

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

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

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

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

4
2015

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Трофимова З.П. Социальное христианство в США середины XIX – начала XX веков.....3

Религии России

Воронцова И.В. «Социальное христианство» (С.Н. Булгаков и Христианское братство борьбы) в контексте религиозного движения в России начала XX века.....14

Николаев В.В., Самушкина Е.В. Алтайская духовная миссия и просвещение коренного населения предгорий Северного Алтая.....21

Аргудяева Ю.В. Семья и семейный быт русских старообрядцев в Маньчжурии.....30

Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Региональные аспекты атеистической пропаганды в Алтайском крае в 1953–1964 гг.....43

Религии Востока

Кейдун И.Б. Ритуал надевания шапки в традиционном Китае: характеристика символизма и структурный анализ обряда перехода.....52

Лемешко Ю.Г. Культ Магушки-оспы в цинском Китае.....64

Прихотько В.А. Образы смерти в мадаизме и зороастризме.....71

Беляков А.О. Распространение буддизма в Приамурье в эпоху средневековья в контексте этнокультурных и этномиграционных процессов на Дальнем Востоке.....84

Новые религиозные движения

Дорофеева Т.В. Особенности миссионерской деятельности Международного общества сознания Кришны в современной России.....95

Сравнительное религиоведение

Аринин Е.И., Викулов И.Е., Атабеков Т.Р. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным.....101

Философия религии

Кулешов В.Е. Диалектика смерти и смысла жизни.....116

Канаков Д.В. Социумные основания религиозного догматизма...124

Религиозная философия

Лезьер (Апрелева) В.А. Философия Плотина в опыте религиозных исканий Л.И. Шестова.....134

Религия и культура

Добронравов С.В., Торбург М.Р. Экотеология в кино (на примере фильма Д. Аронофски «Ной»).....143



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

История религиоведения

- Шахнович М.М.** Дискуссии в Коммунистической академии и наука о религии в СССР (конец 1920-х – начало 1930-х гг.).....151
- Забияко А.П.** Происхождение религии: дискуссия между Зигмундом Фрейдом и Брониславом Малиновским (с приложением «Первобытного мифа об инцесте» в изложении Б. Малиновского)....160

Архив

- Эфендиева Г.В., Зиненко Я.В.** К истории церковной и духовной жизни русской эмиграции Дальнего Востока: из публицистического наследия Арсения Несмелова.....170

Кругозор

- Замлелова С.Г.** О Великом Неизвестном.....188

Форум

- Бязрова Д.Б.** К вопросу о светской и религиозной формах духовности.....190

- Памяти К.И. Никонова**.....194
- Contents**.....196
- Авторы номера**.....202
- Указатель статей, опубликованных в 2015 году в журнале «Религиоведение»**.....205
- К сведению авторов**.....208
- Оформление подписки**209

Адрес редакции журнала:
675027, Амурская область, г. Благовещенск,
ул. Игнатъевское 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.



Трофимова З.П.

Социальное христианство в США середины XIX – начала XX веков

Аннотация. Статья посвящена исследованию социального христианства – религиозно-политического движения, возникшего в середине XIX века и существующего до сих пор. Основными представителями данного течения были В. Раушенбуш, Ф. Пиболи, Дж. Херрон и другие. Они ставили перед собой задачу реформировать социально-политическую систему США и церковь на основе христианских евангельских принципов с целью построения Царства Божьего на земле. В данной статье мы также обращаемся к репрезентации идей христианского аболиционистского направления, которое является частью движения христианского социализма.



З.П. Трофимова

Ключевые слова: социальное христианство, социальное евангелие, христианский социализм, христианский аболиционизм, религия, мораль

Социальное христианство (social Christianity) – религиозно-политическое учение, проповедующее Царство Божье на земле, возрождение раннехристианских идеалов любви и справедливости, оказавшее большое влияние на развитие либеральной мысли Америки.

Сам термин «социальное христианство» был введён протестантским теологом Вашингтоном Глэденом, ранним «апостолом» социального евангелизма, автором труда «Рабочие и работодатели». В данной работе мы будем употреблять понятия «социальное христианство», «христианский социализм» (Christian socialism), «социальное евангелие» (social gospel) как синонимы, поскольку именно так в своих трудах их используют сами представители данного течения, наиболее авторитетными деятелями которого являются В. Глэден, В. Раушенбуш, Л. Эббот, Д.Р. Глисс, Ф. Пибоди, Ш. Матьюс, Д. Шарп, И. Стронг, Дж. Домбровски, А. Эбел, Р. Елей и другие.

Исторически содержание термина «социальное христианство» формировалось в ходе дискуссии, которая велась в США во второй половине XIX века. Так, можно выделить два направления концептуализации, которые разрабатываются как самими представителями данного течения, так и его исследователями. В узком смысле под социальным христианством понимается культурно-историческое движение, которое начало распространяться во второй половине XIX века, в основном, в среде протестантского духовенства США и Европы. В широком смысле данное течение охватывает не только религиозные круги, но и практически все слои населения. Как отмечают Р. Уайт и Г. Хопкинс: «Социальные евангелисты применяют учение Христа для спасения общества в целом, социальных институтов и индивида»¹. Более узкого понимания придерживается американский историк В. Маклауглин. Он же уточняет, что «движение социального евангелизма начинается с 1840 г. в связи с распространением протестантизма по всей территории Америки»². К более широкой трактовке склоняется американский историк Т. Смит, основавший в 1830 году Евангелический Объединённый Фронт (The Evangelical United Front), куда входили не только религиозные деятели, но и светские историки, философы, экономисты. В центр своего внимания они ставили политические и экономические реформы, касающиеся собственности, образования, расовой дискриминации, женского и детского труда и другие. Специфика их позиции заключается в том, что решение всех этих

История религии

практических вопросов они объединяли с размышлениями над философскими проблемами сущности человека, смысла его существования, смерти и бессмертия. Представителями этого направления были В. Глэдден, В. Раушенбуш, Г. Мей, Ф. Пибоди и другие.

Социальное евангелие, объединяя в себе различные течения, прошло длительную эволюцию от евангелизма к либерализму, далее к христианскому социализму и аболиционистскому движению. Отсюда крайне трудно провести единую историческую хронологию. Мыслители Р. Уайт и Г. Хопкинс, например, в своей работе «Социальное евангелие. Религия и реформа в изменяющейся Америке» полагают, что история данного течения берёт начало с 30-х годов XIX века, с момента отмены рабства, конца Гражданской войны, роста аболиционистского и рабочего движений. Немаловажным фактором можно также считать иммиграционные процессы из Европы, принёсшие с собой идеи христианского социализма. Существует и такая точка зрения, согласно которой социальное христианство в США включает в себя все движения за справедливость и равенство на основе евангельской этики. Различные подходы к пониманию данного явления обуславливают его содержательное разнообразие.

На наш взгляд, возникновение социального христианства было связано с развитием капиталистических отношений в США, процессами урбанизации, индустриализацией общества, растущими антирабовладельческим, рабочим, антиклерикальным движениями, падением авторитета церквей.

Социальное христианство в США проповедовалось в основном в лоне протестантизма, хотя затрагивало и католические общины. Идейной базой для его развития послужили взгляды американских и европейских просветителей XVIII века, философия Р. Оуэна, Дж. Локка, И. Канта, М. Вебера, а также учения христианских социалистов в Англии (Ф. Морис, Ч. Кингсли, Дж. Ладлоу). Также к идейным истокам можно отнести взгляды английских теологов Дж. Уинтропа и Дж. Элиота, которые в своих трудах и проповедях связывали вопросы богатства и бедности, спасения человека в этом мире с религиозной практикой. Так, Дж. Элиот в работе «Христианская республика» подчёркивает, что бедность и богатство являются двумя полюсами одного и того же – спасения человечества. В этом контексте божественные законы находятся на службе гражданских целей. Мыслитель трактует бедность как жизненную практику, деловую активность как симптом спасения, а стремление к богатству – как средство прославления Бога и служения ему.

В 1874 году стал выходить «Журнал христианской рабочей реформы», в котором была предпринята попытка рассматривать рабочие вопросы с библейских позиций. Журнал провозглашал: «Иисус Христос был высшим Реформатором истории, поскольку он был спасителем от греха и реорганизатором общества для построения Царства Божьего с целью преодоления страданий»³. Одновременно начали действовать «Американская Федерация Рабочих» и «Христианский Рабочий Союз». В противовес им выступили члены Андоверской теологической семинарии, которые на основе новой теологии подняли вопрос о сущности христианского социализма. Вопрос заключался в том, является ли он программой практической деятельности церквей и светских организаций или только теоретическим творчеством его представителей.

В 1875 году английским священником С. Джонсоном было основано «Общество обращённого христианства», на основе которого в 1887 году появилось «Общество христианских социалистов» (The Society of Christian Socialists), быстро распространившееся по всей стране и ставившее своей задачей пропаганду социалистического учения, отождествляемого с христианским учением. В 1889 году профессор Д.Р. Блисс, ученик английского христианского социалиста Ф. Мориса и один из редакторов «Энциклопедии социальных реформ», создал в Бостоне «Общество христианских социалистов» (The Society of Christian Socialists). Д.Р. Блисс подчёркивал, что социализм является историческим явлением, которое, с одной стороны, строится на кооперации всех трудящихся и работодателей в противовес их конкуренции, а с другой, на христианских евангельских нормах. Он вводит в обиход понятие «живое христианство», полагая, что одним из способов решения социальных проблем будет установление тесных взаимоотношений между личным спасением

и общественным усовершенствованием, а духовное возрождение рассматривается на основе евангельской этики и учения Иисуса Христа и определяется как главное средство для осуществления социальных реформ в обществе.

Среди печатных изданий стоит отметить появившиеся в период 1894–1899 годов журналы «Царство» и «Социальное евангелие» под редакцией Джорджа Херрона. «Данный журнал являлся практикой социального христианства, которое проповедует братство человека с Богом, евангелие мира на земле среди людей, проявление Царства Божьего на земле и христианского закона любви и жизни»⁴.

Надо отметить, что светская общественная мысль в целом одобрительно отнеслась к попыткам христианских социалистов переориентировать протестантскую церковь на социально-политические доктрины. Лидером в этом была Чикагская школа либерального американского протестантизма, одним из представителей которой был теоретик социального христианства, профессор теологии и христианской морали Фрэнсис Г. Пибоди.

В своей работе «Иисус Христос и социальный вопрос» он наметил основные социального христианства, утверждая, что «религия не только вправе, но и обязана непосредственно участвовать в практической деятельности по реорганизации общества и реформе общественных институтов, поддерживая в этом направлении все мероприятия государственного аппарата, который в свою очередь должен укреплять руки церкви»⁵.

Согласно Ф. Пибоди, источником социального зла является несправедливость. Отсюда он выдвигает три требования:

1. реформа общественных институтов средствами государственного регулирования;
2. требование справедливости, братства, свободы на основе христианского учения;
3. создание рабочих союзов для контроля над прибылью предприятий.

В этой связи Ф. Пибоди, У. Раушенбуш, Ш. Матью и многие другие считали не только возможным, но и необходимым участие христианской церкви в социалистическом движении. Так, Ф. Пибоди писал: «Каждый христианин должен быть социалистом»⁶.

Другой представитель христианского социализма, баптистский пастор, профессор церковной истории Рочерстерской теологической семинарии Уолтер Раушенбуш в своей работе «Христианство и социальный кризис» предлагает свой вариант социального христианства, который он называет «социальным евангелизмом». Отметим, что он долгое время находился под влиянием Эдварда Беллами и его работы «Взгляд назад (2000–1887)», был знаком с трудами К. Маркса, Л. Толстого, поддерживал тесную связь с газетой «За права», которая выражала интересы рабочего класса Нью-Йорка. Со своими друзьями он организовал общество под названием «Братство царства» (The Brotherhood of the Kingdom) в Нью-Йорке. В 1906 году Раушенбуш пишет работу «Христианство и социальный кризис», в 1909 году – «Для Бога и людей. Молитвы о социальном пробуждении», в 1912 году – «Христианизация социального порядка». В последней он даёт детальную критику капитализма, настаивая на том, что «социальная справедливость и экономическая демократия могут основываться на христианском социальном порядке»⁷. Потом он издаёт два фундаментальных труда: «Социальное учение Иисуса Христа» и «Теология социального евангелия».

Говоря о христианстве, У. Раушенбуш указывает на его революционный характер. Он обращается к фигуре Иисуса Христа как пророка, который, как и все пророки, был гоним и страдал. Он изображает пророков революционерами своей эпохи, которые рисуют идеальное государство, в котором все люди будут равны. Однако, как подчёркивает автор, они не стояли за коренные, радикальные изменения в обществе, не требовали борьбы за них. В своих воззрениях Раушенбуш сосредотачивается на идее о Царстве Божьем на земле, которое может быть построено посредством постепенных социальных реформ, не затрагивающих основ американского общества. Он проводит идею уравнительного социализма, целью которого является ограничение прав собственности для крупного капитала в интересах мелких предпринимателей. Возвращаясь к образу Христа, заметим, что У. Раушенбуш не

История религии

причисляет его к политическим или экономическим реформаторам, как это делает ряд христианских социалистов. Для него Иисус Христос – реформатор в сфере морали, средствами которой можно установить Царство Божье на земле, то есть христианизировать социальный строй.

Надо отметить, что социальное христианство противопоставляло себя ортодоксальной протестантской теологии, которая делала упор на личное спасение и личное усовершенствование. У. Раушенбуш заявлял, что Царство Божье – коллективистское понятие, и его цель – спасение не только человека, но и всего человечества. Он писал: «В раннем христианстве отражена та “абсолютная духовность” религии, которая стремилась установить справедливые отношения между людьми, а это – истинное выражение религии»⁸. В результате он выступает против официальной церкви, которая, с его точки зрения, свела на нет этическое влияние христианства на массы, тогда как её истинное предназначение состоит в насаждении «божественной жизни в душах людей», в их духовном возрождении⁹. Вместе с тем, согласно У. Раушенбушу, христианство вновь возродится лишь тогда, когда государство не будет вмешиваться в дела церкви.

Идея морального равенства проходит сквозь все произведения американских христианских социалистов. По словам У. Раушенбуша, «Цель социального христианства – установление симпатий и взаимоотношений между социальными классами. Принципы морального равенства выражаются в следующем: Бог – отец всех людей, все люди – дети одного отца, значит все – братья друг другу»¹⁰.

В социальном плане христианские социалисты выступили против крупного капитала, принимая ту систему, в которой основным экономическим принципом будет «умеренное богатство». В таком обществе отсутствует конкуренция, классовая борьба, а люди живут с осознанием морального равенства и обеспечены собственностью.

Христианские социалисты возлагали большие надежды на внутреннюю трансформацию общества с помощью реформ избирательной системы, судов, правительственного аппарата. Отсюда для претворения социального равенства большую роль должно играть государство, с помощью которого могут осуществляться истинная гуманность и справедливость. В государстве одним из инструментов спасения является церковь, которая должна подвергнуться коренной перестройке. Для этого её необходимо социализировать, то есть обратить внимание на решение конкретных общественных проблем.

С точки зрения социальных христиан, церковь сама заинтересована в проведении социальных реформ, от которых зависит её материальное положение. Религиозные организации с помощью проповедей могут способствовать формированию общественного мнения относительно реформ. Об этом пишет У. Раушенбуш в своей работе «Для Бога и людей. Молитвы о социальном пробуждении». Он полагает, что задача христианина состоит в пробуждении в человеке ответственности за совершенствование всего общества. Феномен «практического христианства», по мнению мыслителя, состоит в призыве к участию рабочих в производственных кооперативах, обществах по самообразованию и т.п.

Проблеме кооперации и улучшения состояния общества посвящена другая работа У. Раушенбуша – «Социальные принципы Иисуса Христа». В ней автор противопоставляет социальную революцию социалистической. Под социальной революцией он имеет в виду возвращение в недрах капитализма тех элементов, которые являются основой христианского социального порядка. В данном случае имеется в виду система кооперации. Отметим, что его идеи легли в основу практической деятельности ряда баптистских организаций: «Совета по социальному прогрессу», «Комиссии по христианской жизни» и «Федерального Совета Церквей». Их также поддержали методисты и пресвитериане. В то же время положения социального христианства были отвергнуты лютеранскими церквями как противоречащие идеям Реформации.

Положения социального христианства поддержал Лаймене Эббот – конгрегационист, журналист, неофициальный советник президента Рузвельта, один из создателей «Совета церквей Христа» в Америке – органа протестантских церквей, и «Социального кредо» – документа, разработанного им в 1908 году.

Согласно его точке зрения, миссия Иисуса Христа продолжается в современном мире, способствуя прогрессу и установлению христианского порядка. Так, социальные идеи Христа находят отклики среди рабочих, что он усматривает в появлении чартистского и кооперативного движений в Англии, а также в деятельности английских христианских социалистов.

Последователями Эббота были Аарон Абель и Чарльз Стелзле – представители американской пресвитерианской церкви. Отметим, что сам Стелзле по профессии был машинистом и хорошо знал настроения американских рабочих. Он пишет, что «растёт беспокойство в американских городах, где особенно видна пропасть между богатыми и бедными. Церкви должны отвечать за вновь возникшие социальные проблемы – нищету, безработицу, проституцию и т.д.»¹¹. Его воззрения поддерживает пастор пресвитерианской церкви, сторонник социального христианства Джозеф Стронг, автор работы «Наша страна: её возможности». Основные его требования сводятся к необходимости реформы городов, образования, экономики, культуры, миграционных процессов на основе идей социального евангелия. Он отмечает, что в городах всё больше и больше чувствуется отчуждение людей друг от друга, происходят столкновения на национальной и расовой почве. В другой своей работе «Наш мир: новая мировая жизнь» он пишет: «Христианский социализм сплачивает людей разных национальностей, расовых и политических взглядов на основе кооперации и христианской морали»¹².

Один из представителей христианского социализма Генри Поттер отмечает, что положение трудящихся крайне тяжёлое и не только материально, но и духовно, и морально. Солидаризуясь с Ч. Стеизле, он подчёркивает, что, если христианство хочет выжить, оно должно быть связано с жизнью, которая постоянно меняется и не всегда в лучшую сторону. Следовательно, должно изменяться и само христианство, хотя при этом должны оставаться неизменными его фундаментальные этические принципы¹³.

С 1877 года до начала XX века в американских городах постоянно проходили многочисленные стачки рабочих. В связи с этим была создана «Церковная Ассоциация по достижению интересов трудящихся». Один из её главных руководителей был Дж. Херрон, призывавший реконструировать общество и церковь. В 1901 году он вступил в социалистическую партию. Дж. Херрон критиковал существующий американский порядок и церковь, требуя установления социальной справедливости и построения христианского государства на основе протестантизма и демократии. При этом в отличие от многих христианских социалистов, он полагает, что «каждый религиозный и политический вопрос включает в себя экономический элемент»¹⁴. Согласно его идеям, экономические отношения являются основой процветания духовной жизни и социальной справедливости. Вместе с тем он подчёркивает, что надо обращаться к любой программе, связанной с достижениями мира на земле: «Социализм приветствует любые действия и программы, через которые религия может выразить себя в жизни и прогрессе... Религия становится тиранией, как только она будет существовать вне социальных ценностей и вне социальной справедливости»¹⁵.

Дж. Херрон и его соратники организовали в штате Джорджия «Христианскую братскую колонию» (Christian Commonwealth Colony), цель которой состояла в создании образованного религиозного общества на основе учения Иисуса Христа во всех сферах жизни.

