер Я. Молот ведьм / Пер. с лат. – М.: Изд-во СП «Интербук», 1990. – С. 267.
- ¹³ Карабыков А.В. Культурно-коммуникативный механизм и формы осуществления перформативности в истории культуры: дис. док. филос. наук, канд. филолог. наук: 24.00.01 / ТГУ. – Томск, 2014. – С. 177.
- ¹⁴ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1989. – С. 15.
- ¹⁵ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1989. – С. 146.
- ¹⁶ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1989. – С. 159.
- ¹⁷ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1989. – С. 39.
- ¹⁸ Lloyd S.A. The Bloomsbury companion to Hobbes. – Bloomsbury: Bloomsbury Publishing, 2013. – S. 238.
- ¹⁹ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 492.
- ²⁰ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 493.
- ²¹ Махов А.Е. Сад демонов – Hortus daemonum: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. – М.: INTRADA, 2007. – С. 94.
- ²² Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 461.
- ²³ Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 2 / Пер. с англ. – М.: Мысль, 1985. – С. 36, 94, 623.
- ²⁴ Springborg P. The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan. – Cambridge: Cabridge University Press, 2007. – S. 375.
- ²⁵ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 294.
- ²⁶ Springborg P. The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan. – Cambridge: Cabridge University Press, 2007. – S. 377.
- ²⁷ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 300.
- ²⁸ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 309, 488.
- ²⁹ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 309–311.
- ³⁰ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 429.
- ³¹ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 524.
- ³² Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 524–525.
- ³³ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 403.
- ³⁴ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 358.
- ³⁵ Sorell T. The Cambridge companion to Hobbes. – Cambridge: Cabridge University Press, 2006. – S. 367.
- ³⁶ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 458.
- ³⁷ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 493.
- ³⁸ Thomas K. Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England. – London: Penguin Books, 2010. – S. 571.
- ³⁹ Махов А.Е. Сад демонов – Hortus daemonum: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. – М.: INTRADA, 2007. – С. 64.
- ⁴⁰ Яковлев В.В. «Чудес давно уже не бывает». Доводы Томаса Гоббса // Европа. – 2006. – № 6. – С. 61, 63.
- ⁴¹ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 342–343.

References

1. Febvre L. *Boi za istoriju* [Battles for the History]. Moscow, Izd-vo «Nauka», 1991, pp. 497–498.
2. Febvre L. *Boi za istoriju* [Battles for the History]. Moscow, Izd-vo «Nauka», 1991, pp. 497–498.

3. Bayle P. *Istoricheskij i kriticheskij slovar' v 2 t.* [Historical and Critical Dictionary in 2 vol.]. Moscow, Izd-vo «Mysl'», 1967, P. 134.
4. Sprenger Ja. *Molot ved'm* [Malleus Maleficarum]. Moscow, Izd-vo SP «Interbuk», 1990, P. 83.
5. St. Augustine. *Tvorenija. T.3. O Grade Bozhiem* [Creations. Vol. 3. The City of God]. Books I–XIII. Saint Petersburg, «Aletejja», 1998, pp. 344–345, 396.
6. John Cassian the Roman. *Pisanija* [Writings]. Minsk: Harvest, Moscow: AST, 2000, pp. 380–381.
7. John Damascene. *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoj very* [An Exposition of the Orthodox Faith]. Moscow, Bratstvo svjatitelja Aleksija; Rostov-na-Donu: Priazovskij kraj, 1992, pp. 50–51.
8. Sprenger Ja. *Molot ved'm* [Malleus Maleficarum]. Moscow, Izd-vo SP «Interbuk», 1990, P. 240.
9. Sprenger Ja. *Molot ved'm* [Malleus Maleficarum]. Moscow, Izd-vo SP «Interbuk», 1990, P. 102.
10. Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica]. Part 1. Kiev: Izd-vo «Nika-Centr», 2002, P. 94.
11. Karabykov A.V. *Logos i glagol. Simvol, slovo, rechevoe dejstvie v kul'ture hristianskogo srednevekov'ja* [Logos and a Verb. Symbol, Word and Speech Act in the Culture of the Christian Middle Ages]. Saint Petersburg, IC «Gumanitarnaja akademija», 1990, pp. 229–230.
12. Sprenger Ja. *Molot ved'm* [Malleus Maleficarum]. Moscow, Izd-vo SP «Interbuk», 1990, P. 265.
13. Sprenger Ja. *Molot ved'm* [Malleus Maleficarum]. Moscow, Izd-vo SP «Interbuk», 1990, P. 267.
14. Karabykov A.V. *Kul'turno-kommunikativnyj mehanizm i formy osushhestvlenija performativnosti v istorii kul'tury: dis. dok. filos. nauk, kand. filolog. nauk* [Cultural and Communicative Mechanism and Modalities of Performativity in Cultural History. Ph.D. Thesis in Philosophy]. TSU, Tomsk, 2014, P. 177.
15. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 1. Moscow, Mysl', 1989, P. 15.
16. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 1. Moscow, Mysl', 1989, P. 146.
17. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 1. Moscow, Mysl', 1989, P. 159.
18. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 1. Moscow, Mysl', 1989, P. 39.
19. Lloyd S.A. The Bloomsbury companion to Hobbes / S. A. Lloyd. Bloomsbury: Bloomsbury Publishing, 2013, S.238.
20. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 492.
21. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 493.
22. Mahov A.E. *Sad demonov – Hortus daemonum: Slovar' infernal'noj mifologii Srednevekov'ja i Vozrozhdenija* [Garden of Demons – Hortus Daemonum: Dictionary of Infernal Mythology of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow, INTRADA, 2007, P. 94.
23. Descartes R. *Sochinenija v 3 t.* [Writings in 3 vol.]. Vol. 1. Moscow, Mysl', 1991, P. 461.
24. Locke J. *Sochinenija v 3 t.* [Writings in 3 vol.]. Vol. 2. Moscow, Mysl', 1985, pp. 36, 94, 623.
25. Springborg P. The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, P. 375.
26. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 294.
27. Springborg P. The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, P. 377.
28. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 300.
29. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, pp. 309, 488.
30. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, pp. 309–311.
31. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 429.
32. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 524.
33. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, pp. 524–525.
34. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 403.
35. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 358.
36. Sorell T. The Cambridge companion to Hobbes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, P. 367.
37. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 458.
38. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 493.
39. Thomas K. Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England. London: Penguin Books, 2010, P. 571.
40. Mahov A.E. *Sad demonov – Hortus daemonum: Slovar' infernal'noj mifologii Srednevekov'ja i Vozrozhdenija* [Garden of Demons – Hortus Daemonum: Dictionary of Infernal Mythology of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow, INTRADA, 2007, P. 64.
41. Jakovlev V.V. *Evropa* [Europe]. 2006, No 6, pp. 61, 63.
42. Hobbes Th. *Sochinenija v 2 t.* [Writings in 2 vol.]. Vol 2. Moscow, Mysl', 1991, pp. 342–343.



Потапчук Е.Ю.

Круг: религиозные основы жизни дореволюционной России (по роману И.С. Шмелева «Лето Господне»)



Е.Ю. Потапчук

Аннотация. Статья посвящена анализу религиозного мировоззрения, которое нашло отражение в романе И.С. Шмелева «Лето Господне». Автор описывает определяемый православием порядок жизни москвичей, сложившийся в русской культуре во второй половине XIX в. В статье на материале романа И.С. Шмелева показывается, что православный верующий с рождения включается единый процесс бытия, духовной основой которого выступает религия. В публикации заключается, что писатель, описывая ценности православной России, в своём произведении стремился сконструировать новые духовные ориентиры существования.

Ключевые слова: Православие, религиозное мировоззрение, русская культура XIX в., И.С. Шмелев

Роман «Лето Господне» И.С. Шмелев называл книгой «вспоминательной»¹. В этом сокровенном произведении писатель передаёт детские впечатления, описывает родное и дорогое прошлого, подводит своеобразные художественные итоги. «Лето Господне» оценивается исследователями как «литературный памятник русскому дореволюционному быту»². Его созданием Шмелев стремился искупить вину отечественных литераторов, в произведениях которых, по его мнению, не нашлось «ни слова доброго, ни светлой точки, ни единого слова гордости Россией»³.

Писатель родился и вырос в семье московских торговцев и подрядчиков, где царил патриархальный уклад. Детство, проведённое в Замоскворечье, осталось в его памяти светлым и радостным. «Москва жила для Шмелева живой и первородной жизнью... И ближе всего... оставалась Москва в том треугольнике, который образуется изгибом Москвы-реки с водоотводным каналом и с юго-востока ограничен Крымским валом и Вальной улицей: Замоскворечье, где проживало купечество, мещанство и множество фабричного и заводского народа. Самые поэтичные книги – «Родное» (1931), «Богомолье» (1931–1948), «Лето Господне» (1933–1948) – о Москве, о Замоскворечье»⁴. Эти ранние впечатления «многократным эхом» отзовутся в творчестве писателя и наполнят его главную книгу – роман-воспоминание «Лето Господне». По мнению Е. Осьминой, Шмелеву удалось создать «духовный роман» – «сплав художественности и учительства, совершенной формы и глубокого религиозного содержания»⁵.

Примечательны фабула, сюжет и композиция этого произведения. События двух с половиной лет из жизни главного героя – мальчика Вани из степенной христорожливой семьи московских подрядчиков – описываются таким образом, что у читателя возникает ощущение незыблемости установленного порядка, которому подчиняется человеческое существование на протяжении десятилетий и столетий. В романе глазами ребенка передаётся размеренная жизнь вполне зажиточной замоскворецкой семьи в дореволюционной России⁶. Все разнообразные события в жизни героев подчиняются годовому православному календарю: за Рождеством – Святки, Крещение; за Масленицей – весна, Великий Пост и ледоход, Пасха и Фомина неделя; за Пасхой – Троица и Иванов день; летом – Петровки, три Спаса; осенью – Покров, первый снег, Михайлов день, в декабре – мороз, Рождественский пост и т.д. Существование личности включено в бесконечно повторяющийся цикл,

выход из которого только один – физическая смерть. За праздниками и многочисленными обыденными делами усматривается нечто, что сводит воедино жизнь человека, его родственников и близких, прихожан, горожан и всех православных.

Пятилетний Ваня рассказывает о праздниках и буднях, которые для него ещё обладают новизной и свежестью, поскольку он только входит в существующий миропорядок. Но они уже известны ему, так как повторяются с неизменностью из года в год, и каждый малыш включён в их чередование с рождения.

Роман имеет три части: «Праздники», «Праздники-радости» и «Скорби». Первая часть посвящена главным («большим») праздникам и событиям – торжественным и официальным – Великий пост, Благовещение, Пасха и розговины, Троица, Яблочный Спас, Рождество и Святки, Крещение, Масленица. Вторая – описывает личные праздники ребенка – его радости: ледоколье, прогулки и общение с отцом, засолка огурцов, рубка капусты, мочение яблок, именины, заговины, первое говенье, поминание усопших и др. Третья часть романа – «Скорби» – рисует переживания мальчика во время болезни и смерти отца, после которых начинает рушиться его гармоничный мир.

Автор повествует в романе о событиях только двух с половиной лет, но описываются они не в хронологическом, а в ином порядке, из-за чего у читателя и возникает ощущение их эпической вневременности. По словам И.А. Ильина, Шмелев в книге «Лето Господне» «строит фабулу как бы на внешней эмпирической последовательности времени, а, в сущности, идёт вослед за календарным годом русского Православия»⁷. «Годовое вращение... ритм жизни, имеет в России свою внутреннюю, сразу климатически-бытовую и религиозно-обрядовую связь. И вот, в русской литературе впервые изображается этот сложный организм, в котором движение материального Солнца и движение духовно-религиозного Солнца срастаются и сплетаются в единый жизненный ход. Два солнца ходят по русскому небу: солнце планетное, давшее нам бурную весну, каленое лето, прощальную красавицу-осень, строго-грозную, но прекрасную и благодатную белую зиму; – и другое солнце, духовно-православное, дававшее нам весною праздник светлого, очистительного Христова Воскресения, летом и осенью праздники жизненного и природного благословения, зиму, в стужу обетованное Рождество и духовно бодрящее Крещение»⁸. Именно поэтому в название романа вынесены слова из евангельского текста, который читается на богослужении в начале церковного года (1/14 сентября). Автор начинает роман тем же высказыванием, с которого начинается для православных новый годичный цикл. Заглавие романа многозначно и носит цитатный характер. «Оно восходит к Евангелию от Луки и – опосредованно – к книге пророка Исаии... «Лето Господне» – обозначение церковного года и в то же время знак проявления Божественной Благодати»⁹. Е. Любимова указывает, что слово «лето» можно ещё трактовать как «эра»¹⁰. Таким образом, в названии произведения обнаруживается ещё одна авторская цель – описать осенённую православием, но уже ушедшую в прошлое ко времени создания романа эпоху в жизни России, образ которой бережно хранится в памяти писателя.

По мнению Н.Н. Николиной, первые две части романа имеют симметричную композицию, поскольку содержание их глав соотносится друг с другом: описания великих и двенадцатых праздников, которым посвящена первая часть, дополняются зарисовками радостей.

Тоскующий в эмиграции по утраченной России Шмелев детально воспроизводит в своей книге жизненный уклад православной Москвы. По словам О. Михайлова, художественная идея «Лета Господня» летит над густо выписанным бытом¹¹. Ильин заметил, что Шмелев «никогда не описывает чувственно-внешний состав вещей... «внешность» у него всегда пронизана или прожжена лучами внутреннего смысла. Всё внешнее служит ему знаком, орудием, средством или отображением внутреннего»¹². У Шмелева «быт насыщается бытием»¹³. По словам самого писателя, он ищет «духовного тела Родины»¹⁴.

Особенно обращает на себя внимание описание кулинарных традиций Замоскворечья, которые определялись, в первую очередь, православным мировоззрением. Например, в Ваниной семье по субботам, с Пасхи до Покрова, пекли ватрушки. Запах запечённого творага указывал на день недели. Закономерно, что в романе немало страниц посвящено постным дням.

В первый день Великого поста – Чистый понедельник, – с описания которого знаково начинается роман, на ужин подаётся пареный кочан капусты с луковой кашей и грибами, а в передней уже стоят миски с солёными огурцами и рубленой капустой. Маленький Ваня рассуждает в начале поста: «Зачем скоромное, которое губит душу, если и без того всё вкусно? Будут варить компот, делать картофельные котлеты с черносливом и шепталой, горох, маковый хлеб с красивыми завитушками из сахарного мака, розовые баранки, ... мороженая клюква с сахаром, заливные орехи, засахаренный миндаль, горох мочёный, бублики и сайки, изюм кувшинный, пастила рябиновая, постный сахар – лимонный, малиновый, с апельсинчиком внутри, халва... сладкая-сладкая «рязань»... а «грешники», с конопляным маслом, с хрустящей корочкой, с тёплой пустотой внутри!»¹⁵. В постном меню также жареная гречневая каша, пирожки с грибами, гречневые блины, кутя с мармеладом, коли-во, калья, миндальное молоко, клюквенный кисель, мочёные яблоки, маринованные огурчики, квас и др.

На Крестопоклонной – третьей неделе Великого Поста – для «утешения», «облегчения» и «просветления уныния» в субботу пекли «кресты» – «особенное печенье, с привкусом миндаля, рассыпчатое и сладкое; где лежат поперечники «креста» – вдавлены малинки из варенья, будто гвоздочками прибито»¹⁶. Крестопоклонная – время строгого поста, поэтому говеющий первый раз Ваня суров к себе: не ест за чаем халвы и отказывается от сладкого хлеба с маком.

Простой люд также придерживается поста. Стряпуха для него «наминает в огромных чашках мурцовку-тюрю. Крепко воняет редькой и капустой. Полупудовые ковриги дымящегося хлеба лежат горой. Стоят ведёрки с квасом и с огурцами»¹⁷.

Приход весны ассоциируется с прилётом первых птиц и выпечкой на исходе поста «жаворонков» – печенья в виде хорошеньких птичек с «изюминками в глазках».

На Благовещенье в доме пахнет «рыбными пирогами с луком. Кулебяка с вязигой – называется «благовещенская», на четыре угла: с грибами, с сёмгой, с налимьей печёнкой и с судачьей икрой, под рисом, – положена к обеду»¹⁸.

На время Великого поста приостанавливается торговля мясом: закрыты и мясные, и колбасные. В закусных – грибные щи, жареная картошка с луком, гороховый кисель. Таким образом, торговля также подчинялась диктуемому православием порядку. Хозяин трактира Митрич вызывает уважение у старика Горкина, поскольку «блюдёт»: «У него теперь и сахарку не подадут к парочке, а всё с изюмчиком. И очень всем ндравится порядок»¹⁹.

В первую неделю поста затихает хозяйственная деятельность. Зато буйствует постный рынок, где бойко идёт торговля грибами («лесной говядиной»), горохом («пуколкой»), ягодой (моршкой, клюквой, черникой, брусникой – на пироги и кисели), кислой капустой, огурцами и другим соленьем (антоновкой, крыжовником, сливой, арбузами и пр.), морковкой, луком, свёклой, квасом, мёдом (печатным, стёклым, спускным, «с гречишки», «господским», «липнячком-подседом», малиновым и пр.), маслом (маковым, «горчишным», «орешным», подсолнечным), пряниками («постные овечки»), баранками.

На постном рынке полно лакомств: обжигающий сбитень, постные «грещ-щевые-ллуковые блинки», «противни киселей – ломоть копейка», «великопостные сахарные пышки», «сайки, баранки, сушки... калужские, боровские, жиздринские, – сахарные, розовые, горчичные, с анисом, – с тмином, с солью и маком... переславские бублики, витушки, подковки, жавороночки... хлеб лимонный, маковый, с шафраном, ситный весовой с изюмцем, пеклёванный...»²⁰. Великопостная торговля даёт представления не только о географии России, но и о традиционной хозяйственной деятельности российских регионов того времени.

К Великому Светлому Воскресенью изготавливают пасхи для семьи и заказывают пасхи для народа и бедных родственников. К вечеру Великой Субботы готовы крашенные яйца, «зелёные четверти с вином», на «пуховых подушках, в столовой на диване, – чтобы не провалились! – лежат громадные куличи, прикрытые розовой кисейкой, – остывают»²¹.

На розговины работникам закупили рубца «на закуску к водочке. Грудинки... три пудика, да студню заготовили от осьми быков... Да лапша будет, да пшеник с молоком... ситного по фунту на заедку. Каждому по пятку яичек, да ветчинки

передней, да колбасники придут с прижарками»²². Конечно, главное пасхальное угощение – крашеные яйца, куличи и пасхи в розочках. На Пасху едят «долго и чинно», а после идут поспать.

На Фоминой неделе после встречи Иверской Царицы Небесной все отправляются пить чай с «горячими хрустящими баранками» и «огневыми калачиками». На Вознесенье пекут из теста «Христовы лесенки», которые ели «осторожно, перекрестясь. Кто лесенку сломает – в рай не вознесётся, грехи тяжёлые. Бывало, несёшь лесенку со страхом, сунешь на край стола и кусаешь ступеньку за ступенькой»²³. На Троицу пробуют первую парниковую клубнику. К празднику Преображения Господня («яблошному Спасу») закупаются яблоки, другие фрукты и арбузы.

После Крёстного хода в честь Донской иконы Богоматери для почётных богомольцев парадный обед со слоёными пирогами «в сто листиков». Угощение для остальных – калачи, баранки, чаёк («сколько душа запросит»), сахар-рафинад на «прикуску». Разносчики торгуют мороженым, квасом, сбитнем, блинами, пирогами, пышками, «печёными яичками», «духовитой жареной колбаской», яблоками, грушами, арбузами, орехами и «подсолнушками».

В канун Ивана Постного – пост строгий, поэтому кушать будут «только грибной пирог, и грибной суп с подрумяненными ушками, и рисовые котлетки с грибной подливкой; а сладкого не будет, и круглого ничего не будет «из уважения»: ни картошки, ни яблочка, ни арбуза, и даже орешков: напоминают «Главку»²⁴.

«Съестным» символом наступления зимы была навага, поскольку только по морозу везли в Москву эту нежную рыбу с Беломорья. Начало Рождественского (Филипповского) поста совпадает с днём почитания апостола Филиппа – 14 (27) ноября. Филипповкам предшествуют заговины, которые понимаются как праздник, поскольку душа радуется наступлению поста, а перед ним, напоследок, тешится «мамона» – «утроба грешная». Из-за предстоящей тяжёлой зимней поры рабочий народ заговляется «вдоволь»: «щи жирные с солониной», «рубец с кашей», «лапша молочная». Парадные заговины с батюшкой и протодьяконом начинаются с закусок: «сижок», «икорка», «горячие пирожки с сёмгой и яйцами». На обед подаются суп с гусиными потрохами, пирог с ливером, заливная осетрина, жареный гусь с капустой и мочёными яблоками, соленья, слоёный яблочный пирог, сливочный пломбир и шоколад с бисквитами. Из напитков – ланинская, «лёгкое» от Депре-Леве», «отечественная вдовы Поповой».

В преддверии Рождества Ванятка с маленькими саночками собирается «за поросятами на Конную», куда со всей России везут для продажи всякую живность – свиней, поросят, гусей и пр., – благо, климат своими морозами позволяет вести такую торговлю. Отец, Горкин с помощниками уже прикинули, что попить «две-три тушки свинных необходимо, да чёрных поросят, с кашей жарить, десятка три, да белых, на заливное молошников, два десятка... да индеек-гусей-кур-уток, да потрохов, да ещё солонины не забыть, да рябчиков сибирских, да глухарей-тетёрок, да... – трое саней брать надо»²⁵. Заключается, что «душа душой, а и мамона требует своего, для Праздника»²⁶.

В рождественский сочельник обед не положен, поэтому пьют чай с сайкой и «маковой подковкой». Также варили кутью из пшеницы с мёдом, взвар – из чернослива, груши, шепталы. Рождество запоминается сладким сбитнем и калачами. Традиционные рождественские блюда – из свинины, поскольку велено свиней есть на Рождество, «за наказание! Не давала спать младенцу, всё хрюкала... Он её хотел погладить, она, свинья, щетинкой Ему ручку уколола!»²⁷. Рождество пропитано домашними сладкими после поста «густыми запахами» мясных пирогов, жирных щей со свиной, гуся и поросёнка с кашей.

Благотворительный обед «для разных» на второй день Рождества накрывают «просто» – колбасы, селёдка с луком, кильки, сметки, пироги с капустой и яйцами, рябиновка, водка и шато-икем. Подают пришедшим «горячую солонину с огурцами, свинину с хреном, лапшу с гусиными потрохами и рассольник, жареного гуся с мочёными яблоками, поросёнка с кашей, драчену на чёрных сковородках и блинчики с клюквенным вареньем»²⁸.

Угощение на Масленицу – целая энциклопедия традиционной русской кухни. На парадный обед приглашается архиерей. К господскому столу подадут икру,

уху из ершей, ботвинью, заливное, расстегаи, белорыбицу, сыр, пломбир, желе апельсиновое, чай и, конечно же, блины – «с припёком», «с двойным припёком», «с подпёком», «молочные, лёгкие», «блинцы с яичками». На масленичной неделе, когда мясо уже не употребляют, готовят разнообразную рыбу – сёмгу, лососину, сига, судаков, навагу, снетка, стерлядь, налимов, сомов, леща и пр. Для «робят» – «вволю» блинов, «на припёк серого снетка», солёная севрюжина, белужина и селёдка, «ко шам головизны», «винца по шкалику».

К любому важному событию или празднику выбираются свежие наряды в силу возможностей и положения. Мастер Горкин, например, на Пасху надевает новую поддёвку, розовый платочек на шею, мажет сапоги дёгтем. Нарядны в Пасху и отец, и Василь Васильевич в «пылающей рубаше», и мужики. На Троицу – все «в лёгких и светлых платьях». И в праздничные дни, и постные простой люд считает обязательным помазать маслом волосы. В пост едят без масла, но «надо намазать голову... по закону, «для молитвы»²⁹. К причастию Горкин наряжается в «сильный казакчинок и сияющие козловые сапожки»³⁰, и Ванечка на первую исповедь и причастие отправляется в новом матросском костюме с золотыми якорьками. В Чистый понедельник следует сходить в баню, попариться, надеть всё чистое, но «затрапезное», «так «по закону надо»³¹.