В тот же период начали действовать «Социальный Союз Церквей» и «Департамент христианского социального служения», представители которого во многом находились под влиянием идей У. Раушенбуша и других христианских социалистов.

Социальное христианство активно развивалось и на юге Америки. В 1900 году был основан «Рабочий Комитет в Алабаме», а в 1919 году – «Южный Социологический Конгресс» (The South Sociological Congress) под руководством баптистского пастора Дж. Уайта, пресвитерианского священника А. МакКелли и методистского священника МакКаллока. Этот конгресс стал руководящим органом социальных христиан Юга. Главный его девиз – социальное служение церкви и использование религии в реформах общества. В ходе деятельности данной организации была разработана социальная программа, адресованная южным регионам и основанная на

История религии

идеалах христианского социализма, основной упор в которой ставился на решении расовых и образовательных проблем.

Отметим, что «Южный Социологический Конгресс» представлял интересы большинства социально-ориентированных южан, которые верили, что церкви были их главными союзниками в движении за социальное улучшение жизни. Это, в свою очередь, базировалось на теологических принципах духовного возрождения, что должно было привести к усовершенствованию самого общества и человека. При этом учитывалась роль государства в решении таких вопросов, как охрана физического труда, образование, семья, брак и другие. По словам одного из представителей социального христианства Юга Вильяма Витхерфорда «...религия была и остаётся нашей надеждой и стратегией для решения многих социальных проблем, в том числе и расовой»¹⁶.

Надо отметить, что аболиционистское движение было частью социального христианства. Уже в 30-е годы XIX века было создано «Нью-Йоркское антирабовладельческое общество», впоследствии вошедшее в «Общество христиан социалистов». Историк Р. Хенди подчёркивает, что расизм является основным грехом «белых», и его можно искоренить только на основе социального евангелия. Он утверждает, что аболиционизм – это «не только идеология, но и практика, которая предлагает проведение антирасистской реформы в обществе»¹⁷.

В 1848 году Евангелический Лютеранский Синод в Нью-Йорке постановил, что рабство – вызывающий отвращение принцип системы труда. В том же году было создано «Американское Международное рабовладельческое общество», а в 1859 году «Американское аболиционистское общество». Отметим, что обе эти организации были тесно связаны с нарастающим рабочим движением. Одновременно была организована «Церковь антирабовладельческого общества» (Church Anti-Slavery Society), куда вошли представители многих протестантских организаций. Согласно положениям данной церкви «общество должно рассматривать рабство не только как нарушение прав человека, но и как нарушение его природы, данной от Бога»¹⁸.

В рассматриваемый период выделяются два направления в аболиционистском движении. Одно, идущее от В. Гаррисона, отвергало рабство и связывало его отмену с применением христианской этики. Другое, наоборот, считало, что рабство неизбежно в любой форме, и призывало к религиозной реформе, что приведёт к смягчению его на практике. Второе течение впоследствии распалось на ряд направлений, в частности радикальное, требующее полного уничтожения рабства не только с помощью религиозной реформы, но и переустройства всего социального строя Америки. Его представителями были пресвитериане Дж. Льюис, Г. Уайт, священники епископальной церкви Дж. Таппан, Дж. Джей, методист Г. Хавен и другие.

Аболиционисты создавали свои новые деноминации, в частности «свободные методисты», «свободные пресвитериане», «свободные негритянские методистские группы» и другие. В это же время был образован «Союз американской методистской епископальной церкви и африканской методистской епископальной церкви». Некоторые деятели аболиционистского движения принадлежали к общинам квакеров и баптистов. Аболиционисты создавали и свои миссионерские организации, поддерживающие тесную связь с нарастающим экуменическим движением. Так, в 1846 году в Бостоне была создана подобная организация, в 1851 году в Чикаго, в 1859 году в Колумбии и т.д.

Надо отметить, что аболиционистское движение, несомненно, имело политическое значение. В его программах соединялись христианские моральные и еклесиологические положения с требованиями политических реформ. Часто они устраивали шествия гражданского неповиновения, руководствуясь тем, что их действия предписаны Евангелием.

При рассмотрении данного движения нельзя не заметить, что аболиционисты севера отличались от своих соратников на юге. Североамериканские аболиционисты были более пассивны в практических действиях и мало что знали о настоящем рабстве. К.Г. Хопкинс писал: «Малая часть североамериканских церквей знали что-либо о рабстве, остальные даже не делали попыток что-то знать»¹⁹. Более активно против рабства выступали южане, которые непосредственно сталкивались с ужасами рабовладения. Однако часть их представителей не считали рабство грехом

и делали упор на необходимости уничтожения не его самого, а злоупотребления им.

Таким образом, на наш взгляд, географию движения социального евангелия надо рассматривать в нескольких направлениях. Если его анализировать в отношении и в связи с промышленным развитием городов, использованием женского и детского труда, то это будет в основном касаться только Севера. Если же его исследовать в соответствии с проблемами рабства, то это будет относиться в большей мере к Югу. На это указывает баптистский пастор Джон Ли Эйми, который писал: «Социальный критицизм и активная деятельность определяла природу религиозного опыта социальных евангелистов. Они касались коррупции, собственности, расизма и других социальных проблем. Социальное христианство было более активно на Севере, чем на Юге, так как Север – индустриальный район США. Но в то же время Север оказывал огромное влияние на Юг. Мы определённо можем сказать, что социальное евангелие было ответом на индустриальное и расовое зло»²⁰.

В конце XIX века была создана «Американская Экономическая Ассоциация», одним из основателей которой был предстатель христианского социализма Ричард Элай, автор труда «Социальные аспекты христианства». Он пытался создать науку, в которой соединялись бы положения христианства, экономики, истории и культуры. Таким образом, он стремился к обоснованию «практического христианства» для установления Царства Божьего на земле. В 1895 году он публикует «Практическую христианскую социологию». Суть практической христианской социологии сводится к тому, чтобы христианизировать социологию, где человек, общественные структуры, государственные институты изучались бы с помощью религиозных принципов. Его поддерживает К. Уайт, автор работы «Некоторые этические аспекты рабочего вопроса». Таким образом, христианские социалисты предлагают строить новое общество на основе христианских постулатов, привлекая при этом данные всех социальных наук.

Попытку соединения социальных наук и религии предпринимали многие социальные христиане этого периода, в частности, Симон Паттерн в своей работе «Социальный базис религии» писал: «Религия понимается не только как моральная, но и политическая реакция на социальный упадок и зло. Человечество должно смотреть в будущее. Огромную роль в создании нового общества отводится религии и наукам. Демократический дух будущего общества возникает из ожидания социальной реконструкции последнего, и в этом не последнюю роль будет играть религия»²¹. Согласно его идеям, религиозные и социальные стремления должны находиться в гармонии. Социализм, как он полагает, создаёт возможность для социальных и экономических реформ, улучшения жизни рабочих. При этом возникают новые идеалы, которые могут трансформироваться в религиозные движения, и вследствие чего, возможно построение Царства Божьего на земле. В то же время он замечает, что существует опасность противоречий, а то и столкновений между социальной моралью и асоциальной моралью, центром которой будет идеал Христа. Он подчёркивает, что в процессе противоборства двух типов морали будет постепенно усиливаться процесс исчезновения устаревших догм и традиций, как религиозных, так и светских.

Его поддерживает Вальтер Лайдлоу – член «Федерации Церквей и христианских рабочих Нью-Йорка». Он подчёркивает, что реконструкция общества приведёт к братству верующих и неверующих, которое посвятит себя социальному служению государству.

Как мы отмечали, социальное христианство сыграло большую роль в миссионерской деятельности. Так, профессор Грэхем Тайлор, читавший курс «Христианской социологии» в Чикагской теологической семинарии, открыл в 1984 году «Чикагскую общину», где вёл работу среди иммигрантов из других стран. Г. Тайлор стоял за дискуссии среди студентов и преподавателей, в которых бы рассматривались злободневные проблемы современности. Один из главных обсуждаемых вопросов состоял в том, что должно быть изменено в обществе? В ходе дискуссии наметились две линии. Одни социальные христиане стояли за радикальные изменения, другие – за перемены в религии и морали. Г. Тайлор призывал к объединению этих двух тенденций, отдавая приоритет сфере экономики, но не исключая и область религии.

История религии

Он пытался создать Библейскую социологию в лоне христианской социологии. В 1900 году Г. Тайлор публикует «Силлабус Библейской Социологии», в котором пишет, что «...попытка собрать и классифицировать социальные явления и отношения приводит к библейским учениям, при этом личное и социальное рассматривается в соответствии с Божественным идеалом»²². Центром христианской социологии является учение Иисуса Христа, и касается оно общественного порядка, семьи, экономики и религиозной активности. Отсюда необходимо единство церкви и государства. Социальные евангелисты пропагандировали свои идеи через лекции, которые они читали рабочим в воскресных школах и университетах, публиковали книги, брошюры и т.д.

В 1907 году вышли «Анналы» «Американской Академии Политических и Социальных наук» под названием «Социальная работа церкви», в которой основной проблемой было состояние рабочего класса в Америке. Её основателями были В. Глэдден, Ф. Пибоди, Г. Тайлор и другие.

В 1908 году был организован Федеральный Совет Церквей Христа (Federal Council of the Churches of Christ), куда вошли 30 религиозных деноминаций. В ней немалую роль стали играть католики, в основном из числа иммигрантов.

Задача Федерации состояла в исследовании современных религиозных и секулярных проблем и их социальной направленности. Тот же период отмечен ростом католических организаций, мормонов, а также атеистических и секулярных организаций («Национальная Либеральная Лига» (1876), «Американский Секулярный Союз» (1878) и др.). Всё это вызвало необходимость сплочения протестантских организаций с целью популяризации и пропаганды идей социального евангелия.

В 20-е годы XX века Федерация превращается в «Национальный Совет Церквей Христа в Америке» (National Council of the Churches of Christ in the USA). До этого ещё в 1912 году Американской Методистской церковью была выработана программа под названием «Социальное Кredo Церквей», просуществовавшая до 1932 года. Его суть – на основе социальных христианских принципов установить новые общественные порядки, равенство полов, уничтожить расизм, расширить экуменическое движение и т.д.

Возникает вопрос – является ли социальное евангелие теологической концепцией, или оно, в основном, социально-ориентированное движение? Как возможно применить многие его принципы к различным историческим периодам? Как соединить консервативные христианские основы и прогрессивные демократические тенденции в данном движении?

Мы согласны с точкой зрения проф. Х.Г. Хопкинса, что «социальное евангелие трудно оценить на каком-либо теологическом уровне»²³, так как оно связано с различными философскими, теологическими, политическими теориями и многообразными формами действий. Нам представляется, что для того, чтобы определить, является ли социальное евангелие «либеральным» или «консервативным» направлением, надо выяснить его отношение к религиозным системам и к той или иной социальной стратегии. Так, пресвитерианин Ч. Стеизле в Нью-Йорке организовал «Рабочий Храм», при этом сочетая в своих взглядах либеральную социальную стратегию с консервативными кальвинистскими идеями.

Как мы видим, социальное христианство представляет собой специфическую форму религиозного либерализма, который в свою очередь крайне разнообразен по отношению к библейской вере, современной культуре и социальной действительности. В связи с этим вполне можно согласиться с западными исследователями, выделяющих две формы либерализма: евангелический и модернистский.

Представители евангелического либерализма (Б. Бауэр, Д. Штраус, А. Гарнак, В. Раушенбуш и др.) считают, что их теории должны служить современности.

В своих размышлениях они обращаются к решению вопроса о соотношении откровения и разума. С точки зрения евангелического либерализма откровение связано с разумом и опытом, открываясь через них. Учение Священного Писания должно проникать в сознание человека. Поэтому все нормы религиозной истины мы находим в действии Бога через Иисуса Христа и Библию, и в этом их практическая ценность. В то же время многие положения Библии необходимо проинтерпретировать для современного мира, учитывая религиозный и культурный опыт каждого

отдельного человека. Нельзя не согласиться с Г. Хопкинсом, что «евангельский либерализм представляет собой попытку людей признать историческое христианство для того, чтобы приспособить эту древнюю веру к требованиям современной эпохи»²⁴.

Представители модернистского либерализма (К. Каутхен, Г. Херрон, Дж. Эйшли и другие) также пытаются приспособить свои учения к XX веку. Они отмечают, что христианскую традицию следует сохранить, при этом она должна соответствовать современной науке, философии, психологии и социальному мышлению. Модернисты не отказываются от постулатов Христа, считая, что многие из них можно найти актуальными в современной социальной действительности. Они делают основной упор на ту психологическую помощь, которую оказывает христианство людям в их жизни.

Нельзя не согласиться с Г. Хопкинсом, что модернистский либерализм ищет истоки религии независимо от исторической веры, делая установку на эмпирическую науку. Если методы наблюдения и экспериментов эффективны при раскрытии секретов природы, то они в такой же степени могут быть использованы в теологии. Для модернистов главное состоит в прояснении истины веры. И в этом им должны помочь естественные науки. Как отмечает проф. К. Каутхен: «модернистский либерализм представляет собой попытку реинтерпретировать постоянные ценности и истины христианской традиции в терминах и категориях наук и философии начала XX века»²⁵.

Одним из дискуссионных вопросов, стоящих перед представителями социального христианства, – вопрос греха, добра и зла. Отметим, что практически все деятели данного движения считают, что грех бывает личностный и социальный. Самый главный вопрос состоит в том, почему, если грех осознаётся личностью и обществом, существуют классы, войны, коррупция и т.д. Доктриной, которая может дать ответ на этот вопрос, является социальное евангелие. Утверждается, что общество превосходит личность, формирует его характер, награждает или карает. Грех и бесправие определяются как характеристики групповой жизни. Проблема спасения, следовательно, является социальной и будет решаться с изменениями самого общества. Таким образом, корень социального зла лежит в социальном грехе. В этом контексте мыслители призывают к упорядочиванию жизни и созданию новой веры, которая не может быть только индивидуальной. Как отмечает В. Раушенбуш, «истинно, что каждая личность имеет свои интересы, проблемы и возможности, которые направляют его к Богу, но полного ответа на них евангелие дать не может. Проблемы спасения, творения, греха являются скорее социальными, чем индивидуальными. Эмансипированный человек в наши дни находится в обществах, расах, классах, которые создают свои законы и которым человек должен следовать»²⁶.

Вместе с тем нельзя не заметить, что социальное евангелие направлено не столько на изменение общества, сколько на самореализацию человека и нахождения для этого экономических, политических и культурных средств. Исследователь социального христианства этого периода П. Картер пишет: «Стратегия социального христианства – это стратегия самоспасения. Но это – социальное спасение. Социальный идеал рассматривается, как продукт человеческой независимости... Бог в этой теории является средством для достижения этого идеала»²⁷.

Социальное христианство по-разному оценивалось его современниками. Одни (Дж. Беннет, В. Глэден и другие) считали его оптимистической теорией, направленной на изменение и реформирование общества на основе христианских принципов. Другие, в основном неортодоксы, частности, в частности Р. Нибур, считали его утопическим социализмом. Отметим, что многие представители данного движения были связаны с социалистическим, демократическим, рабочим движениями и их программами. Идеи социального христианства актуальны и в современной либеральной философии и социальной жизни США и Европы.

Библиографический список

1. Брентано, Л. Христианский социализм в Англии / Л. Брентано. – М.: Изд-во Н.Л. Сьтина, 1906.
2. Кислова, А.А. Социальное христианство в США / А.А. Кислова. – М.: Наука, 1974.

История религии

3. Митрохин, Л.Н. Негритянский вопрос в США: идеология и политика / Л.Н. Митрохин. – М.: Мысль, 1974.
4. Паррингтон, В.Л. Основные течения американской мысли / В.Л. Паррингтон. – М.: Прогресс, 1962. – Т. 3.
5. Пибоди, Ф.Г. Иисус Христос и социальный вопрос. – М.: Изд-во Образование, 1907.
6. Раушенбуш, В. Социальные принципы Иисуса Христа / В. Раушенбуш. – М.: Изд-во Н.Л. Сютина, 1910.
7. Cort, J.C. Christian Socialism / J.C. Cort. – N.Y.: The Macmillan Company, 1912.
8. Eighmy, J.L. Churches in the Cultural Captivity: A History of the Social Attitudes of Southern Baptists / J.L. Eighmy. – N.Y.: Knopf, 1972.
9. Ely, R. Social Aspects of Christianity / R. Ely. – N.Y.: Shoken Books, 1889.
10. Handy, R.T. The Social Gospel in America / R.T. Handy. – N.Y. International Publishers, 1986.
11. Hopkins, C.H. The Rise of the Social Gospel in American Protestantism. 1865–1915 / C.H. Hopkins. – Philadelphia: Temple University Press, 1960.
12. Hopkins, C.H. The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America / C.H. Hopkins, K. White. – Philadelphia, 1991.
13. Pattern, S. Social Basis of Religion / S. Pattern. – N.Y.: Shoken Books, 1911.
14. Rauschenbush, W. Christianity and the Social Crisis / W. Rauschenbush. – N.Y.: The Macmillan Company, 1912.
15. Weatherford, W.D. The Negro in the South / W.D. Weatherford. – N.Y.: Shoken Books, 1910.
16. Woodward, C. Origins of the New South / C. Woodward. – N.Y.: Humanities Press, 1991.

¹ Hopkins C.H. The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America. Philadelphia, 1991. P. 306.

² McLoughlin W. American Evangelicals, 1800–1900. N.Y., 1978. P. 362.

³ Hopkins C.H. The Rise of the Social Gospel in American Protestantism. 1865–1915. Philadelphia, 1960. P. 275.

⁴ Herron G. Social Meaning. N.Y., 1887. P. 8.

⁵ Пибоди Ф. Иисус Христос и социальный вопрос. М., 1907. С. 35.

⁶ Пибоди Ф. Иисус Христос и социальный вопрос. М., 1907. С. 8.

⁷ Rauschenbush W. Christianity and the Social Order. N.Y., 1912. P. 42.

⁸ Rauschenbush W. Christianity and the Social Order. N.Y., 1912. P. 18.

⁹ Отметим, что У. Раушенбуш отвергал аскетизм и эсхатологию, предпочитая им философию здравого смысла.

¹⁰ Rauschenbush W. Theology for Social Gospel. N.Y., 1922. P. 84.

¹¹ Stelzle A. Son of the Bowery. N.Y., 1926. P. 20.

¹² Strong J. Our World: The New World Life. N.Y., 1891. P. 71.

¹³ White R.C. The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America. Philadelphia, 1991. P. 66.

¹⁴ Herron G. Social Meanings. N.Y., 1887. P. 27.

¹⁵ Herron G. The New Redemption. N.Y., 1891. P. 78.

¹⁶ Weatherford W.D. Religion, the Common Basis of Cooperation. N.Y., 1914. P. 184.

¹⁷ Handy R.M. The Social Gospel in America, 1870–1920. N.Y., 1986. P. 32.

¹⁸ Kraditer A.S. Means and Ends in American Abolitionism. N.Y., 1869. P. 35.

¹⁹ Hopkins C.H. The Rise of the Social Gospel in American Protestantism. 1865–1915. Philadelphia, 1960. P. 41.

²⁰ Eighmy J.L. Churches in Cultural Captivity: A History of the Social Attitudes of Southern Baptists. N.Y., 1972. P. 190.

²¹ Pattern S. Social Basis of Religion. N.Y., 1911. P. 3.

²² Taylor G. Syllabus of Biblical Sociology. N.Y., 1900. P. 270.

²³ Hopkins C.H. The Rise of the Social Gospel in American Protestantism. 1865–1915. Philadelphia, 1960. P. 245.

²⁴ Hopkins C.H. The Rise of the Social Gospel in American Protestantism. 1865–1915. Philadelphia, 1960. P. 245.

²⁵ Cauthen K. The Impact of American Religious Liberalism. N.Y., 1982. P. 29.

²⁶ Rauschenbush W. Theology of the Social Gospel. N.Y., 1922. P. 71.

²⁷ Carter P.A. The Decline and Revival of the Social Gospel. N.Y., 1991. P. 31.

References

1. Hopkins C.H., White K. The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America. Philadelphia, 1991, P. 306.
2. McLoughlin W. American Evangelicals, 1800–1900. N.Y., 1978, P. 362.
3. Hopkins C.H. The Rise of the Social Gospel in American Protestantism. 1865–1915. Philadelphia, 1960, P. 275.
4. Herron G. Social Meaning. N.Y., 1887, P. 8.
5. Peabody F.G. *Jesus Christ and the Social Question*. Macmillan, 1900, 384 p. (Russ. ed.: Pibodi F. *Iisus Khristos I social'nyy vopros*. Moscow, 1907, P. 35.).

6. Peabody F.G. *Jesus Christ and the Social Question*. Macmillan, 1900, 384 p. (Russ. ed.: Pibodi F. *Iisus Khristos I social'nyy vopros*. Moscow, 1907, P. 8.).
7. Rauschenbush W. *Christianity and the Social Order*. N.Y., 1912, P. 42.
8. Rauschenbush W. *Christianity and the Social Order*. N.Y., 1912, P. 18.
9. Rauschenbush W. *Theology for Social Gospel*. N.Y., 1922, P. 84.
10. Stelzle A. *Son of the Bowery*. N.Y., 1926, P. 20.
11. Strong J. *Our World: The New World Life*. N.Y., 1891, P. 71.
12. White R.C., Hopkins C.H. *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*. Philadelphia, 1991, P. 66.
13. Herron G. *Social Meanings*. N.Y., 1887, P. 27.
14. Herron G. *The New Redemption*. N.Y., 1891, P. 78.
15. Weatherford W.D. *Religion, the Common Basis of Cooperation*. N.Y., 1914, P. 184.
16. Handy R.M. *The Social Gospel in America, 1870–1920*. N.Y., 1986, P. 32.
17. Kraditer A.S. *Means and Ends in American Abolitionism*. N.Y., 1869, P. 35.
18. Hopkins C.H. *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism. 1865–1915*. Philadelphia, 1960, P. 41.
19. Eighmy J.L. *Churches in Cultural Captivity: A History of the Social Attitudes of Southern Baptists*. N.Y., 1972, P. 190.
20. Pattern S. *Social Basis of Religion*. N.Y., 1911, P. 3.
21. Taylor G. *Syllabus of Biblical Sociology*. N.Y., 1900, P. 270.
22. Hopkins C.H. *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism. 1865–1915*. Philadelphia, 1960, P. 245.
23. Hopkins C.H. *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism. 1865–1915*. Philadelphia, 1960, P. 245.
24. Cauthen K. *The Impact of American Religious Liberalism*. N.Y., 1982, P. 29.
25. Rauschenbush W. *Theology of the Social Gospel*. N.Y., 1922, P. 71.
26. Carter P.A. *The Decline and Revival of the Social Gospel*. N.Y., 1991, P. 31.



Воронцова И.В.



И.В. Воронцова

«Социальное христианство» (С.Н. Булгаков и Христианское братство борьбы) в контексте религиозного движения в России начала XX века

Аннотация. В начале XX в. в России осуществляло свою деятельность религиозное движение, состоявшее из трёх направлений. В их число входило «социальное христианство», философия которого в XX в. сформировалась благодаря марксистам, обособившимся в «идеалистическое течение» (С.Н. Булгаков). В исторической науке не стихают споры о том, что способствовало появлению реформистских разделов в программах «обновленчества» 1920-х. «Социальное христианство» в пропагандистском отношении было очень активно, не предлагая радикальных реформ в церкви, оно вело речь о подмене нравственно-этической православной традиции, и этим «обновленчество» связано с «социальным христианством».

Ключевые слова: социальное христианство, Булгаков, русская церковь, религиозное движение, Эрн, Свенцицкий, традиционное религиозное сознание, Христианское братство борьбы

Социальное христианство имело в дореволюционной России свою, пусть и небольшую, историю, предпосылки которой относятся ко 2-й пол. XIX в., когда на первый план в традиционном религиозном сознании общества вышла христианская этика. Одновременно близкое к перерождавшемуся в идеализм легальному марксизму и христианскому социализму, а в его практическом воплощении и толстовству, оно составилось из деятелей, считавших возможным сопрягать православие с политической борьбой за социальное переустройство общества. С изданием в 1903 г. сборника «Проблемы идеализма», заявившего о появлении «идеалистического направления» в философии, на общественное обсуждение были вынесены идеи «христианской политики» и «христианского социализма». В короткий срок социальная философия привлекла внимание духовенства, искавшего пути «оживления» церковного сознания. Пропаганда «христианского социализма» и «христианской политики» Христианским Братством борьбы (ХББ) привела к новому направлению в религиозном движении в России начала XX в. – «социальному христианству», идеология которого была в значительной степени сформулирована С.Н. Булгаковым.

«Социальное христианство» как концепт одного из направлений религиозного движения начала XX в. в России историками не рассматривалось; развитие в России социальной философии в целом исследовалось социологами¹ и философами² в узкой теме «христианского социализма», но подход к ней до начала 2000-х гг. оставался политически ангажированным. После 2000 г. объектом интереса исторической науки были общественно-политические взгляды и жизнедеятельность С.Н. Булгакова³. В 2002 г. немецкий историк философии Ю. Шерер поставила вопрос о недостаточной изученности «социального христианства» и рассмотрела «христианский социализм» в доступных ей подробностях церковно-реформаторского движения⁴. В 2013 г. было проанализировано «социальное христианство» архим. Михаила (Семенова)⁵. Изучение истории формирования идеологии религиозного движения в России показало⁶, что социальное христианство должно рассматриваться в *исторической* парадигме: в контексте значения его философии для истории русской церкви

1906–1909, 1917 и 1920-х гг. Не претендуя на полный объём анализа его значения для этих лет, мы намечаем направление такого исследования.

Социальная философия в её русском варианте была унаследована XX в. из творчества религиозных философов – А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьёва. С.Н. Булгаков в статьях 1904–1905 гг. подошёл к задаче по-новому: прежде чем говорить об этике христианства в её социальном значении, он отделил социализм от марксистской идеологии и разделил его на экономический и политический, чем показал, что возможен *нейтральный* социализм, который, может быть, и *вправе* быть соединён с христианством.

Бывший марксист, С.Н. Булгаков в 1904 г. перешёл от философского идеализма к его практической форме. Он предложил *волевой* идеализм, который, будучи философской проекцией, оплодотворял бы своей этикой политику, общественные проекты, сферу обыденного человеческого бытия, действуя как преобразующая сила. За пределами этого списка оставалась огромная сфера религиозного сознания; и С.Н. Булгаков в статье «О социальном морализме» (1904) признал, что в «основе социального мировоззрения неизбежны этические истины, которые имеют *религиозные* (курсив наш. – И.В.) корни⁷. В 1905–1907 гг. С.Н. Булгаков – теоретик принципов «христианской политики» и «христианский социалист»: он рассматривал социальное («социалистическое») движение сквозь призму христианства и настаивал на необходимости для христиан включиться в социальную политику, организуясь тем самым в новую общественную силу. Отрицая политику и общественность, христианин отрицает историю, которая есть богочеловеческий процесс, писал философ. В социализме, по С.Н. Булгакову, как и в культуре, идёт борьба между Христом и антихристом. Философ проецирует «Царство Божие» на социалистическое движение и одну из работ пафосно завершает строками из «Отче наш»⁸.

В 1906 г. в статье «Карл Маркс как религиозный тип» С.Н. Булгаков подводил к тому, что «конкретные формы» социализма могут различаться по своему «духовному содержанию и этической ценности», социализм «ищет... справедливости и любви в общественных отношениях»⁹. Вместе с этим, придерживаясь признания духовного приоритета христианской этики, он формулировал заново содержание понятий для православного ума устоявшихся, но, с точки зрения философа, ставших «мучительными вопросами» для традиционного религиозного сознания¹⁰. Такими понятиями были – *христианское* государство, *каноничность* союза церкви с государством, идеал *православного* царя, представление об *абсолютной* связи православия и самодержавия¹¹. В статьях «Церковь и культура» и «Церковь и государство» он, по сути, поддержал идею НРС о разделении церкви на историческую – синодально-«реакционную», и соборную – обновлённую; понятие «православный самодержец» было признано им не каноничным, и преступной – передача русской церковью власти над нею человеку, – императору, «заменившему» главу церкви – Христа. Исторически сложившееся понятие «*христианский* Царь» (т.е. самодержец православного государства и помазанник Божий) философ перевёл в религиозно-этическую плоскость, и соответствие понятию «христианский» поставил в зависимость от *личных качеств* самодержца¹². В той же степени государство в статье 1906 г. С.Н. Булгаковым признавалось *христианским* не по тому, как оно само себя постулировало, не по официальной его религии, а по нравственно-этическим качествам составляющего его народа¹³. Историческая церковь в этом контексте была точкой практического приложения вопроса, а русская церковь, связавшая себя с самодержавием, – реакционной силой истории.

Причиной коррекции традиционных понятий была ориентированность философа на адаптацию задач «социального христианства» к традиционному религиозному сознанию, носителю которого – православному гражданину, нужно было *обосновано* доказать необходимость «христианской партии», ставящей задачей «проводить заветы Христа в политике»¹⁴. И если Д.С. Мережковский избрал методом расторжения союза православия с самодержавием метафизическое действие развенчания русского царя, то С.Н. Булгаков считал достаточным и *освободительным* для церкви, проведение на Поместном соборе акта признания не каноничным главенства императора над русской церковью.

Практическую привязку к действительности эти идеи получили в пропагандистской деятельности «христианских социалистов» В.Ф. Эрна и В.П. Свенцицкого,

организовавших Христианское братство борьбы. В него входили и священники: лидер группы «32-х» петербургских священников, член-секретарь С.-Петербургского Общества ревнителей церковного обновления, завсегдатай Петербургских религиозно-философских собраний В.Я. Колачев и К.М. Аггеев, прот. И.И. Филевский, будущий деятель обновленческой церкви, а также А.А. Ельчанинов; поддерживали ХББ журналист В.Н. Лашнюков, бывший священник И.П. Брихничев, архим. Михаил (Семенов), «Социальное христианство» оперировало двумя идеологемами – «христианской общественностью» – её надо было создавать, и «христианской политикой» – её следовало осуществлять всем, кто считал себя христианином и патриотом. С *другими* направлениями религиозного движения «социальное христианство» связывали: воплощение «Царства Божия» на земле, необходимость преодоления аскетизма как идеи отрицания мира, отделение церкви от государства, *религиозное* осмысление экономической деятельности христианина¹⁵. Необходимость христианизации всех сфер общественной жизни после архим. Феодора (А.М. Бухарева) поддержал в 1891 г. в статье «О подделках в христианстве» В.С. Соловьев. С.Н. Булгаков развил эту идею применительно к синтезу социализма и православия. Имея духовный потенциал, православие, по С.Н. Булгакову, имеет значительные возможности в экономической деятельности и других «видах общественного служения»¹⁶. Он считал, что научное исследование способно освободить мысль от предубеждения в этой области и показать «экономическое значение... религиозных основ»¹⁷.

С.Н. Булгаков мечтал о создании «Союза христианской политики», который способствовал бы созданию христианской общественности. ХББ попробовало осуществить эту идею, а также изложило *своё* видение «христианской политики»; Братство было «первой попыткой создать в России христианскую политическую организацию»¹⁸. Из «подпольной» организация должна была вскоре перейти на путь легального развития, иметь свой орган печати (проектировалось «Христианство и социализм»), вести издательскую деятельность и созвать всероссийский съезд социальных христиан. ХББ было намерено бороться с самодержавием. Организаторы разослали 4000 экземпляров обращений к войскам с призывом не подчиняться приказам о расстрелах крестьян и рабочих, обращения к самим рабочим и крестьянам, часть прокламаций была разослана архиереям¹⁹. Введение, написанное В.П. Свенцицким к программе Братства, обозначило целью проведение христианской этики в общественные отношения. Религиозно-философской задачей ХББ было названо раскрытие «сущности христианского учения», а именно – «правды о земле». Идеология ХББ, если судить по его программе, находилось в общем русле религиозного движения начала XX в.²⁰ В целом, программа ХББ представляла собой религиозно-политическую проповедь. Её социальная часть гласила о необходимости устранения частной собственности, обобществлении орудий производства, отмене эксплуатации, созыва Учредительного собрания, установления демократической республики, гражданских свободы; религиозная – требовала демократизации церкви, свободы для богослужбных чинов церковных служб, отмены наказаний за религиозные преступления и духовной цензуры, отделения церкви от государства, созыв Всецерковного Собора²¹. Братство планировало «собирать церковные силы... для учреждения в России нового конституционного и демократического строя»²². Текст программы и «Воззвания» ХББ был перепечатан ленинской газетой «Вперёд». Крестьяне и рабочие в большинстве своём воспринимали их речи как пропаганду сектантских проповедников, люди традиционного религиозного сознания расценивали их программу как схожую с марксистской, а критику «братчиками» русской церкви – как нравственный суд над ней.

ХББ развило широкую издательскую деятельность. За короткий период появились отчётливые контуры идеологии «социального христианства», был собран круг единомышленников (Н.А. Бердяев, А.В. Карташев, А.С. Глинка (Волжский), А.С. Аскольдов, священнослужители Н.П. Цветков, К.М. Аггеев). Осенью 1905 г. вышла «Неотложная задача (о союзе христианской политики)» С.Н. Булгакова и В.Ф. Эрнэ «Христианское отношение к собственности», в 1906 г. брошюра «Христианское братство борьбы и его программа», дважды запрещённая цензурой, но издававшаяся и в 1907 г., а в 1911 г. приговорённая к сожжению; брошюра «Взыскующим града». Серия для церковной интеллигенции составила из книг

С.Н. Булгакова («Краткий очерк политической экономии (вып. 1, для священников), «Карл Маркс как религиозный тип», В.Ф. Эрн («Христианское отношение к собственности»), В.П. Свенцицкого («Самодержавие и освободительное движение с христианской точки зрения»). В 1906 г. в Киеве вышло несколько номеров газеты «христианских социалистов» «Народ», в издании которой предполагали принять участие почти ведущие деятели религиозного движения. В 1907 и 1908 гг. выходили сменявшие друг друга либерально-политические газеты И.П. Брихничева – тифлисская «Встань спящий!» и московская «Стойте в свободе»; издавался журнал «Живая жизнь» (1908).

Брошюра «Взыскующим града» сформулировала, что есть с точки зрения В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкого «религиозная общественность», её выход послужил поводом к постепенному разочарованию С.Н. Булгакова в их взглядах. В 1906 и 1908 гг. С.Н. Булгаков и ХББ ещё выпустили вместе два сборника «Вопросов религии». В первом С.Н. Булгаков, придерживаясь идеи о «христианской партии», изложил своё видение церковно-общественных реформ, а во втором в числе статей была опубликована показательная для социального христианства статья В.П. Свенцицкого «Отношение христианства к насилию», в ней было продекларировано лояльное отношение христианина к террору.

Для С.Н. Булгакова его период увлечения социальным христианством был *переходным* этапом на пути к православию, но в ходе его личной духовной эволюции были написаны работы, масштаб которых для религиозного движения трудно переоценить. Одним из показателей распространения идей социального христианства в церковной среде может служить выход в 1905–1906 гг. книги протоиерея, профессора и доктора богословия П.Я. Светлова²³, вызвавшая дискуссию в церковной среде, и сборника статей разных лет члена-наблюдателя С.-Петербургского общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви, миссионера Д.И. Боголюбова. Отдельные высказывания в книге П.Я. Светлова были позднее рассмотрены в контексте общей тенденции эпохи архиеп. Серафимом (Соболевым) как противоречащие традиции православного понимания «Царства Божьего». Протоиерей Д.И. Боголюбов не только прочёл книги «христианских социалистов», но и выслушал все их доклады в Московском религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьёва. Симпатии протоиерея были на стороне С.Н. Булгакова и ХББ. Первого, потому что у философа превалировал «научный» подход²⁴, второго, потому что, подобно НРС, он не отвергал аскетизм полностью. Сам миссионер высказался о том, что аскетизм не был в церковной истории непрерываемой традицией и способствовал тому, что в истории «подлинная христианская жизнь замкнулась в храмах, за стенами которых текла полуязыческая жизнь»²⁵. Д.И. Боголюбов согласился, что хозяйственные отношения и сама материя имеют право на одухотворение, а пастырь не может благодушно смотреть на экономическое бедствие его прихожан, «и потому то течение мысли в христианстве, которое проникнуто деятельно-практическим характером... заботится... о создании между христианами справедливых и разумных гражданских форм жизни» необходимо «считать величайше-православным», ибо оно согласовывается с «наличными запросами человеческого духа»²⁶.

На статьи С.Н. Булгакова в 1904–1908 гг. ссылались и клирики, дискутировавшие (в С.-Петербургском Обществе религиозно-нравственного просвещения) о методах христианизации труда, а также священнослужители-депутаты Государственной Думы разных созывов²⁷. В 1917 г. о его книге «Два града» вспомнили будущий лидер обновленчества А.И. Введенский и В.Я. Лашнюков, призывавшие религиозную интеллигенцию на страницах «Церковно-общественного вестника» к возобновлению работы по реформации церкви, имя С.Н. Булгакова появлялось в обновленческих изданиях 1922–1927 гг. в статьях, обосновывавших «религиозное принятие правды социальной революции»²⁸, идеология «социального христианства» – частью программы обновленчества 1923 г.

Сам философ развивался стремительно, каждая опубликованная работа была для него пройденным этапом его духовной эволюции; так, идеализм был для него ступенькой к «христианскому социализму», а последний – к православию; пробыв 4 месяца депутатом II Думы, он потерял интерес и к политической деятельности.

В самый трудный для русской церкви 1918 г. он принял священнический сан. Но идеи «социального христианства» были объективированы историей и пришлось «по сердцу» либеральному духовенству, в большинстве своём вышедшему из социальных низов. Традиционное религиозное сознание получило в «социальном христианстве» прививку представлений о том, как на практике должны проявляться философские категории «нейтрального» социализма. Не исключено, что пропаганда ХББ *христианской* борьбы за религиозные и политические идеалы, подвела многих к мысли о духовной легитимности политической активности христиан и участия в революционно-освободительном движении.