К важным событиям готовят и жилище. В Чистый понедельник «всё у нас в доме чистят»³². Устраивается большая великопостная стирка, снимают повседневные занавески, надевают старые чехлы на мебель, завязывают лампы, убирают ковры, закрывают «соблазнительную» картину простынёй, оставляют в буфете «самые расхожие тарелки, с бурыми пятнышками-щербинками»³³, зажигают «постную», голого стекла, лампадку. Комнаты окуривают. «В тазу горячий кирпич и мятка, и на них поливают уксусом... в тазу шипит, и поднимается кислый пар, – священный»³⁴. Так выкуривается «масленица-жирнуха». Рациональный смысл этих процедур очевиден: избавление от всяческой заразы, которая с наступлением весны может дать о себе знать болезнями. Но в религиозном сознании весенняя уборка дома становится лишь внешним атрибутом очищения телесного и духовного. «Теперь уж душа начнётся», – указывает Горкин в конце прощёного воскресенья, – «душу готовить надо»³⁵.

По субботам заправляется масло в лампадки: будничные – неяркие. «На Пасху будет пунцовая», а на время Великого поста – «голубая, похожая на цветок, как голубая лилия»³⁶.

Перед Пасхой и Рождеством из амбара приносят круглую щетку на шесте – «паука», – чтобы смести пыль с потолка и стен, натирают полы мастикой. Моют двери, чистят мягкой бузиной медные ручки и «обматывают тряпочками, чтобы не захватили» до праздника³⁷, кресла и диваны выбивают, натирают снегом и чистят веничком. С мелом и водкой начищают ризы на образах. На Рождество зажигают голубые и белые лампадки, а перед Пасхой – пунцовые.

На Страстной неделе выставляются зимние оконные рамы. На окна вешают свежие накрахмаленные шторы. В гостиной постилагается либо «рождественский» ковёр – «пышные голубые розы на белом поле»³⁸, либо «пасхальный» – «с пунцовыми букетами», «в зале и коридорах – новые красные «дорожки»³⁹, с бордовых кресел снимаются чехлы, «на образах – веночки из розочек»⁴⁰. Пахнет мастикой, пасхой и ветчиной. Столы для праздничной трапезы строгаются двойным рубанком. К Пасхе счищают лёд на мостовой «до камушка».

Для встречи Царицы Небесной прибирают двор. Под Владычицу подкинут «можжевельчику», «травку новую» из Нескучного Сада. К Троице метут конюшни и коровник, дворник Гаврила моет пролётку.

К православным праздникам привязано совершение традиционных обрядовых действий. Например, на Троицын день нельзя копать землю, потому что «земля именинница сегодня, тревожить не годится»⁴¹. Во время праздников прислушиваются к словам блаженных: что они скажут на будущее. На Рождество и Пасху устраиваются благотворительные обеды.

Ожидая Масленицу и весну, на окне в столовой, в длинном ящике с землёй сажают лук – для блинов. А когда зазеленеют луковки, приходит садовник-немец из Нескучного сада и пересаживает цветы. В детской сажают мочёный горох.

С наступлением Великого поста исполняют обряд выпуска птиц, купают домашних птичек, чтобы пели, гоняют голубей, что, конечно же, связано с многочисленными «птичьими» весенними ритуалами. На Пасху «снимают счастье»: убирают старые скворечники и отыскивают в них «подарки», по которым предсказывают будущее (колечко – женитьба, гривенничек – богатство, крестик – смерть).

На Крестопоклонной неделе дом также окуривают горячим уксусом с мятой, чтобы изгнать «нечистого духа» и всякую болезнь. «Свяченную вербу» ставят в бутылочку с водой, чтобы она выпустила корешки к Радунце на Фоминой, её высаживают на кладбище.

Страстной свечкой выжигают кресты над дверью кухни, на погребнице, в коровнике. На Крещение такие же кресты наносятся мелком («снежком») на сараях, на коровнике, на конюшне, на всех дверях. Кучер Антипушка в Крещение кропит святой водой лошадей и ставит над денниками крестики, а Марьюшка после Пасхи угощает корову печёным «крестом», «чтобы с телком была». Образом Иверской Царицы Небесной осеняют весь двор: и петуха с курами, и лошадей, и корову «для молока». Благословение Владычицы организуют ежегодно. После чествования Царицы Небесной начинается новый трудовой сезон.

Ильин писал, что «Лето Господне» – это рассказ о том, как год жизни человека «делался православным годом и в то же время трудовым-хозяйственным годом»⁴², поэтому православный календарь определяет и проведение хозяйственных работ.

На первой неделе Великого поста, набивают снегом и льдом погреба. На Благовещение «птица гнезда не вьёт, красна девица косы не плетёт»⁴³. Но в это время вскрывается Москва-река, поэтому много дел с плотами и барками. На исходе поста начинают гонять плоты по реке.

Для «вербного катанья» готовят парадную пролётку, чтобы ехать на вербный торг, а сани убирают до зимы. На Фоминой неделе в преддверии лета осматривают и куют лошадей. В это же время приходит коновал пускать кровь чующим весну лошадям. Готовят выезд: мажут оси дёгтем и колёса. После вербного воскресенья Горкин «поправляет» пасочницы. Накануне Троицы опытный мастер прочищает желоба для дождевых вод. Кроме того, готовят купальни, портомойни, лодки для гулянья, барки. Под Егорьев день появляется с напоминанием пастух, и скотину готовят к пастбищам. Перед первым выгулом коров пастух показывает своё мастерство в игре на рожке. Провожают корову свяченой вербой.

Сбор урожая и зимние заготовки также увязаны с христианскими праздниками. «Подойшли Спасы – готовь запасы»⁴⁴. «Первый Спас... – медовый Спас, Крест выносят. Значит, лету конец, мёд можно выламывать, пчела не обижается... Второй Спас... – яблочный, Спас-Преображение, яблоки кропят... А который до окропенья поест, у того в животе червь заведётся, и холера бывает... А третий Спас называется орешный, орехи поспели, после Успенья»⁴⁵. Естественно, после обеда накануне Яблочного Спаса (6/19 августа) «трясут» поспевшую в саду грушовку. Спас – время сбора урожая не только в садах, огородах, на полях, но и – духовного. Ванечка усердно готовится держать экзамен в гимназию, который по легко угадываемым причинам всегда бывает на другой день после Спаса-Преображения. Так постепенно судьба мальчика, как и других московских детей, вплетается в общий православный порядок.

День «усекновения Главы Предтечи и крестителя Господня» – время печальное, и соблюдается строгий пост. «Горкин говорит, что и огурчика лучше не вкушать... Потому, пожалуй, в канун огурцы и солят»⁴⁶. Кипятят и остужают воду, парят кадки, режут приправы, моют огурцы, взвешивают соль и творят молитву. Поспеют огурцы к Филипповскому (Рождественскому) посту.

Другая радость – рубка капусты – начинается после Воздвижения (14/27 сентября). Снова парят кадки, готовят щиты для гнёта и сечки, привозят капусту и секут её в корытах, ссыпают в кадки, перестеляют солью, шепчут молитву.

А в канун Покрова (1/14 октября) после обеда – «самая большая радость», третья: мочение яблок. Яблоки обтирают, укладывают на овсяную солому в новые кадушки, заливают водой на солоде.

К Покрову готовятся «земной покров» (полушубки, шубы, армяки и пр.), припасы, хозяйство, народ рассчитывается и разъезжается «зиму перебивать»,

наступает недельный отдых. «Ну, теперь всем развязя: пришёл Покров»⁴⁷.

Новый трудовой сезон и крупные проекты начинаются после Пасхи, народ приходит наниматься на работу на Фоминой неделе, после Радуницы. Возвращаются из деревни, ездившие гулять Пасху, и приходят новые. Ванина семья – замоскворецкие подрядчики, – что накладывает отпечаток на их дела, но их занятость в течение года всё равно подчиняется православным традициям. Они организуют катание с гор – на Святки, на лодках – в Троицу, иллюминации – на Рождество и Пасху, возят лёд во время Великого Поста, принимают в банях говеющих во время постов и т.п. Кроме того, мастера Сергея Иваныча готовят «ердань» на Крещение, улицу и помосты – к Крестному ходу в честь Донской, украшают церкви к Вербному Воскресенью, Троице и пр.

Досуг и развлечения также определяются событиями православного календаря. Во время Великого поста, сходя в баню, мастеровые слушают Евангелие и починают полшубки и армяки. На весь пост запрещается курить. Работу в это время исполняют без песен: не разрешается. Зато в Пасху и Рождество бывает праздничная иллюминация. На Пасху устраивается катание на качелях. На Святой осматривают кремлёвские «святыньки»: соборы, церковки, «царевы гробы», «святой Артос», «Царя-Колокол», «Царя-Пушку», «Иван-Великую колокольную», а также слушают в исполнении старинных музыкантов «песенки». Разнообразны рождественские развлечения: ёлка, поездки в театр, карнавал и ряженья, розыгрыши, катания с ледяных гор в Зоологическом саду, осмотр «Ледяного дома»⁴⁸. На Святки приходят соседские мальчишки славить Христа и разыгрывать «святое представление». Одна из традиций и любимое рождественское развлечение – гадание. В людской «кидают» на «круг царя Соломона», а хитрый Михаил Панкратыч читает (сочиняет) безграмотным «предсказания». В детском сне мудрый мастер Горкин оборачивается царём Соломоном.

Эпизод святочного гадания – ключевой в романе Шмелева: он раскрывает суть существования людей в православном миропорядке. Выбор и неуклонное следование заведённым правилам переводит человека на сверхиндивидуальный уровень, его жизнь сливается с общим единым вневременным бытием. Основой этого радостного нерушимого единства Шмелеву видится Бог. Приобщается к нему и четырёхлетний Ваня во время Великого поста – «как будто та жизнь подходит, небесная, где уже не мы, а души... Потому... и благовест печальный – по-мни – по-мни...»⁴⁹. Взрослый Иван Сергеевич откликается малышу: «Помню».

Упрёки в идеализации прошлой России Шмелев не принимал. По словам Г. Адамовича, он отказывался обсуждать, была она такой или не была. «Была или не была, – всё равно: должна быть»⁵⁰. В этом видит писатель назначение своего «романа-воспоминания, романа-напоминания, романа-зова»⁵¹: не только воскресить утраченную православную Россию на страницах своей книги, но и сотворить её ценности в качестве духовных ориентиров.

Библиографический список

1. Буслакова, Т.П. Литература русского зарубежья / Т.П. – М.: Высшая школа, 2003. – 365 с.
2. Ильин, И.А. О тьме и просветлении / И.А. Ильин // Собрание сочинений : В 10 т. – М. : Русская книга, 1996. – Т. 6. – кн. 1. – С. 183–408.
3. Ильин, И.А. Собрание сочинений : Переписка двух Иванов (1927–1934) / И.А. Ильин. – М. : Русская книга, 2000. – 560 с.
4. Ильин, И. Творчество Шмелева / И. Ильин // Сайт «Архипелаг Святая Русь» [Электронный ресурс]. – URL : http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ivan_ilin_tvorchestvo_i_s_shmeleva_3/27-1-0-4701 (Дата обращения : 26.03.2014).
5. Любимова, Е. Лето Господне. Примечания / Е. Любимова // Шмелев И. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 675–686.
6. Михайлов, О. Иван Шмелев (1973–1950) / О. Михайлов // Шмелев И.С. Избранное. – М. : Издательство «Правда», 1989. – С. 3–20.
7. Николина, Н.Н. «Лето Господне» И.С. Шмелева: контаминированная структура повествования / Н.Н. Николина // Филологический анализ текста [Электронный ресурс]. – URL : <http://lib.rus.ec/b/205832/read> (Дата обращения : 26.03.2014).

8. Русская литература XX века / Под ред. Л.П. Кременцова. – М. : Издательский центр «Академия», 2003. – 496 с.
9. Соколов, А.Г. История русской литературы конца XIX – начала XX века / А.Г. Соколов. – М. : Высшая школа, 2000. – 432 с.
10. Шмелев, И.С. Избранное / И.С. Шмелев. – М. : Правда, 1989. – 688 с.

¹ Михайлов О. Иван Шмелев (1973–1950) // Шмелев И.С. Избранное. – М. : Издательство «Правда», 1989. – С. 5.

² Буслакова Т.П. Литература русского зарубежья. – М. : Высшая школа, 2003. – С. 54.

³ Буслакова Т.П. Литература русского зарубежья. – М. : Высшая школа, 2003. – С. 54.

⁴ Михайлов О. Иван Шмелев (1973–1950) // Шмелев И. С. Избранное. – М. : Издательство «Правда», 1989. – С. 4.

⁵ Русская литература XX века / Под ред. Л.П. Кременцова. – М. : Издательский центр «Академия», 2003. – С. 93.

⁶ В первой части романа упоминается окончание в 1860 г. строительных работ Храма Христа Спасителя: во время Великого поста он ещё обставлен строительными лесами, а в Троицу герои любуются величием Храма, освобождённого от них. Кроме того, упоминается, что отец Вани руководил выполнением подрядов на строительстве Храма Христа Спасителя. См.: Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 305, 353.

⁷ Ильин И. Творчество Шмелева [Электронный ресурс] // Сайт «Архипелаг Святая Русь». – URL : http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ivan_ilin_tvorchestvo_i_s_shmeleva_3/27-1-0-4701 (Дата обращения: 26.03.2014).

⁸ Ильин И.А. О тьме и просветлении // Собрание сочинений: В 10 т. – М. : Русская книга, 1996. – Т. 6. – кн. 1. – С. 381.

⁹ Николина Н.Н. «Лето Господне» И.С. Шмелева: контаминированная структура повествования // Филологический анализ текста [Электронный ресурс]. – URL : <http://lib.rus.ec/b/205832/read> (Дата обращения: 26.03.2014).

¹⁰ Любимова Е. Лето Господне. Примечания // Шмелев И. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 675.

¹¹ Михайлов О. Иван Шмелев (1973–1950) // Шмелев И.С. Избранное. – М. : Издательство «Правда», 1989. – С. 19.

¹² Ильин И. Творчество Шмелева // Сайт «Архипелаг Святая Русь» [Электронный ресурс]. – URL : http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ivan_ilin_tvorchestvo_i_s_shmeleva_3/27-1-0-4701 (Дата обращения: 26.03.2014).

¹³ Ильин И. Творчество Шмелева // Сайт «Архипелаг Святая Русь» [Электронный ресурс]. – URL : http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ivan_ilin_tvorchestvo_i_s_shmeleva_3/27-1-0-4701 (Дата обращения: 26.03.2014).

¹⁴ Ильин И.А. Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1927–1934). – М. : Русская книга, 2000. – С. 389.

¹⁵ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 286.

¹⁶ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 525.

¹⁷ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 289.

¹⁸ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 319.

¹⁹ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 293.

²⁰ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 309.

²¹ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 329.

²² Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 335.

²³ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 349.

²⁴ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 452.

²⁵ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 507.

²⁶ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 510.

²⁷ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 372.

²⁸ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 386.

²⁹ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 284.

³⁰ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 335.

³¹ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 284.

³² Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 283.

³³ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 285.

³⁴ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 283.

³⁵ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 283.

³⁶ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 531.

³⁷ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 508.

³⁸ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 508.

³⁹ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 329.

⁴⁰ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 329.

⁴¹ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 358.

⁴² Ильин И. Творчество Шмелева // Сайт «Архипелаг Святая Русь» [Электронный ресурс]. – URL : http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ivan_ilin_tvorchestvo_i_s_shmeleva_3/27-1-0-4701 (Дата обращения: 26.03.2014).

⁴³ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 312.

- ⁴⁴ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 362.
- ⁴⁵ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 359–360.
- ⁴⁶ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 452.
- ⁴⁷ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 459.
- ⁴⁸ Ванин отец, вдохновлённый книгой «Ледяной дом», решил в Москве к Рождеству соорудить ледяной городок. Его мастеровитая «команда» во главе многоопытным Михаилом Панкратычем успешно воплотила задуманное. Показательно, что главка «Ледяной дом» входит в состав второй части книги «Лето Господне», это событие маленький Ваня воспринимает, как не официальный праздник, а личную «радость» – победу мастерства, а значит, и духа над природой, косностью и эгоизмом. См.: Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 514–524.
- ⁴⁹ Шмелев И.С. Избранное. – М. : Правда, 1989. – С. 292.
- ⁵⁰ Соколов А.Г. История русской литературы конца XIX – начала XX века. – М. : Высшая школа, 2000. – С. 41.
- ⁵¹ Русская литература XX века / Под ред. Л.П. Кременцова. – М. : Издательский центр «Академия», 2003. – С. 91.

References

1. Mikhailov O. *Shmelev I.S. Izbrannoe* [Shmelev I.S. Selected Works]. Moscow, Izdatel'stvo «Pravda», 1989, P. 5.
2. Buslakova T.P. *Literatura russkogo zarubezh'ia* [Literature of the Russian Abroad]. Moscow, Vysshaia shkola, 2003, P. 54.
3. Buslakova T.P. *Literatura russkogo zarubezh'ia* [Literature of the Russian Abroad]. Moscow, Vysshaia shkola, 2003, P. 54.
4. Mikhailov O. *Shmelev I.S. Izbrannoe* [Shmelev I.S. Selected Works]. Moscow, Izdatel'stvo «Pravda», 1989, P. 4.
5. Kremontsov L.P. *Russkaia literatura XX veka* [Russian Literature of the XX century]. Moscow, Izdatel'skii tsentr «Akademii», 2003, P. 93.
6. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 305, 353.
7. Il'in I. *Tvorchestvo Shmeleva* [Works of Shmelev]. Available at: http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ivan_ilin_tvorchestvo_i_s_shmeleva_3/27-1-0-4701 (Accessed 26.03.2014).
8. Il'in I.A. *Sobranie sochinenii: V 10 t.* [Collected Works: in 10 Vol.]. Moscow, Russkaia kniga, 1996, Vol. 6, Section 1, P. 381.
9. Nikolina N.N. «*Leto Gospodne*» I.S. Shmeleva: kontaminirovannaiia struktura povestvovaniia [«Year of the Lord» by I.S. Shmelev: Contaminated Structure of a Narration]. Available at: URL: <http://lib.rus.ec/b/205832/read> (Accessed 26.03.2014).
10. Liubimova E. *Leto Gospodne. Primechaniia* [Year of the Lord. Notes]. Moscow, Pravda, 1989, P. 675.
11. Mikhailov O. *Shmelev I.S. Izbrannoe* [Shmelev I.S. Selected Works]. Moscow, Izdatel'stvo «Pravda», 1989, P. 19.
12. Il'in I. *Tvorchestvo Shmeleva* [Works of Shmelev]. Available at: http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ivan_ilin_tvorchestvo_i_s_shmeleva_3/27-1-0-4701 (Accessed 26.03.2014).
13. Il'in I. *Tvorchestvo Shmeleva* [Works of Shmelev]. Available at: http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ivan_ilin_tvorchestvo_i_s_shmeleva_3/27-1-0-4701 (Accessed 26.03.2014).
14. Il'in I.A. *Sobranie sochinenii: Perepiska dvukh Ivanov (1927-1934)* [Collected Works: Letters among the two Ivan's (1927-1934)]. Moscow, Russkaia kniga, 2000, P. 389.
15. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 286.
16. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 525.
17. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 289.
18. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 319.
19. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 293.
20. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 309.
21. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 329.
22. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 335.
23. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 349.
24. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 452.
25. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 507.
26. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 510.
27. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 372.
28. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 386.
29. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 284.
30. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 335.
31. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 284.
32. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 283.
33. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 285.
34. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 283.
35. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 283.
36. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 531.
37. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 508.
38. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 508.
39. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 329.

40. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 329.
41. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 358.
42. Il'in I. *Tvorchestvo Shmeleva* [Works of Shmelev]. Available at: http://rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ivan_ilin_tvorchestvo_i_s_shmeleva_3/27-1-0-4701 (Accessed 26.03.2014).
43. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 312.
44. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 362.
45. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, pp. 359–360.
46. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 452.
47. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 459.
48. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, pp. 514–524.
49. Shmelev I.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Pravda, 1989, P. 292.
50. Sokolov A.G. *Istoriia russkoi literatury kontsa XIX – nachala XX veka* [History of the Russian Literature of the end of the XIX – the beginning of the XX century]. Moscow, Vysshaia shkola, 2000, P. 41.
51. Kremontsov L.P. *Russkaia literatura XX veka* [Russian Literature of the XX century]. Moscow, Izdatel'skii tsentr «Akademii», 2003, P. 91.



Забияко А.П.

Наму – эвенкийская картина мира на оленьей шкуре

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



А.П. Забияко

Аннотация. В культуре эвенков традиционная картина мира отражена в фольклоре – сказаниях, пословицах и других формах устного творчества. Однако фольклор – не единственная форма изображения картины мира. Картина мира запечатлена на некоторых композициях наскальных рисунков, декора одежды, шаманских бубнов и т.д. Картина мира в культуре амурских эвенков находит своё отражение в изображениях на оленьих шкурах – ритуальных ковриках наму. Наму – это своеобразная таёжная икона, священное изображение, характерным способом выражающее условия жизни и особенности мировоззрения кочевников-оленьеводов.

Ключевые слова: картина мира, эвенки, кочевая культура, шаманизм, священный образ, петроглифы

Духовная культура каждого народа во все исторические эпохи имеет в качестве своей важнейшей части картину мира, т.е. систему представлений о происхождении, развитии и устройстве мироздания. Картина мира организует в сознании коллектива и отдельного человека окружающую действительность в единое целое, придаёт смысл и высокое назначение каждому значимому фрагменту – большому (например, небу) и малому (например, жилищу). Традиционная картина мира имеет, как правило, трёхчастную структуру. Она является выражением базисной общечеловеческой системы ориентации, в которой человек и коллектив выделяют по отношению к собственному местоположению верх и низ, прошлое и будущее. У каждого народа эта общая трёхчастная картина мира наполняется своеобразным содержанием, становится этнической картиной мира. Этническая картина мира отражает особенности природно-исторической среды обитания народа и расцветается красками, выражающими палитру его воображения.

В культуре эвенков традиционная картина мира отражена в фольклоре – сказаниях, пословицах и других формах устного творчества. Однако фольклор – не единственная форма репрезентации и трансляции картины мира. Картина мира в эвенкийской культуре визуализирована на некоторых композициях шаманских бубнов, декора одежды и т.д.¹ Картина мира в культуре амурских эвенков находит своё отражение также в изображениях на оленьих шкурах – ритуальных ковриках наму. «Слово „наму“ в диалекте верхнеамурских эвенков обозначает родовую территорию. Существуют две разновидности наму – оленные и охотничьи. Оба вида использовали при общеродовом шаманском обряде сэвэкан (оживление природы и окружающего мира), при мелких обрядах благодарения Сэвэки (покровитель растительности и животного мира) за удачную охоту, при просьбах послать охотничью удачу и благополучие роду, здорового стада оленей, детей и т.д. Во время обрядов наму окуривали дымом, мазали кровью, приносили небольшие жертвы, бросая в огонь кусочки жира. Хранили наму втайне от посторонних глаз в ритуальной шкапулке муручун со святынями семьи и рода»².

Наму изготавливаются из обработанных до состояния замши оленьих шкур (ровдуги), расписываются красящими веществами и украшаются кожаными

Религия и культура

ленточками и бахромой, кусочками шерсти, тканью. От обычных кумаланов – ковриков из оленьих шкур – наму отличаются, прежде всего, меньшим размером и своим исключительно ритуальными предназначением.

Кочевой образ жизни эвенкийских семей предполагал наличие священных предметов, которые сопутствуют людям на всём протяжении перекочёвок. Наму, небольших размеров кожаный коврик, хорошо соответствовал кочевому образу жизни: при перекочёвке достаточно было его свернуть и спрятать в муручун – коробку для хранения семейных реликвий, которую вместе с другими культовыми предметами возил во вьюках специально выделенный для этой цели белой масти олень – *сэвэк*. По обычаю выбирали в стаде белого оленя, посвящали его духам, он становился священным животным – на принадлежность к священному указывало его имя *сэвэк*, родственное наименованиям обожествлённых существ – *Сэвэки*. Такого оленя старались не использовать для верховой езды или перевозки обычной домашней утвари.

Вплоть до последних десятилетий традиция почитания, создания и культового использования наму бытовала в среде амурских эвенков. В 1972 г. Ф.Г. Боярковская из рода Хебгимну, 1911 г. рождения (р. Амуткачи, левый приток Амура) и Н.И. Антонов из рода Чакагир, 1902 г. рождения (р. Амуткачи, левый приток Амура) изготовили по просьбе А.И. Мазина из цельного куска ровдуги, обшитого по периметру трёхсантиметровой ровдужной лентой, наму для него и его семьи. Изготовление сопровождалось ритуалом введения в наму *мусун* – магической силы движения. По поводу представлений о *мусун* Г.М. Василевич отмечала: «*Мусун, мухун, мушун, итчин*, в тунгусо-маньчжурской мифологии, первоначально сила движения, присущая любому явлению природы (течению реки, оползням и разрушениям гор, раскатам грома, человеческому слову в тех случаях, когда оно влекло за собой действие), а также одарённому сказителю, шаману. Позднее *мусун* – дух-хозяин: огня (в образе бабушки, живущей под очагом), жилища [старик, живущий под малу (место в чуме, палатке, против входа, за очагом)], реки (живёт в реке, в омурах), гор (живёт на трудных перевалах). [...] *Мусун* – также сила (благодать) духа – хозяина верхнего мира (*сэвэки*, *буга* и др.) и духа – хозяина охотничьего уголья – *эхэкена*»³. Ритуал введения в наму *мусун* был включён обряд *сэвэкан* – обряд оживления природы и окружающего мира. Ритуал введения *мусун* в описываемый ритуальный коврик выполнял шаман Константин Васильевич Григорьев из рода Каптугар, 1908 г. рождения (р. Большой Ольдой, левый приток Амура). Размеры наму – 50 см шириной и 31 см высотой.



Илл. 1. Наму. Усть-Нюкжа. 1972 г.

Фонд Научного музея Амурского государственного университета.

На ровдугу нанесены изображения солнца, месяца, двух антропоморфных фигур и 11 оленей. Ф.Г. Боярковская так объяснила содержание наму будущему

владельцу: «Видишь солнце, луна, идут твои олени. Впереди идёт сэвэк, священный олень, хранитель семьи и оленьего стада. Сзади с маутом, арканом, – это ты, пасёшь оленей. А это, – сказала она, указывая на антропоморфную фигуру, расположенную ниже солярного символа, – Сэвэки, покровитель растительности и животного мира. При необходимости, он всегда пошлёт тебе зверя и даст оленей». Помолчав немного, она добавила: «Чтобы благополучно было у тебя в семье, чтобы удачной была у тебя охота и хозяйственные дела, чтобы в семье не болели»⁴.

Наму изготавливались адресно для укрепления благополучия, здоровья той конкретной семьи, которая обращалась за помощью. Во многих случаях, как, например, в том, что описан выше, наму в символической форме воссоздавал, помимо небесной сферы, территорию кочёвок семьи или рода. Благодаря наму, заключённой в нём священной силе *мусун*, родовая территория и её обитатели магическим образом обретали, согласно верованиям эвенков, новый импульс жизненной энергии. Запечатлённое в образах наму благополучие таёжного участка, оленьего стада и его хозяев проецировалось на реальную территорию и становилось для обладателей магического предмета залогом хорошей жизни. Человек живёт надеждой, надежда ищет опору. У кого-то надежда на светлое будущее укрепляется буквами священной книги, у кого-то звуками священной речи, а у кого-то – рисунками на священной ровдуге.

Замечательным образцом наму является ритуальный коврик, принадлежавший матери Трофима Васильевича Павлова – Федосье Федоровне Павловой из рода Киндигир, 1918 года рождения.



Илл. 2. Наму. Усть-Уркима. 40-е годы 20 века.

Фонд Научного музея Амурского государственного университета.

Летом 2003 г. А.И. Мазин, Р.А. Кобызов и автор статьи гостили на стойбище Т.В. Павлова, которое находилось на реке Нюкже в сорока километрах ниже Уркимы. В вечернем разговоре старый эвенк обмолвился, что недалеко от стойбища, примерно в двух часах езды на олене, находятся некоторые вещи его матери, спрятанные им на дереве после её смерти. Федосья Федоровна была шаманкой, тридцать лет назад часть её культовых принадлежностей сын после ухода матери в иной мир унёс подальше в тайгу и схоронил в сооружённом на дереве лабазе. Следуя своему обычаю, амурские эвенки не передавали ритуальные принадлежности умершего шамана по наследственной линии и не хранили их до появления преемника. С тех пор сын редко бывал поблизости от того места, старался обходить его стороной, но расположение лабаза помнил хорошо. На просьбы забрать и показать шаманские принадлежности Трофим Васильевич отвечал уклончиво, ссылаясь на запреты тревожить вещи умершего. В своей душе этот замечательный таёжный житель, родившийся в 1937 г. и по отцу принадлежавший к роду Буллёт, хранил память о многих традициях прошлого, но при этом его жизнь складывалась уже в новую эпоху – он учился в школе, был начитан, осведомлён о происходящем в мире, неоднократно в советский период становился ударником оленеводческого труда и даже ездил в Москву на

Выставку достижений народного хозяйства, был премирован другими поездками по стране. Поэтому он внимательно прислушался к доводам о том, что вещи скоро придут на лабазе в полную негодность, пропадут, а могли бы послужить науке, оказаться в музее и в этом случае ещё долго хранить память об уходящей эвенкийской старине. «Так-то просто трогать вещи нельзя», – молвил он в глубоком раздумье. А потом рассудил окончательно: «Но для науки можно». Ранним утром собрал оленя, захватил мешок и поехал. Вернулся с вещами, передавал их неохотно, с оговорками, обращёнными явно не к нам, а к кому-то невидимому. Говорил, что участвует он в этом деле не по личному произволу, а из высших соображений по требованию большой науки. В мешке оказались узды для священного оленя и наму. Вещи были уже отчасти подпорчены длительным пребыванием на лабазе, но всё же оставались во вполне удовлетворительной сохранности. С той поры они хранятся в экспозиции Научного музея Амурского государственного университета.

Наму Ф.Ф. Павловой представляет собой изготовленный из цельного куска ровдуги и обрамлённый бахромой коврик 68 см шириной и 32 см высотой, украшенный шитьём из шерсти подшейного клокa лося, красными и синими полосами ткани, кожаными жгутами с кистями и двумя кончиками лосиных хвостов. Прямоугольная поверхность наму разделена надвое вертикальной красной линией, по обе части от которой находятся рисунки. Слева изображены красной охрой месяц, 13 звёзд, 2 изюбря; чёрной краской нарисованы 3 лося, 2 оленя и человеческая фигура с протянутой в сторону лосей правой рукой. Т.В. Павлов при передаче наму объяснил, что это – шаман (или шаманка). В правой части находятся выполненные охрой изображения солнечного диска и небольшого светила (возможно, Венеры-Чалбон), 9 птиц и 18 оленей. Шаман, стоящий на границе двух пространств, магически переправляет оленей из подлунного, ночного, холодного мира в солнечный, дневной мир, где царит свет, тепло, жизнь, символически выраженные не только диском солнца, но и красным цветом фигур.

Поверхность ровдуги покрыта многочисленными бурыми пятнышками – капельками засохшей оленьей крови, которую во время весеннего ритуала *сэвэкан*, направленного на магическое оживление природы, шаманка брызгала на наму, повешенный на особый ритуальный столбик – *сэргэ*. Наму должен был, согласно верованиям эвенков, способствовать пробуждению сил жизни, ослабленных мертвящим воздействием зимы. Это было возможно, во-первых, потому, что в самом наму была заключена невидимая могучая сила движения – *мусун*. В ходе ритуала молитвенного обращения к наму, обрызгивания его жертвенной кровью сила *мусун* активизировалась и излучалась на окружающее пространство, наполняя его энергией движения. В тот наму, о котором идёт речь, сила *мусун*, по свидетельству Т.В. Павлова, была введена его дядей Александром Васильевичем Павловым из рода Киндигир, 1914 года рождения, которого нюкжинские эвенки считали сильным шаманом. Предполагаемое магическое воздействие наму на родовую территорию, животных и людей было обусловлено, во-вторых, тем, что изображённые на ровдуге существа – духи, божества, люди, животные, птицы имели, согласно традиционным воззрениям, невидимую связь с теми, кого изображали. Обращение к существам, нарисованным на наму, их «оживление» и активизация молитвенным словом, жертвенной кровью, другими ритуальными действиями магически стимулировали жизненные силы земных обитателей.

Наму – это своеобразная таёжная икона, священное изображение, характерным способом выражающее условия жизни и особенности мировоззрения кочевников-оленьеводов.

Вплоть до настоящего времени родственные представления о наму идеи о магической взаимосвязи изображения и изображаемого бытуют среди амурских эвенков. Они находят своё проявление в охотничьей практике изготовления макетов зверей и имитации успешной охоты на них, в резьбе из дерева благопожелательных фигурок зверей, обладание которыми должно принести удачу, в рисовании животных и вышивках.

По своему содержанию, а иногда и функциям наму близки наскальным рисункам, петроглифам. «Многие эвенки [...] утверждают, что в древности наму рисовали не на ковриках, а на священных скалах, где чаще всего живёт сэвэки, куда

часто приходит энекан буга [согласно верованиям амурских эвенков-орочононов, Энекан Буга – это Небесная Бабушка, хозяйка мира. – А.З.]. По их представлениям, наскальные рисунки (*онён*) не что иное, как изображение их родовой территории. Многие из эвенков старшего поколения убеждены в том, что наскальные рисунки никто из людей не рисовал, это дело рук сэвэки. Но появление на родовых территориях посторонних людей и осквернение наскальных рисунков взглядами заставило перенести изображения на замшевые или пергаментные коврики»⁵.

Обратим внимание на наскальные рисунки Цюньли, расположенные в Северо-Восточном Китае⁶. Наскальные изображения находятся на склонах горы, возвышающейся в среднем течении реки Муданьцзян (правый приток р. Сунгари, бассейн р. Амур). Гора в этом месте круто обрывается, открывая сложенные из гранита скальные обнажения. На противоположном, левом, берегу реки раскинулась деревня Цюньли уезда Хэйлинь (пров. Хэйлунцзян).



Илл. 3. Цюньли. Общий вид местности. Стрелка указывает на скалу с рисунком.



Илл. 4. Цюньли. Наскальные изображения.

Согласно нашим исследованиям 2013 г., в верхней части одной из скал на высоте около 12 м над уровнем воды хорошо просматриваются созданные красной краской (охрой) изображения. Частично эти петроглифы были ранее зафиксированы и описаны китайскими учёными. Рисунки нанесены на поверхность каменного блока размером около 120 см в длину и 80 см в высоту, сверху он защищён карнизом из других блоков.

Нетрудно заметить близкое подобие изображений на петроглифах Цюньли и на обоих наму. Почти изоморфны стоящий рядом с оленем персонаж наскальных рисунков и шаман, нарисованный на наму из Усть-Уркимы (Илл. 5). В крайнем левом нижнем углу петроглифов Цюньли нарисована антропоморфная фигура существа в традиционной верхней одежде тунгусов – длиннополой куртке, кафтане. Примечательно сходство этой фигуры с антропоморфным изображением на наму из эвенкийского посёлка Усть-Нюкжа (Илл. 6).



Илл. 5. Цюньли. Олень и антропоморфная фигура (справа). Наму. Усть-Уркима. Олень и антропоморфная фигура (слева).



Илл. 6. Цюньли. Антропоморфная фигура в кафтане (справа). Наму. Усть-Уркима. Антропоморфная фигура в кафтане (слева).

Кафтан такого покроя можно увидеть на рисунке, иллюстрирующем текст книги голландского учёного и путешественника Николаса Витсена «Северная и Восточная Тартария» (1692 г.). Вплоть до настоящего времени амурские эвенки воспроизводят этот традиционный покрой кафтанов в своих фольклорно-сценических и ритуальных одеждах (Илл. 7).

Близость образов наскальных рисунков Цюньли и эвенкийских ритуальных ковриков нам обусловлена, по-видимому, общими этнокультурными корнями. Создателями наскальных рисунков были, вероятнее всего, оленеводы-тунгусы или их предки, кочевавшие в этой местности в I тыс. н.э. Природная среда течения реки Муданьцзян соответствует традиционным местам обитания оленеводов и охотников дальневосточной тайги. Известно, что рядом – на берегах Среднего Амура – эвенки кочевали даже в недалёком прошлом.

С долей вероятности можно предположить, что на петроглифах Цюньли вверху внутри закрашенного охрой прямоугольника находятся изображения кругов, разделённых крестами – косым и прямым. Они могут символически изображать небесные светила. Внизу прямой линией очерчена поверхность земли,

на которой стоят конусы жилищ – чумы. Если такая интерпретация композиции верна, тогда можно увидеть в петроглифах Цюньли запечатлённый на камне образ мира.



Илл. 7. «Шаман или жрец Дьявола в стране Тунгусов».

Рисунок из книги Н. Витсена «Северная и Восточная Тартария».

Верхняя часть изображает небо со светилами и бегущих по нему оленей, а нижняя часть – стойбище, в чумах которого живут люди или духи, предки. Образы небесных оленей, лосей рядом со светилами нередко встречаются на наскальных рисунках территорий, сопредельных хребтам Хингана.

Космологическая трактовка петроглифов Цюньли органично соотносится с семантикой композиций наму. На скальной стенке и на шкуре оленя отражены экзистенциально важные для кочевников тайги фрагменты картины мира.

Библиографический список

1. Василевич, Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков / Г.М. Василевич // Советская этнография. – 1971. – № 5. – С. 53–60.
2. Василевич, Г.М. Мусун / Г.М. Василевич // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 187.
3. Забияко, А.П. Наскальные изображения Северо-Восточного Китая / А.П. Забияко, Ван Цзяньлинь. – Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2015. – 310 с.
4. Завадская, Е.А. О нагруднике в костюме эвенков и его религиозно-мифологической семантике / Е.А. Завадская, И.М. Солдаткина // Религиоведение. – 2014. – № 1. – С. 52–75.
5. Мазин, А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX вв.) / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1984. – 201 с.
6. Мазин, А.И. Наму как отражение представлений эвенков об окружающем мире / А.И. Мазин // Религиоведение. – 2005. – № 3. – С. 3–6.
7. Мазин, А.И. Представления эвенков Приамурья об окружающем мире / А.И. Мазин, И.А. Мазин. – Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2007. – 168 с.
8. Ge Shanlin. Heilongjiang sheng mudanjiang pan qunlitan yanhua shidai xinkao // Beifang wenwu. – № 4. – 2000. (Гэ Шаньлинь. Новая трактовка эпохи создания петроглифов деревни Цюньли на берегу реки Муданцзян провинции Хэйлунцзян // Северные исторические памятники. – № 4. – 2000).
9. Heilongjiang sheng bowuguan. Heilongjiang sheng hailin xian mudanjiang youan de gudai moyu bishu // Kaogu. – № 5. – 1972. (Музей пров. Хэйлунцзян. Древние наскальные рисунки правого берега реки Муданцзян уезда Хайлинь провинции Хэйлунцзян // Археология. – № 5. – 1972).

¹ См., например: Завадская Е.А., Солдаткина И.М. О нагруднике в костюме эвенков и его религиозно-мифологической семантике // Религиоведение. – 2014. – № 1. – С. 52–75.

² Мазин А.И. Наму как отражение представлений эвенков об окружающем мире // Религиоведение. – 2005. – № 3. – С. 3.

³ Василевич Г.М. Мусун // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 187. См. также: Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков //

|||||

⁴ Мазин А.И., Мазин И.А. Представления звенков Приамурья об окружающем мире. – Благовещенск, Амурский госуниверситет, 2007. – С. 114.

⁵ Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). – Новосибирск, Наука, 1984. – С. 23.

⁶ Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Наскальные изображения Северо-Восточного Китая. – Благовещенск, Амурский госуниверситет, 2015. – С. 107–113.

- 126



Шахнович М.М.

Культурная революция в СССР и наука о религии



М.М. Шахнович

Аннотация. Статья посвящена анализу особенностей изучения религии в конце 1920 – начале 1930-х гг. в Советском Союзе в период развернувшейся культурной революции и «создания нового человека». Автор на основе архивных источников исследует проблему взаимодействия антирелигиозной пропаганды и религиоведения; выявляет существовавшие в то время различные точки зрения и острые конфликты по вопросу изучения религии.

Ключевые слова: культурная революция в СССР, наука о религии, атеизм, антирелигиозная пропаганда, идеология и наука

Целью советской культурной революции было создание «нового человека», полностью «сбросившего религиозные цепи»¹. Осуществление этой идеи началось в 1922 г. после публикации статьи Ленина «О значении воинствующего материализма», в которой были определены основные направления предстоящей идеологической работы. Одним из важнейших инструментов реализации проекта «сотворения человека», свободного от религии, стала периодическая печать, и, прежде всего, газета «Безбожник». Из «Общества друзей газеты «Безбожник» в 1925 г. был сформирован «Союз безбожников» – всесоюзная общественная организация, объединившая молодых активистов, агитаторов-просветработников и партийных пропагандистов. Главная задача – борьба за безрелигиозный образ жизни и новую культуру, секуляризацию образования, науки и общественной жизни в условиях осуществившегося отделения церкви от государства и школы от церкви и проведенной секуляризации церковного и монастырского землевладения (1918). В июле 1918 г. в Конституции РСФСР впервые в истории России было закреплено законом право граждан вести антирелигиозную пропаганду² и быть атеистами.

Могла ли в этих условиях существовать наука о религии? Или подобно тому, как всё, к чему прикасался царь Мидас, превращалось в золото, так всё, что имело отношение к науке в 1920–1930-е гг., приобретало идейную ангажированность, было связано с государственной идеологией и поэтому сейчас не может быть рассмотрено иначе, как «навязший в зубах агитпроп»? В дореволюционной России существовала духовная цензура и такие науки, как этнография, фольклористика, история религии и церкви, не говоря уже о философии и правоведении, находились под неусыпным надзором власти, ищущим всюду «подрыв основ» православно-самодержавной идеологии. Означает ли это, что мы должны рассматривать все опубликованные в царской России труды по истории религии как сочинения, написанные в русле охранительной государственной политики³, а подлинно научным считать только то, что никогда не публиковалось в России при жизни их авторов?!

Опубликованные в последние годы серьёзные труды, посвящённые изучению философских дискуссий, истории отечественной философии советского периода в целом⁴, показывают, что мы можем даже в истории философии советского периода, истории самого идейно выдержанного направления из гуманитарных и социальных наук, отделять марксистских философов от пропагандистов официально «марксизма-ленинизма», творческих исследователей – от начётчиков, организаторов науки от партийных выдвиженцев и калифов на час. Проблема взаимоотношения науки и власти⁵ – один из острых вопросов, обсуждаемых в последние пятьдесят

лет как философами – от М. Фуко («Археология знания»; 1969 и «Надзирать и наказывать»; 1975) до Б. Латуры («Наука в действии»; 1987), так и историками и социологами науки⁶. Бруно Латуру принадлежит замечательное выражение: «Всё обстоит превосходно с общественными науками за исключением двух слов: „общественные“ и „науки“». Латур акцентирует внимание на существующее, как он считает, подражание общественных наук естественным. Однако объекты изучения и тех, и других различаются в том плане, что в естественных науках объекты – не «просто вещи», а существующие объективно по своим внутренним природным законам предметы, не подверженные тому, что о них говорит учёный, и действующие вне зависимости от его ожиданий, в то время как объектом общественных наук являются, прежде всего, люди. Однако люди являются и субъектом науки, но в области общественных наук они оказываются в большей степени подвержены влиянию идеологических презумпций, чем представители науки как «science» в её классическом понимании, хотя и в истории естествознания были и «обезьяньи процессы», и признание «генетики» лженаукой.

Для понимания общественного настроения и интеллектуальной атмосферы эпохи чрезвычайно важно не отрывать от исторического контекста, понимать особенности не только идеологических клише, но и полемического дискурса. С.А. Савицкий, изучавший историю советской культуры 1920–1930 гг., писал, что в те годы невольно человек сам подчинялся существовавшей социально-политической реальности, в противном же случае он оказывался вне современности. Савицкий приводит характерную запись из дневника писательницы и учёного Л.Я. Гинзбург, относящуюся к 1928 г.: «В настоящее время неправильно разделять наших историков литературы на тех, которые пользуются социологическими методами, и тех которые не пользуются. Нас следует разделять на тех, чьи социологические методы немедленно вознаграждаются (местами, деньгами, хвалами), и тех, чьи социологические методы не вознаграждаются»⁷. Дневник Л.Я. Гинзбург показывает, как интеллигент, разделявший отнюдь не все ценности советской системы, пытался найти себе место в обществе и при этом не поступиться принципами. То же касается и учёных, занимавшихся исследованием религии. Одни из них были атеистами, признававшими принцип свободы совести, который они рассматривали не только как веротерпимость, но и как право быть неверующим. Другие были, как мы теперь знаем, верующими людьми, но и те и другие воспринимали «агитпроп», а позже и «научный атеизм» в качестве навязанных сверху идеологических норм, новых «духовных скреп», они отдавали себе отчёт в том, что это – результат происходящей культурной революции⁸.

Начиная с 1990-х гг. опубликовано много документов, посвящённых сложным отношениям государства и религиозных объединений в советский период, раскрывающих тяжёлые страницы истории преследований за религиозные убеждения⁹. Однако, несмотря на заинтересованность в критическом осмыслении происходивших процессов формирования советской идеологической модели, исследователи не рассматривали антирелигиозную пропаганду в контексте общих задач советского культурного строительства, сосредотачиваясь в основном на её «разрушительном» аспекте. В этом контексте интересно изучить «эпистемические» принципы борьбы с религией, связанные с представлением о постоянной «борьбе идей» и необходимости участия в ней, исследовать формы и методы антирелигиозной пропаганды как целенаправленного духовного воздействия, использующего практики дисциплинирования и контроля мышления и поведения, которые были ранее свойственны только религиозным институтам, но обрели новую жизнь в эпоху культурной революции в СССР.

В истории партийной идейно-политической, а следовательно, – и идеологической работы в области религии в СССР можно выделить пять периодов, которые, безусловно, оказали своё воздействие и на развитие науки о религии. Первый – с 1917 г., период антирелигиозной, чаще всего, антицерковной агитации. Второй – с 1922 г., с момента выхода в свет статьи Ленина «О значении воинствующего материализма», в которой он указывал на необходимость вести «неутомимую» атеистическую пропаганду. Основные тезисы этой статьи, получившей название «философское завещание Ленина», были положены в основу решений партии по вопросам

борьбы с религией¹⁰. В резолюции XII съезда партии «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» (1923), помимо анализа причин религиозности среди трудящихся, а также форм и способов атеистической пропаганды, отмечалась необходимость изучать историю религии. Вопросы антирелигиозной пропаганды получили отражение в решениях XIII и XVI съездов партии и в ряде постановлений ЦК. В конце 1930-х гг. стал подниматься вопрос о переходе от антицерковного и антирелигиозного агитпропа к углублению просветительской работы, к пропаганде научных знаний о мире и человеке. Так, некоторые сотрудники центрального партийного аппарата, занимавшиеся идеологической работой, ещё в 1936 г. критикуя деятельность Союза воинствующих безбожников, указывали, что он «не уловил и не сумел использовать поворота широких масс населения и их стремления к научным знаниям и овладению наукой. Союз не сумел перейти от старых кампанийских методов антирелигиозной агитации и пропаганды («Комсомольская пасха», «Комсомольское рождество», устройство диспутов и т.п.) к систематической и углубленной воспитательной работе на основе широкой популяризации знаний и содействия партии в деле внедрения научно-материалистического мировоззрения в сознание масс населения»¹¹.