Библиографический список

1. Боголюбов, Д.И. Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия / Д.И. Боголюбов. – СПб., 1909.
2. Булгаков, С. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов / С. Булгаков. – М., 1911.
3. Введенский, А., прот. Кто пойдёт путём обновления Церкви / прот. А., Введенский // Живая Церковь. – 1922. – № 3. – С. 2–4.
4. Введенский, А., митр. Апологетическое обоснование обновленчества / митр. А., Введенский // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. – 1925. – № 1. – С. 18–28.
5. Воронцова, И.В. «Свободное христианство» еп. Михаила (Семенова) и «социальные» программы 1905–1915 гг. / И.В. Воронцова // Гуманитарные науки в Сибири. – 2013. – С. 52–56.
6. Вопросы религии. – М., 1906. – С. 38–101; № 2. – С. 52–56.
7. Карташев, А.В. Мои ранние встречи с о. Сергием / А.В. Карташев // Православная мысль. – Париж, 1951. – Вып. VIII. – С. 47–55.
8. Останина, О.В. Обновленчество и реформаторство в Русской Православной Церкви в начале XX в.: Дисс. канд. философ. наук. 09.00.06 / О.В. Останина. – Л., 1991.
9. Свенцицкий, В.П. Христианское братство борьбы и его программа / В.П. Свенцицкий. – М., 1906.
10. Сидоров, В.П. Христианский социализм в России в конце XIX – начале XX века. Философско-религиоведческий очерк / В.П. Сидоров. – Череповец, 1995.
11. Соловьев, В.С. Сочинения. В 2 т. / В.С. Соловьев. – М., 1989. – Т. 1.
12. Фетисов, Н., прот. С новым годом! / прот. Н. Фетисов // Украинский православный благовисник. – 1927. – № 1. – С. 1–4.
13. Христианский социализм. – Н., 1991.
14. Шерер, Ю. В поисках «христианского социализма» в России / Ю. Шерер // Вопросы философии. – 2000. – № 12. – С. 88–133.
15. Юдина, Т.С. Общественно-политическая деятельность С.Н. Булгакова: 1890–1918 гг. / Т.С. Юдина. – М., 2009.

¹ Иванова Т.Е. Общественный идеал в русской социальной мысли начала XX века: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.И. Новгородцев, С.Л. Франк: Дисс. канд. социол. наук. 22.00.01. СПб., 1998; Матвеева Н.Ю. Социологическая концепция С.Н. Булгакова: Дисс. канд. социол. наук. 22.00.01. М., 2002.

² Останина О.В. Обновленчество и реформаторство в Русской Православной Церкви в начале XX в.: Дисс. канд. философ. наук. 09.00.06. Л., 1991; Сидоров В.П. Христианский социализм в России в конце XIX – начале XX века. Философско-религиоведческий очерк. Череповец, 1995; Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 88–133.

³ Юдина Т.С. Общественно-политическая деятельность С.Н. Булгакова: 1890–1918 гг. М., 2009.

⁴ Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 88–133.

⁵ Воронцова И.В. «Свободное христианство» еп. Михаила (Семенова) и «социальные» программы 1905–1915 гг. // Гуманитарные науки в Сибири. 2013. № 2. С. 52–56.

⁶ Воронцова И.В. Религиозно-философская мысль начала XX века. М.: ПСТГУ, 2008; Она же. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев) и проблема «плоти и духа» в «неохристианстве». На материале писем к диакону А.А. Лебедеву // Вестник ПСТГУ (II). 2013. № 2. С. 7–21; Она же. Полемика «неохристиан» и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 4. С. 29–33.

⁷ Вопросы религии. Кн. 1. М., 1906. С. 135.

⁸ Вопросы религии. Кн. 1. М., 1906. С. 104.

⁹ Вопросы религии. Кн. 1. М., 1906. С. 102.

¹⁰ Христианский социализм. Н., 1991. С. 53.

¹¹ Вопросы религии. Кн. 1. М., 1906. С. 54–55, 72, 78, 94, 100–101.

- 12 Вопросы религии. Кн. 1. М., 1906. С. 56–72.
 13 Вопросы религии. Кн. 1. М., 1906. С. 89–90.
 14 Вопросы религии. Кн. 1. М., 1906. С. 95.
 15 Булгаков С. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. С. 199.
 16 Булгаков С. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. С. 201.
 17 Булгаков С. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. С. 204.
 18 Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 3–4.
 19 Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 13–14.
 20 Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 9–11.
 21 Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 12.
 22 Карташев А.В. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. VIII. С. 48.
 23 Светлов П.Я., прот. Идея Царства Божия в её значении для христианского мирозерцания. Св.-Тр. Серг. Лавра, 1905.
 24 Боголюбов Д.И. Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия. СПб., 1909. С. 7, 28.
 25 Боголюбов Д.И. Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия. СПб., 1909. С. 10, 34–35.
 26 Боголюбов Д.И. Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия. СПб., 1909. С. 13–14.
 27 Карташев А.В. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. VIII. С. 52.
 28 Введенский А., прот. Кто пойдёт путём обновления Церкви // Живая Церковь. М., 1922. № 3. С. 2–4; Введенский А., митр. Апологетическое обоснование обновления // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1925. № 1. С. 20; Фетисов Н., прот. С новым годом! // Украинский православный благовестник. 1927. № 1. 1 января. С. 1–4.

References

- Ivanova T.E. *Obshchestvennyy ideal v russkoy sotsial'noy mysli nachala XX veka: N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, P.I. Novgorodtsev, S.L. Frank* [Public Ideal in Russian Social Thought at the Beginning of the XX Century: N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, P. Novgorodtsev, S.L. Frank]. Saint Petersburg, 1998.
- Matveeva N.Yu. *Sotsiologicheskaya kontseptsiya S.N. Bulgakova* [Sociological Concept of S.N. Bulgakov]. Moscow, 2002.
- Ostanina O.V. *Obnovlenchestvo i reformatorstvo v Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v nachale XX v.* [Renovationism and Reformism in the Russian Orthodox Church in the Early XX Century]. Leningrad, 1991.
- Sidorov V.P. *Khristianskiy sotsializm v Rossii v kontse XIX – nachale XX veka* [Christian Socialism in Russia in the Late XIX – Early XX Century]. Cherepovets, 1995.
- Sherer Yu. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. Moscow, 2000, No. 12, pp. 88–133.
- Yudina T.S. *Obshchestvenno-politicheskaya deyatel'nost' S.N. Bulgakova: 1890–1918 gg.* [S.N. Bulgakov's Social and Political Activity in 1890–1918 years]. Moscow, 2009.
- Sherer Yu. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. Moscow, 2000, No. 12, pp. 88–133.
- Vorontsova I.V. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. Novosibirsk, 2013. No. 2, pp. 52–56.
- Vorontsova I.V. *Religiozno-filosofskaya mysl' nachala XX veka* [Religious and Philosophical Thought of the Early 20th Century]. Moscow, PStGU, 2008.
- Vorontsova I.V. *Vestnik svyato-tihonovskogo gumanitarnogo universiteta (II)* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University]. Moscow, 2013, No. 2, pp. 7–21.
- Vorontsova I.V. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. Novosibirsk, 2010, No. 2, pp. 29–33.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, P. 104.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, P. 102.
- Khristianskiy sotsializm* [Christian socialism]. Novosibirsk, 1991, P. 53.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, pp. 54–55.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, P. 72.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, P. 78.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, P. 94.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, pp. 100–101.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, pp. 56–72.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, pp. 89–90.
- Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, pp. 95.
- Bulgakov S. *Dva Grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Castles. The Study of Social Ideals]. Moscow, 1911, P. 199.
- Bulgakov S. *Dva Grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Castles. The Study of Social Ideals]. Moscow, 1911, P. 201.
- Bulgakov S. *Dva Grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Castles. The Study of Social Ideals]. Moscow, 1911, P. 204.

27. Sherer Yu. *Voprosy filosofii*. [Issues of Philosophy]. Moscow, 2000, No. 12, pp. 3–4.
28. Svetsitskiy V.P. *Khristianskoe bratstvo bor'by i ego programma*. [The Christian Brotherhood of Struggle and its Program]. Moscow, 1906, pp. 13–14.
29. Svetsitskiy V.P. *Khristianskoe bratstvo bor'by i ego programma* [The Christian Brotherhood of Struggle and its Program]. Moscow, 1906, pp. 9–11.
30. Svetsitskiy V.P. *Khristianskoe bratstvo bor'by i ego programma* [The Christian Brotherhood of Struggle and its Program]. Moscow, 1906, P. 12.
31. Kartashev A.V. *Pravoslavnaya mysl'* [Orthodox Thought]. Paris, 1951, No. VIII, P. 48.
32. Svetlov P.YA., prot. *Ideya Carstva Bozhiya v eyo znachenii dlya hristianskogo mirosozercaniya* [The Idea of the Kingdom of God in its Meaning for the Christian Worldview]. Svyato-Troice-Sergieva-Lavra, 1905.
33. Bogolyubov D.I. *Religiozno-obshchestvennye techeniya v sovremennoj russkoj zhizni i nasha pravoslavno-hristianskaya missiya* [Religious and Social Movements in Contemporary Russian Life and our Orthodox Christian Mission]. St.-Petersburg, 1909, pp. 7, 2.
34. Bogolyubov D.I. *Religiozno-obshchestvennye techeniya v sovremennoj russkoj zhizni i nasha pravoslavno-hristianskaya missiya* [Religious and Social Movements in Contemporary Russian Life and our Orthodox Christian Mission]. Saint Petersburg, 1909, pp. 10, 34–35.
35. Bogolyubov D.I. *Religiozno-obshchestvennye techeniya v sovremennoj russkoj zhizni i nasha pravoslavno-hristianskaya missiya* [Religious and Social Movements in Contemporary Russian Life and our Orthodox Christian Mission]. Saint Petersburg, 1909, pp. 13–14.
36. Kartashev A.V. *Pravoslavnaya mysl'* [Orthodox Thought]. Paris, 1951, No. VIII, P. 52.
37. Vvedenskiy A., prot. *Zhivaya Tserkov'* [Living Church]. Moscow, 1922, No. 3, pp. 2–4.
38. Vvedenskiy A., metr. *Vestnik Svyashchennogo Sinoda Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church]. Moscow, 1925, No. 1, P. 20.
39. Fetisov N., prot. *Ukrainskij pravoslavnyj blagovisnik. Har'kov* [Ukrainian Orthodox Messenger. Kharkiv]. 1927, No. 1, pp. 1–4.



Николаев В.В., Самушкина Е.В.

Алтайская духовная миссия и просвещение коренного населения предгорий Северного Алтая

Исследование выполнено в рамках Плана НИР Х.100.3.3. Традиционное мировоззрение коренных народов Южной Сибири во взаимодействии с мировыми, национальными и новыми религиями: способы устойчивости, пути изменений (XX–нач. XXI в.)

Аннотация. В статье рассматривается просветительская и образовательная деятельность Алтайской духовной миссии среди коренного населения предгорий Северного Алтая. Школьная сеть являлась инструментом прозелитических практик на Алтае, который параллельно позволял решать кадровые проблемы; образовательная функция имела второстепенное значение. В течение XIX – начала XX вв. сеть миссионерских школ расширялась, но к 1917 г. их количество было недостаточным. Образовательная инфраструктура и подготовка педагогических кадров находилась на низком уровне, что объяснялось ограниченными финансовыми возможностями миссии.

Ключевые слова: Алтайская духовная миссия, коренное население Алтая, образование, просвещение, школа

Просветительская деятельность Алтайской духовной миссии (далее – АДМ) привлекала не одно поколение исследователей. Многие авторы обращались к истории становления миссионерской школьной сети на Алтае и её развития¹. В качестве подведения итогов деятельности АДМ в образовательной сфере большинство авторов приводили сведения о количестве школ и учащихся в 1910-е гг. Только в работе И.М. Санжениакова² сделана попытка проанализировать результаты многолетней деятельности миссионерских школ на основании «уровня грамотности и образованности коренного населения». Автором был проведён анализ Всероссийской переписи населения 1897 г., позволивший определить долю грамотных среди автохтонного населения в 4%. При этом исследователь акцентировал внимание на успешности системы Н.И. Ильминского, внедрённой в школах АДМ.

В данной работе мы рассмотрим результаты просветительской и образовательной деятельности АДМ среди коренного населения предгорий Северного Алтая (кумандинцев, тубаларов и челканцев), опираясь на архивные материалы миссии, аккумулированные в Государственном архиве Алтайского края (г. Барнаул). Кроме того, будут проанализированы подворные карточки Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г., содержащие сведения о грамотности населения.

Всероссийская сельскохозяйственная перепись 1917 г. имела отраслевой характер. Основной целью проведения статистического обследования являлось получение сведений о хозяйствах, их типах и оснащённости техникой, о промыслах населения страны. Демографические, а тем более этнические, данные имели второстепенное значение. В результате в переписи зафиксирована лишь национальность главы домохозяйства, что не позволяет рассчитать точное количество грамотного автохтонного населения. Межэтнические браки ещё не получили в этот период широкого распространения, сохранялась престижность «кинородческой» идентичности и, как следствие, её трансляция молодым поколениям даже в смешанных браках, что позволяет определить приблизительную долю грамотного коренного населения.



В.В. Николаев



Е.В. Самушкина

Деятельность АДМ, включавшая прозелитические, образовательные и иные практики, была наиболее успешной среди автохтонного населения предгорий Северного Алтая в силу комплекса причин (длительности контактов с пришлым населением, комплексного характера хозяйства, оседлого образа жизни, особенностей протекания этнических процессов и т.д.). Именно на территорию рассматриваемого региона было обращено внимание руководства миссии в начальный период её существования. В 1853 г. был основан Макарьевский стан, в 1857 г. – Кебезенский³. В последующем из Кебезенского и Макарьевского отделений выделялись новые церковно-административные единицы.

Параллельно шло школьное строительство. В 1887 г. работали 28 школ, в том числе 5 школ на территории предгорий Северного Алтая⁴. В 1889 г. уже функционировали 34 школы с 1000 учащимися (754 мальчика и 246 девочек)⁵. В 1909 г. школьная сеть АДМ включала 54 учебных заведения с 1438 учащимися, в том числе 413 мальчиков и 149 девочек из инородческого сословия⁶. В 1911 г. работали 59 школ, в которых преподавали 76 учителей и 22 сотрудника миссии, имеющих духовное звание, и учились 1186 мальчиков и девочек. При этом в ещё 11 школах отсутствовали преподаватели⁷. В 1915 г. функционировали 74 школы, в которых получали знания 1275 учеников обоего пола. Кроме того, 2 учебных заведения были закрыты по причине отсутствия учителя⁸. К 1917 г. школьная сеть АДМ включала 89 школ, из которых 19 учебных заведений пустовали из-за нехватки кадров и финансовых средств⁹.

Видимо, приведённые выше статистические данные в некоторой степени были завышены сотрудниками миссии. На это в части указывают данные С.П. Швецова¹⁰ за 1896/1897 учебный год: 30 школ и 601 ученик (без учёта данных по Камлакской школе). Как видно, материалы исследователя отличаются от данных АДМ за 1889 г.

На территории предгорий Северного Алтая миссией были открыты следующие школы: Карасукская одноклассная церковно-приходская школа в 1892 г. (по другим сведениям в 1887 г.), Кебезенская в 1868 г., Макарьевская в 1855 г., Паспаульская в 1889 г. (по другим сведениям в 1860 г.), Пыжинская в 1910 г., Сиультинская в 1888 г., Сузопская в 1893 г., Сылгандинская в 1891 г. (по другим сведениям в 1889 г.), Тайнинская в 1891 г., Таштинская в 1860 г., Турачакская в 1896 г., Ыныргинская в 1870 г., а также Артыбашская школа грамоты в 1913 г., Никольская в 1914 г., Эдербесская в 1913 г. Кроме того, в документах АДМ за 1910-е гг. фигурируют Тондошская, Курлекская, Байгольская и Инырлыкская миссионерские школы¹¹. При некоторых школах открывались пансионаты для детей из отдалённых айлов и улусов.

Кроме того, в Сузопском и Турачакском отделениях миссии функционировали «подвижные школы». Так, в Сузопском отделении в разные годы работало до 3 школ. По данным клировых ведомостей за 1902 г. «подвижные школы» располагались в улусах Тосток (с 1901 г.) и Пешпер (с 1902 г.)¹². В миссионерском отчёте за 1907 г. образовательные учреждения зафиксированы уже в улусах Язлап, Чунурак, Кобия¹³. Таким образом, четверть миссионерских школ (более 20 учебных заведений) располагалась на территории предгорий Северного Алтая, часть из которых не работали в отдельные годы из-за отсутствия учителей или финансовых средств. По данным АДМ, в которых, видимо, не учитывалось не причисленное коренное и прошлое население, на этой территории в 1916 г. проживало 18 908 «русских» и 7 149 «инородцев»¹⁴. Следовательно, динамично развивающаяся школьная сеть АДМ не могла в полной мере удовлетворить образовательные потребности всего населения.

Расширение школьной сети требовало увеличения количества учителей. Кадровая проблема решалась в основном за счёт внутренних ресурсов миссии, руководство которой сделало ставку на воспитание интеллигенции из числа автохтонного населения собственными силами. Для этих целей в 1883 г. было открыто Бийское Катехизаторское училище, выпускниками которого была большая часть сотрудников АДМ.

В архивных документах содержатся интересные сведения об уровне профессиональной подготовки педагогических кадров, который далеко не всегда соответствовал минимальным требованиям руководства АДМ и был связан с ограниченным кадровым ресурсом в регионе. В документах миссии можно встретить самые

различные негативные характеристики преподавательских кадров: «не способен преподавать пение», «обнаруживается совершенное незнание методов преподавания», «занимался в минувшем учебном году недостаточно усердно, отчего дети оказали слабые успехи», «ведёт нетрезвый образ жизни» и т.д.¹⁵ В этой связи представляет интерес документ о «Неправоспособных учителях и учительницах школ грамоты, состоящих под ведением Алтайской духовной миссии» за 1911 г. Из 76 учителей и учительниц 22 школьных работника (29%) не соответствуют минимальному уровню образовательного ценза: «домашнее образование» (1 чел.), «не кончил Катехизаторское училище» (12 чел.), «кончил церковно-приходскую школу» или «из церковно-приходской школы» (6 чел.), «центральную Улалинскую школу» (3 чел.)¹⁶. Стоит отметить, что наиболее подготовленные специалисты были сосредоточены в станах миссии, а молодые и менее компетентные коллеги распределялись по отдалённым населённым пунктам. Таким образом, уровень квалификации педагогических кадров миссионерской школы существенно коррелировался и был обусловлен во многом ограниченными финансовыми и кадровыми возможностями миссии, сопряжённой с динамичностью развития школьной сети.

Профессиональные навыки и умения учителей отражались на качестве образовательного процесса в миссионерской школе. Сведения об успешности освоения учащимися школьной программы отражены, в частности, в «Ведомостях об учениках». Так, в отчётном документе по Таштинской школе за 1888/1889 учебный год фигурируют 22 ученика, из которых 10 были из числа автохтонного населения в возрасте от 7 до 16 лет. По итогам годового обучения 4 ученика оказались «без познания», ещё трое освоили только «молитвы и русский язык», и лишь трое самых старших овладели знанием «молитв, русского языка, арифметики и пения молитв»¹⁷. Видимо, градация учеников на три группы соответствовала трёхгодичному обучению в миссионерской школе. Из отчёта миссионера Чолушманского отделения С. Никифорова можно почерпнуть сведения о навыках выпускников: «умеют читать, ознакомлены со священной Историей, Кратким Катихизисом, знают Утренние и вечерние молитвы»¹⁸.