В 1944 г. начался третий период – период научно-просветительской, прежде всего, естественнаучной пропаганды. Изменение идейной политики по «религиозному вопросу» в годы войны привело, с одной стороны, к известной встрече Сталина с тремя митрополитами в сентябре 1943 г. и избранию нового Патриарха, воссозданию в Советском Союзе духовных школ и амнистии ряда осуждённых священнослужителей, а с другой – к упразднению СВБ (1947 г.) с передачей его просветительских функций Всесоюзному обществу по распространению политических и научных знаний (Общество «Знание») и к замене антирелигиозной пропаганды естественнаучной.

Курс партии на строительство коммунизма в СССР вызвал новые трансформации идеологической работы в области религии. Период с 1954 г. – этап научно-атеистической пропаганды. Начало ему было положено постановлением ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» от 7 июля 1954 г. Было объявлено, что в период развёрнутого строительства коммунизма партия приняла меры, чтобы усилить пропаганду научного атеизма. ЦК КПСС напомнил слова Ленина о том, что религия никогда не может быть частным делом по отношению к партии, что партия не может и не должна безразлично относиться к «бессознательности, темноте, мракобесию в виде религиозных верований», и что пропаганда атеизма должна составлять одну из отраслей партийной работы. Указывалось, что среди некоторых партийных и советских работников утвердилось ошибочное мнение, что с ликвидацией в стране «классовой основы» церкви и «пресечением её контрреволюционной деятельности» отпала необходимость в активной атеистической пропаганде, и в ходе коммунистического строительства религиозная идеология стихийно изживёт себя. За несколько месяцев после принятия этого постановления была «развёрнута» такая работа, что 10 ноября 1954 г. ЦК КПСС вынужден был опубликовать новое постановление – «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения».

В течение одного года было принято сразу несколько Постановлений ЦК КПСС, существенно повлиявших на состояние научных исследований в области религии. Они имели амбивалентное значение: одной стороны, они, безусловно, нацеливали партийные органы на усиление давления на религиозные организации, и способствовали появлению пропагандистской литературы, но одновременно они давали возможность исследователям религии публиковать свои труды, что в предшествующие годы было крайне трудно. Это постановления: «О состоянии и мерах улучшения массово-политической работы среди трудящихся Сталинской области» от 11 марта 1959 г.; «О журнале «Наука и религия» от 5 мая 1959 г.; «О журнале «Вопросы философии» от 31 июля 1959 г.; «О мерах по улучшению работы Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний» от 27 августа 1959 г.; «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» от 9 января 1960 г.; «О популярном учебном пособии «Вопросы атеизма»» от 15 февраля 1960 г. Именно эти постановления способствовали появлению большой

программы по изучению истории религии и атеизма, принятой Президиумом Академии наук, благодаря которой появилось немало ценных научных трудов по различным направлениям научного исследования истории и антропологии религии, религиозному искусству и т.д. Однако усилилось давление и контроль партийных органов за учреждениями, в которых, так или иначе, проводилась работа по изучению религии. Это коснулось, прежде всего, музеев и академических институтов.

В 1961 г. (по 1988) в истории просветительной работы в области религии в СССР наступил новый период – научно-атеистического воспитания. В Программе КПСС было указано, что необходимо систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду, терпеливо разъяснять несостоятельность религиозных верований».

Сочинения партийных идеологов разного уровня, нередко чрезвычайно ограниченных и мало компетентных, никогда советским академическим сообществом не воспринимались как серьёзные научно-исследовательские труды, даже если их авторы и имели учёные степени и профессорские звания, возглавляли кафедры и институты. Такие работы воспринимались, в лучшем случае, как научно-популярные сочинения, не говоря уже о качестве огромного количества брошюр и статей, изданных пропагандистами, как тогда говорили: «на местах». В Архиве Государственного Музея истории религии нами был обнаружен интересный документ – «Краткая справка об ошибках в научно-атеистической пропаганде», составленная 10 октября 1954 г. для «директивных органов». Вполне возможно, что изложенные в ней аргументы способствовали тому, что 10 ноября 1954 г. июльское постановление «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» было отменено. В этой справке говорилось, в частности, о том, что многие современные научно-атеистические брошюры неизвестно кому адресованы: для пропагандистов они не нужны, так как в них мало фактического материала и они крайне поверхностны, а для верующих они тоже не годятся, ибо с первых же строк отталкивают от себя общими фразами о «вреде» и «реакционности» религии. Автор справки указывал: «Статьи по истории религии и атеизма, опубликованные в газетах и журналах, написаны чаще всего лицами, которые этих вопросов не знают, а поэтому эти статьи содержат много нелепостей. Особенно это ясно из рассмотрения брошюр на научно-атеистические темы. Брошюра Д. Сидорова «О вреде религиозных суеверий и предрассудков», опубликованная в июне 1954 г. издательством «Молодая гвардия» в тираже 100.000, содержит около 20 ошибок на двух авторских листах. Нелепы рассуждения о безрелигиозности помещиков в царской России (стр. 28), о том, когда религиозные предрассудки более вредны – до революции или в эпоху социализма <...> Если взять брошюры В.И. Прокофьева «Непримиримость науки и религии», «Религия – враг науки и прогресса», «Великие русские мыслители в борьбе против идеализма и религии» и т.д., то все они являются вариантами одной и той же брошюры. Один из читателей нам сообщил, что он прочитал шесть брошюр В.И. Прокофьева, предполагая, что это разные брошюры и содержат разный материал, а, в конечном счёте, это одно и то же, только под разными заглавиями, более короткие или более расширенные тексты»¹². Автор справки указывает на низкий уровень антирелигиозных лекций, отмечая, что «лектора читают свои лекции на основе нескольких брошюр, вопросов религии и атеизма не знают, а поэтому их лекции полны нелепостей». И в качестве рекомендации по улучшению ситуации рекомендует серьёзно обучать лекторов, а главное, и это автором подчёркнуто жирной чертой, – заставить их «читать довоенную богатейшую антирелигиозную литературу»¹³.

В довоенный период в СССР было опубликовано много статей и книг, посвящённых проблемам религии, написанных как западными (до середины 1930-х гг.), так и советскими авторами, были собраны и описаны обширные материалы по религиозным верованиям и обрядам народов СССР¹⁴. Конец 1920 – середина 1930-гг. – очень важный период в истории отечественной науки о религии. Тогда, параллельно с антирелигиозной пропагандой, помимо изучения истории мировых религий и религиозных движений, истории религиозного свободомыслия и атеизма, в стране велась систематическая работа по изучению религиозных верований и практик, была разработана методика исследования религиозной повседневности,

созданная на базе самостоятельного опыта полевых исследований и достижений современных теоретических трудов. Далеко не всё, что было собрано, изучено, описано учёными в тот период, стало публичным достоянием, было опубликовано – «век-волкодав» погубил многие судьбы.

30 октября 1922 г. в Минске на торжественном собрании Белорусского университета выступил известный специалист в области первобытных верований и религий древнего мира, один из основоположников советского религиоведения Н.М. Никольский. В своём докладе «Религия как предмет науки» Никольский охарактеризовал религиоведение как молодую научную дисциплину, возникшую в конце XIX в., имеющую большое будущее и призванную решать глубокие проблемы истории культуры. Он подчеркнул, что для безостановочного развития науки о религии необходима такая же свободная «от всяких привходящих презумпций» атмосфера и обстановка, как и для всякой другой науки. Историк религии должен иметь не только формальное, но и фактическое право совершенно свободно и без всяких оглядок и оговорок заниматься своими исследованиями, как и химик, физик, математик, лингвист или этнолог¹⁵. Как известно, эти надежды не оправдались.

Влияние вульгарно-социологических воззрений в общественных науках сильно сказалось на религиоведческих работах 1920-х–1930-х гг. В большинстве исследований, изданных в те годы в СССР, господствовала точка зрения, что религия в обществе зависит от интересов определённых социальных групп и классов и связана с их политической и идейной борьбой. Однако считалось, что религия обладает и определённой самостоятельностью в своём развитии, так как экономические основания непосредственно не обуславливают её изменений, напротив – она сама может влиять на изменение экономического базиса. Изучение каждой религии предполагало её рассмотрение в контексте породивших её конкретно-исторических условий и в связи с изучением того общества, в котором она функционировала. Безусловно, все труды в области социальных и гуманитарных наук несут на себе печать эпохи, проявляющейся в языковых клише, методологических подходах, цитируемых авторитетах. Тем не менее, среди работ по истории религии, опубликованных в советский период, необходимо различать работы, имеющие исключительную пропагандистскую цель, от работ, в которых в тисках идеологически выдержанных подходов билась живая мысль исследователя.

Внутри так называемого «советского религиоведения» никогда не было полного идейного единства, и поэтому нельзя всех авторов, писавших о религии в советское время, «мазать одной краской». Можно найти многочисленные документальные подтверждения тому, что постоянно возникали противоречия между теми, кто занимался исключительно агитпропом и теми, кто хотел проводить научные исследования¹⁶. Например, известный пропагандист-антирелигиозник С.Л. Урсынович в 1928 г. заявлял: «Нам следовало бы <...> поднять вопрос о необходимости у нас таких этнографических исследований, в которых этнографы вместе с тем <...> служили бы и задачам антирелигиозного движения. У нас это до сих пор не всегда так бывало. <...> Этим летом мне пришлось поехать в экспедицию в Крым к одному из наших этнографов, к которому я хотел обратиться за содействием для собирания материалов. Когда он узнал, что приезжает антирелигиозник, так он заявил, что он свою работу окончил»¹⁷.

Скажем, у В.В. Бонч-Бруевича и у Ф.М. Путинцева были опубликованы работы по сектантству, но невозможно их обоих причислить к «учёным – исследователям сектантства», как делают это некоторые нынешние авторы¹⁸. Путинцев был «разоблачителем» как «сектантов» (что видно по его публикациям), так и исследователей религиозных движений. Например, в 1928 г. Ф.М. Путинцев на одном из заседаний в Коммунистической академии заявлял следующее: «Когда спрашивают у тов. Бонч-Бруевич, как вы смотрите на сектантов, то Бонч-Бруевич говорит, что, несмотря на все недостатки, я считаю, что сектанты есть самая лучшая часть русского народа. Более народнической постановки вопроса представить себе нельзя. Что это значит? Беднота есть? Есть. Кулак есть? Есть. Так почему же сейчас, когда во главе (имеется в виду во главе сектантства. – М.Ш.) стоит кулачество, когда мы просим Бонч-Бруевича выступить против сектантов, он не может... Ведь Бонч-Бруевичу когда-то партия поручала защищать сектантов от попов и жандармов, и он их

защищал великолепно. А когда сектанты стараются использовать эти материалы, в том числе и против нас, между тем сектанты играют громадную роль против нас, так как там кулаки, то мы не находим в его лице поддержки»¹⁹. Присутствовавший на заседании и выступавший содокладчиком по ряду вопросов главный редактор журнала «Безбожник у станка» И.Н. Стуков выражался более определённо: «Нельзя говорить о том, что сектанты нам не враги. Нет, это наши враги, совершенно определённо наши враги. «Сектант-демократ», как носитель демократических (то есть буржуазных) ценностей – враг социалистической пролетарской революции. С Бонч-Бруевичем случилась беда – профессия наложила на него свой отпечаток, и он стал своеобразным сектантом и перенёс прежнее отношение к сектантству в иную, коренным образом отличную обстановку»²⁰.

Сохранились интересные документы, рассказывающие о том, как зам. председателя СВБ А.Т. Лукачевский пытался сохранить научные принципы издания документов при подготовке партийных публикаций по проблемам религии. В 1933 г. Комакадемия готовила к изданию «Ленинскую хрестоматию по атеизму», редактором её был назначен Ф.М. Путинцев. Лукачевский написал о подготовленной хрестоматии критическую рецензию. Он отмечал, что представленная к печати «Ленинская хрестоматия» представляет собою «грудь сырого материала, без всякого единства в построении – это относится и каждому разделу, и к собранному материалу, и к примечаниям к ним. Полнейший разнобой. Одни предисловия представляют слабую попытку научно-исследовательского порядка, другие являются простым библиографически-справочным введением»²¹. Лукачевский выделяет «недопустимые, ужасные искажения текста», ошибки и путаницу в комментариях. Он настаивает на том, что в примечаниях следовало указать, в связи с чем была написана та или иная статья, и «почему Ленин писал так в 1895 г.», а позже его позиция была иной. Лукачевский пишет: «Статья “Социализм и религия” написана в 1905 году. Какой конкретной обстановкой вызвана она, какие тогда поднимались ... вопросы относительно религии и церкви»²². Он находит ошибки в предисловиях, в объяснении того, что такое иудаизм, пацифизм, мулла, тредьюнионизм, схоластика, мистицизм; критикует интерпретацию комментаторами воззрений Дюринга, Дицгена, Толстого, учения о богах Эпикура и Демокрита; указывает на слабость «теоретического анализа» и откровенное невежество комментаторов и составителя, а также на «сырость предисловий, грубые ошибки, искажения, повторения, лишние материалы, отсутствие хронологии». В конце делает вывод о том, что весь аппарат хрестоматии и комментариев нуждаются в основательной редакторской переработке, а ленинские тексты в сверке. Ответный документ лежит в том же архивном деле, он поражает своим цинизмом: «Отзыв обсуждался авторской бригадой в составе тт. Путинцева, Муравьева, Шохора и Тюриной. Отзыв признан в своих основных выводах неправильным. Ни одной какой-либо хоть сколько-нибудь серьёзной политической ошибки т. Лукачевский не указал»²³. Далее Путинцев указывает, что «спорные и явно ошибочные возражения» есть как раз у «т. Лукачевского, который, критикуя хрестоматию, взял в пылу увлечения под обстрел кое-где ленинские положения»²⁴. Путинцев подводит итог: раз «политических» ошибок нет, то хрестоматию можно печатать в таком виде, а «мелкие недочёты», указанные Лукачевским, так и быть, они исправят.

В этом небольшом очерке невозможно осветить все аспекты развития науки о религии в конце 1920 – начале 1930-х гг., однако очевидно, что происходила её институционализация, характеризующаяся появлением специализированных кафедр и отделений в университетах, открытием Музея истории религии в Ленинграде. Музей истории религии создавался совершенно с другими целями и задачами, чем уже существовавшие антирелигиозные музеи. Он был основан как научно-просветительное и исследовательское учреждение, призванное комплексно изучать религию как сложный общественно-исторический феномен, включая исследование эволюции религиозных представлений и культов, места религии в духовной культуре различных эпох, психологических аспектов религиозной веры, религиозно-общественных движений, процессов секуляризации, религиозного искусства и т.п. На протяжении десятилетий музейные сотрудники не только создавали экспозиции и выставки, не только хранили (часто спасая от уничтожения) многие памятники религиозной культуры, но и вели систематическую исследовательскую работу по их изучению²⁵.

Открытие таких учреждений было возможно только в том случае, если их появление было обосновано соображениями государственного порядка. Не следует отрицать, что организация таких образовательных или научных учреждений оправдывалась их сиюминутной «идеологической значимостью», но они в своей деятельности выходили далеко за рамки поставленных политических задач, создавая условия для развития серьёзных научных исследований и образовательной деятельности. Например, в 1928–1929 учебном году на Ямфаке ЛГУ открывают цикл (отделение) истории религий, ставящий целью выпуск «высококвалифицированных работников, сотрудников антирелигиозной печати, научных специалистов по отдельным религиям... Вся работа студентов тесно увязывается с непрерывной производственной практикой на безбожном фронте, а летом с поездками для изучения религиозного состояния СССР»²⁶, но учебный план этого цикла был составлен в полном соответствии с современными научными направлениями изучения религии, а для преподавания приглашены лучшие специалисты по истории религии, языков и культур из Академии наук и университета (см. ниже). В результате были подготовлены прекрасные специалисты. Остаётся только сожалеть о том, что арест руководителя цикла Н.М. Маторина и репрессии в отношении ряда его учеников и ближайших сотрудников привели к закрытию этого отделения и упразднению кафедры истории религии в ЛГУ. Отделение было восстановлено только в 1961 г., а кафедра истории религии и атеизма появилась спустя ещё четверть века.

Библиографический список

1. Архив Государственного музея истории религии (Архив ГМИР). Фонд 1. Опись 2. № 93.
2. Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 2. № 388.
3. Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 355. Опись 2. № 222.
4. Алексеев, В.А. Штурм небес отменяется? Критические очерки борьбы с религией / В.А. Алексеев. – М., 1992.
5. Алексеев, П.В. (сост.). На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов / П.В. Алексеев. – М. : Политиздат, 1990.
6. Алпатов, В.М. История одного мифа : Марр и марризм / В.М. Алпатов. – М., 1991.
7. Ашин, В.Ф. Дело славистов. 30-е годы / В.Ф. Ашин, В.М. Алпатов. – М., 1994.
8. Геллер, М. Машина и винтики. История формирования советского человека / М. Геллер. – М. : МИК, 1994.
9. Дружинин, П.А. Идеология и филология. Т.1–2 / П.А. Дружинин. – М. : НЛО, 2012.
10. Забияко, А.П. Вклад И.В. Попова-Вениаминова, митрополита Московского в изучение религии и христианизацию коренных народов Северо-Восточной Азии / А.П. Забияко, Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 162–179.
11. Красиков, П.А. Советская политика в религиозном вопросе / П.А. Красников // Революция и церковь. – 1919. – № 1. – С. 8–27.
12. Курляндский, И.А. Сталин, власть, религия / И.А. Курляндский. – М. : Кучково поле, 2011.
13. Макаренко, В. Наука и власть : контекст социальной истории науки / В. Макаренко // Логос. – 2005. – № 6. – С. 98–116.
14. Наука и кризисы. Историко-сравнительные очерки // Редактор-составитель Э.И. Колчинский. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2003.
15. «Наука о религии», «научный атеизм», «религиоведение» : актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / Сост., предисл., общ. ред. К.М. Антонова. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 120–121.
16. Никольский, Н.М. Избр. произведения по истории религии. – М., 1974. – С. 16–34.
17. От классиков к марксизму : совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / Под ред. Д.В. Арзютова, С.С. Алымова, Д.Дж. Андерсона. – СПб. : МАЭ РАН, 2014 (Серия «Кунсткамера – Архив». Т. VII).
18. Религиозные верования народов СССР. Т. 1–2. – М.–Л. : ГАИЗ, 1931.
19. Решетов, А.М. Репрессированная этнография : люди и судьбы / А.М. Решетов // Кунсткамера : этнографические тетради. – СПб. : Вып. 5–6, 1994.
20. Савицкий, С.А. Частный человек. Л.Я. Гинзбург в конце 1920-х – начале 1930-х годов. – СПб, 2013.
21. Сойфер, В.Н. Власть и наука. 4-е изд. перераб. и доп. / В.Н. Сойфер. – М., 2002.
22. Спутник безбожника по Ленинграду / Сост. И.Я. Эльяшевич. – Л. : Прибой, 1930.
23. Трагические судьбы : репрессированные учёные Академии наук СССР. – М. : Наука, 1995.

24. Шахнович, М.И. Ленин и проблемы атеизма / М.И. Ленин. – М.–Л. : Наука, 1961.
25. Шахнович, М.М. Музей истории религии АН СССР и российское религиоведение (1932–1961) / М.М. Шахнович, Т.В. Чумакова. – СПб. : «Наука», 2014.
26. Элбакян, Е.С. Феномен советского религиоведения / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 142–162.
27. Baehr, P. Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences / P. Baehr. – Stanford : Stanford University Press, 2010.
28. Kremmentsov, N. Stalinist Science / N. Kremmentsov. – Princeton : Princeton University Press, 1997.

¹ См.: Геллер М. Машина и винтики. История формирования советского человека. – М.: МИК, 1994.

² Красиков П.А. Советская политика в религиозном вопросе // Революция и церковь. – 1919. – № 1. – С. 8.

³ См. например: 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. 162–179.

⁴ Алексеев П.В. (сост.). На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. – М.: Политиздат, 1990.

⁵ Алпатов В.М. История одного мифа: Марр и марризм. – М., 1991; Ашин В.Ф., Алпатов В.М. Дело славистов. 30-е годы. – М., 1994; Решетов А.М. Репрессированная этнография: люди и судьбы // Кунсткамера: этнографические тетради. – СПб.: Вып. 5–6., 1994; Трагические судьбы: репрессированные учёные Академии наук СССР. – М.: Наука, 1995; Сойфер В.Н. Власть и наука. 4-е изд. перераб. и доп. – М., 2002; Дружинин П.А. Идеология и филология. Т.1-2. – М.:НЛЮ, 2012; От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / Под ред. Д.В. Арзотова, С.С. Алымова, Д.Дж. Андерсона. – СПб.: МАЭ РАН, 2014 (Серия «Кунсткамера – Архив». Т. VII).

⁶ См., например: Сойфер В.Н. Власть и наука. 4-е изд. перераб. и доп. – М., 2002; Наука и кризисы. Историко-сравнительные очерки // Редактор-составитель Э.И. Колчинский. – СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003; Макаренко В. Наука и власть: контекст социальной истории науки // Логос. – 2005. – № 6. – С. 98–116. Kremmentsov N. Stalinist Science. – Princeton: Princeton University Press, 1997; Baehr P. Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences. – Stanford: Stanford University Press, 2010.

⁷ Цит. по: Савицкий С.А. Частный человек. Л.Я. Гинзбург в конце 1920-х – начале 1930-х годов. – СПб, 2013. – С. 30.

⁸ Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 142–162.

⁹ Алексеев В.А. Штурм небес отменяется? Критические очерки борьбы с религией. – М., 1992; Курляндский И.А. Сталин, власть, религия. – М.: Кучково поле, 2011.

¹⁰ Шахнович М.И. Ленин и проблемы атеизма. – М.–Л.: Наука, 1961. – С. 637–646.

¹¹ Курляндский И.А. Сталин, власть, религия. – М.: Кучково поле, 2011. – С. 492–493.

¹² Архив ГМИР. Фонд 1. Опись 2. Дело 93. Л. 21–22.

¹³ Архив ГМИР. Фонд 1. Опись 2. Дело 93. Л. 24.

¹⁴ См., например: Религиозные верования народов СССР. Т. 1–2. – М.–Л.: ГАИЗ, 1931.

¹⁵ Никольский Н.М. Избр. произведения по истории религии. – М., 1974. – С. 16–34.

¹⁶ См. например: Шахнович М.М. и Чумакова Т.В. Музей истории религии АН СССР и российское религиоведение (1932–1961). – СПб.: «Наука», 2014. – С. 33–34.

¹⁷ АРАН Фонд 350. Опись 2. Дело 388. Л. 33.

¹⁸ «Наука о религии», «научный атеизм», «религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / Сост., предисл., общ. ред. К.М. Антонова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 120–121.

¹⁹ АРАН. Фонд 350. Опись 2. Дело 336. Л. 39.

²⁰ АРАН. Фонд 350. Опись 2. Дело 336. Л. 97–98.

²¹ АРАН Фонд 355. Опись 2. Дело 222. Л. 1.

²² АРАН Фонд 355. Опись 2. Дело 222. Л. 2.

²³ АРАН Фонд 355. Опись 2. Дело 222. Л. 8.

²⁴ АРАН Фонд 355. Опись 2. Дело 222. Л. 9.

²⁵ Шахнович М.М. и Чумакова Т.В. Музей истории религии АН СССР и российское религиоведение (1932–1961). – СПб.: «Наука», 2014.

²⁶ Спутник безбожника по Ленинграду / Сост. И.Я. Эльяшевич. – Л.: Прибой, 1930. – С. 68–69.

References

1. Geller M. *Mashina i vintiki. Istoriya formirivaniya sovetского cheloveka* [Machine and Cogs. The History of the Soviet Man]. Moscow, MIK, 1994.
2. Krasikov P.A. *Revolutsia i tserkov'* [Revolution and Church]. 1919, No. 1, P. 8.
3. Zabiayko A.P., Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, No. 4, pp. 162–179.
4. Alekseev P.V. *Na perelome. Filosofiya i mirovozzrenie. Filosofskie diskussii 1920-h gg.* [At the Turn. Philosophy and Worldview. Philosophical Discussions in the 1920s.]. Moscow, Politizdat, 1990.
5. Alpatov V.M. *Istoriya odnogo mifa: Marr i marrizm* [History of One Myth: Marr and Marrism]. Moscow, 1991.

6. Ashin V.F., Alpatov V.M. *Delo slavistov* [The Slavacist's Case in 1930s]. Moscow, 1994.
7. Reshetov A.M. *Kunstkamers: etnograficheskie tetradi* [Kunstkamers: Ethnographic Notebooks]. Saint Petersburg, Vol. 5–6., 1994.
8. *Tragicheskie sud'by: repressirovannye uchenyie Akademii nauk SSSR* [Tragic Fates: The Repressed Scholars of the Academy of Sciences in the USSR]. Moscow, Nauka, 1995.
9. Druzhinin P.A. *Ideologia i filologia* [Ideology and Philology]. Vol. 1–2. Moscow, NLO, 2012.
10. *Ot klassikov k marksizmu: soveshanie etnografov Moskvy i Leningrada (5–11 aprelya 1929 g.)* [From the Classics to Marxism: A Meeting of Ethnographers from Moscow and Leningrad (5–11 April, 1929)]. Ed. by D.V. Arzyutov, S.S. Alymov, D.J. Anderson. Saint Petersburg, MAE, 2014.
11. Soifer V.N. *Vlast' i nauka* [Power and Science]. Moscow, 2002.
12. *Nauka i krisisy. Istoriko-sravnitel'nye ocherki* [Science and Crises. Historical and Comparative Essays]. Ed. by Kolchinsky E.I. Saint Petersburg, Dmitry Bulanin, 2003.
13. Makarenko V. *Logos* [Logos]. 2005, No. 6, pp. 98–116.
14. Kremenstov I.A. *Stalinist Science*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
15. Baehr P. Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences. Stanford: Stanford University Press, 2010.
16. Savitsky S.A. *Chastniy chelovek. L.Ya. Ginzburg v kontse 1920 – nachale 1930-h godov* [Private Person. L.Ya. Ginzburg in the late 1920s – early 1930s.]. Saint Petersburg, P. 30.
17. Elbakyan E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, No. 3, pp. 142–162
18. Alekseev V.A. *Shturm nebes otmenyaetsya. Kriticheskie ocherki bor'by s religiei* [Storming the Heaven is Canceled. Critical Essays on the Struggle against Religion]. Moscow, 1992.
19. Kurliandsky I.A. *Stalin, vlast', religia* [Stalin, Power, Religion]. Moscow, 2011.
20. Shakhnovich M.I. *Lenin i problemy atheisma* [Lenin and the Problems of Atheism]. Moscow-Leningrad, Nauka, 1961, pp. 637–646.
21. Kurliandsky I.A. *Stalin, vlast', religia* [Stalin, Power, Religion]. Moscow, Kuchkovo pole, 2011, pp. 492–493.
22. *Arkhiv GMIR* [Archive of the State Museum of the History of Religion]. Fund 1, Inv. 2, No. 93, Fols. 21–22.
23. *Arkhiv GMIR* [Archive of the State Museum of the History of Religion]. Fund 1, inv. 2, no. 93, fol. 24.
24. *Religioznye verovania narodov SSSR* [The Religious Beliefs of the Peoples of the USSR]. Vol. 1–2. Moscow–Leningrad, GAIZ, 1931.
25. Nikolsky N.M. *Izbr. proizvedeniya po istorii religii* [Selected Works on the History of Religion]. Moscow, 1974, pp. 16–34.
26. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. *Musei Istorii Religii AN SSSR i rossiiskoe religiovedenie* [The Academy of Sciences' Museum of the History of Religion and Study of Religion in Russia]. Saint Petersburg, «Science», 2014, pp. 33–34.
27. *Arkhiv ARAN*. [Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 350, inv. 2, No. 388, P. 33.
28. «*Nauka o religii*», «*nauchnyi ateizm*», «*religiovedenie*»: *aktual'nye problemy nauchnogo isucheniya religii v Rosii 20 – nachala 21v.* [«The Science of Religion», «Scientific Atheism» and «Religious Studies»: Actual Problems of Scientific Study of Religion in Russia in the 20th and early 21st Century]. Ed. by K.M. Antonov. Moscow, Orthodox St. Tikhon University Publishing House, 2014, pp. 120–121.
29. *Arkhiv ARAN*. [Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 350, Inv. 2, No. 336, Fol. 39.
30. *Arkhiv ARAN*. [Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 350, Inv. 2, No. 336, Fols. 97–98.
31. *Arkhiv ARAN*. [Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 350, Inv. 2, No. 222, Fol. 1.
32. *Arkhiv ARAN*. [Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 350, Inv. 2, No. 222, Fol. 2.
33. *Arkhiv ARAN*. [Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 350, Inv. 2, No. 222, Fol. 8.
34. *Arkhiv ARAN*. [Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 350, Inv. 2, No. 222, Fol. 9.
35. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. *Musei Istorii Religii AN SSSR i rossiiskoe religiovedenie* [The Academy of Sciences' Museum of the History of Religion and Study of Religion in Russia]. Saint Petersburg, «Science», 2014.
36. *Sputnik bezbojnika po Leningradu* [Atheist Guide-book in Leningrad. Comp. by I.Y. Elyashevich]. Leningrad, Priboi, 1930, pp. 68–69.



Гаврилов С.С.



С.С. Гаврилов

Жизнь и научная деятельность профессора Ши Луго

Публикация подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-00308 «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)»)

Аннотация. В статье рассматривается китайский период научной деятельности выдающегося русского учёного С.М. Широкогорова. В данный период учёным были созданы самые значительные работы, которые до сих пор не потеряли своей актуальности в мировой науке.

Ключевые слова: этнология, этнография, антропология, антропологические исследования населения Китая, С.М. Широкогоров, В.М. Алексеев, Н.Л. Кощевский

Профессор Ши Луго – китайский вариант русской фамилии учёного С.М. Широкогорова, выдающегося русского антрополога, этнографа, лингвиста и педагога, в чьей биографии наименее известным остаётся китайский период жизни и научной деятельности (1922–1939).

В эмиграции положение С.М. Широкогорова по сравнению с другими соотечественниками складывалось довольно благополучно. Лишения, которые выпали на долю вынужденных бежать от советской власти, миновали учёного.

В Китай Широкогоров выехал в начале 1922 г. для публикации своих трудов. В командировке его сопровождала друг и неизменный спутник – жена Елизавета Николаевна. В Шанхае с 1920 г. хранился его научный архив, включающий в себя и бесценные материалы для составления маньчжурского словаря. В Шанхае с женой Сергей Михайлович оставался до 1926 г. Затем профессор Ши Луго был приглашён в Сямэнский (Амойский) университет, где был основан Китайский научно-исследовательский институт. После открытия в Гуанчжоу университета имени Сунь Ятсена и научно-исследовательского Института истории и языка Академии наук Китая учёный принял предложение о работе там и переехал в этот город¹. В 1930 г. после решения о переводе Института в Пекин Широкогоровы переезжают в столицу Китая, где Сергей Михайлович принимает должность профессора университета Цинхуа.

Сергей Михайлович внёс большой вклад в развитие науки Китая, создал свою школу. Многие видные китайские учёные были его учениками, в том числе известный глава китайской социологии Фэй Сяотун².

Как складывалась жизнь выдающегося учёного на китайской земле можно судить по его деятельности в качестве профессора Университета имени Сунь Ятсена в Кантоне. Этот непродолжительный период жизни С.М. Широкогорова позволяет нам лучше узнать некоторые черты характера учёного и понять, как его воспринимали китайские коллеги.

Программа этнологических исследований, представленная Широкогоровым 6 апреля 1928 г. в Университете имени Сунь Ятсена, показывает направленность деятельности учёного в Китае. Сергей Михайлович планировал не только проведение ряда антропологических и этнографических исследований в разных областях Китая, но и создание, в будущем, на основе данных исследований Антропологического Института и музея³.

Контракт о зачислении профессора Широкогорова на должность профессора антропологии Университета имени Сунь Ятсена», подписанный в апреле 1928 г.,

отражает характер отношения к учёному⁴.

Из Контракта следует, что профессор Ши является китайским служащим и должен выполнять все соответствующие обязанности служащего государства под руководством Гоминьдана⁵. Из этого положения Контракта можно сделать вывод, что учёного приняли на работу в университет на равных правах с китайскими служащими. Но уже из следующего положения Контракта о жаловании профессора Ши, видно, что учёный приравнивается по статусу к иностранным профессорам⁶.

Основной научной работой учёного по Контракту являлись антропологические и расоведческие исследования населения Южного Китая (преимущественно бассейна р. Чжуцзян и островов Южно-Китайского моря), но также указывалось, что в случаях, когда профессор Ши не занят полевыми исследованиями во время учебного семестра, он должен читать в Университете лекции по антропологии и расоведению, а также вести практические занятия и т.д.⁷ Анализируя переписку китайских коллег Широкогорова по Юньнаньской экспедиции 1928 г. с руководством Университета, положение Контракта о преподавательской деятельности для Сергея Михайловича, чьим устремлением было заниматься полевыми исследованиями, воспринималось крайне обременительно, и учёный всячески уклонялся от проведения лекций⁸. Об этом же свидетельствует переписка С.М. Широкогорова с русским синологом В.М. Алексеевым, которая завязалась между учёными с 1927 г. В письме от 26 августа 1930 г. Широкогоров пишет, что из-за того, что его теория насчёт смешанного характера китайцев не отвечает интересам руководства Китая, стремящегося видеть Китай «единым», его внимание стараются оттянуть в сторону университетской деятельности, которая несколько не интересует учёного⁹.

Переписка С.М. Широкогорова и В.М. Алексеева интересна тем, что даёт возможность восстановить реальные обстоятельства, связанные с пребыванием российского учёного в другой стране. Так, например, из переписки становится понятно, что переезд в Пекин 30 сентября 1930 г., ознаменовал начало нового этапа жизни С.М. Широкогорова в Китае. Поначалу, судя из переписки, он не принёс необходимой определённости в положении учёного. Но уже из письма от 18 января 1931 г. из Пекина, в котором обсуждаются проблемы китайского культурного комплекса, можно сделать вывод, что Сергею Михайловичу в Пекине были созданы необходимые условия для продолжения научной деятельности¹⁰.

Из переписки С.М. Широкогорова и В.М. Алексеева становится понятным и то, насколько признанным и авторитетным учёный был в пекинской научной и образовательной среде. Об этом говорят факты доступности Широкогорову результатов научных исследований в области археологии, антропологии и этнографии, проводимых китайскими учёными. Так, в одном из писем, довольно подробно описываются результаты Хэнаньских раскопок, и даётся их комментарий учёным. Интересны в этом плане и высказывания Широкогорова о найденных в Чжоукоудяне, недалеко от Пекина в конце 20-ых – начале 30-ых XX в. останках синантропа¹¹.

Благодаря письмам С.М. Широкогорова В.М. Алексееву, становится известно о времени начала работы учёного над своими наиболее известными монографиями, а также над работами, которым не суждено было выйти в свет. Так из письма к Алексееву от 7 декабря 1928 г. мы узнаем, что в 1928 г. учёный принялся за написание своего самого фундаментального исследования «*Psycho-Mental complex among the Northern Tungus and Manchues*» (так учёный в письме назвал всем известный свой труд «*Psychomental complex of the Tungus*», вышедший в 1935 г.)¹². В письме от 27 сентября 1932 г. Широкогоров упоминает ещё об одном своём труде, которому, к сожалению, не суждено было выйти в свет при жизни учёного, «Введение в этнологию. Теория этноса». В письме Сергей Михайлович называет данную работу «Большой этнос»¹³.

Из переписки с В.М. Алексеевым становятся известными и те трудности, которые испытывал С.М. Широкогоров в своей научной деятельности в Китае. Это, в первую очередь, по словам Широкогорова, отсутствие литературы, необходимой учёному для написания своих работ. Во-вторых, это отсутствие живого общения со своими европейскими и российскими коллегами, в результате чего учёному приходилось тратить время на переписку¹⁴.

Последнее письмо в переписке С.М. Широкогорова с В.М. Алексеевым датировано 27 сентября 1932 г., а окончил свои дни Широкогоров в Пекине, будучи профессором факультета социологии и антропологии университета Цинхуа 19 октября 1939 г. Как сложились последние 7 лет жизни учёного в Китае – судить довольно сложно за неимением подробных источников. Информацию о данном времени можно почерпнуть из материалов о начавшихся в 1933 г. дружбе и сотрудничестве С.М. Широкогорова и русского художника Н.Л. Кощевского. Из этих материалов становится известным, что, будучи профессором при Университете Цинхуа, Широкогоров совместно с художником-портретистом Кощевским, увлекавшимся китайской френологией, продолжал заниматься антропологическими исследованиями китайского населения в окрестностях Пекина. По свидетельству художника, эти исследования учёного заключались в изучении пропорции фигур, голов, зарисовывании отдельных расовых черт и определении цвета кожи. Весь этот материал должен был войти в огромную книгу «Этнография и антропология Северного Китая»¹⁵.

В материале о дружбе и сотрудничестве с Н.Л. Кощевским содержится информация и о планах супруги С.М. Широкогорова после его смерти. Елизавета Николаевна намеревалась издать биографию своего супруга, закончила первый том «Ethnology» и приступила к работе над вторым. К сожалению, из-за внезапной смерти Е.Н. Широкогоровой в 1943 г. в предместье Пекина этим планам не суждено было сбыться¹⁶.

Интересным моментом пребывания Широкогорова в Китае, с точки зрения этнографии, является самоопределение учёного как гражданина той или иной страны в условиях вынужденной эмиграции. Судить о том, учёным какой страны считал себя Сергей Михайлович, будучи профессором в университетах Китая, и как складывались его взаимоотношения с другими соотечественниками, оказавшимися в эмиграции в Китае, можно так же из переписки С.М. Широкогорова и публикаций об учёном в периодических изданиях Китая. Из писем учёного к В.М. Алексееву видно, что Сергею Михайловичу была небезразлична судьба российской науки в условиях нового советского государства. Он активно реагировал на структурные изменения и на выборы в Академию наук¹⁷. Но делать вывод о том, что из этого следует, будто Широкогоров причисляет себя к российским учёным, было бы неправильно. С таким же интересом Сергей Михайлович отзывался и о работах зарубежных авторов. Подтверждением того, что учёный не считает себя частью российской науки 30-х гг. XX в., являются строки из письма С.М. Широкогорова к капитану Г.Х.Л.Ф. Питт-Риверсу от 26 мая 1932 г., в которых Сергей Михайлович пишет о том, что он не является гражданином ни одной страны, в том числе и бывшей России, которую контролирует правительство, не признаваемое им. Из этого же письма следует, что Широкогоров не может считать себя и гражданином Китая, на территории которого он живёт и профессором университета которого он является¹⁸. Труды, изданные С.М. Широкогоровым во время вынужденной эмиграции, и его переписка свидетельствуют о стремлении учёного к развитию мировой науки в целом, а не развитию науки в рамках отдельно взятой страны, гражданином которой он является. Вероятно, что на такие взгляды учёного не могло не повлиять, то положение, в котором он оказался, – положение без гражданства.

Близкая дружба С.М. Широкогорова с Н.Л. Кощевским в Китае, а также ряд других свидетельств говорят о том, что учёный поддерживал тесные взаимоотношения с соотечественниками-эмигрантами. Так, упоминание Широкогорова в переписке с В.М. Алексеевым своей публикации в «Вестнике Маньчжурии»¹⁹ указывает на то, что Сергей Михайлович общался с ориенталистами и востоковедами КВЖД и поддерживал связь с Харбином. На это и на то, что в Харбине хорошо знали С.М. Широкогорова, его труды, как уже опубликованные, так и планируемые к публикации, что в столице КВЖД учёный был желанным гостем, указывает статья в газете «Гун-бао» от 7 августа 1931 г.²⁰ По всей видимости, идеи учёного о взаимодействии этносов и этничности не просто интересовали культурную часть населения русского Харбина, а были актуальны в условиях поликультурной и полиэтнической среды, в которой она оказалась. Подтверждением этому являются произведения писателей и поэтов русской эмиграции, таких как М. Щербаков, Н. Резникова, А. Несмелов²¹.

Подводя итоги китайскому периоду жизни учёного, можно сделать следующие выводы. Большой удачей для С.М. Широкогорова в научной деятельности в Китае было то, что ещё до вынужденной эмиграции он отправил из Владивостока в Шанхай свой архив и экспедиционные материалы и поэтому мог их использовать. Конечно, постоянные переезды и проблема языкового барьера не способствовали творческой деятельности. Но и в этих условиях Широкогорov подготовил основную часть своих работ, включая такие монографии, как «Социальная организация северных тунгусов», «Психоментальный комплекс тунгусов», «Антропология Восточного Китая и провинции Гуандун» и ещё три – по другим проблемам, а также около 40 других публикаций. Неизвестно, как сложилась бы судьба С.М. Широкогорова, если бы он в конце 1920-х гг. вернулся в СССР. Однако, учитывая судьбу учёных, которые были репрессированы уже в 1930 г. по «Академическому делу», можно предполагать не самый удачный, для судьбы учёного, вариант. В Китае же Широкогорov раскрылся как выдающийся исследователь и глубокий теоретик. И именно китайский период жизни учёного принёс ему мировую известность, а труды, написанные им в данный период, оказали и продолжают оказывать значительное влияние на мировую науку.

Библиографический список

1. Забияко, А.А. Русский Харбин : опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / А.А. Забияко, А.П. Забияко, С.С. Левашко, А.А. Хисамутдинов ; Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск : Амурский гос. ун-т, 2015. – 462 с.
2. Крадин, Н.П. Н.Л. Кошевский и С.М. Широкогорov : дружба и сотрудничество в китайской эмиграции / Н.П. Крадин, А.М. Решетов // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 6. – С. 5–13.
3. Крюков, М.В. О Фэй Сяотуне и его книге / М.В. Крюков // Фэй Сяотун. Китайская деревня глазами этнографа. – М. : Наука, 1989. – 244 с.
4. Крюков, М.В. С.М. Широкогорov и Юньнаньская экспедиция 1928 г. // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сборник статей. – СПб., 2007. – С. 93–109.
5. Кузнецов, А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова // Известия Восточного института. – 2012. – № 1 (19). – С. 119–133.
6. Кузнецов, А.М. Письмо С.М. Широкогорова к капитану Г.Х.Л.Ф. Питт-Риверсу // Известия Восточного института. – 2013. – № 2 (22). – С. 126–130.
7. Решетов, А.М. С.М. Широкогорov : китайский период жизни и деятельности (1922–1939 гг.) // Зарубежная Россия 1917–1939. Кн. 2. – СПб., 2003. – С. 183–189.
8. Широкогорov // Гун-бао. – 1931. – 7 августа.

¹ Решетов А.М. С.М. Широкогорov: китайский период жизни и деятельности (1922–1939 гг.) // Зарубежная Россия 1917–1939. Кн. 2. – СПб., 2003. – С. 183–189.

² Крюков М.В. О Фэй Сяотуне и его книге // Фэй Сяотун. Китайская деревня глазами этнографа. – М.: Наука. 1989. – 244 с.

³ Крюков М.В. С.М. Широкогорov и Юньнаньская экспедиция 1928 г. // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сборник статей. – СПб., 2007. – С. 94–98.

⁴ Крюков М.В. С.М. Широкогорov и Юньнаньская экспедиция 1928 г. // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сборник статей. – СПб., 2007. – С. 93–109.

⁵ Крюков М.В. С.М. Широкогорov и Юньнаньская экспедиция 1928 г. // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сборник статей. – СПб., 2007. – С. 98.

⁶ Крюков М.В. С.М. Широкогорov и Юньнаньская экспедиция 1928 г. // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сборник статей. – СПб., 2007. – С. 99.

⁷ Крюков М.В. С.М. Широкогорov и Юньнаньская экспедиция 1928 г. // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сборник статей. – СПб., 2007. – С. 98.

⁸ Крюков М.В. С.М. Широкогорov и Юньнаньская экспедиция 1928 г. // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сборник статей. – СПб., 2007. – С. 107.

⁹ Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова // Известия Восточного института. – 2012. – № 1 (19). – С. 124.

¹⁰ Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова // Известия Восточного института. – 2012. – № 1 (19). – С. 124.

¹¹ Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова // Известия Восточного института. – 2012. – № 1 (19). – С. 129.

¹² Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова // Известия Восточного института. – 2012. – № 1 (19). – С. 123.

- ¹³ Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова // Известия Восточного института. – 2012. – № 1 (19). – С. 132.
- ¹⁴ Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова // Известия Восточного института. – 2012. – № 1 (19). – С. 122.
- ¹⁵ Крадин Н.П. Н.Л. Кощевский и С.М. Широкогородов: дружба и сотрудничество в китайской эмиграции / Н.П. Крадин, А.М. Решетов // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 6. – С. 6–7.
- ¹⁶ Крадин Н.П. Н.Л. Кощевский и С.М. Широкогородов: дружба и сотрудничество в китайской эмиграции / Н.П. Крадин, А.М. Решетов // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 6. – С. 7.
- ¹⁷ Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова // Известия Восточного института. – 2012. – № 1 (19). – С. 121–122, 123.
- ¹⁸ Кузнецов А.М. Письмо С.М. Широкогорова к капитану Г.Х.Л.Ф. Питт-Риверсу // Известия Восточного института. – 2013. – № 2 (22). – С. 127.
- ¹⁹ Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова // Известия Восточного института. – 2012. – № 1 (19). – С. 123.
- ²⁰ Широкогородов // Гун-бао. – 1931. – 7 августа.
- ²¹ Забияко А.А., Забияко А.П., Леошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – С. 336–359.

References

1. Reshetov A.M. *Zarubezhnaya Rossiya 1917–1939* [Russia Abroad in 1917–1939]. Book 2. Saint Petersburg, 2003, pp. 183–189.
2. Kryukov M.V. *Fey Syaotun. Kitayskaya derevnya glazami etnografa* [Fei Xiaotung. Chinese Village through the Eyes of Ethnographer]. Moscow, Nauka, 1989, 244 p.
3. Kryukov M.V. *Problemy obshchey i regional'noy etnografii (k 75-letiyu A.M. Reshetova): Sbornik statey* [Problems of General and Regional Ethnography: Collection of Papers on the 75th Anniversary of A.M. Reshetov]. Saint Petersburg, 2007, pp. 94–98.
4. Kryukov M.V. *Problemy obshchey i regional'noy etnografii (k 75-letiyu A.M. Reshetova): Sbornik statey* [Problems of General and Regional Ethnography: Collection of Papers on the 75th Anniversary of A.M. Reshetov]. Saint Petersburg, 2007, pp. 93–109.
5. Kryukov M.V. *Problemy obshchey i regional'noy etnografii (k 75-letiyu A.M. Reshetova): Sbornik statey* [Problems of General and Regional Ethnography: Collection of Papers on the 75th Anniversary of A.M. Reshetov]. Saint Petersburg, 2007, p. 98.
6. Kryukov M.V. *Problemy obshchey i regional'noy etnografii (k 75-letiyu A.M. Reshetova): Sbornik statey* [Problems of General and Regional Ethnography: Collection of Papers on the 75th Anniversary of A.M. Reshetov]. Saint Petersburg, 2007, p. 99.
7. Kryukov M.V. *Problemy obshchey i regional'noy etnografii (k 75-letiyu A.M. Reshetova): Sbornik statey* [Problems of General and Regional Ethnography: Collection of Papers on the 75th Anniversary of A.M. Reshetov]. Saint Petersburg, 2007, p. 98.
8. Kryukov M.V. *Problemy obshchey i regional'noy etnografii (k 75-letiyu A.M. Reshetova): Sbornik statey* [Problems of General and Regional Ethnography: Collection of Papers on the 75th Anniversary of A.M. Reshetov]. Saint Petersburg, 2007, p. 107.
9. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of the Eastern Institute]. 2012, No. 1 (19), p. 124.
10. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of the Eastern Institute]. 2012, No. 1 (19), p. 124.
11. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of the Eastern Institute]. 2012, No. 1 (19), p. 129.
12. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of the Eastern Institute]. 2012, No. 1 (19), p. 123.
13. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of the Eastern Institute]. 2012, No. 1 (19), p. 132.
14. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of the Eastern Institute]. 2012, No. 1 (19), p. 122.
15. Kradin N.P. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2007, No. 6, pp. 6–7.
16. Kradin N.P. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2007, No. 6, p. 7.
17. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of the Eastern Institute]. 2012, No. 1 (19), pp. 121–122, 123.
18. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of the Eastern Institute]. 2013, No. 2 (22), p. 127.
19. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of the Eastern Institute]. 2012, No. 1 (19), p. 123.
20. Shirokogorov. *Gun-bao*. 7 August, 1931.
21. Zabyako A.A., Zabyako A.P., Levoshko S.S., Khisamutdinov A.A. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: The Experience of Carving Out of Life in the Far Eastern Frontier]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2015, pp. 336–359.