В какой-то степени показательны и другие статистические данные АДМ. Например, сведения о количестве учащихся в школах миссии. Учитывая представленные в таблице 1 данные, можно прогнозировать высокий уровень грамотности среди населения, как пришлого, так и коренного, по прошествии нескольких десятилетий. На деле всё было иначе. По нашим расчётам на основе данных Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г., например, в с. Кебезень уровень грамотности составлял 20,1% от общей численности автохтонного населения. По данным миссии за 1889 г. 87,5% детей в с. Кебезень было охвачено школьным образованием. В 1888 г. в данном населённом пункте проживало 418 чел., в том числе 84 «русских»; все жители были православными¹⁹. Таким образом, уровень грамотности за прошедшие три десятилетия должен был достичь не менее 40–50% сельчан.

Возможно, представленные материалы и отражают действительность, если учитывать, что многие ученики покидали учебное заведение, так и не освоив школьной программы, а также рецидив неграмотности. Так, миссионер И. Седаков в 1906 г. встретил на р. Байгол семью «язычников». Сын главы семьи учился в Катехизаторском училище, но «сбежал по примеру других»²⁰. В порядке вещей было привлечение родителями детей-школьников на хозяйственные работы на длительное время, что, несомненно, сказывалось на успеваемости учащихся (см. *Таблица 1*)²¹.

Институциональная принадлежность школ обуславливала содержание учебного процесса. В конце 1860-х гг. в Улалинском Миссионерском центральном училище преподавались: «священная история Ветхаго и Новаго заветов», арифметика, Краткий катихизис, письмо, пение²². По прошествии полувека в документах отражается всё тот же набор предметов. Например, в записках миссионера священника Чолушманского отделения С. Никифорова за 1907 г. отмечалось, что выпускники школ «умеют читать, ознакомлены со священной историей, кратким катехизисом, знают утренние и вечерние молитвы»²³. С конца XIX в. учителя школ АДМ опирались на систему Н.И. Ильминского, отвечавшую миссионерским потребностям и предполагавшую обучение на родном языке и формирование преподавательского состава из коренного населения.

Религии России

Таблица 1. – Охват миссионерскими школами АДМ детей православного вероисповедания школьного возраста по данным за 1889 г.

Наименование школы	Количество православных детей школьного возраста			В том числе, учатся в школе			% учащихся
	Мальчики	Девочки	Всего	Мальчики	Девочки	Всего	
Паспаульская	45	31	76	40	25	65	85,5
Таштинская	35	22	57	15	20	35	61,4
Карасукская	13	9	22	5	6	11	50,0
Салгандинская	10	5	15	4	3	7	46,7
Сюультинская	12	15	27	3	4	7	25,9
Кебезенская	52	44	96	44	40	84	87,5
Бныргинская	40	30	70	26	29	55	78,6
Макарьевская	48	51	99	25	46	71	71,7
Всего	255	207	460	162	173	335	72,8

Материально-техническое оснащение миссионерских школ существенно различилось и было связано с ограниченными финансовыми ресурсами АДМ, которые дополнялись софинансированием со стороны Томского епархиального училищного совета, а также пожертвованиями местного населения. При некоторых школах имелись библиотеки. Так, в библиотеке Макарьевской школы имелось 150 книг²⁴.

Несмотря на значительные усилия АДМ в образовательной сфере, уровень грамотности автохтонного населения оставался низким. Так, по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г., доля грамотных в домохозяйствах коренного населения предгорий Северного Алтая составляла 6,1%. В соответствии с расчётами И.М. Санженикова²⁵ по данным Всероссийской переписи населения 1897 г. доля грамотных аборигенов была 4%. На первый взгляд, можно говорить о росте доли грамотных за 20-летний период на треть. Стоит обратить внимание, что И.М. Санжеников рассчитал уровень грамотности для «инородцев обоего пола на Алтае», в то время как наши данные охватывают наиболее успешный с точки зрения прозелитических и образовательных стратегий регион предгорий Северного Алтая, где также неравномерно распределялось грамотное население (табл. 1). Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что доля грамотного автохтонного населения Алтая в целом к 1917 г. была ниже 6,1%, но, скорее всего, превышала 4%, учитывая динамичное развитие миссионерской школьной сети в начале XX в.

В специальной литературе имеются сведения об уровне грамотности сибирских жителей на рубеже XIX–XX вв. По данным Всеобщей переписи населения 1897 г. доля грамотного населения в Сибири составляла 12,3%²⁶. Показатели грамотности населения Сибири по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г., рассчитанные В.Я. Нагнибедой²⁷, «среди переселенцев составили 17,8%, среди старожилов – 10,7%, среди инородцев Севера – 2,8%». Таким образом, уровень грамотности автохтонного населения предгорий Северного Алтая был ниже, чем в целом данный показатель по Сибири, но в то же время был выше, чем у «инородцев Севера». Во многом это объяснялось ограниченными финансовыми возможностями АДМ, для которой образовательная и просветительская деятельности всё-таки имели второстепенное значение. В то же время школы Министерства народного просвещения появляются в рассматриваемом регионе относительно поздно, только в начале XX в. (напр., Камлакская школа была открыта в 1906 г.), и охватывали незначительную часть аборигенного населения.

В этой связи уместно взглянуть на результаты образовательной деятельности АДМ на локальном уровне. Корреляция доли грамотных по волостям была существенной: от 1,4% в Тайнинской волости до 15,8 % в Паспаульской волости (табл. 2). Немногочисленность школ в регионе обуславливала концентрацию грамотного автохтонного населения в крупных миссионерских поселениях, где и располагались

учебные заведения, и отчасти в близлежащих аилах и улусах. Таковыми в Верхне-Бийской волости являлись сёла Кебезень и Ынырга (20,1 и 19% грамотных), в Лебедской – Турачак и близлежащая Тондошка (14,2 и 12,5%), в Нижне-Кумандинской – Пильно и Ташта (10,1 и 20,9%), в Паспаульской – Паспаул и Салганда (26,6 и 28,8%), в Сузопской – Сузоп (26,7%), в Урунской – Половинка (9,1%). Кроме того, на уровень грамотности автохтонного населения повлиял и такой фактор как длительность функционирования миссионерских школ в том или ином регионе. Как раз в с. Паспаул школа была построена одной из первых в рассматриваемом регионе. В целом большая часть грамотного автохтонного населения проживала в Верхне-Бийской (167 чел.), Нижне-Кумандинской (139 чел.) и Паспаульской (180 чел.) волостях, включавшие центры первых североалтайских отделений АДМ (села Кебезень, Марьяевка и Паспаул).

Таблица 2. – Уровень грамотности в домохозяйствах коренного населения по волостям Бийского уезда по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г.²⁸

Название волости	Количество членов домохозяйств коренного населения			Уровень грамотности					
				Количество			% грамотных		
	муж.	жен.	всего	муж.	жен.	всего	муж.	жен.	всего
Верхне-Бийская	1404	1343	2747	130	37	167	9,3	2,8	6,1
Лебедская	320	305	625	30	7	37	9,4	2,3	5,9
Нижне-Кумандинская	1415	1280	2695	112	27	139	7,9	2,1	5,2
Озеро-Куреевская	278	234	512	10	3	13	3,6	1,3	2,5
Паспаульская	583	558	1141	131	49	180	22,5	8,8	15,8
Сузопская	457	416	873	41	14	55	9,0	3,4	6,3
Тайнинская	247	252	499	7	0	7	2,8	0,0	1,4
Троицкая	183	169	352	12	3	15	6,6	1,8	4,3
Урунская	1017	965	1982	72	7	79	7,1	0,7	4
Всего	5904	5522	11426	545	147	692	9,2	2,7	6,1

Отдельно стоит выделить Лебедскую волость, на территории которой проживало подавляющее большинство челканцев (лебединских татар), не учтённых в ходе переписи 1917 г. Челканцы проживали в бассейне р. Лебедь и её притоков вдали от миссионерских станов. По данным С.П. Швецова²⁹ в 1900 г. среди них не было ни одного грамотного. Сомнительно, что ситуация существенно изменилась в 1910-е гг., когда была открыта передвижная школа.

С одной стороны банально, чем дольше работала школа, тем больше становилось грамотного населения. С другой стороны это благоприятствовало формированию доверия среди населения к учителю и интереса к образованию. Привлекательность школьного образования была взаимообусловлена с интенсивностью распространения православия среди аборигенов. В начале XX в. в отчётах большинства миссионеров АДМ указывалось на срочную необходимость открытия или расширения школ в подотчётных им отделениях миссии в связи с резко возросшей заинтересованностью коренного населения к школьному образованию. Так, в 1917 г. лебединские татары изъявляли желание построить школу за свой счёт по р. Лебедь³⁰.

Среди грамотного автохтонного населения значительно преобладали мужчины (78,8% против 21,3% грамотных женщин). Наиболее высокие показатели грамотности среди женщин фиксируются в Паспаульской волости (8,8%), в то время как доля грамотных женщин составила 27,2% против 72,8% мужчин. Решение отдать в школу сына или дочь принимали родители. Более высокие показатели грамотности среди мужского населения, видимо, обуславливалось более высокой социальной активностью мужчин в традиционном обществе. В тоже время один из исследователей грамотности в России обращал внимание на то, что в результате

Религии России

женщины «...не имели возможности учить своих детей и прививать им любовь к грамотности. Известно, что роль матерей в воспитании детей очень велика и, как правило, намного больше, чем роль отцов»³¹.

Таблица 3. – Распределение коренного населения Верхне-Бийской, Лебедской, Нижне-Кумандинской, Озеро-Куреевской, Паспаульской, Сузопской, Тайнинской, Троицкой и Урунской волостей Бийского уезда по полу, возрасту и грамотности по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г.³²

Возрастные группы	Количество			%		
	Мужчины	Женщины	Всего	Мужчины	Женщины	Всего
5–9	12	5	17	1,7	0,7	2,4
10–14	98	38	136	14,2	5,5	19,7
15–19	89	22	111	12,9	3,1	16
20–24	84	20	104	12,1	2,9	15
25–29	67	28	95	9,7	4	13,7
30–34	72	16	88	10,4	2,3	12,7
35–39	45	8	53	6,5	1,2	7,7
40–44	21	2	23	3,1	0,3	3,4
45–49	20	2	22	2,9	0,3	3,2
50–54	10	1	11	1,4	0,2	1,6
55–59	9	2	11	1,3	0,3	1,6
60–64	9	2	11	1,3	0,3	1,6
65–69	4	1	5	0,5	0,2	0,7
старше 70 лет	5	0	5	0,7	0	0,7
Всего	545	147	692	78,7	21,3	100

Половозрастная структура грамотного автохтонного населения предгорий Северного Алтая демонстрирует динамичное развитие (табл. 3). Уровень грамотности увеличивался со снижением возраста, достигая наибольшей доли в возрастной группе 10–14-летних (19,7% от общего числа грамотных). С одной стороны на данный процесс влиял рост количества школ в регионе, а также интереса коренного населения к образованию. С другой стороны снижение доли грамотных в старших возрастных группах могло быть связано с рецидивом неграмотности, обусловленного отсутствием востребованности навыков чтения и письма в обыденной жизни аборигена начала XX в.

Подводя итоги, стоит в первую очередь обратить внимание на то, что образовательные практики и просвещение автохтонного населения были не основными задачами АДМ. Школа скорее рассматривалась руководством АДМ как инструмент реализации миссионерских задач, а в последующем с открытием Катехизаторского училища и как способ решения кадровой проблемы собственными силами.

На наш взгляд, именно исходя из вышесказанного, и стоит оценивать результаты деятельности АДМ в образовательной сфере. Несмотря на динамичное развитие миссионерской школьной сети на Алтае, к 1917 г. количество образовательных учреждений было недостаточным. Но это и не было целью иерархов миссии. В рамках миссионерской школы предполагалась перековка молодых неокрепших умов инородческих детей, которые должны были разнести слово Божие по отдалённым аймам и улусам. С этой точки зрения учебные заведения АДМ выполнили свою функцию: христианизация автохтонного населения Алтая (особенно предгорий Северного Алтая) была успешной.

Второстепенные задачи просвещения и образования коренного населения реализовывались в меру финансовых возможностей АДМ. В первую очередь

среди аборигенов был сформирован интерес к школьному обучению. Немаловажным результатом для будущего автохтонного населения стало появление национальной интеллигенции. В целом именно миссией было нивелировано недоверие аборигенов к просвещению и создана образовательная инфраструктура в регионе, что позволило уже в 1920-е гг. приступить к массовой ликвидации неграмотности автохтонного населения.

Библиографический список

1. ГААК. Ф. 164. Оп. 1, 2.
2. Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (XVII – начало XX в.). – Барнаул: Упр-ние арх. дела администрации Алтайского края, 1997. – 408 с.
3. Горный Алтай и его население. Кочевники Бийского уезда. – Барнаул: Типо-Литография Гл. Управления Алтайского округа, 1900. – Т. 1, вып. 1. – 360 с.
4. Горный Алтай и его население. Черневые татары Кузнецкого уезда. – Барнаул: Типо-Литография Гл. Управления Алтайского округа, 1903. – Т. 6, вып. 1: Экономические таблицы. – 853 с.
5. Кацюба, Д.В. Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности / Д.В. Кацюба. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998. – 156 с.
6. Крейдун, Ю.А. Просветительская деятельность Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX века / Ю.А. Крейдун, Н.С. Модоров // Мир Евразии. – 2011. – № 4. – С. 26–31.
7. Миронов, Б.Н. Развитие грамотности в России и СССР за тысячу лет. X–XX вв. / Б.Н. Миронов // Studia Humanistica. 1996: исследования по истории и филологии. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 1996. – С. 24–47.
8. Модоров, Н.С. Миссионерская школа и её роль в развитии культуры коренного населения Горного Алтая (конец XIX — начало XX вв.) / Н.С. Модоров // Актуальные вопросы истории Сибири. – Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2001. – С. 448–453.
9. Нагнибеда, В.Я. Томская губерния: статистический очерк / В.Я. Нагнибеда. – Томск: Типография В.М. Перельман, 1917. – 31 с.
10. Николаев, В.В. Реконструкция в этносоциальных исследованиях по Северному Алтаю (XIX – начало XX в.) / В.В. Николаев // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 3. – С. 156–159.
11. Потапов, Л.П. Очерк истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации / Л.П. Потапов. – Новосибирск: ОГИЗ, 1933. – 203 с.
12. Расова, Н.В. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Алтае в XIX – начале XX в.: автореф. дисс. канд. ист. наук: 07.00.02 / Н.В. Расова; ГАГУ. – Горно-Алтайск, 2002. – 25 с.
13. Рашин, А.Г. Население России за 100 лет (1811–1913 гг.). Статистические очерки / А.Г. Рашин. – М.: Государственное статистическое изд-во, 1956. – 253 с.
14. Санжениаков, И.М. Развитие просвещения и образования инородцев Горного Алтая в XIX – начале XX вв.: автореф. дисс. канд. пед. наук: 13.00.01 / И.М. Санжениаков; ФИРО. – М., 2008. – 16 с.

¹ Кацюба Д.В. Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998. 156 с.; Крейдун Ю.А., Модоров Н.С. Просветительская деятельность Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX века // Мир Евразии. 2011. № 4 (15). С. 26–31; Модоров Н.С. Миссионерская школа и её роль в развитии культуры коренного населения Горного Алтая (конец XIX – начало XX вв.) // Актуальные вопросы истории Сибири. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2001. С. 448–453; Николаев В.В. Реконструкция в этносоциальных исследованиях по Северному Алтаю (XIX – начало XX в.) // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 3. С. 156–159; Потапов Л.П. Очерк истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации. Новосибирск: ОГИЗ, 1933. 203 с.; Расова Н.В. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Алтае в XIX – начале XX в.: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2002. 25 с.; Санжениаков И.М. Развитие просвещения и образования инородцев Горного Алтая в XIX – начале XX вв.: автореф. дисс. канд. пед. наук: 13.00.01 / И.М. Санжениаков; ФИРО. М., 2008. 16 с.

² Санжениаков И.М. Развитие просвещения и образования инородцев Горного Алтая в XIX – начале XX вв.: автореф. дис. канд. пед. наук: 13.00.01 / И.М. Санжениаков; ФИРО. М., 2008. С. 14.

³ Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (XVII – начало XX в.). Барнаул: Упр-ние арх. дела администрации Алтайского края, 1997. С. 103–104.

⁴ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 18. Л. 19 об.

⁵ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 43. Л. 2 об.

- ⁶ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 36. Л. 23 об.–24
- ⁷ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 53. Л. 44–44 об., 58
- ⁸ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 93. Л. 1–2 об.
- ⁹ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 115. Л. 43–44 об.
- ¹⁰ Горный Алтай и его население. Кочевники Бийского уезда. Барнаул: Типо-Литография Гл. Управления Алтайского округа, 1900. Т. 1, вып. 1. Прил. 2. С. 4.
- ¹¹ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 61. Л. 109 об., 121, 132 об., 140 об.; Оп. 2. Д. 115. Л. 43–44 об.
- ¹² ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 61. Л. 154.
- ¹³ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 120. Л. 6 об.
- ¹⁴ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 156. Л. 2 об.–3.
- ¹⁵ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 55. Л. 72; Оп. 1. Д. 153. Л. 164, 209; Оп. 2. Д. 64. Л. 36.
- ¹⁶ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 53. Л. 58.
- ¹⁷ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 10. Л. 119 об.–120.
- ¹⁸ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 127. Л. 3.
- ¹⁹ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 91. Л. 18–18 об.
- ²⁰ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 103. Л. 8.
- ²¹ Сост. по: ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 43. Л. 9 об.
- ²² ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 46. Л. 3.
- ²³ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 127. Л. 3.
- ²⁴ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 54. Л. 62 об.
- ²⁵ Санженанов И.М. Развитие просвещения и образования инородцев Горного Алтая в XIX – начале XX вв.: автореф. дис. канд. пед. наук: 13.00.01 / И.М. Санженанов ; ФИРО. М., 2008. С. 14.
- ²⁶ Рашин А.Г. Население России за 100 лет (1811–1913 гг.). Статистические очерки. М.: Государственное статистическое изд-во, 1956. С. 308.
- ²⁷ Нагнибеда В.Я. Томская губерния: статистический очерк. Томск: Типография В.М. Перельман, 1917. С. 12.
- ²⁸ Сост. по: ГААК. Ф. 233. Оп. 1а., 1б., 5.
- ²⁹ Горный Алтай и его население. Черневые татары Кузнецкого уезда. Барнаул: Типо-Литография Гл. Управления Алтайского округа, 1903. Т. 6, вып. 1: Экономические таблицы. С. 838–839.
- ³⁰ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 111. Л. 173 об.
- ³¹ Миронов Б.Н. Развитие грамотности в России и СССР за тысячу лет. X–XX вв. // *Studia Humanistica*. 1996: исследования по истории и филологии. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 1996. С. 35.
- ³² Сост. по: ГААК. Ф. 233. Оп. 1а., 1б., 5.