Барашков В.В.



В.В. Барашков

Теоретические подходы к осмыслению религии в американской культурной антропологии первой половины XX в.

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ (проект № 15-33-01342-а2).

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению теоретических подходов к изучению религии в американской «исторической школе антропологии», основанной Францем Боасом. Анализируются работы учеников Боаса Александра Гольденвейзера, Роберта Гарри Лоуи и Пауля Рэдина. Делается вывод о том, что в целом в их работах выражен психологический подход к изучению религии. Религиозный опыт первобытных людей они рассматривают с помощью метода «индивидуальных различий» (Р.Г. Лоуи) и автобиографического метода (П. Рэдин), что приводит их к выводу о разнообразии религиозных чувств и отношений в первобытной религии.

Ключевые слова: антропология религии, психология религии, антропология, религиоведение, методы религиоведения, религия, определение религии, Ф. Боас, П. Рэдин, Р.Г. Лоуи

В историографии зарубежного религиоведения встречаются разные взгляды на то, возможно ли говорить о «теоретическом» осмыслении религии в американской культурной антропологии первой половины XX в. Известно, что определяющая этот период «историческая школа антропологии», основанная Францем Боасом (1858–1942), отличалась крайним недоверием к любого рода «теориям». Согласно принципам этой школы, единственная задача, которую должен ставить перед собой антрополог – это доскональное изучение всех деталей культуры каждого конкретного племени. Именно поэтому монографии Ф. Боаса и его учеников по отдельным племенам североамериканских индейцев заслуженно считаются образцовыми по своей тщательности и обилию фактического материала. Если говорить о религии и мифологии, то им в таких исследованиях отводилось примерно такое же значение, что и описанию экономики, социальной структуры, искусства и т.д. То есть изучение религии было не более чем частью общей программы полного изучения культуры конкретного племени¹.

Тем не менее, полученный в полевых исследованиях разнообразный и интересный материал по мифологии и религии североамериканских индейцев не мог не привлечь особого внимания учёных (к тому же интерес к «устной традиции» аборигенов был привит своим ученикам самим Боасом). Ф. Боас посвятил несколько весьма значительных работ исследованию мифологии индейских племён северо-западного побережья Северной Америки, а среди его учеников особый вклад в религиоведение внесли Александр Александрович Гольденвейзер (1880–1940), Роберт Гарри Лоуи (1883–1957) и Пауль Рэдин (1883–1959). Каждый из них начал свою карьеру с описания религии и мифологии «своего» племени (например, Р.Г. Лоуи – индейцев кроу, П. Рэдин – индейцев виннебаго), но на этом не остановились. Несмотря на общий «эмпиризм», свойственный установкам школы Боаса, они создали обобщающие работы по первобытной религии² (А. Гольденвейзер «Ранняя цивилизация: введение в антропологию» (1922), Р.Г. Лоуи «Первобытная религия» (1924), П. Рэдин «Первобытный человек как философ» (1927), «Первобытная религия» (1937), «Мир первобытного человека» (1953)) и в них, на наш взгляд, отчётливо присутствует теоретическая компонента. То, что

«в американской культурной антропологии разрабатывались и теоретические проблемы, имеющие отношение к религиоведению»³, уже отмечалось в отечественном религиоведении А.Н. Красниковым. Примером этого, как он считал, могут служить труды американского антрополога Пауля Рэдина. Религиоведческие работы П. Рэдина осмыслились такими видными отечественными учёными, как Д.Б. Зильберман⁴ и С.А. Токарев⁵. Мы будем отталкиваться от постановки проблемы, заданной в их работах, в то же время на основе первоисточников попытаюсь составить как можно более целостную картину антропологического религиоведения в США в первой половине прошлого столетия.

Американская культурная антропология и религиоведение не могли развиваться вне связей с европейской наукой, тем более что многие учёные имели корни в Европе (Ф. Боас родился и учился в Германии, Гольденвейзер родился в Киеве, Лоуи – в Вене, Рэдин – в Лодзи). Тем не менее, осмысление европейских религиоведческих теорий в США происходило по-своему. Если попытаться предварительно наметить основное направление теоретических поисков в области первобытной религии в США, то можно отметить преобладание психологического подхода в понимании религии и осмысления религиозного опыта индивида. Здесь мы разделяем взгляд известного английского антрополога Э. Эванса-Притчарда, отнёсшего концепции религии П. Рэдина, Р.Г. Лоуи и А. Гольденвейзера к психологическим теориям⁶. В нашем исследовании мы постараемся подробнее раскрыть эту основную теоретическую направленность их работ о религии, найти её истоки и оценить вклад американских антропологов религии этого периода в мировое религиоведение.

Ко времени роста влияния школы Ф. Боаса в США (1890-е – 1900-е гг.), в американской культурной антропологии уже было положено начало научному изучению религии. Как и в Европе, первым подходом в изучении религии здесь был эволюционизм (прежде всего, следует отметить работы Льюиса Генри Моргана и его последователей). Ф. Боас выступил принципиальным критиком эволюционного подхода и сторонником одного из вариантов диффузионизма, тесно связанного с историзмом (поэтому и школа Боаса получила название «исторической школы антропологии»). Этот общий методологический подход наложил отпечаток и на антропологию религии. Американские антропологи отказались от построения однолинейной схемы эволюции религии и сосредоточили своё внимание на реконструкции диффузии религиозных черт в конкретных регионах («культурных ареалах») Северной Америки, на чём и основывались их первые попытки теоретических обобщений в области религии. Иначе, чем в традиционном эволюционизме, подходили они и к определению религии, что выражалось в попытке объединить в понимании её сущности «интеллектуалистский» подход, сформулированный Э. Тайлором, с «эмоционалистским», разработанным Р. Мареттом. Американские антропологи отказались от изучения проблем происхождения религии, сосредоточив своё внимание на изучении верований первобытных племен, как они существуют в настоящее время. Более того, основываясь на принципе «культурного релятивизма» Боаса, они снимают резкую границу между первобытными религиями и более сложными религиями.

Какие ещё методологические принципы, помимо диффузионизма, теории культурных кругов и историзма, разделяли американские антропологи при исследовании религии? Отметим, что в отличие от европейского религиоведения 1910–1940-х гг., которое А.Н. Красников считает возможным называть «периодом теологической экспансии в науку о религии»⁷, американские учёные-антропологи в целом чётко отграничивали предмет своего исследования от теологии, а по своему мировоззрению многие из них были агностиками или людьми индифферентными к религии. Изучая религию, они следовали принципам объективности и каузальности, использовали сравнительный метод (в ограниченной степени). Из конкретных методов других социальных наук они предпочитали заимствовать психологические методы. Важно отметить, что в их исследованиях совсем не разработан или слабо разработан философский уровень методологии, если он присутствует – то только имплицитно. С одной стороны, его отсутствие давало большую свободу применения методов включённого наблюдения, конкретно-научных методов, но с другой стороны, пренебрежение общей теорией привело к тому, что в их взглядах на религию встречаются непоследовательные и логически недостаточно

аргументированные суждения.

Переходя к рассмотрению теорий религии американских антропологов, проанализируем предложенные ими определения религии. Вначале приведём определение религии, данное Ф. Боасом: «Для цели краткого описания религии американских индейцев мы можем определить религию как такую группу понятий и действий, которые проистекают из отношения индивида к внешнему миру настолько, насколько эти отношения не рассматриваются исходя из физических сил, действие которых приписывается чисто рационалистическими соображениями... Те понятия, которые проистекают из отношения индивида к внешнему миру и форма которых зависит от воображения и эмоции, можно сказать, формируют принципы религии»⁸. Отношение индивида к внешнему миру, формирующееся воображением и эмоцией, — именно такой подход к религии восприняли ученики Ф. Боаса. Ученица Ф. Боаса Рут Бенедикт (1887–1948) в статье «Религия» в коллективном труде «Общая антропология» (1938) в целом подходит к религии с той же позиции, считая возможным, однако, применять здесь термин «сверхъестественное»: «я использую этот термин без ссылки на этимологический подтекст, обозначая им «чудесную» причинность, экстра-измерение, которое в религии везде приписывалось лежащему вне миру»⁹. Она же отмечает основную трудность, которая встаёт перед исследователем религии: «мы не можем увидеть основу религии в животной жизни, и отнюдь не является очевидным, на каких специфически человеческих способностях она строится. Все работы по религии отражают хаотичное расхождение её исследователей по этому вопросу»¹⁰. «К счастью, — отмечает далее Бенедикт, — как только мы обратимся от теоретических обсуждений религии к конкретным данным со всех уголков мира, там царит удивительное единодушие», какие явления относить к религиозным, а какие нет»¹¹.

Итак, что же является специфической чертой любых религиозных явлений с точки зрения американских антропологов? Во-первых, рассмотрим подход к определению религии, предложенный Р.Г. Лоуи в его работе «Первобытная религия». Лоуи считает, что «главенство эмоциональной стороны сознания в религии признаётся везде»¹², и в этом отношении он принимает концепции Р.Р. Маретта и Н. Зёдерблома. Лоуи говорит о разделении сферы опыта людей на повседневный мир (сферу разума, нормального опыта, эмпирического соотношения причины и следствия) и «чувство чего-то превосходящего ожидаемое или естественное, чувство Экстраординарного, Таинственного или Сверхъестественного»¹³. Это чувство часто связано с признанием духовных существ (т.е. анимизмом). Но если чувство тайны является неотъемлемым феноменом религии, то вера в духов получает религиозную ценность исключительно из связи с этим чувством. Лоуи заключает своё определение религии следующим утверждением: «религия является поистине универсальной чертой человеческой культуры, но не потому, что все общества имеют веру в духов, а потому, что все различают в той или иной форме внушающие благоговение, экстраординарные проявления реальности»¹⁴. Однако Лоуи воздерживается применять предложенные Н. Зёдербломом для описания этого чувства понятия «святое» (holy) и «священное» (sacred).

Из определения религии мы видим, именно эмоциональная сторона в ней признаётся Лоуи наиболее существенной. Но тем самым становится возможной *расширительная* трактовка религии. Такая трактовка религии была свойственна многим подходам второй половины XX столетия (Э. Фромм, Д.М. Йингер, Н. С্মарт и др.). Лоуи является одним из предшественников такого подхода. Ссылаясь на сходные идеи Х. Гёффдинга и У. Джеймса, он отмечает, что «как только предполагается психологическая позиция, становится ясным, что самые различные (divergent) объекты... могут быть наделены религиозным значением, т.е. могут вызвать реакции, психологически неотличимые от вызванных всеобщими признанными религиозными объектами»¹⁵. Согласно Лоуи, усвоение ребенком в школе учения об эволюции можно сопоставить с усвоением Священного Писания: «эволюция для ребенка представляет собой набор догм. Эти догмы принадлежат к Экстраординарной половине сферы опыта, поскольку они приобретаются способом, отличным от тех выводов, которые достигаются благодаря собственному исследованию и критическому рассуждению»¹⁶. Ещё один пример, близкий этнографии, — «сакрализация» основных

доктрин работы Л.Г. Моргана «Древнее общество» в социализме (после того как лидеры этого движения сделали эту работу составной частью своей доктрины): «Хотя сами по себе эти доктрины [Моргана] не имели ничего общего с объектами социалистической пропаганды... вся книга стала символом эмоционального комплекса, который первоначально составил социалистическую психологию»¹⁷.

Раскрыть психологическую сущность религии Лоуи считал одной из важнейших своих задач. Такого же взгляда придерживался и П. Рэдин. В работе «Первобытная религия» он даёт следующее определение религии: «[религия] состоит из двух частей: первая – легко, если не однозначно, определяемое специфическое чувство; и вторая – особые действия, обычаи, верования и концепции, сопряжённые с этим чувством. Вера, наиболее тесно связанная со специфическим чувством, – это вера в духов, обитающих вне человека, которые представляются более могущественными, чем человек, и контролирующими все те элементы в жизни, которым он придаёт особое значение. С одной стороны, эти два компонента можно полагать всегда соединёнными, и, таким образом, формирующими неотделимое и неразрывное прочное целое; с другой стороны – один из них может считаться предшествующим другому»¹⁸. Важнейшим элементом религии, по Рэдину, является «специфическое религиозное чувство». Оно может значительно различаться по интенсивности у разных людей, во многом это зависит от их темперамента (в то время как верования и обряды являются общими для всего племени). По Рэдину, это чувство существует в человеке наряду с другими чувствами: «сложное религиозное чувство часто может (в случае с «истинно религиозными» людьми) останавливать развитие других чувств. Для подавляющего большинства мужчин и женщин, однако, оно только одно из многих чувств, которое временами поднимается на преобладающую позицию, но всё же чаще оно почти полностью теряется среди прочих чувств»¹⁹. От других чувств религиозное состояние также отличается «природой того предмета, который его вызывает»²⁰. Кроме того, его физиологическими показателями являются «особые акты, которые мы привыкли рассматривать как внешние знаки ментальной и эмоциональной концентрации, такие как воздевание рук, наклонение головы, преклонение колен и опускание глаз»²¹.

Общим для Рэдина и Лоуи также является подчёркивание тесной связи в первобытном обществе религии с другими сферами человеческой жизни, с повседневной жизнью человека. Однако Рэдин считал, что магия предшествует религии и критиковал теорию преанимизма, в то время как отличительное свойство первобытной религии А. Гольденвейзер, а за ним и Р.Г. Лоуи обозначили термином «супернатурализм» (от слова «supernatural» – сверхъестественный; мы уже цитировали Р. Бенедикт, которая оговаривает границы применения в антропологии слова «сверхъестественный»). Этот термин восходит к Р.Р. Маретту, который использует его в работе «Начало религии» (1909). Маретт обозначает понятием «супернатурализм» некий начальный отклик человека на необычные явления, который только впоследствии приобретёт более чёткую форму в виде анимизма или веры в мана: «В ответ на страх, изумление и так далее (или, по крайней мере, в связи с ними), когда чувства опережают в своём появлении возможность разумного объяснения посредством «естественной» силы, в человеческом мозгу возникает мощный импульс объективировать и даже персонифицировать ощущаемое мистическое и «сверхъестественное», а в человеческом сердце – импульс перевести это «сверхъестественное» в безопасную, или, ещё лучше, благоприятную сферу путём принуждения, коммуникации или умиловствования»²². Это универсальное чувство Маретт и называет супернатурализмом. Вслед за Р. Мареттом американские исследователи, рассматривая первобытную религиозность, не делают чёткого разделения магии и религии, считая их разными полюсами по сути одного «религиозного отношения».

Следующей после определения сущности религии теоретической задачей, которую взялись разрабатывать американские антропологи, стало изучение индивидуального религиозного опыта. Религиозный опыт индивида они считали первичным по отношению к коллективным религиозным представлениям. Американские антропологи были последовательными критиками теории религии Э. Дюркгейма. В статье «Религия и общество: критика теории Эмиля Дюркгейма о происхождении и природе религии» А. Гольденвейзер приводит три ряда аргументов против позиции

Дюркгейма: этнологический, социологический и психологический. С этнологической точки зрения критика Дюркгейма заключается в том, что он ограничил свои аргументы обществами, которые по преимуществу являются тотемическими или церемониальными, однако в Северной Америке есть племена, лишённые обеих этих черт, откуда же тогда возникла их религия? Социологический аргумент следующий: Дюркгейм, обращая особенное внимание на ситуацию, в которой действует психология масс, не замечает того, что она может усилить или даже преобразовать религиозный трепет, но не может его создать. Психологический аргумент: французский антрополог не обращает внимания на то, что религиозный опыт разрабатывается, обогащается духовным вкладом индивидов: «Ими могут быть или индивиды средних способностей для религиозного опыта, но помещённые в необычные обстоятельства, или они принадлежат к той группе исключительных индивидов, которые всегда и везде показывали необычные наклонности к религиозной жизни»²³.

Одна из важнейших глав книги Лоуи «Первобытная религия» называется «Индивидуальные различия»²⁴. Для названия своей главы Лоуи использует термин „individual variability“, заимствованный у известного английского психолога Ф. Гальтона и применённый специально к изучению духовной культуры аборигенов. Лоуи утверждает, что индивид «не поглощён *совершенно* своим социальным окружением, – он реагирует на него *как* индивид, то есть отлично от любого другого члена группы»²⁵. Лоуи предлагает выявлять индивидуальные особенности, «сравнивая поведение тех, кто подвержен схожим культурным нормам: где то же самое окружение вызывает различную реакцию, причина с уверенностью может быть найдена в соответствующей исходной природе индивида»²⁶. Например, Лоуи рассматривает сенсорные типы (визуальный, моторный, слуховой, кинестетический, тактильный). Если анализировать восприятие индейцами племени кроу видений во время поста, то у большинства преобладают визуальные образы (отсюда живость описываемых деталей), часто встречается и «смешанный тип» (например, соединение слуховых и визуальных образов), но встречаются и крайние типы: например, представление об объекте, входящем в тело человека и посредством исполнения определённых песен выходящем обратно – здесь должна присутствовать чувствительность к тактильным, кинестетическим и висцеральным впечатлениям²⁷. Большое значение в религиозной жизни индивида должно быть приписано также степени его внушаемости (со стороны социума) или, наоборот, независимости. Говоря о других идиосинкразиях, Лоуи отмечает, что шаманам, знахарям часто свойственен невротический тип темперамента.

П. Рэдин предложил другую методологию для изучения религиозного опыта конкретной личности – это метод «автобиографий», или «жизненных историй». Следует отметить, что анализ автобиографий активно использовался в истории и особенно в психологии (в том числе в истории религии и психологии религии), однако в антропологии его значимость и научный эвристический потенциал были обоснованы только в конце первой четверти XX в. Первые автобиографии аборигенов в антропологии, созданные на научной основе, были изданы американскими антропологами Э. Сепиром и П. Рэдином²⁸. Некоторые исследователи считают более точным для обозначения этого метода использовать термин «жизненные истории» (life histories), поскольку запись таких историй часто бывает тесно переплетена с интерпретаторской деятельностью исследователя (биографа)²⁹. В дальнейшем этот метод получил большое распространение в антропологической науке, особенно в Америке³⁰. Важность его использования Рэдин обосновывает следующим образом: «Личные воспоминания и эмоции, какими бы они ни были неадекватными, вероятно могут пролить больше света на деятельность мышления и эмоций первобытного человека, чем любой итог размышлений умудрённого этнолога или теоретика этнологии»³¹.

Центральным понятием концепции религии Рэдина было понятие «религиозного формулятора» – человека, который не только психологически предрасположен быть «истинно религиозным», но и которому принадлежали определённый авторитет и власть в первобытной общине (жрец, шаман, знахарь). Такой тип человека «формулирует», вносит свои религиозные представления в племенную религию. Таких людей, по Рэдину, в первобытном обществе немного (большинство составляют

«индифферентно религиозные» или «время от времени религиозные» люди), но тем большую роль они играют в становлении и развитии первобытной религии.

Ещё одной важной теоретической идеей Рэдина была попытка выделить психологические типы первобытных людей. Он выдвигает две парных типологии: «человек действия» (the man of action) – «мыслитель» (the thinker) и «религиозный» (religious) – «нерелигиозный» (nonreligious). В становлении этих взглядов на него повлияла концепция психологических типов К.Г. Юнга. «Человек действия» ориентирован на объект. Он заинтересован, в первую очередь, в практических результатах и индифферентен к своим внутренним требованиям и волнениям. «Мыслитель», хотя он также желает получения практических результатов, тем не менее, «побуждён всей своей природой проводить значительное время, анализируя свои субъективные состояния. Он придаёт большое значение как их влиянию на его действия, так и на объяснения, которые он развил»³². Уже с самых общих определений, которые даёт американский антрополог, мы можем заметить близость «человека действия» юнговскому типу «экстраверта» («объекту принадлежит преобладающая ценность»), а «мыслителя» – типу «интроверта» («такая установка придаёт... ценность субъекту большую, чем объекту»³³).

Вторую типологию Рэдин основывает на внутреннем отношении людей к религиозным феноменам. В соответствии с этим критерием он выделяет два основных типа людей: «внутренне и постоянно религиозный и по существу нерелигиозный»³⁴. Однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что тип религиозных людей состоит из двух подтипов: один с выраженным психическим состоянием неуравновешенности³⁵, второму типу не присущ психический дисбаланс: страдание, обращение к внутреннему и удаление от группы навязываются ему либо личной катастрофой («временный дисбаланс»), либо представляют собой ставшие стереотипом требования. Этот второй подтип является религиозным, потому что «обладает predisположением темперамента, которое подчёркивает ограничения человека и значимость того, что лежит за пределами человеческой власти. Он является по существу интровертом и философом»³⁶. В религиоведческом аспекте особенно интересно выделение Рэдином «нерелигиозного» типа людей в первобытном обществе. По сути, антрополог выделяет различные типы свободомыслия в обществах аборигенов: индифферентизм («нерелигиозных» людей Рэдин часто обозначает термином «индифферентно религиозные люди»), скептицизм, богоборчество («те, чей скептицизм ведёт иногда к действительному отрицанию власти и «эффективности» определённого духа-божества или бога»³⁷ и другие).

Подведём некоторые итоги нашего исследования. Мы считаем, что американские антропологи обратились к теоретическим обобщениям религии по нескольким причинам: во-первых, они были не удовлетворены существовавшими в их время религиоведческими теориями и, во-вторых, считали, что им есть, что сказать нового в этой области. Таким образом, для религиоведения важна, во-первых, критическая функция их работ. Как отмечает Ж. Ваарденбург во введении к сборнику «Классические подходы к религиоведению» (в который были включены фрагменты работ Р.Г. Лоуи и П. Рэдина), Лоуи «смог положить конец некоторым общепринятым теориям религии, которые были развиты более ранними антропологами, но у которых отсутствовала достаточная эмпирическая основа»³⁸. Огромную роль в развитии теории тотемизма сыграла работа А. Гольденвейзера «Тотемизм: аналитическое исследование»³⁹, основа которой заключалась в аргументированной критике теории Э. Дюркгейма. Р.К. Пул во введении к работе К. Леви-Строса «Тотемизм» (1969) пишет, что «... в конечном счёте, 110 страниц Гольденвейзера оказали более длительное теоретическое влияние, чем 2200 страниц в четырёх томах Фрэзера»⁴⁰. П. Рэдин изложил свои критические взгляды на существовавшие в его время методы антропологии в работе «Метод и теория этнологии: критическое эссе» (1933)⁴¹. Критикуя использование количественных методов, зачастую заимствованных из естественных наук, он призывал к применению качественных методов и использованию «внутренних свидетельств» культуры. Тем самым, пускай и косвенно, он содействовал развитию методологии качественного социального исследования, получающей распространение в современной гуманитарной науке⁴².

Во-вторых, религиоведение обогатилось новыми методами и подходами

к изучению религии. Так, Р.Г. Лоуи пишет: «Моей целью является обеспечить введение к дальнейшему изучению, в котором достойное место займут темы, отличные от традиционных»⁴³.

Антрополог надеется, что последовательным подчёркиванием *психологических* аспектов первобытной религии он «... внесёт какой-то вклад в более тесный альянс двух наук-сестёр, которые так часто следовали своими путями с обоюдным пренебрежением»⁴⁴. Такая постановка проблемы, без сомнения, является вполне актуальной и в настоящее время. Речь здесь идёт об использовании лучших научных психологических теорий при объяснении религиозных явлений. При этом в отличие от значительного большинства антропологов 1920–1940-х гг. Лоуи применял к изучению первобытной религии не фрейдизм, а теорию Ф. Гальтона об индивидуальных психологических различиях, идеи В. Вундта, Х. Гёффдинга, Р. Вудворта (Woodworth R.S. (1869–1962) – автор выдержавшей в США много изданий работы «Психология»).