References

1. Katsiuba D.V. *Altaiskaia dukhovnaia missiia: voprosy istorii, prosveshcheniia, kul'tury i blagotvoritel'nosti* [The Altai Spiritual Mission: Issues of History, Education, Culture and Charity]. Kemerovo, Kuzbassvuzizdat Publ., 1998, 156 p.
2. Kreidun Iu.A., Modorov N.S. *Mir Evrazii* [World of Eurasia]. 2011, No. 4, pp. 26–31.
3. Modorov N.S. *Aktual'nye voprosy istorii Sibiri* [Topical Issues of the History of Siberia]. Barnaul, Izd-vo AltGU Publ., 2001, pp. 448–453.
4. Nikolaev V.V. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. 2013, No. 3. pp. 156–159.
5. Potapov L.P. *Ocherk istorii Oirotii. Altaitsy v period russkoi kolonizatsii* [Brief History of Oirot. Altai People during the Russian Colonization]. Novosibirsk, OGIz Publ., 1933, 203 p.
6. Rasova N.V. *Missionerskaia deiatel'nost' Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi na Altae v XIX – nachale XX v.: avtoref. Diss. kand. ist. nauk.* [Missionary Activity of the Russian Orthodox Church in the Altai in 19th – the beginning of the 20th Century. Ph.D. Thesis in History]. Gorno-Altai, GASU Publ., 2002, 25 p.
7. Sanzhenakov I.M. *Razvitie prosveshcheniia i obrazovaniia inorodsev Gornogo Altaia v 19 – nachale 20 vv. Diss. kand. ist. nauk.* [Development of Enlightening and Education of Foreigners of the Mountain Altai in the 19th – the beginning of the 20th Centuries. Ph.D. Thesis in History]. Moscow, FIRO Publ., 2008, 16 p.
8. Sanzhenakov I.M. *Razvitie prosveshcheniia i obrazovaniia inorodsev Gornogo Altaia v 19 – nachale 20 vv. Diss. kand. ist. nauk.* [Development of Enlightening and Education of Foreigners of the Mountain Altai in the 19th – the beginning of the 20th Centuries. Ph.D. Thesis in History]. Moscow, FIRO Publ., 2008, P. 14.
9. *Dokumenty po istorii tserkvei i veroispovedanii v Altaiskom krae (17 – nachalo 20 v.)* [Documents on the History of Churches and Religions in the Altai Region (the 17th – the beginning of the 20th century)]. Barnaul, Upravlenie arkhivnogo dela administratsii Altaiskogo kraia Publ., 1997, pp. 103–104.
10. *ГААК* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 18, fol. 19 v.
11. *ГААК* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 43, fol. 2 v.
12. *ГААК* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 36, fols. 23 v.–24.
13. *ГААК* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 53, fols. 44–44 v., 58.

14. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 93, fols. 1–2 v.
15. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 115, fols. 43–44 v.
16. *Gornyi Altai i ego naselenie. Kochevniki Biiskogo uezda* [The Mountain Altai and its Population. Nomads of Biysk District]. Barnaul, Tipo-Litografiia Glavnogo Upravleniia Altaiskogo okruga Publ., 1900, Vol. 1, P. 4.
17. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 61, fols. 109 v., 121, 132 v., 140 v.
18. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 115, fols. 43–44 v.
19. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 61, fol. 154.
20. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 120, fol. 6 v.
21. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 156, fols. 2 v.-3.
22. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 55, fol. 72.
23. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 153, fols. 164, 209.
24. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 64, fol. 36.
25. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 53, fol. 58.
26. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 10, fols. 119 v.–120.
27. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 127, fol. 3.
28. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 91, fols. 18–18 v.
29. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 103, fol. 8.
30. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 43, fol. 9 v.
31. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 46, fol. 3.
32. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 1, File 127, fol. 3.
33. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 54, fol. 62 v.
34. Sanzhenakov I.M. *Razvitie prosveshcheniia i obrazovaniia inorodtsev Gornogo Altaia v 19 – nachale 20 vv. Diss. kand. ist. nauk.* [Development of Inlightening and Education of Foreigners of the Mountain Altai in the 19th – the beginning of the 20th Centuries. Ph.D. Thesis in History]. Moscow, FIRO Publ., 2008, P. 14.
35. Rashin A.G. *Naselenie Rossii za 100 let (1811–1913 gg.). Statisticheskie ocherki* [Population of Russia in 100 Years (1811–1913). Statistical Outlines]. Moscow, Gosudarstvennoe statisticheskoe izdatel'stvo Publ., 1956, P. 308.
36. Nagnibeda V.Ia. *Tomskaiia guberniia: statisticheskii ocherk* [Tomsk Province: Statistical Outlines]. Tomsk, Tipografiia V.M. Perel'man Publ., 1917, P. 12.
37. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 233, Inventory 1a., 1b., 5.
38. *Gornyi Altai i ego naselenie. Kochevniki Biiskogo uezda* [The Mountain Altai and its Population. Nomads of Biysk District]. Barnaul, Tipo-Litografiia Glavnogo Upravleniia Altaiskogo okruga Publ., 1900, Vol. 1, pp. 838–839.
39. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164, Inventory 2, File 111, fol. 173 v.
40. Mironov B.N. *Studia Humanistica. 1996: issledovaniia po istorii i filologii* [Studia Humanistica. 1996: Researches on History and Philology]. Saint Petersburg, Russko-Baltiiskii informatsionnyi tsentr BLITS Publ., 1996, P. 35.
41. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 233, Inventory 1a., 1b., 5.



Аргудяева Ю.В.

Семья и семейный быт русских старообрядцев в Маньчжурии



Ю.В. Аргудяева

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

Аннотация. Рассматриваются семейно-брачные отношения и семейный быт русских старообрядцев, эмигрировавших в 1920-1930-е годы в Маньчжурию из Приамурья и Приморья. Анализируется степень сохранности русских традиций в условиях принимающей стороны. Прослеживается социокультурная и этнокультурная адаптация русских крестьян к новым условиям жизни.

Ключевые слова: русские, старообрядцы, эмиграция, брак, семья, быт, религия, традиционная культура, адаптация

Данная статья основана на материалах, собранных нами в процессе полевых исследований в среде старообрядцев, эмигрировавших из Приморья в Северо-Восточный Китай (Маньчжурию)¹ в 1930-е годы, часть из которых реэмигрировала в Россию и поселилась на севере Хабаровского края, а часть переселилась из Маньчжурии в другие страны Азиатско-Тихоокеанского региона, в частности, в США.

Брак, семья и семейный быт старообрядцев-беспоповцев (часовенное согласие², часовенные) в Северо-Восточном Китае, в том числе в Маньчжурии, как и другие аспекты жизнедеятельности, сохранили свои русские традиции. Они сложились к 1920–1930-м годам на юге Дальнего Востока России, преимущественно в Приморье. Отсюда это культурное наследие транслировалось на маньчжурские земли.

Развитие семьи и семейного быта у русских старообрядцев-беспоповцев в Северо-Восточном Китае, в том числе в Маньчжурии, в значительной степени было обусловлено брачным, демографическим, витальным поведением и сложившимися там демографической ситуацией и вероисповедными установками.

Брачное поведение маньчжурских крестьян-старообрядцев, как и русских основной территории расселения и дальневосточного региона, определялось их взглядами на брак, семью, детей, которые отражали не только этические нормы и нормы обычного права, но и ряд социально-экономических факторов: невозможность существования крестьянского хозяйства вне семьи и без разделения труда по признаку пола; отрицательное отношение к холостой жизни; ценностные ориентации юношей и девушек на брак и детей в браке; слабая обеспеченность общиной и государством старости родителей; религиозный характер норм крестьянского поведения; отношения правового, экономического, этнокультурного характера и др.

Демографическое поведение как система взаимосвязанных действий или поступков, направленных на изменение или сохранение демографического состояния индивида или семьи, в качестве основных параметров включала, помимо миграционного, репродуктивное и витальное поведение.

Анализ полевых материалов позволил прийти к выводу, что браки и демографическая ситуация в осваиваемом старообрядцами маньчжурском регионе выступали как составляющие адаптационного процесса, успешное развитие которого зависело от соотношения мужчин и женщин в «своей» вероисповедной группе,

установок на обязательное рождение ребёнка в браке, соблюдение народных и профессиональных традиций и др.

Немалое значение придавали старообрядцы Маньчжурии продолжению и сохранению своего рода, а, следовательно, проблеме заключения браков. Основополагающее значение в развитии брачно-семейных отношений имела принадлежность к определённом вероисповеданию. В брак вступали преимущественно со старообрядцами – представителями своего толка и согласия. В частности, некоторые старообрядцы-беспоповцы старались перебраться в недавно созданные в Маньчжурии их единоверцами деревни (Силинхэ, Медяны, Колумбэ (Коломбо), Масаевка (Масаловка /Чипигу), Романовка и др.) в целях поиска брачных партнёров для своих детей в своей этноконфессиональной общности. Так поступил известный в будущем в Маньчжурии начётчик Ксенофонт Петрович Бодунов, который ушёл из Трёхречья³, куда он первоначально эмигрировал из дальневосточного региона, в маньчжурскую Романовку, где уже обосновались беспоповцы. Ему надо было отдать замуж двух своих дочерей за представителей своего согласия⁴. В Трёхречье же жили преимущественно старообрядцы-поповцы, где действовали правила брачной экзогамии.

Важным было и следование русской традиции старообрядцев не вступать в брак до восьмого колена кровного и духовного (крёстные и их дети) родства. Если такое случалось – конфессиональная община супругов разводила. Были и другие брачные запреты, касавшиеся в основном повторных браков. Повторные браки обычно встречались у вдовых людей, и крестьянское самосознание признавало законность таких браков. Народная мораль признавала приемлемыми вторые браки мужчин и женщин фертильного возраста, имевших много малолетних детей, требовавших содержания и воспитания. Браки, заключённые в третий раз и в возрасте старше 60 лет, порицались. По свидетельству П.Г. Мартюшева, жившего в Маньчжурии в пос. Медяны, во второй брак мог вступать тот, кто овдовел до 30 лет. Если был старше 30 лет, но полон дом детей – разрешали даже третий брак. Четвёртый брак не разрешался ни при каких условиях. Не допускался и брак мужчин старше 60 лет⁵. Об этом говорили нам и маньчжурские старообрядцы-реэмигранты, живущие в настоящее время в Хабаровском крае⁶, и старообрядцы-беспоповцы из Северной Америки⁷.

После того, как в Маньчжурию эмигрировало достаточное число старообрядцев-беспоповцев часовенного согласия, основавших, как уже говорилось, несколько старообрядческих населённых пунктов, здесь сложилась благоприятная брачная ситуация и проблем с заключением браков между беспоповцами практически не стало. Поскольку эти посёлки были новыми или относительно новыми, и населены были представителями разных старообрядческих родов из многих деревень южной части Дальнего Востока, пришедшими туда в своё время из различных регионов России, сложностей с поиском брачных партнёров, не являвшихся кровными или духовными родственниками, не было. В посёлках, где было многолюдно, как например, в Романовке, превалировала брачная эндогамия – в брак чаще вступали юноши с девушками этого населённого пункта, хотя был обмен с брачными партнёрами и из других старообрядческих деревень. В малолюдных посёлках чаще была распространена брачная экзогамия – невест брали преимущественно из других старообрядческих поселений. Именно поэтому были вынуждены прибегать к брачной экзогамии старообрядцы-беспоповцы, жившие 1930 – начале 1940-х годов на территории Японии – на Сахалине и Хоккайдо. Сидор Кожин, Яков Ерофеев, Исай Фролов и др. приехали из Хакодате на Хоккайдо (по другим сведениям – с Сахалина) в Маньчжурию, в самое многонаселённое село Романовку, чтобы выдать замуж своих взрослых дочерей и женить взрослых сыновей⁸. С японцами родниться не стали, а своих, неродственных до восьми степеней кровного родства «христиан» не было. Им это удалось. В Романовке Елена Исаевна Фролова вышла замуж за Анисима Ивановича Калугина, а её сестра Прасковья Исаевна – за Василия Кузьмина, Ирина Сидоровна (по другим данным – Иосифовна. – Ю.А.) Кожина – за Селеткова Леонтия Ивановича; жительница Хоккайдо (или Сахалина) Наталья Ефимова вышла замуж за Федота Семёновича Калугина. Из семейства Кузнецовых взял жену приехавший с Сахалина Онуфрий Евстафьевич Зажигалкин⁹.

Некоторые старообрядцы сами ездили в Японию за невестами. Так, отец Валиховой Ольги Гавриловны (урождённой Мартюшевой) – Гаврила Иванович

Мартюшев из маньчжурского пос. Селинхе в 1939 г. отправился в Японию (на Хоккайдо), где женился на дочери старообрядцев Ефимовых и через год вернулся в Маньчжурию. Его дочь Ольга Гавриловна Мартюшева родилась в пос. Селинхе 11 июля 1941 г.¹⁰

Бывали случаи, что старообрядцы-беспоповцы вынужденно жили невенчанными, так как поблизости не было беспоповской общины и начётчика, который мог бы осуществить брачение. Так случилось с родителями одного нашего информанта, которые сошлись в Харбине, затем на несколько лет обосновались в Трёхречье, где жили поповцы австрийского согласия. Стремясь соединиться со своими единоверцами, они в 1941 г. переехали в Романовку, где их побрачили. Таких, сожительствующих невенчанными, оказалось в ту пору в Романовке три семьи. По этому поводу собирали специальный собор. *«Собор в Романовке собрали ... и по поводу того, что живут невенчанные, то у нас считается, что незаконно живут. То вот всех решили их побрачить. Их разводили на 40 дней, чтоб они друг с другом не жили, а после этого венчают их при свидетелях»*¹¹.

Случались браки старообрядок и с «никонианами», которые не всегда переходили в старообрядчество. Детей от таких брачных союзов старообрядцы долго не крестили. Брать в жены вдову с детьми не возбранялось. У вдовы могли взять (только старообрядцы) и ребёнка на воспитание. Бывали случаи, что семейные тайно встречались. Если об этом узнавали – обоих отлучали от братии.

Крайне редко, но бывали случаи сожительства до свадьбы. Это могло быть как по взаимному согласию, так и по принуждению. При сожительстве по взаимному согласию забеременевшей «в девках» выйти замуж за «своих» было крайне проблематично.

Строже относились к тем, кто совратил незамужнюю. Один женатый старообрядец насильно совратил свояченицу (сестру жены). Он понёс наказание, а свояченица вышла замуж, так как она не была виновной. Провинившийся же остался жить со своей женой, взаимоотношения с которой нарушились. К тому же община отлучила его от «церкви» на несколько лет и дала тяжёлое правило (епитимью). В течение этого времени он, например, обязан делать в день определённое количество поклонов, не употреблять в «молосный» период по понедельникам и вторникам мясо, в какие-то дни есть только хлеб и воду (сухоедение), не пить вино и др.¹²

Молодёжь самой крупной маньчжурской деревни старообрядцев часовенных Романовки заключала браки преимущественно в своей деревне и со старообрядцами-часовенными ближайших старообрядческих поселений – Медяны, Селинхэ, Колумбэ, а также, как уже говорилось, со старообрядцами-переселенцами с о. Сахалина. Юноши и девушки, жившие в одной деревне, ближе узнавали друг друга во время совместных сельскохозяйственных работ, на вечерках, девичниках, во время календарных праздников (Рождество, Пасха и др.). Молодые люди стремились к новшествам, но некоторые традиции нарушить не решались. По свидетельству П.Г. Мартюшева, *«...музыкальные инструменты (балалайка, гармошка) у староверов не были приняты, не разрешалось и песни петь. Старики пресекали. Однако молодёжь всё же собиралась за деревней «втихарях», пели песни. Подыгрывали деревянными ложками и губными гармониками. Там девушки и парни получше знакомились»*¹³.

С потенциальными женихами и невестами из других старообрядческих деревень знакомились в свободное от сельскохозяйственных работ время, выезжая в другие старообрядческие населённые пункты к своим родственникам или свойственникам на праздники и семейные торжества, обычно зимой или на Пасху. Эти взаимные периодические визиты укрепляли также связи по родству и свойству, что было важно для успешной адаптации в принимающей стране. Посещая таким образом разные деревни, молодёжь знакомилась друг с другом, юноши присматривали себе будущих жён из других населённых пунктов, предварительно удостоверившись у старшего поколения об отсутствии кровного или духовного родства с будущей невестой.

Обычно родители сами решали за кого отдавать замуж детей (на ком женить) и всё же в 1940-е годы уже прислушивались к пожеланиям молодёжи. Свадьбы чаще устраивали на Мясоед (в период от Рождества до Масленицы. – Ю.А.). На Святки и

Масленицу свадьбы не делали¹⁴. Основной формой брака у старообрядцев Маньчжурии было открытое сватовство. Сватать приходил обычно сам жених с ближайшими родственниками – отцом (матерью), дядей, тёткой и др.

Особым было отношение общества к разводам и повторным бракам после разводов. Разводы считались «грехом» и практически не имели места. По свидетельству реэмигрантов, их и не должно быть, так как «...это противозаконно, особенно если есть дети»¹⁵. Другой информант добавил, что в Писании допускается только два вида развода: если муж застанет жену с другим мужчиной, и при этом будет несколько свидетелей, и если жена «покушается на мужа смертью»¹⁶.

Если один из супругов по какой-то причине ушёл от другого, другому могли разрешить вступать в новый брак, но чаще это касалось только мужчин. Редкие случаи разводов рассматривались на соборах. В частности, на соборе, прошедшем в пос. Селинхэ (Маньчжурия) 15 апреля 1943 г., где присутствовали настоятели из селений Медяны, Романовки, Колумбэ (Коломбо) и Масаевки (Масаловки /Чипигу), а также братья, рассмотрели в том числе и вопросы о расторжении брака Луки Малахова. Ему посоветовали брак не разрушать и принять в законную жену Фёклу, Если же он её не примет, то должен быть отлучён от церкви и жениться ещё раз ему не разрешат. Строго наказывали за прелюбодеяние. За такой проступок на этом же соборе и были отлучены от «церкви» Даниил Берестов – на 21 год, Архип Чашин – на 10 лет, Захар Чашин – на 5 лет¹⁷.



Илл. 1. Маньчжурия. Большая семья Кондратия Киприановича Басаргина. 1950-е годы.
(Семейный фонд Н.К. Гуськова)

Структура и численность семейных коллективов во многом определялись типом семьи. В Маньчжурии преобладали двухпоколенные нуклеарные семьи, т.е. состоявшие из родителей и их детей. Такие семьи преобладали в первой трети XX в. и в Приморье, что отражало общую для страны демократическую направленность развития брачно-семейных отношений. Но были и сложные – двухпоколенные «братские» семьи, состоявшие из двух и более женатых братьев со своими детьми, а иногда и внуками и неженатыми братьями, и трёхпоколенные, преимущественно «отцовские» семьи, в состав которых помимо родителей и их младших детей, входили и семьи старших женатых сыновей с их потомством. По данным наших информантов, в некоторых семьях маньчжурских старообрядцев сыновья от отца долго не отделялись. Вспоминает о маньчжурском периоде жизни Марфа Ивановна Басаргина: «Наша семья перед возвращением в Россию из Китая состояла из 26 человек – 4 женатых брата, я, Степанида, Фекла, Александра (невестки – Ю.А.), все жили в одном доме, в обычной избе-пятистенке, спали на полу. Ребятишки на полотах. Мужики дома почти не жили, охотились, тигров ловили, но дети всё равно рождались. Я оттуда троих привезла»¹⁸.

Безусловно, семейные разделы были, но это, скорее всего, не следствие неуживчивости невесток-молодух, а экономическая состоятельность окрепших после

адаптации в Маньчжурии семейств и общая тенденция развития демократизации семейно-брачных отношений.