П. Рэдин ставил перед собой несколько иную задачу. В новом предисловии 1957 г. к «Первобытной религии» он отмечает, что эта книга «была, прежде всего, протестом против манеры, в которой эти религии описывались большинством антропологов, миссионеров, администраторов и исследователей сравнительной религии.

Во-вторых, она была попыткой тщательно исследовать три специфических аспекта этих религий: природу самого религиозного опыта, различную степень, в которой индивиды обладали им, и, наконец, роль, которую играли социально-экономические силы и степень, в которой последние придавали форму и направляли основные выражения, которые религия принимала в туземном мире»⁴⁵. Далее Рэдин отмечает, что Лоуи был первым, кто должным образом подчеркнул значение религиозного опыта, в то время как никто из исследователей (до Рэдина) не смог раскрыть роль, которую играл социально-экономический фактор. Здесь Рэдин говорит (отвечая, очевидно, на критику), что он не считает экономику полностью определяющей религиозные верования, но показывает что «экономический фактор всегда присутствовал и очень часто определял направление, которое принимало религиозное выражение, и глубоко влиял на делающиеся формулировки»⁴⁶. Дело в том, что изучая психологические аспекты религии и считая их первичными, многие религиоведы того времени полагали несущественным, приводящим фактором влияние типа хозяйства, экономики, социального устройства на религию. Марксистский подход был наверняка известен зарубежным учёным, но его в большинстве случаев обходили молчанием. Поэтому голос Рэдина (прямо не относившего себя к марксизму) был очень важен для распространения взгляда, учитывающего условия и факты реальной жизни первобытных обществ.

Работы А. Гольденвейзера, Р.Г. Лоуи и П. Рэдина заслуженно вошли в зарубежном религиоведении в разряд классических, они включены в списки обязательных для изучения вводных работ по первобытной религии наряду с работами Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, Э. Дюркгейма. Значимость этих работ, на наш взгляд, обусловлена, во-первых, достоверностью эмпирических фактов, во-вторых, применением новых плодотворных методов и, в-третьих, осознанным гуманистическим подходом к изучению религии аборигенов.

Библиографический список

1. Забияко, А.П. Фольклор и мифология в свете когнитивной теории Франца Боаса / А.П. Забияко // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2014. – № 1 (41). – С. 23–28.
2. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения : Учебное пособие / А.Н. Красников. – М. : Академический Проект, 2007. – 239 с.
3. Штернберг, Л.Я. Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы / Л.Я. Штернберг // Этнография. – 1926. – № 1–2. – С. 15–43.
4. Эванс-Притчард, Э. Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард ; Пер. с англ. А.А. Казанкова, А.А. Белика. – М. : ОГИ, 2004. – 142 с.
5. Benedict, R. Religion / R. Benedict // General Anthropology / Edited by Franz Boas. – Boston and New York : D. C. Heath and Company, 1938. – P. 627–665.
6. Boas, F. Religion / F. Boas // Handbook of American Indians North of Mexico. Bureau of

American Ethnology, Part II, 1910. – P. 365–371.

7. Goldenweiser, A.A. Early Civilization : An Introduction to Anthropology / A.A. Goldenweiser. – New York : Knopf, 1922. – xiv, 428 p.

8. Goldenweiser, A.A. Religion and Society : A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion / A.A. Goldenweiser // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. – 1917. – Vol. 14, No. 5. – P. 113–124.

9. Hultkrantz, Åke. North American Indian Religion in the History of Research : A General Survey. Part II / Åke Hultkrantz // History of Religions. – 1967. – Vol. 6, No. 3. – P. 183–207.

10. Lowie, R.H. Primitive Religion / R.H. Lowie. – New York : Boni and Liveright, 1924. – XIX, I, 346 p.

11. Marett, R.R. The Threshold Of Religion. Second edition, revised and enlarged / R.R. Marett. – London : Methuen & Co. Ltd., 1914. – 224 p.

12. Radin, P. Primitive Religion : Its Nature and Origin / P. Radin. – New York : Dover Publications, 1957 [1st ed. 1937]. – x, 322 p.

13. Radin, P. The World of Primitive Man / P. Radin. – New York : Schuman : Life of Science Library, 1953. – xi, 370 p.

14. Sharpe, Eric J. Comparative Religion. A History / Eric J. Sharpe. – Duckworth, 1975. – 311 p.

15. Waardenburg, Jacques. Introduction. View of a Hundred Years' Study of Religion // Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / Ed. by Waardenburg J. – The Hague – Paris: Mouton, 1973. – Vol. 1. – P. 3–78.

¹ См.: Hultkrantz Åke. North American Indian Religion in the History of Research: A General Survey. Part II // History of Religions. – 1967. – Vol. 6, No. 3. – P. 183–185.

² В отечественной литературе этот факт отметил ещё Л.Я. Штернберг в статье «Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы» (1926): «Ценными новинками в этнографической литературе являются первые опыты общих руководств по теории отдельных областей культуры. Говорю новинками, потому что, в противоположность отошедшему периоду классической этнографии... последние десятилетия были периодом скептицизма к общим теориям... Теперь общие руководства, наконец, начинают появляться и, если читатель в них не находит оригинальных решений спорных вопросов, то, по крайней мере, ценный, особенно для учащихся, систематизированный материал. Из опытов этого рода, весьма немногих, отмечу, прежде всего, опыты двух лучших молодых представителей школы Боаса (Boas), Лоуи (Lowie) и Гольденвейзера (Goldenweiser). Первым изданы две работы: «Primitive Religion» и «Primitive Society». Работа второго – «Early civilization» – оригинальное руководство по этнологии, в виде картин немногих типичных культур, широко комментированных автором, с заключительными главами по общим проблемам» // Штернберг Л.Я. Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы // Этнография. – 1926. – №1–2. – С. 22.

³ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 200.

⁴ Зильберман Д.Б. Личность и культура в антропологии Поля Радина // Вопросы философии. – 1971. – № 6. – С. 163–172.

⁵ Токарев С.А. Пол Радина о первобытной религии // Религия первобытного общества в свете современных данных: Сборник научных трудов. – Л.: Изд. ГМИРиА, 1984. – С. 18–32.

⁶ Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии / Пер. с англ. А.А. Казанкова, А.А. Белика. – М.: ОГИ, 2004. – С. 44–45.

⁷ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 68.

⁸ Boas F. Religion // Handbook of American Indians North of Mexico. Bureau of American Ethnology, Part II, 1910. – P. 365–366. Тем не менее, Боас подчёркивает «отсутствие чёткого разделения между рационалистическими и религиозными формами активности» (Ibid. – P. 366).

⁹ Benedict R. Religion // General Anthropology. Edited by Franz Boas. – Boston and New York: D.C. Heath and Company, 1938. – P. 631.

¹⁰ Ibid. – P. 627.

¹¹ Ibid. – P. 628.

¹² Lowie R.H. Primitive Religion. – New York: Boni and Liveright, 1924. – P. xiii.

¹³ Ibid. – P. xvi.

¹⁴ Ibid. – P. xvi.

¹⁵ Ibid. – P. 324.

¹⁶ Ibid. – P. 324–325

¹⁷ Ibid. – P. 326–327.

¹⁸ Radin P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. – N.Y.: Dover Publications, 1957. – P. 3.

¹⁹ Ibid. – P. 4.

²⁰ Ibid. – P. 4.

²¹ Ibid. – P. 4. В другом месте Рэдин называет эти знаки «стереотипным моторным поведением для религиозной концентрации». См.: Radin P. The World of Primitive Man. – N.Y., 1953. – P. 98.

²² Marett R.R. The Threshold Of Religion. Second edition, revised and enlarged. – London: Methuen & Co. Ltd., 1914. – P. 11. (данный фрагмент переведён с английского А.И. Шкапоид).

²³ Goldenweiser A.A. Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and

Nature of Religion // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. – 1917. – Vol. 14, No. 5. – P. 123.

²⁴ В своей автобиографии Лоуи отмечает, что считает подчёркивание этого аспекта одним из важнейших в своей книге. Ф. Боас также положительно отозвался об этой главе, во многом, по нашему мнению, потому, что проблема «индивидуальных различий» была одной из важнейших для всей американской антропологии религии. См.: Lowie Robert H. Robert H. Lowie. A Personal Record. – Berkeley, 1959. – P. 135; Lowie's Selected Papers in Anthropology. – Berkeley, 1960. – P. 9–10.

²⁵ Lowie R.H. Primitive Religion. – New York: Boni and Liveright, 1924. – P. 221.

²⁶ Ibid. – P. 224.

²⁷ Ibid. – P. 224–231.

²⁸ Как отмечает Л.Л. Лангнесс, публикация в 1926 г. П. Рэдином книги «Гремящий Гром: автобиография американского индейца» «наиболее подходяще отмечает начало действительно точной работы профессиональных антропологов в области биографии». См.: Langness L.L. The Life History in Anthropological Science. – N.Y.: Holt, Rinehart, and Winston, 1965. – P. 7.

²⁹ Langness L. L. The Life History in Anthropological Science. – N.Y.: Holt, Rinehart, and Winston, 1965. – P. 4–5.

³⁰ По сведениям Джона Барбура, к началу XXI в. опубликовано более чем семь сотен автобиографических повествований коренных американцев. См.: Barbour John D. Autobiography // Encyclopedia of Religion. Vol. 2. / Lindsay J. – Macmillan Reference USA, 2005. – P. 702.

³¹ Radin P. The Autobiography of a Winnebago Indian // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. – 1920. – Vol. 16, No. 7. – P. 383–384.

³² Radin P. The World of Primitive Man. – New York: Schuman: Life of Science Library, 1953. – P. 38.

³³ Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем. С. Лорие и В. Зеленского. – М.: Университетская книга-АСТ, 1997. – С. 31–32.

³⁴ Radin P. The World of Primitive Man. – New York: Schuman: Life of Science Library, 1953. – P. 68.

³⁵ «Когда шаман говорит, что он выбран духом – это другой способ описания его конституции темперамента, в котором мы имеем дело с индивидами, чей психический дисбаланс и чьи психические кризисы присутствуют постоянно» (Radin P. The World of Primitive Man. – New York: Schuman: Life of Science Library, 1953. – P. 79).

³⁶ Ibid. – P. 94.

³⁷ Ibid. – P. 94.

³⁸ Waardenburg Jacques. Introduction. View of a Hundred Years' Study of Religion // Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / Ed. by Waardenburg J. – The Hague – Paris: Mouton, 1973. – Vol.1. – P. 67.

³⁹ Goldenweiser A.A. Totemism: an Analytical Study // The Journal of American Folklore. – 1910. – Vol. 23, No. 88. – P. 179–293.

⁴⁰ Цит. по сл. изданию: Sharpe Eric J. Comparative Religion. A History. – Duckworth, 1975. – P. 189.

⁴¹ Radin P. The Method and Theory of Ethnology: An Essay in Criticism. – N.Y.: McGraw-Hill, 1933. – сxx, 278 p.

⁴² Вульф К. Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. – С. 79.

⁴³ Lowie R.H. Primitive Religion. – New York, Boni and Liveright, 1924. – P. v.

⁴⁴ Ibid. – P. v.

⁴⁵ Radin P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. – N.Y.: Dover Publications, 1957. – P. v.

⁴⁶ Ibid. – P. vi.

References

1. Hultkrantz Åke. History of Religions. 1967, Vol. 6, No. 3, pp. 183–185.
2. Shternberg L.Ia. *Etnografiia* [Ethnography]. 1926, No. 1–2, P. 22.
3. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniia* [Methodological Problems in Religious Studies]. Moscow, Akademicheskii Proekt, 2007, P. 200.
4. Zil'berman D.B. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 1971, No. 6, pp. 163–172.
5. Tokarev S.A. *Religiia pervobytnogo obshchestva v svete sovremennykh dannykh* [Religion of the Primitive Society in the Light of the Recent Researches]. Leningrad, 1984, pp. 18–32.
6. Evans-Pritchard E. *Theories of primitive religion*. Oxford, Clarendon Paperbacks, 1965, 134 p. (Russ. ed.: Evans-Pritchard E. *Teorii primitivnoi religii*. Moscow, 2004, 142 p.).
7. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniia* [Methodological Problems in Religious Studies]. Moscow, Akademicheskii Proekt, 2007, p. 68.
8. Boas F. Handbook of American Indians North of Mexico. Bureau of American Ethnology, Part II, 1910, pp. 365–366.
9. Benedict R. General Anthropology. Edited by Franz Boas. Boston and New York: D. C. Heath and Company, 1938, P. 631.
10. Benedict R. General Anthropology. Edited by Franz Boas. Boston and New York: D. C. Heath and Company, 1938, P. 627.
11. Benedict R. General Anthropology. Edited by Franz Boas. Boston and New York: D. C. Heath and Company, 1938, P. 628.
12. Lowie R.H. Primitive Religion. New York: Boni and Liveright, 1924, P. xiii.
13. Lowie R.H. Primitive Religion. New York: Boni and Liveright, 1924, P. xvi.

14. Lowie R.H. Primitive Religion. New York: Boni and Liveright, 1924, P. xvi.
15. Lowie R.H. Primitive Religion. New York: Boni and Liveright, 1924, P. 324.
16. Lowie R.H. Primitive Religion. New York: Boni and Liveright, 1924, P. 324–325
17. Lowie R.H. Primitive Religion. New York: Boni and Liveright, 1924, P. 326–327.
18. Radin P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. New York: Dover Publications, 1957, P. 3.
19. Radin P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. New York: Dover Publications, 1957, P. 4.
20. Radin P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. New York: Dover Publications, 1957, P. 4.
21. Radin P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. New York: Dover Publications, 1957, P. 4.
22. Radin P. The World of Primitive Man. New York: Schuman: Life of Science Library, 1953, P. 98.
23. Marett R.R. The Threshold Of Religion. Second edition, revised and enlarged. London: Methuen & Co. Ltd., 1914, P. 11.
24. Goldenweiser A.A. The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. 1917, Vol. 14, No. 5, P. 123.
25. Lowie Robert H. Robert H. Lowie. A Personal Record. Berkeley, 1959, P. 135.
26. Lowie's Selected Papers in Anthropology. Berkeley, 1960, pp. 9–10.
27. Lowie R.H. Primitive Religion. New York: Boni and Liveright, 1924, P. 221.
28. Lowie R.H. Primitive Religion. New York: Boni and Liveright, 1924, P. 224.
29. Lowie R.H. Primitive Religion. New York: Boni and Liveright, 1924, pp. 224–231.
30. Langness L.L. The Life History in Anthropological Science. New York: Holt, Reinhart, and Winston, 1965, p. 7.
31. Langness L.L. The Life History in Anthropological Science. New York: Holt, Reinhart, and Winston, 1965, pp. 4–5.
32. Barbour John D. Encyclopedia of Religion. Vol. 2. Ed. Lindsay J. Macmillan Reference USA, 2005, P. 702.
33. Radin P. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1920. Vol. 16, No. 7, pp. 383–384.
34. Radin P. The World of Primitive Man. New York: Schuman: Life of Science Library, 1953, pp. 38.
35. Jung C.G. *Psychological Types*. London, Routledge, 1971. (Russ. ed.: *Psikhologicheskie tipy*. Moscow, Universitetskaya kniga-AST, 1997, pp. 31–32).
36. Radin P. The World of Primitive Man. New York: Schuman: Life of Science Library, 1953, P. 68.
37. Radin P. The World of Primitive Man. New York: Schuman: Life of Science Library, 1953, P. 79.
38. Radin P. The World of Primitive Man. New York: Schuman: Life of Science Library, 1953, P. 94.
39. Radin P. The World of Primitive Man. New York: Schuman: Life of Science Library, 1953, P. 94.
40. Waardenburg Jacques. Introduction. View of a Hundred Years' Study of Religion. Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Ed. by Waardenburg J. The Hague, Paris: Mouton, 1973. Vol.1, P. 67.
41. Goldenweiser A.A. The Journal of American Folklore. 1910. Vol 23, No. 88, P. 179–293.
42. Sharpe Eric J. Comparative Religion. A History. Duckworth, 1975, P. 189.
43. Radin P. The Method and Theory of Ethnology: An Essay in Criticism. New York: McGraw-Hill, 1933, cxx, 278 p.
44. Wulf Ch. *Anthropology. History, Culture, Philosophy* [Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie]. Reinbek: Rowohlt, 2004. (Russ. ed.: Wulf Ch. *Antropologiya: Istorii, kul'tura, filosofiya*. Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2008, P. 79).
45. Lowie R.H. Primitive Religion. New York, Boni and Liveright, 1924, P. v.
46. Lowie R.H. Primitive Religion. New York, Boni and Liveright, 1924, P. v.
47. Radin P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. New York: Dover Publications, 1957, P. v.
48. Radin P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. New York: Dover Publications, 1957, P. vi.



Третий конгресс российских исследователей религии

Конгресс, организованный по инициативе Ассоциации российских религиозных исследований, 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 религиозных исследований.

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);

|||||

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);

Муравьев Алексей Владимирович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва);

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).

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-vlgv2016@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.

CONTENTS

History of Religions

Alexander A. Adamenko, Life-Cycle Ceremonies in the Traditional Culture of the Akha People in Northern Thailand. Ethnographic Research.....3

At present, the traditional culture of the Akha people in Northern Thailand is hardly covered in the Russian humanities. The traditional culture, history and linguistic processes of this ethnos remain unexplored. In the meanwhile, the growing social and cultural relations between Russia and Thailand are calling forth the necessity of reciprocal research into the traditional culture of both countries. The urgency of investigating ethno-social processes of the Akha is confirmed by the rapid and, not infrequently, coercive integration of these people into the process of modernization of the Thai society and state. The major goal of this paper is to explore life-cycle ceremonies in traditional culture of the Akha people in Northern Thailand. By analyzing ethno-social processes of the Akha, the author comes to the following conclusions: 1) the opportunity to study the Akha as an ethnic whole may only remain imperative within the oncoming few decades. 2) Traditional culture of the Akha is a unique type of culture typical for this region. 3) The Akha people in Northern Thailand have preserved traditional culture better than other ethnic groups. 4) Traditional culture of the Akha in Northern Thailand includes the life-cycle rituals, the system of spirits and cultural heroes. The author, basing on English sources and results obtained from field researches, attempts to characterize life-cycle ceremonies of the Akha people in the northern provinces of Thailand (Chiang-Rai, Chiang-Mai) and to describe the main tendencies of their social and cultural development.

Key words: The Akha, Thailand, ethnic group, traditional culture, spiritual culture, life-cycle ceremonies.

Religions of Russia

Mirra V. Kashchaeva, The Status of the Altay Spiritual Mission Church School in the end of XIX – the beginning of XX Centuries and its Contribution to Education Development in the Altay Region.....10

The article is devoted to the analysis of foundation and development of the Altay Spiritual Mission church school. Based on the analysis of archive materials of the Altay Spiritual Mission, the author of the article characterizes the specifics of foundation of church schools within a framework of the Altay Spiritual Mission, pays attention to the peculiarities of the essence of education process in the church school and marks the special features of teachers' and school missionaries' interaction with adherents of different faiths in the Altay and Kuznetsk mountain districts.

Key words: The Altay Spiritual Mission; church schools; teachers of church schools; the development of education in the Altai Region in the end of XIX – the beginning of XX centuries.

Victoria S. Matyushchenko, Old Believers in the Amur Region during the War and Post-war Periods.....15

This article explores life and activity of Old Believers in the USSR and, in particular, the Amur territory during the Great Patriotic War. The object of this article is to determine the role of Old Believers in the war. Exploring the existence of Old Believers in the Amur territory in rear, in front and on occupied by German aggressors territories, the author came to the following conclusions: 1) despite the negative relations between Old Believers and the government, Old Believers have been patriots all the time of their existence. 2) All the Russian Old Believers, led by archbishop Irinnarkh (Parfyonov), defended their motherland; many of them were honored with state awards. 3) Because of anti-religious policy of the Soviet power and rational religious policy of Nazi Germany on the occupied territories, there was a small group of the Bezpopovtsy fought at the side of enemy. 4) All the Old Believers in the Amur Region who were called at the front defended their motherland with enthusiasm and a deep sense of patriotism. 5) In recent years Russian Orthodox Old Belief Church is paying more attention to the promotion of patriotism and holding events dedicated to the Victory in the Great Patriotic War. Thus, Old Believers made a significant contribution to the victory in the struggle against fascism.

Key words: Old Believers, the Great Patriotic War, guerrilla war, anti-religious policy, the Popovtsy, ideology, repression.

Olga V. Pelevina, Orthodoxy in Contemporary China: The Interpretation of Chinese Religious Studies Scholars.....22

The article discusses the results of field research conducted by specialists of the Institute of World Religions of the Chinese CASS in the Orthodox community in the north-east of the country. Position of the Chinese experts about the history, current state and prospects of development of Orthodoxy in China is different from the information presented in Russian literature. Specificity of Chinese studies of Orthodoxy is determined by several factors. Firstly, in the work of the Chinese

CONTENTS

researchers Orthodoxy is perceived as a part of the Russian political system. At the same time, in the context of the partnership of the Russian-Chinese relations, the Chinese authorities recognize the need for constructive solutions to an «orthodox issue». This affects the interests of the Chinese religious studies community. Secondly, the specificity of the Chinese researches' study of Orthodoxy is determined by the tendencies formed in contemporary Chinese religious studies. In 1990, the specialists mainly engaged in studying the five officially recognized religions of China. At the beginning of XXI century experts drew attention to the problem of preservation of Chinese traditional culture in the globalization era, began to study the culture and religion of the national minorities of China. There are initiated field researches and large-scale conferences on the problems of Orthodox Christianity as the religion of the Russian national minority. Thirdly, the Chinese Religious Studies determined by the specifics of the Chinese culture, rational and pragmatic dominant. Chinese religious studies do not deny the importance and long history of the presence of Orthodoxy in China. They recognize the need to preserve the unique Orthodox culture among the Chinese with Russian roots, but justify it primarily for economic reasons.

Key words: China, Orthodoxy, Chinese autonomous Orthodox Church, Russian national minority, national religion, the north-eastern provinces of China, religious studies of China.

Religions of the East

Elena S. Lepekhova, The Interpretations of Auspicious Omens at the Imperial Court in Ancient Japan.....32

The main theme of this article is a study of the various interpretations of natural phenomena as auspicious omens in the imperial decrees and records in the Japanese chronicles of “Nihon Shōki” and “Shōku nihongi” (VII–VIII centuries). The study of the auspicious omens in the Japanese chronicles was usually made from the perspective of history and religious studies. However, if one looks at these events in the context of policy and ideology, some facts will appear in a completely different light. A specific example in this case could serve as a chronicle of the auspicious omens in the reign of Empress Kōken (Shōtoku) (749–770).

Key words: auspicious omens, “Nihon Shōki”, “Shōku nihongi”, Kōken (Shōtoku).

Yuri G. Smertin, Tantric Buddhism in Medieval Japan.....41

In the early Middle Ages Japan borrowed some religious ideas from China, including various concepts of Buddhism. Basically, it was schools of Mahayana, but for the aristocracy the most popular became the Tantric school of Shingon, attracting with its mysticism.

The aim of the article is to analyze the process of distribution, adaptation and transformation of Tantric Buddhism in Japan. To achieve the goal the following problems are solved: ways to implement the Shingon Buddhism in Japanese society is identified; the process of formation and evolution of dogma and esoteric practices Tachikawa-ryu are revealed; the main magic rituals are described on the basis of available sources. Shingon got its expansion in Japan due to the work of the monk Kukai (774–836), who studied its foundations in China. The Imperial Court was interested in the idea to achieve Buddhahood in the present body. School of Tachikawa-ryu was founded by the monk Ninkan (1057–1114) and Taoist Kenren. They created a doctrine uniting esoteric Buddhism and Taoism. Great importance in achieving the awakening was given to sexual practices. Tantric Buddhism rose to the heights of public policy through the work of the monk Monkan (1278–1357), when the aristocracy headed by the Emperor was removed from power by a rising samurai class. Doctrine and practices of Tachikawa-ryu were considered as heretical among the hierarchs of Shingon, and were constantly exposed to their attacks. Secret ceremonies included sexual practices to achieve Buddhahood in this life and worship the skull to gain magical powers. The author concludes that the doctrines and rituals of Tachikawa-ryu, being basically Buddhist, have had a significant impact of Shinto and Taoism.