Другим важным фактором численности семейного коллектива было наличие в нём определённого количества детей. У маньчжурских старообрядок практически не было ограничения рождаемости детей в браке, большинство из них не знали аборт и не принимали противозачаточных средств. От беременности не предохранялись – это строго запрещалось. К искусственному прерыванию беременности тоже относились отрицательно. Это считались большим грехом. Полагали, что на третий день зачатия есть душа, убить её нельзя. За это настоятель наказывал¹⁹. И всё же бывали случаи тайного прерывания беременности. Чаще всего прибегали к помощи бани – сильно распаривались и прыгали с полки, поднимали тяжести и т.п., использовали также спицу, мыло и некоторые другие предметы²⁰.

По традиции рожали столько, сколько «бог дал» – по 5–15 детей, с интервалом между родами примерно 2,5 года. Этот промежуток был связан с обычаем кормить ребёнка грудью «два великих поста», а иногда и весь период лактации.

Наряду с традициями и нормами обычного права высокая рождаемость обуславливалась и экономическими, и социальными, и этическими соображениями, из которых важнейшими были потребность в детях, необходимость иметь потомство для получения земельного надела, обеспечение семьи рабочей силой и содержание родителей в старости, межпоколенная передача хозяйственно-бытовых, семейных навыков и духовной культуры и др. В случае отсутствия детей брали приёмшей (усыновляли), а если были только дочери, брали в семью зятьёв («примаков»). Усыновление происходило обязательно по приговору сельского общества, и приёмши рассматривались как родные дети. У старообрядцев институт опекуна нами не зафиксирован. Детей умерших родственников брали в семью и воспитывали как своих.

Внебрачные дети в условиях всеобщего осуждения, а иногда и осмеяния были редки у старообрядцев. И всё же такие дети появлялись. У забеременевшей вне брака девушки обычно пытались дознаться имя отца ребёнка. Это мог быть и родственник, или «чужой», не пожелавший брать девушку в жены.

Родившую вне брака дальневосточную старообрядку старались выдать замуж за старообрядца-новосёла, ещё неокрепшего экономически и стремившегося породниться с уже адаптировавшимися в Маньчжурии семьями, или вдовца. Если «провинившийся» был старообрядец, то общество обязывало виновника отдать девушке корову. За китайцев замуж не выходили²¹.

Как показали исследования, высокая рождаемость в старообрядческих семьях лишь немногим превышала простое воспроизводство населения, так как она сопровождалась высокой детской смертностью. При отсутствии медицинской помощи в живых оставалось около трети рождённых. Особенно «косили» детей коклюш, дизентерия, инфекционные заболевания. Народная практика показывала, что выживали обычно только крепкие дети и те, кто родился зимой. Успешно применявшаяся для лечения различных заболеваний народная медицина, базировавшаяся на растительном сырье и продукции от домашних и диких животных, была бессильна при заболеваниях оспой и корью. Прививки от них старообрядцы отказывались делать, считая их «антихристовой печатью», к тому же пользоваться услугами медиков старообрядцам не позволяли религиозные воззрения. Итог такого отношения к медицине был плачевным. При вспышках эпидемий иные старообрядческие семьи лишались сразу двух-трёх детей. Умикали дети и от других причин. В условиях постоянной загруженности матери, особенно в период летних полевых работ, при отсутствии в малых семьях престарелой женщины догляд и уход за грудничками и малолетними был минимальным. В итоге имели место несчастные случаи (ожоги, обварился кипятком, утонул, нечаянный выстрел и т.п.). Всё это, безусловно, увеличивало смертность и уменьшало естественный прирост населения, что в целом отразилось на численности семьи и её структуре.

Ежедневный распорядок дня в старообрядческой семье был строго регламентирован и во многом определялся домашними и хозяйственными функциями, направленностью основных видов деятельности (хлебопашество, таёжные помыслы), сезоном года, исповедальными установками, половозрастным разделением труда, трудовыми традициями и пр.

Как и на Юге Дальнего Востока, в Маньчжурии соблюдалась традиция деления крестьянского труда на мужской и женский. Мужчина выполнял основные тяжёлые хозяйственные работы: пахал, косил, ухаживал за рабочим скотом, занимался заготовкой дров и кормов для скота, охотился, рыбачил и проч. Женщина также занималась полевыми работами (уборка урожая, помощь на сенокосе и др.), уходом за детьми и их воспитанием, домашним хозяйством, ведение которого (приготовление пищи, уход за скотом, стирка, уборка и др.) считалось традиционно женской работой. В неразделённых семьях работа выполнялась невестками для всей семьи, в строгой очерёдности, «понедельно». Каждой невестке выделялись дни для обихода своего мужа и детей (прясть, ткать, шить, починять, стирать и пр.). Еженедельная, по субботам, и предпраздничная уборка избы, как и приготовление праздничной пищи, осуществлялись женщинами совместно.

Определяющими в распорядке дня были трудовые традиции и конфессиональные каноны: время подъёма, дневных и вечерних работ, приёма пищи, отхода ко сну обычно регламентировалось. Вставали рано, особенно в летнее время; в течение первых пяти дней недели работали полностью, в субботу – частично. В субботу вечером мылись в бане, затем шли к вечерне; воскресенье считался праздничным, нерабочим днём.

Завтракали, обедали и ужинали в назначенный час все вместе, опаздывать не разрешалось. Мужчины, женщины и дети располагались за столом в определённом порядке, начинали трапезничать только после главы семейства, из общей миски, соблюдая определённые правила поведения за столом.

Предшествовала приёму пищи и завершала его молитва, к которой сызмальства приучали и детей. Молитва, как составная часть духовной жизни старообрядца, сопровождала его в течение всего дня. К ней, как к Библии и другой религиозной литературе ежедневно обращались все члены семьи, чаще старшие, которые следили за выполнением всех религиозных установок. Согласно им строго придерживались еженедельных и общепринятых в христианстве постов годового цикла; за нарушение конфессиональных канонов накладывали епитимью, отлучали.

Несмотря на постоянную загруженность членов домохозяйства воспитанию и личной гигиене детей старались уделять внимание с младенчества. Уходом за детьми обычно занимались матери, старшие сестры, бабушки.

В условиях традиционной многодетности в избе практически всегда висела детская люлька (зыбка).



*Илл. 2. Маньчжурия. Наталья Матвеевна Коньшина и её дочь Васса у детской зыбки.
Фото С. Ямадзэ*

Купали детей каждый день в отдельной (детской) лохани. Пелёнки и подгузники были из старых, мягких вещей. Специальным длинным (до двух метров) поясом-пеленишником туго пеленали младенца. Помимо материнского детей кормили также кипячёным коровьим молоком. Его помещали в выделанные особым способом коровьи соски, которые брали после забоя коровы. Прикармливали детей

Религии России

«хлебными» сосками: жёванный пшеничный хлеб сдабривали мёдом и заворачивали в тряпочную «соску». Ребёнку в возрасте до одного года разрешалось не поститься, более старшие дети, как и взрослые, следовали всем канонам православия о постных и «молосных» днях.

Немало внимания уделяли уходу и гигиене детей младшего и среднего возраста, которых постепенно знакомили с правилами поведения в семье и обществе, приобщали к будущей семейной жизни, труду. С ранних лет для них готовили традиционную одежду. Трудовое воспитание в повседневной жизни как бы шло само собой. Весь уклад семейного коллектива и конфессиональной общины приобщал ребёнка к реалиям трудовой и духовной жизни, к нравственным идеалам старообрядчества. Тяжкие поступки практически не совершались, поэтому детей наказывали редко. В условиях большой загруженности хозяйственными и домашними делами родителей уходом за детьми занимались также старшие дети и старшее поколение родственников. Старшие старались воспитывать словом и собственным примером, поэтому к родителям, дедушкам и бабушкам было уважительное отношение. Бабушки и дедушки иногда в большей степени, чем родители, передавали внукам традиционный опыт и различные навыки, знакомили с основами нравственного воспитания и религии, учили грамоте²².



Илл. 3. Маньчжурия. Девочки пос. Романовки в традиционной одежде.
Фото С. Ямадзоэ

В Маньчжурию были полностью перенесены русские традиции внутрисемейного строя. Главой семьи был отец. Он распоряжался всей семьёй, распределял работу сыновьям. Мать семейства руководила всеми женщинами. Помимо многочисленной домашней работы (уход за детьми, приготовление пищи, уборка дома, стирка, изготовление одежды и др.) женщины ездили за сеном, дровами; ухаживали за скотом и домашней птицей; принимали участие на сенокосе, уборке и обмолоте хлеба и т.п. Если муж долго отсутствовал, и наступали полевые работы, женщина могла и поле вспахать. Если при этом использовали три лошади, то, чтобы ими лучше управлять, на одну из них усаживали подростков – девочек или мальчиков. Точно так же использовали труд подростков при бороновании, молотье хлеба и др. работах²³.

Традиционный быт базировался не только на трудовом воспитании детей в рамках родительской семьи, но и на различных детских и подростковых играх как непосредственно в семье, так и во время отправления различных праздников годового календарного цикла – Рождестве, Масленице, Пасхе, Троице и др., в которых принимали участие и взрослые.

Рождество отмечали 25 декабря (по старому стилю). В этот праздник ходили по селу, «славили», но не наряжались в определённые костюмы – это было строго запрещено. Ходили по домам все Святки, до 6 января (по старому стилю). Накануне Пасхи

всю ночь молились в моленной, днём разговлялись. Ритуальная еда (куличи и крашенные яйца) и поминовение умерших были непременными атрибутами Пасхи. Последующие пасхальные дни взрослые и дети проводили в различных играх и забавах. В Романовке их обычно устраивали посреди широкой улицы. Юноши и девушки нередко уходили за деревню, на бугор, и основная часть молодёжных гуляний и игр проходила там.



*Илл. 4. Маньчжурия. Боронование. Елена Яковлевна Ануфриева.
Фото С. Ямадзоэ*

Игры, связанные с магистральными датами народного календаря, готовили детей и подростков к предстоящей хозяйственной деятельности и будущей семейной жизни. Отражая два важнейших условия жизнедеятельности человека – производство средств производства и воспроизводство человека, – они одновременно раскрывали пути формирования и развития культуры подростка. Последнее особенно важно для формирования нравственного и хозяйственного потенциала, личностных качеств человека.

Судя по сообщениям информаторов, детвора маньчжурских, как и дальневосточных, старообрядцев в 1930-е – 1940-е годы практически не имела в своём распоряжении специально изготовленных игрушек и инвентаря для игр. Подсобный и сопровождающий материал для игр детям приходилось искать самим. Чаще всего это были разнообразные сельскохозяйственные и природные средства, случайно попавшие в сельскую среду материалы, ненужные в хозяйстве предметы или остатки от них – шерсть и кости диких и домашних животных, солома, нити льна и конопля, глина, обкатанная галька, стёклышки от битой посуды, куски дерева и проволоки, гвозди и т.п. Изготавливая из них игрушки, дети не только получали навыки самостоятельного мышления и инициативы, но и познавали свойства материала, возможность его использования в жизни.

Направления семейной и профессиональной социализации сельских детей в целом развивались не изолированно. Каждое из них могло преобладать на определённых этапах жизненного цикла детей, быть превалирующим в зависимости от пола ребёнка. Следует сказать и о том, что времени на игры у сельских детей было мало, потому что детей рано начинали привлекать к выполнению различных семейных и хозяйственных работ: в 3–5 лет они нянчили своих братишек и сестрёнок, пасли гусей, давали корм домашней птице и т.п.; в 7–8 лет участие ребёнка в хозяйственной жизни семьи становилось повседневным.

Немалую роль в подготовке к будущей семейной жизни девочек играли самодельные, обычно тряпочные куклы (куклы «мальчики» и «девочки», но чаще последние) – забава девочек младшего возраста. Остов кукол, изготовленный из ненужных тряпок или лоскутков, набивали опилками, иногда просто туго сворачивали старую ткань. Для обозначения головы верхняя часть такой куклы перевязывалась бечёвкой; на голове карандашом рисовали глаза, щёки и рот. Волосы делали из битого (уже вычесанного) льна, конопля; куклам – «девочкам» заплетали косу и

Религии России

надевали платочек. Женщины-старообрядки сообщали, что для куклы шили из лоскутков нательную одежду – сарафаны, рубахи; вывязывали крючком брови, а глазки и ротик вышивали. Новшеством в Маньчжурии были покупные куклы²⁴.

Среди детей младшей возрастной группы была распространена и игра «в клетки», т.е. в домашнюю семейную жизнь. Ребятишки «строили» из подручных материалов (песка, глины, щепок, камешков и др.) игрушечные избу или усадьбу, копируя родительское домохозяйство: пашню, огород, хозяйственные постройки и их содержимое, скот и птицу, интерьер жилого помещения и т.п. Между играющими распределялись роли «бабушек» и «дедушек», «родителей» и «детей». В состав играющих входили обычно девочки, иногда и мальчики, но непременно более младшего возраста, так как мальчики, одноклассники девочек, считали для себя зазорным играть в такие «девчоночьи» игры. В итоге «проигрывалась» не только повседневная, но и общественная жизнь семьи, в частности семейные и календарные обряды, которые дети наблюдали и были непосредственными их участниками. Такая игра была важным фактором социализации детей, освоения ими будущих семейных и общественных ролей.

Различные подвижные игры и забавы начинались в первые месяцы календарного года. На Масленицу катались по дороге на санях-розвальнях, в которые впрягали лошадей, и специально сделанных больших и небольших санках – с горок. В большие санки усаживались по 5–6 человек взрослых. Сани делали сами, в деревнях было несколько известных умельцев. В зимние дни календарных праздников были и иные формы отдыха и развлечений, используемые преимущественно детьми. Мальчишки катались по речной наледи на коньках, играли в клюшки, реже использовали лыжи.

Игра в клюшки имела варианты, в ней принимали участие несколько человек и летом, и в зимнее время. Клюшки изготавливали из берёзового, орехового или дубового корневища, обрезая на нём шишки; иногда на конце клюшки делали углубление для удобства удара. Шарики также вырезали из корня дерева или берёзового гриба-нароста («капа»). Победителем был тот, кто забивал больше шариков²⁵.

Большинство подвижных игр было связано с тёплым периодом года. Так, на Пасху одним из любимых развлечений мальчишек было катание крашенных яиц. В этой игре вырабатывались расчёт, ловкость, меткость, точность удара, терпение, стремление к победе. Эти качества, а также чувство ответственности, выносливость, упорство, умение постоять за своих друзей, рассчитать силу удара и др. использовались в повседневном быту. Многие игры способствовали физической закалке и носили спортивно-развлекательный характер. Это разнообразные игры с мячом – «лапту» (варианты названий – «в лопту», «в мяча», «бей-беги»), «луночки» («ямки»), «прятки», «казаки-разбойники», «гуси-лебеди» и др., а также игра в «бабки», «городки», «чехарда», «чижик», «забили гол», «жмурки», «прятки», в «ремня» (как «третий – лишний». – Ю.А.), «каравай», и др. Распространённые игры у девочек – «камешки», «мячик», «выбивалочки», «лунки» и др.²⁶



Илл. 5. Маньчжурия. Пос. Романовка. Игра в камешки.
Фото С. Ямадзое

Среди подростков, парней и девушек 15–16 лет распространены были игры, в которых можно познакомиться, присмотреться друг к другу – «в ворота», «ручеек» или «рыбочка-окунёчек», «в ремня», «в стенку», «найти колечко», «кошки-мышки», «в поясок» и др., а также хороводные («А мы просо сеяли», «В хороводе были мы» и др.). Играли, как и в Приморье, также в «Круга», распространённую «поцелуйную» игру молодёжи, пришедшую в дальневосточный регион из Сибири и Алтая. В игре участвуют парни и девушки, которые в определённый момент должны друг с другом целоваться²⁷.



Илл. 6. Маньчжурия. Окрестности пос. Романовки. Молодёжь на гулянье. Игра в «Круга». Фото С. Ямадзоэ

Иногда девушки, которым надо было приготовить приданое, собирались на вечерки отдельно от ребят, исключительно для занятия рукоделием. Собирались втайне от парней, так как парни на вечерках не только шумели, но и, пытаясь заигрывать, хулиганили (поджигали кудель, распускали связанный носок и т.п.). В отсутствие ребят они нередко занимались и разными гаданиями, стремясь угадать свою будущую судьбу²⁸.

Таким образом, в Маньчжурии, как и в Приморье, разнообразные игры, развлечения и забавы продолжали выполнять важную роль в семейном, общественном, нравственном и физическом воспитании населения, в том числе подрастающего поколения, их социализации в плане будущей семейной жизни и хозяйственной деятельности.

Заботились старообрядцы и об образовании детей. В Романовке построили свою школу, но учебный процесс в связи с началом войны в 1945 г., а затем и отъездом многих семей в другие районы Маньчжурии и в Россию после завершения Второй мировой войны, продолжался недолго, да и то в сокращённом виде. Нередко детей обучали основам светской грамоты случайные люди. Например, в Медянах, в 1950 г. преподавал по букварю, а также грамматику, правописание, историю бывший офицер Белой армии, эмигрант, который не был старообрядцем. Он зарабатывал на пропитание²⁹.

Лучше обстояло дело с духовным воспитанием детей и изучением старославянской грамоты. В этом процессе важная роль принадлежала религиозной литературе. В некоторых деревнях были и неофициальные «школы», в которых со старославянской азбукой, основами славянской грамоты детей знакомили бабушки, родители, а то и просто однообщинники-соседи. Они учили детей чтению нараспев, молитвам, псалмам, основам счёта и письма. Поддержанию грамотности в старообрядческой среде и знанию религиозной литературы придавалось большое значение. Учили детей по старинным книгам религиозного содержания, чаще по Библии и Псалтырю. Обычно этим занимались в зимнее время пожилые женщины, например, жительница Романовки Бодунова Варвара Степановна³⁰.



Илл. 7. Маньчжурия. Пос. Романовка. Бодунова Варвара Степановна учит детей чтению по Псалтырю. Фото С. Ямадзю

Кратко остановимся ещё на одном моменте семейно-бытового уклада – традиционной народно-медицинской практике, которая практически полностью была перенесена в Маньчжурию из Приморья. Известно, что старообрядцы не признавали официальной медицины даже во время эпидемий. Итогом была высокая смертность, особенно детская. Лечились сами, используя традиционные приёмы, природные средства. Это требовало практики, наблюдательности, большого жизненного опыта. Пожилые женщины и бабки-повитухи «вправляли» надорвавшимся на тяжёлой работе мужикам и женщинам при помощи клубка шерстяных ниток животы. При плохом сне ребёнку давали воду, настоянную на маковой головке. Малярию пытались лечить отваром полыни. В отваре травы череды купали детей от всякой почесухи, в небольших количествах давали в качестве питья. Заболевание туберкулезом лечили запаренным настоем пыльцы озимой ржи; боли от ревматизма – муравьиным спиртом; диарею – при помощи отвара молоденьких веточек черёмухи; широко использовали свойства дёгтя. Его пили, им натирались при суставных болях, лечили опухоли. От чесотки мыли руки жидким свежим коровьим навозом; небольшие раны замазывали свежей землёй. Раны людей и лошадей лечили маслом, приготовленным из древесины липы, которую томили в русской печи. С чирьями справлялись разными способами: пили водяной раствор дрожжей или отвар берёзовых почек; прикладывали лист травы подорожника или берестянки (тоненькая плёночка коры берёзы). От простуды и ревматизма пользовались отварами трав в специальной деревянной большой бочке, куда помещали большого и в земляной яме, предварительно хорошо прогрев её при помощи костра. От этих же недугов и иной хвори парились также в сенной трухе в бане, а иногда и в «русской» печи, при этом особенно эффективным считалось использование овсяной соломы. Настой из соломы и зерна овса использовали при лечении диабета, почек, печени, кишечника³¹.