Key words: Japan, Buddhism, Tantrism, Tachikawa-ryu, Vajrayana, Shingon, sexual practices, magic rituals.

New Religious Movements

Timur B. Badmatsyrenov, Sanzhida A. Dansarunova, Reproduction of Religious Community: Contemporary Urban Shamanism in Ulan-Ude.....50

This paper is devoted to the sociological description of reproduction of the urban shamanistic religious community in Ulan-Ude. Contemporary shamanism is a dynamic system of religious beliefs and social interactions, based on the idea of religious revival of shamanism. The ideologists of this idea construct the modernized urban shamanism through the revitalization of the “traditional” Buryat religious practices and cults. Today shaman community is aimed on the transformed social conditions and the non-patrimonial and supra-ethnic groups. It considers the modification of the social structure, ethnic, educational and other characteristics of the urban

CONTENTS

population. A lot of shaman religious organizations and non-involved independent shamans appeared in Buryatia in last twenty years. Historically shaman as a spiritual mediator was oriented only on the territory-patrimonial groups, and the institutional interaction between different shamans was very weak. Today one can find the advanced process of confessional institutionalization with legally registered organizations, recombined societal practices and formally organized rituals. The paper presents some empirical data of the sociological survey of the members of shaman organization – NGO “Tengery”. According to this data, shamans have reached their status trough the legacy of “Utkha”, “shamanistic illness” and “the ancestral spirits choice”. They also have to possess the specific consecrations and “teachings”. The elder shaman plays the main role in the lifestyle strategies choice, consecrations rituals and teachings of the novices. In urban modernized communities rules of law are also important. All the new shamans have to apply and register as a member of Local Religious Organization of Shamans (LROSh). Shaman’s indoctrination is also transformed with modification of its connection to the social community. In traditional scheme it was territory-patrimonial organization, and now it is individual and family small groups’ actions.

Key words: religious society, urban shamanism, sociology of religion.

Philosophy of Religion

Elena A. Stepanova, Post-Secular Religiosity: Individual versus Institute.....56

The article considers one of the main features of post-secular world – the phenomenon of individual religiosity, – which increasingly becomes an alternative to institutional religion. The Christian-centric and Eurocentric nature of the process of individualization of religion is underlined. The author observes several concepts of the Western scholars of religion, who interpret the emergence and development of individual religiosity from different points of view. Particular attention is given to Ulrich Beck’s concept of the difference between the «first» and «second» modernity where the first was manifested in the individualization within religion and the second one – in the individualization of religion itself. The role of ideological pluralism in the modern world and its influence over the nature of religion, as well as changes of the essence of religious tolerance are analyzed. The author emphasizes that today the intention to reconcile different and sometimes conflicting religious truths is gradually replaced by the search for a particular form of co-existence where the recognition of the equal value of diversity of religious experiences plays the leading role. The author concludes that the individualization of religion is not obligatory trend of the development of contemporary Western society, but a tendency manifested in various forms. The spectrum of institutional religions, which try to find their place in rapidly changing societies, is wide-ranging enough. Nevertheless, today everyone has a chance to find his (her) own meaning of religion and to choose between different ways of religious identity – from ethno-cultural identity attached to traditional system of values to the subjective one, which satisfies personal need in defining the individual locus in the social space. At the same time, the choice of personal religious identity is predetermined by the availability of the unlimited number of answers to the ultimate questions of human life.

Key words: individualization, religiosity, religious institution, modernity, post-secularity, pluralism, tolerance.

Tatiana S. Pronina, Yury S. Fedotov, Analysis of Typological Conceptions of Religious Associations.....66

The article represents a brief analysis of the existing typologies of religious communities: from the first one that proposed by Max Weber – the paradigm of the «church-sect» – to typological constructions of new religious movements developed by researchers at the beginning of the XXI century. The article focuses on the works of such authors in this field as R. Niebuhr, H. Bekker, M. Yinger, B. Wilson, R. Stark, U.S. Bainbridge, R. Wallis, etc. The main evolutionary line in the development of typologies is a more precise definition of the basic scheme of the «church-sect-denomination-cult» that took its roots in the scientists’ works of the 1960s. More precise definitions are based on the analysis of relationship of religious associations with the surrounding society; their reactions to various social processes; features of their beliefs or types of practices; the level of development of the organizational structure of an association and, on this basis, the level of the involvement of members. The special emphasis of research lays on a more precise definition of such characteristics as «cult», which is becoming more predominant according to viewpoints of many scientists. Since the 1990s scientists have began searching for a universal paradigm for theoretical design of diverse non-traditional religious phenomena. This reflects the processes taking place in the religious sphere: blurring of boundaries between types of religious associations and the «subjective turn» in the minds of the believers from traditionalism to an abstract spirituality. The authors have also proposed their own multidimensional typology based on the processing of various sociological concepts and combined classical and modern approaches to the study of religious associations’ types. This typological system is graphically represented and contains the possibility of including new types and their intersections.

CONTENTS

Key words: Church, denomination, sect, cult, new religions, new religious movements.

Valeriya V. Sleptsova, Philosophical Origins and Characteristics of the «New Atheism»..77

Contemporary foreign freethinking is the developing, complex, evolving phenomenon. We need to combine two approaches for its investigation. Firstly, it must be remembered that any arising of freethinking is not appear out of nowhere, but as a result of a long development of the entire previous tradition of free thought. For example, certain features of the «new atheism» – the sharpness of criticism, some lightness of analysis, fierce polemical language and reliance on pamphletic and biased and anti-religious studies are not clear, if we look at them in isolation from the historical tradition of free thought, especially American one. But if we consider it, embed in historical perspective; it becomes clear that most of the features – natural results of the American freethinking and the «new atheism» – is not only the successor of the Enlightenment, but also the American freethinking of XIX – early XX c. On the other hand, we must not forget about the national research tradition of free thought. Giving the characteristic of the «new atheism» in modern historical-philosophical categories, we can conclude that this trend of free as a whole can be described by the term «naturalism» originating firstly from the American freethinking of late XIX – early XX centuries. At the same time we can use the terminology of Russian researchers, since “natural-scientific materialism” is a special case of naturalism, echoing many of its main characteristics. Natural-scientific materialism is fully applicable to the description of the worldview of two from five of the most prominent representatives of the «new atheism» – biologist R. Dawkins and theoretical physicist V.J. Stanger. The worldview of three other representatives did not meet the definition of natural-scientific materialism since they are not natural scientists and it is impossible to talk about spontaneity of their materialistic views.

Key words: Contemporary free thought, R. Dawkins, D. Dennett, Ch. Hitchens, S. Harris, natural-scientific materialism, naturalism, «New Atheism».

Religious Philosophy

Irina S. Urbanaeva, “Gradual” Way into the Indo-Tibetan Mahayana and Its Logical and Philosophical Foundations.....86

The article is devoted to the consideration of the Indo-Tibetan tradition of a gradual way called Lamrim (stages of a way) in the Tibetan sources, and its rationalistic base. Having analyzed “fast”, “direct” and “instant” methods which are specific to Vajrayana, Makhmudra and Dzogchen, and their place in the Tibetan Mahayana, and also having considered logic-epistemological traditions of a gradual path of Mahayana, the author comes to the following conclusions: 1) the tradition of a gradual path in the Indo-Tibetan Mahayana has rationalistic justification as a universal path to enlightenment, and practices of a “fast”/ “direct” / “instant” path don’t contradict the principle of gradual spiritual development and are included in a gradual path. The “positive” pramana tradition of Dignaga / Dharmakirti and “negative” prasanga tradition of Chandrakirti aren’t two logic-epistemological traditions and aren’t alternative and independent from each other; they are substantially connected with certain levels of philosophical comprehension of emptiness and are elements of whole system of meditative practice within a gradual path; Je Tsongkhapa explained to the Tibetan followers of Nalanda tradition this basic substantial philosophical connection between the theory of valid perception of Dignaga and Dharmakirti and negative logic of Prasangika, and also that the approaches both conduct to one purpose which is carried out step by step – to the development of transcendental wisdom of comprehension of emptiness and to the achievement of enlightenment.

Key words: Gradual Path to enlightenment, Lamrim, Tantra, Mahamudra, Dzogs-chen, Logic, Indian philosophy, Mahayana, theory of pramana, Prasangika, Dignaga, Dharmakirti, Je Tsongkhapa, Tibetan Buddhism.

Rustem N. Enverov, Anton V. Karabykov, Transformation of Traditional Christian Demonology in the Philosophical Doctrine of Thomas Hobbes (1588–1679).....99

The aim of the proposed paper is to analyze Thomas Hobbes’ demonological conception that became one of the first results of the rationalistic rethinking the medieval Christian worldview in the early Modern period. The authors examine key aspects of Hobbes’ philosophical system, which determined his demonological views and had deal with metaphysics, social and political theory and principles of biblical exegesis. Besides, the authors give a brief excursus into the traditional medieval demonology and compare Hobbes’ ideas with the corresponding views of contemporary intellectuals.

Key words: demonology, demons, angels, Thomas Hobbes, Protestantism, empiricism, Modernity, Renaissance.

CONTENTS

Religion and Culture

Elena Y. Potapchuk, Circle: Religious Bases of Life in Pre-revolutionary Russia (According to «Year of the Lord» novel by I.S. Shmelev).....109

The article is devoted to the analysis of religious view which found reflection in the novel of «Year of the Lord» by I.S. Shmelev. Sense of guilt before the lost homeland forces the writer in this autobiographical work to describe in detail life and features of perception of the world, characteristic for its children's milieu. The author of the article describes the order of everyday and festive life of the Muscovites determined by Orthodoxy which developed in the Russian culture in the second half of the XIX century. The article shows that the Orthodox believer since birth joins the uniform process of life which spiritual basis is religion. The plot and composition of the novel are subordinated to these ideas of the writer. Events of two and a half years from life of the main character – the boy Vanya – are described in such a way that the reader has a feeling of an invariance of the established order to which human existence is subjected for decades and centuries. The writer supplements the official events seen through the eyes of the little boy with personal holidays («pleasures») of the child. Food, cooking, clothes, cleaning and decoration of the house, pet care, household duties, crop harvesting, rest and entertainments in the culture of pre-revolutionary Russia were submitted to an annual religious calendar. Peering into a household aspect of life of the Muscovites, the writer in fact finds its spiritual bases. According to the main Orthodox holidays (Christmas, the Epiphany, the Annunciation, Easter, the Trinity, etc.) and fasts (Advent, Lent, Petro-Pavlovsky fast, etc.) heroes of the novel together with other believers perform house ceremonies and rituals giving semantic unity to the world. The author concludes that I.S. Shmelev, describing old Russia, not only restored the lost ideals of the Russian culture in his work, but also sought to create new spiritual values for his existence.

Key words: Eastern Orthodox Christianity, religious view, Russian culture of the XIX century, I.S. Shmelev.

Andrey P. Zabiylko, Namu – Evenki Worldview on a Reindeer Skin.....119

In Evenki culture traditional worldview is reflected in folklore – tales, proverbs and other forms of oral folk arts. However, folklore is not the only way to image the worldview. Evenki worldview is depicted on some of the compositions of rock paintings, decoration of clothes, shamanic drums, etc. The worldview in the culture of the Amur Evenks is reflected in the images on reindeer skins – the ritual rugs of namu. Namu is a kind of taiga icon, a sacred image, which in a characteristic way expresses the living conditions and outlook's peculiarities of the nomadic herders.

Key words: worldview, the Evenks, nomadic culture, shamanism, sacred image, petroglyphs.

History of Religious Studies

Marianna M. Shakhnovich, The Cultural Revolution in the USSR and the Science of Religion.....127

This article analyzes the characteristics of the study of religion in the late 1920s and early 1930s in the Soviet Union during the start of the Cultural Revolution and “the creation of a new man”. The author on the basis of archival sources studies the problem of the interaction of anti-religious propaganda and religious studies and demonstrates the different points of view and sharp conflicts in the study of religion of that time.

Key words: Cultural Revolution in the USSR, study of religion, atheism, antireligious propaganda, ideology and science

Stepan S. Gavrilov, Life and Scientific Activity of Professor Shi Lugo.....136

The article examines the Chinese period of scientific activity of the outstanding Russian scientist S.M. Shirokogorov. During this period the scientist created the most considerable works which still did not lose the relevance in world science. The author concludes that in China Shirokogorov has opened as an outstanding researcher and a deep theoretical. While living in China the scholar has written works which brought him international fame.

Key words: Ethnology, ethnography, anthropology, anthropological researches of the population of China, S. M. Shirokogorov, V. M. Alekseev, N. L. Koshchevsky.

Viktor V. Barashkov, Theoretical Approaches to Religion in American Cultural Anthropology at the 1st half of the 20th century.....141

The article deals with the theoretical approaches to religion in the American “historical school of anthropology” founded by Franz Boas. The hypothesis is that the main direction of their approaches to religion is psychological. The main sources of analysis are the works of Alexander

CONTENTS

Goldenweiser "Early Civilization" (1922), Robert Harry Lowie "Primitive Religion" (1924) and Paul Radin "Primitive Religion" (1937). At first, the author investigates their definitions of religion. R.H. Lowie gives the psychological definition of religion, where the specific attitude towards the extraordinary, mysterious or supernatural plays the main role. P. Radin writes about specific religious feeling too. A. Goldenweiser and R.H. Lowie call this specific feeling by the term "supernaturalism" that they borrowed from the works of R.R. Marett. Secondly, the author analyses the approach of American anthropologists to the individual religious experience of primitive people. American anthropologists criticized the approach of E. Durkheim for his notion of "collective ideas". R.H. Lowie writes about "individual variability" of primitive people (the term is borrowed from the works of British psychologist F. Galton). P. Radin in this case uses the method of "autobiographies" that he developed in the field of anthropology. He insisted, then, that in every primitive society we can find "religious formulators" (Radin's own term), who are "the truly religious persons". They are few in number, but play the significant role in primitive religion. The author comes to the conclusion that we can speak about two main functions of theoretical ideas of American anthropologists. Firstly, it is the critical function – they rejected theories that had a little ground in the facts of primitive religion. Secondly, it is the methodological function of their approach. Today contemporary religious studies pay special attention to the application of these qualitative methods.

Key words: anthropology of religion, psychology of religion, anthropology, religious studies, methods of religious studies, religion, definition of religion, F. Boas, P. Radin, R.H. Lowie.

АВТОРЫ НОМЕРА

=====

Адаменко Александр Александрович – старший преподаватель кафедры религиоведения Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева; 660077, г. Красноярск, ул. Взлетная 20; e-mail: alex_adamenko@mail.ru

Aleksandr A. Adamenko – Senior lecturer at the Department of Religious Studies at Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev, 20 Vzletnaya str., Krasnoyarsk, Russia, 660077; e-mail: alex_adamenko@mail.ru

Кашаева Мирра Васильевна – канд. ист. наук, доцент кафедры религиоведения и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета; г. Барнаул, ул. Димитрова 66, ауд. 312; e-mail: mirra2407@mail.ru

Mirra V. Kashchaeva – Ph.D. (History), Assistant Professor at the Department of Study of Religion and State Confessional Relations, Altai State University; of. 312, 66 Dimitrova Str., Barnaul, Altai Region, Russia; e-mail: mirra2407@mail.ru

Матющенко Виктория Сергеевна – канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных наук Амурской государственной медицинской академии; 675000 Благовещенск, Горького 101; e-mail: V89246728625@yandex.ru

Victoria S. Matyushchenko – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Humanities, Amur State Medical Academy; 101 Gorkogo street, Blagoveschensk, Amur region, Russia; e-mail: V89246728625@yandex.ru

Степанова Елена Алексеевна – д. филос. наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН; 620990, г. Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16; e-mail: stepanova.elena.a@gmail.com

Elena A. Stepanova – D. Sc. (Philosophy), Principal research fellow at Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences; 16 S. Kovalevskaya st., Ekaterinburg, Russia, 620990; e-mail: stepanova.elena.a@gmail.com

Забияко Андрей Павлович – д. филос. 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. Zabiyo – 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

Пелевина Ольга Викторовна – канд. филос. наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; e-mail: olpelevina@gmail.com

Olga V. Pelevina – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Religious Studies and History, Amur State University; 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027; e-mail: olpelevina@gmail.com

Лепехова Елена Сергеевна – д. филос. наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН (Москва); 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; e-mail: lenalepekhova@yandex.ru

Elena S. Lepekhova – Dr. Sc. (Philosophy), Senior Research Fellow at Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow; 12 Rozhdestvenka str., Moscow, Russia, 107031; e-mail: lenalepekhova@yandex.ru

Смертин Юрий Григорьевич – д. ист. наук, профессор кафедры зарубежного регионоведения и дипломатии Кубанского государственного университета; 350040, г. Краснодар, ул. Ставропольская, 149; e-mail: usmer@hotmail.com

Yuri G. Smertin – Dr. Sc. (History), Full Professor, Professor at the Department of Foreign Regional Studies and Diplomacy, Kuban State University; 149 Stavropol'skaya St., Krasnodar, Russia, 350040; e-mail: usmer@hotmail.com

Бадмацыренов Тимур Баторович – канд. социол. наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета; 670000, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Ранжурова, 6, корпус 2, e-mail: batorovitch@mail.ru

Timur B. Badmatsyrenov – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor at the Department of Political Science and Sociology, Buryat State University; build. 2, 6 Ranzhurov str., Ulan-Ude,

АВТОРЫ НОМЕРА

Бурят Республика, 670000; e-mail: batorovitch@mail.ru

Дансарунова Санжида Александровна – студентка 4 курса исторического факультета Бурятского государственного университета, 670000, Республика Бурятия, г. Улан-Уде, ул. Смолина, 24А; e-mail: anarhy_94@mail.ru

Sanzhida A. Dansarunova – 4th year student, Faculty of History, Buryat State University, 24A Smolin str., Ulan-Ude, Buryat Republic, 670000; e-mail: anarhy_94@mail.ru

Пронина Татьяна Сергеевна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, директор Центра религиоведческих исследований; г. Тамбов, ул. Интернациональная, 33; e-mail: tania_pronina@mail.ru

Tatiana S. Pronina – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy, Tambov State University n.a. G.R. Derzhavin, Director of the Centre for Religious Studies; 33 Internatsyonalnaya str., Tambov, Russia; e-mail: tania_pronina@mail.ru

Слепцова Валерия Валерьевна – аспирант кафедры философии и религиоведения Московского Государственного университета им. М.В. Ломоносова; 119991, г. Москва, ул. Ленинские горы, д.1; e-mail: leka.nasonova@gmail.com

Valeriya V. Sleptsova – Ph.D. student at the Department of Philosophy and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; 1 Leninskie gory str., Moscow, Russia, 119991; e-mail: leka.nasonova@gmail.com

Федотов Юрий Сергеевич – магистрант кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, г. Тамбов, Интернациональная, 33; e-mail: fedotov.yur@mail.ru

Yury S. Fedotov – Master's degree student, Tambov State University; 33 Internatsyonalnaya str., Tambov, Russia; e-mail: fedotov.yur@mail.ru

Барашков Виктор Владимирович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; e-mail: v.barashkov@gmail.com

Viktor V. Barashkov – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University n.a. Alexander and Nikolay Stoletovs; 87 Gor'kogo str., Vladimir, Russia, 600000; e-mail: v.barashkov@gmail.com

Потапчук Елена Юрьевна – кандидат культурологии, доцент кафедры философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета; 680035, г. Хабаровск, ул. Тихоокеанская, 136, ауд. 457-ц; e-mail: epotapchuk@mail.ru

Elena Yu. Potapchuk – Ph.D. (Culturology), Associate Professor at the Department of Philosophy and Culturology, Pacific National University; of. 457, 136 Tikhookeanskaya Str., Khabarovsk, Russia; e-mail: epotapchuk@mail.ru

Шахнович Марианна Михайловна – д. филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет; г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, Институт философии, кафедра философии религии и религиоведения; e-mail: m.shakhnovich@spbu.ru

Marianna M. Shakhnovich – Dr. Sc. (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint Petersburg State University; 5 Mendelevskaya liniya, Saint Petersburg, 199034, Russia; e-mail: m.shakhnovich@spbu.ru

Урбанаева Ирина Сафроновна – д. филос. наук, главный научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук; 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; e-mail: urbanaeva@imbt.ru

Irina S. Urbanaeva – Dr. Sc. (Philosophy), Principal Research Fellow at the Department of Philosophy, Culture and Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 6 Sakhyanovoi str., Ulan-Ude, Russia, 670047; e-mail: urbanaeva@imbt.ru

Энверов Рустем Нуриевич – аспирант кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин, Омский государственный институт сервиса; 644043, г. Омск, ул. Певцова, 13; e-mail: r.enverov@mail.ru

Rustem N. Enverov – Postgraduate student at the Department of Philosophy and the Humanities, Omsk State Institute of Service; 13 Pevtsova str., Omsk, Russia, 644043; e-mail: r.enverov@mail.ru

АВТОРЫ НОМЕРА

Карabyков Антон Владимирович – д. филос. наук, канд. филол. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Омский государственный институт сервиса; 644043, г. Омск, ул. Певцова, 13; e-mail: meavox@mail.ru

Anton V. Karabykov – Dr. Sc. (Philosophy), Ph.D. (Philology), Associate professor at the Department of Philosophy and the Humanities, Omsk State Institute of Service; 13 Pevtsova str., Omsk, Russia, 644043; e-mail: meavox@mail.ru

Гаврилов Степан Сергеевич – аспирант, научный сотрудник лаборатории антропологии и археологии Амурского государственного университета; Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр.7, каб. 103а; e-mail: mr.deathless@mail.ru

Stepan S. Gavrilov – Post-graduate student, Research associate in the Laboratory of Anthropology and Archaeology, Amur State University; of. 103a, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; e-mail: mr.deathless@mail.ru

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. **При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.**

Статья предоставляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru в **трёх основных файлах**.

В первом файле находится текст статьи и прилагаемые к ней обязательные компоненты (аннотация, ключевые слова, сведения об авторе, др.). Электронные текстовые файлы принимаются редакцией исключительно **в формате Word.rtf**. Не следует вставлять в текстовый файл Word.rtf графические объекты (фотографии, таблицы и т.п.). Графические объекты прилагаются в отдельных файлах (см. ниже «Иллюстрации»). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например*: Иванов_статья.rtf).

Во втором файле находится общий список всех библиографических ссылок. Данный список дублирует список библиографических ссылок (сносок), представленный в статье. Каждая ссылка должна содержать полную информацию об источнике (варианты *Там же...*, *Ibid.* и другие исключаются). Полная информация об источнике цитирования необходима для размещения в РИНЦ и других базах цитирования.

В третьем файле находится фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – **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 «Авторы».

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 – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2015 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 \$ USD (70 euro).

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 (2015).

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

**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. № 3.

**Издательство АмГУ. Подписано к печати 09.10.15. Компьютерная вёрстка и
перевод – Е.А. Конталева. Технический редактор – А.С. Воронина,
Е.А. Конталева. Корректор – А.С. Воронина.
Формат 70 х 108/8. Усл. печ. л. 22,6. Тираж 500.**



ABOUT THE JOURNAL

The journal «Study of Religion» is the first Russian journal dedicated to the religion studies as scientific and education subject.

The journal is oriented for the academic society. Editorial board of the journal forms its content bearing in mind its strictly scientific character. The journal is a non-theologic publication. It means that it is far away from religious-apologetic goals as well as from religious-revealing ones. It is connected with no contemporary confession, and the authors can have their own religious convictions. The journal it is strictly separated from occult, mystical, pseudo-historical and fantastic creations that are now trying to replace study of religion as well as theology of traditional confessions.

Special journal focused on the religion studies plays an important role in self-identification of the Russian religion studies as a scientific subject and a university course of studies. It includes articles about history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is paid to the contemporary religious situation in Russia. The journal helps the specialists from different fields of science to exchange information. That is why, being a professional publication, the journal gives a wide range of opportunities to those scientists who open new aspects in the study of religion.

We will be glad to cooperate with Russian and foreign colleagues.