Известно, что староверы Приморья не признавали традиционной китайской народной медицины и природные средства, которыми пользовались китайцы и корейцы в уссурийской тайге (струя кабарги, корень женьшеня, панты – молодые рога оленя, изюбря. – Ю.А. и др.). Почти такая же ситуация сложилась и в Северо-Восточном Китае. Добытые во время охоты в Маньчжурии панты охотники-староверы старались как можно быстрее сбывать китайцам – чем свежее были молодые рога, тем большую цену давали за них китайцы. Однако в Маньчжурии, старообрядцы постепенно и понемногу стали приобщаться к традициям китайской медицины, используя, в отдельных случаях, струю кабарги и панты³².

Большое значение в лечении болезней, профилактике простудных заболеваний, родовспоможении и в целом – в соблюдении гигиены, играла традиционная для русских баня. В Маньчжурии, как и в Приморье, устраивали обычно в конце огорода, около речки. Переселяясь на новое место, одновременно с жилищем-временкой

непрерывно сооружали баню, хотя бы в палатке. Именно в бане обычно рожала женщина. Там же обмывали после родов роженицу и младенца. В случаях простуды, обострения суставных заболеваний «пропаривали» больного веником, обычно берёзовым. Бани строили больше по-чёрному – из брёвен рубили небольшое помещение – наверх накидывали толстых горбылей и присыпали их землей. Крыша таким образом могла обрасти травой. Конструкция и обустройство бани в Маньчжурии были аналогичны крестьянским баням в Приморье.

Обычно парная и место для мытья находились в одном помещении; иногда делали и предбанник. По традиции мужское население любило после парной окунуться летом в речке, зимой покувыркаться в рыхлом снегу.

Таким образом, брачно-семейные отношения, семейный уклад маньчжурских старообрядцев в своей основе не отличался от семейной жизни староверов Приморья, он был практически полностью транслирован в Маньчжурию. Некоторые изменения, которые присутствовали в быту этой группы русского населения, – следование более демократическим направлениям при выборе брачного партнёра (учёт пожеланий молодых), применение некоторой таёжной продукции, использовавшейся раньше только в китайской медицине, в лечебных целях и др., были вызваны реалиями изменившегося окружения: другая страна и правительство, другое иноэтничное и иноконфессиональное окружение, стремление выжить в новых условиях. Но главное, за что боролись представители этой конфессиональной группы русских и что помогло им выстоять в условиях иноязычной, инокультурной, иноконфессиональной страны, адаптироваться и сохранить русскую культуру и русский язык – неизблемость религиозных воззрений – оставалось нетронутыми. И это обстоятельство переключало все неудобства жизни на чужбине.

Библиографический список

1. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргиной Марфы Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
2. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Сильверста Фёдоровича (штат Орегон, США).
3. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
4. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Александры Кондратьевны (с. Гусевка Солнечного р-на Хабаровского края).
5. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськова Никиты Корнильевича (с. Гусевка Солнечного р-на Хабаровского края).
6. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Кузнецовой Устиньи Анисимовны (штат Орегон, США).
7. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке).
8. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мелкомукова Григория Антоновича (штат Орегон, США).
9. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мелкомуковой Зиновии Степановны (штат Орегон, США).
10. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Селеткова Леонтия Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края).
11. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Селеткова Николая Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края).

¹ Об эмиграции русских старообрядцев из дальневосточных регионов в Северо-Восточный Китай, в том числе в Маньчжурию, см.: Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы Приморья: формирование и эмиграция в Северо-Восточный Китай // Религиоведение. 2015. № 2. С. 60–72.

² Часовенное согласие (Стариковское согласие, Николаевские беспоповцы) – старообрядцы-беспоповцы, первоначально бывшие поповцами, но из-за гонений, особенно усилившихся при императоре Николае I, оставшиеся без священства. Часовенное согласие образовалось в первой половине XIX века, выйдя из недр беглопоповства. Во второй половине XIX века их было много в Сибири и на Дальнем Востоке. Оттуда многие из них в первой трети XX века бежали в Китай и расселились в провинциях Синьцзян и Маньчжурия.

³ Трёхречье – область трёх рек (по-китайски Саньхэ цюй) – территория бассейнов притоков

р. Аргуни — Гана, Дербула и Хаула, занимающая площадь примерно в 11 500 кв. км в северной части автономной территории Внутренней Монголии (Барги) в Маньчжурии (Китай).

⁴ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Селеткова Николая Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края).

⁵ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке).

⁶ Полевые материалы автора (ПМА). Информации Басаргиной Марфы Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края); Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края); Селеткова Леонтия Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края); Селеткова Николая Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края) и др.

⁷ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США) и Мелкомуковой Зиновей Степановны (штат Орегон, США).

⁸ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Кузнецовой Устины Анисимовны (штат Орегон, США).

⁹ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).

¹⁰ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).

¹¹ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США). (Здесь и далее орфография авторов сообщения сохранена полностью. — Ю.А.)

¹² Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).

¹³ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке).

¹⁴ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке); Селеткова Николая Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края).

¹⁵ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).

¹⁶ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).

¹⁷ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськова Никиты Корнильевича (с. Гусевка Солнечного р-на Хабаровского края).

¹⁸ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргиной Марфы Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).

¹⁹ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).

²⁰ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).

²¹ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке).

²² Полевые материалы автора (ПМА). Информации Гуськовой Александры Кондратьевны (с. Гусевка Солнечного р-на Хабаровского края); Селеткова Леонтия Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края); Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке).

²³ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке).

²⁴ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Александры Кондратьевны (с. Гусевка Солнечного р-на Хабаровского края).

²⁴⁵ Полевые материалы автора (ПМА). Информации Селеткова Леонтия Ивановича, (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края); Селеткова Николая Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края) и др.

²⁶ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).

²⁷ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).

²⁸ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США). Гуськовой Александры Кондратьевны (с. Гусевка Солнечного р-на Хабаровского края).

²⁹ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мелкомукова Григория Антоновича (штат Орегон, США) и Мелкомуковой Зиновей Степановны (штат Орегон, США).

³⁰ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Селеткова Николая Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края) и др.

³¹ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргиной Марфы Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края); Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США); Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края); Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке) и др.

³² Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке) и др.



Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С.

Региональные аспекты атеистической пропаганды в Алтайском крае в 1953–1964 гг.

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект № 13-21-03001а/G, тема «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии»)



П.К. Дашковский

Аннотация. Статья посвящена исследованию особенностей атеистической пропаганды в Алтайском крае при Н.С. Хрущеве. Изучение архивного материала, а также брошюр пропагандистов и агитаторов, позволяет раскрыть основные методы и направления научно-атеистического воспитания и оценить результаты антицерковной деятельности властей. Главными формами атеистической работы в Алтайском крае были советы атеистов; подвижные группы атеистов; а также индивидуальная форма работы с гражданами. Кроме того, наряду с ними продолжали развиваться и совершенствоваться, оправдавшие себя, массовые формы пропаганды научного атеизма, такие как радио, печать, кинопоказы на атеистическую тематику.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, христианские общины, Алтайский край, атеистическая пропаганда



Н.С. Дворянчикова

После смерти И.В. Сталина первой попыткой развернуть кампанию по антирелигиозной пропаганде стало Постановление ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках научно-атеистической пропаганды и мерах её улучшения»¹. Из данного документа следовало, что в целях усиления научно-атеистической пропаганды должны быть использованы все формы и средства идейно-политического воздействия, такие как лекции, доклады, беседы, печать, радио, кино, театр. К данной пропаганде были привлечены лучшие партийные и комсомольские пропагандисты, интеллигенция и научные деятели. Кроме того, Министерству просвещения союзных республик и Министерству высшего образования СССР предписывалось усилить воспитательную работу среди учащихся и студентов в материалистическом духе, при этом организуя в школах, средних специальных заведениях и вузах популярные лекции на естественнонаучные темы, атеистические беседы и кинопоказы. Помимо вышеперечисленного, необходимо было обязать ЦК ВЛКСМ улучшить научно-атеистическую пропаганду среди молодёжи в целом, и молодых людей, находящихся в лоне церкви в частности. Данное постановление повлекло за собой широкую антирелигиозную кампанию в прессе. Так, в газете «Алтайская правда» с 14 июля и до конца сентября 1954 г. было опубликовано около 15 статей атеистической направленности, посвящённых научному опровержению религиозного мировоззрения. Активно поднимались вопросы атеистического воспитания учащихся и молодёжи в духе воинствующего материализма. Примечательная статья появилась в газете под заголовком «Лектор приехал на полевой стан», которая повествует о приезде лектора Барнаульского планетария В.Н. Гордилова на поле колхоза имени

Религии России

Кирова. Лектор прочитал лекцию на тему «Наука и религия о строении Вселенной». В.Н. Городилов осуждал положение религии о создании планет Богом, опровергал мнение церкви о жизни лишь на Земле². Атеистическое наступление вскоре было приостановлено Постановлением ЦК «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г.³

Несмотря на указанное постановление, в Алтайском крае активно готовили пропагандистов вечерние университеты марксизма-ленинизма, которые оказали немалое влияние на распространение атеистической пропаганды. Так, при Рубцовском Горкоме КПСС в 1953–1954 учебном году числилось всего 298 слушателей: на первом курсе 180 человек, на втором – 118. Большую часть слушателей составляли партийные работники – 198 человек. Учебная программа, по которой обучались слушатели, наглядно представлена в таблице 1⁴.

Таблица 1. – Учебная программа Рубцовского вечернего университета марксизма-ленинизма на 1953–1954 учебный год (по материалам ГААК)

Дисциплина	Всего часов		Лекции	Семинарские занятия
	По плану	дано		
История СССР	84	84	84	
История КПСС	90	90	58	32
Диалектический и исторический материализм	90	90	62	28

В вечерних университетах марксизма-ленинизма при Барнаульском ГК КПСС за 1954–1955 гг. численность слушателей составляла 448 человек, при Бийском вечернем университете обучалось 119 человек, при Горно-Алтайском университете – 106⁵.

Большую роль в распространении атеистической пропаганды, материалистических знаний играл отдел ВЛКСМ Алтайского края. В 1957–1958 гг. в сети комсомольского политического просвещения в г. Барнауле функционировало 270 комсомольских кружков, в которых обучалось свыше 4 тысяч юношей и девушек⁶. Однако в справках работников крайкома ВЛКСМ отмечается, что в работе комитетов комсомола забыта одна из сторон коммунистического воспитания – выработка у молодёжи материалистического, научно-атеистического мировоззрения⁷.

К концу 1950-х гг. государственно-конфессиональные отношения претерпели некие изменения, вследствие чего началось новое атеистическое наступление на религию. На этот раз кампания была намного шире и агрессивнее: закрывались один за другим храмы, верующие и духовенство почувствовали на себе давление местных властей и трудовых коллективов. Резко активизировалась и атеистическая пропаганда, стимулом для чего послужило секретное постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О недостатках научно-атеистической пропаганды»⁸.

В Алтайском крае в конце октября 1958 г. на бюро крайкома партии был обсуждён вопрос «О состоянии и мерах улучшения научно-атеистической пропаганды в крае». С этого момента и началась активизация атеистической пропаганды в регионе. Отметив, что «распространение служителями религиозного культа своей идеологии не встречает должного отпора со стороны партийных, советских и других общественных организаций», бюро наметило ряд конкретных мер по усилению антирелигиозной пропаганды в Алтайском крае и, в частности, индивидуальной работы с верующими⁹.

Решение задачи атеистического воспитания трудящихся Алтайского края, намеченных в постановлении бюро крайкома, шло главным образом с учётом трёх основных моментов: улучшение теоретической и практической подготовки кадров атеистов; обобщение и распространение новых организационных форм руководства атеистической работой; повышение действенности антирелигиозной работы путём улучшения её идейно-научного содержания¹⁰.

Выполняя постановление краевого комитета, городские, районные и первичные партийные организации наладили учёбу пропагандистов и агитаторов в вечерних

университетах марксизма-ленинизма, при кабинетах политического просвещения, а также на семинарах и в кружках по изучению теории и практики научного атеизма. Так, в Кулундинском районе было подготовлено 70 агитаторов, в городе Новоалтайске – 65, а всего по краю 3 тысячи человек¹¹.

В Алтайском крае сложились следующие организационные формы атеистической работы: советы атеистов; подвижные группы атеистов; индивидуальная форма работы. Наряду с ними продолжали развиваться и совершенствоваться оправдавшие себя массовые формы пропаганды научного атеизма, такие как радио, печать, кинопоказы на атеистическую тематику. В Алтайском крае на 1958 г. действовало около 1210 киноустановок, а в 1961 г. – 2129, из них в городах и рабочих посёлках – 77, в сельской местности – 2052. Наличие киноустановок способствовало более широкому распространению атеистических идей среди населения¹².

В 1958–1959 гг. возникли Советы атеистов в городе Бийске, а также в сёлах Бийского, Кулундинского и других районов. В состав районных, городских Советов атеистов входили партийный, комсомольский актив, работники культуры, учителя, медицинские работники, члены Общества по распространению политических и научных знаний. Задачей Совета атеистов являлась организация и ведение научно-атеистической пропаганды. Вскоре были подготовлены первые лекции, химические и физические вечера, на которых высмеивались всякого рода «чудеса». В сёлах организовывали концерты художественной самодеятельности, в программу которых входили антирелигиозные номера на местном материале. Больше внимания власти стали уделять демонстрации атеистических фильмов. Работа атеистов оказалась достаточно плодотворной. Так, например, верующие села Старая Чемровка Бийского района не досчитались в своём кругу 15 человек, отрёкшихся от церкви, а одна из них, И.Д. Петрова, о своём разрыве с религией заявила в печати. Жители села перестали посещать святой ключ, расположенный около села Шубинки¹³. Кроме того, агитаторы села проводили большую работу по разъяснению атеистического значения космических полётов советских лётчиков-космонавтов. Когда в Старой Чемровке узнали о том, что на борту советского космического корабля находился советский лётчик Ю.А. Гагарин, оказалось, что его хорошо знал учитель школы Ю.К. Егоров. Он в своё время жил в городе Гжатке, в доме Гагариных, а поэтому его рассказы о первом космонавте ещё более углубили гордость жителей села за советскую науку, за всеильный человеческий разум¹⁴.

Исключительную роль в антирелигиозной работе по Алтайскому краю играли подвижные группы атеистов, которые создавались при Советах или секциях атеистов. Задачей подвижных или инициативных групп было следить за действиями пресвитеров и священников. Группы атеистов докладывали в Совет атеистов о сборах верующих, пропагандисты приходили в места молений, вели разъяснительную, атеистическую работу, разоблачали вредную деятельность служителей культов. Преимущество подвижных групп, в первую очередь, состояло в том, что они могли вести групповые беседы с теми верующими, которые не появлялись на массовых атеистических мероприятиях. Так, подвижная группа города Новоалтайска однажды пришла к баптистскому пресвитеру, где собирались верующие. Атеисты рассказывали о новейших достижениях советской науки, о запуске космической ракеты в сторону солнца. Слушатели попросили остановиться на этом поподробнее, так как многие об этом ничего не слышали. Беседы атеистов на подобных сборах продолжались не раз, отчего авторитет пресвитера был деморализован. Приверженцы баптистского вероучения всё реже стали посещать моления, а в дальнейшем община и вовсе перестала существовать¹⁵.

Индивидуальный метод работы наиболее был важен в стремлении освободить верующих от религиозных воззрений. Так, учительница Крутихинской средней школы А.И. Абрамова продолжительное время вела индивидуальную работу с баптистами Захаровыми (две сестры и брат), которые жили с ней по соседству. Учитывая все особенности, Анна Ивановна вела следующую работу: подбирала книги в библиотеке и приносила Захаровым домой, советуя прочесть; рассказывала, как люди с помощью достижений науки могут предсказывать погоду, приносила барометр и объясняла принципы его действия, вместе с сёстрами прочитала книгу «О происхождении жизни на Земле». В результате вся семья порвала с баптистской общиной¹⁶.

Религии России

В 1960 году отделами ВЛКСМ в Алтайском крае для молодёжи было прочитано около 28 000 лекций. Основное место в тематике читаемых лекций занимали лекции на общественно-политические, сельскохозяйственные, атеистические темы (см. таблицу 2).

Тематика лекций	Количество
Общественно-политическая	9320
Научно-техническая	947
Биологическая	2820
Естественнонаучная	1835
Атеистическая	2540
Сельскохозяйственная	6780
Военная	1135
Литература и искусство	2230
Всего:	27607

Таблица 2. – Количество лекций, прочитанных отделами ВЛКСМ за 1960 г. (по материалам ГААК)¹⁷

При лекторской группе крайкома ВЛКСМ была создана научно-атеистическая секция в количестве 10 человек. В связи с тем, что Алтайский край был насыщен немцами, для них и для алтайцев переводился весь антирелигиозный материал на родные языки¹⁸.

Формированием материалистического мировоззрения у учащихся и их родителей должны были активно заниматься педагоги и воспитатели. В марте 1960 г. в Алтайском крае прошёл семинар преподавателей и учителей истории. На данном семинаре были прочитаны лекции «О реакционной сущности религии и методы борьбы с ними» и «Об атеистическом воспитании учащихся на уроках истории». Отдел пропаганды и агитации ГК КПСС в городской газете организовал ряд статей, направленных на обмен опытом атеистического воспитания детей. Учитель В.Н. Егорова опубликовала статью «Школа и религия», Л.В. Челмаева подробно рассказала об антирелигиозном воспитании на уроках русского языка и литературного чтения¹⁹. Классные руководители барнаульских школ читали лекции на атеистические темы. Материалистическое мировоззрение у учащихся формировалось в процессе обучения на всех школьных предметах, в частности на математике, физике, литературе, эстетике и химии. Очень большой популярностью пользовались химические опыты. Комсомольская организация 45-1 Барнаульской школы в феврале 1963 г. под руководством учительницы химии Н.С. Бутаковой провела для учащихся 7–8 классов вечер на тему «Наука против религии»²⁰. В новоалтайской школе № 9 активно вела антирелигиозную пропаганду Е.М. Попенко – географ и путешественница по тропам Алтая. Ежегодно она возила в далёкие экскурсии по 50 учащихся. Из каждого похода дети привозили много интересных находок, которые служили на уроках наглядными пособиями по краеведению²¹.

Каждая школа Алтайского края должна была оформлять передвижные атеистические стенды из картин русских художников, а также книжные выставки. По этим картинам и книгам в течение года проводились беседы с учащимися. Юные атеисты под руководством библиотекаря школы № 9 распространили среди населения несколько десятков атеистических книг. Классные руководители проводили беседы с родителями учащихся, в ходе которых познакомили с брошюрой И. Шильдшова «Атеисты наступают»²².

Плодотворную антирелигиозную пропаганду в Алтайском крае проводило отделение Всесоюзного общества по распространению научных и политических знаний, образованное в 1948 г., а в 1963 г. переименованное во Всесоюзное общество «Знание». Отделения общества в атеистической работе с верующими добавили ряд новых продуктивных методов, такие как, вечера вопросов и ответов, тематические вечера, атеистические «кинолектории». Большую и интересную работу по вопросам атеизма и пропаганде естественнонаучных знаний вели бийское,

рубцовское, новоалтайское, мамонтовское, благовещенское, каменское отделения²³.

В рубцовском городском отделении общества для подготовки лекторов-атеистов в октябре 1963 г. организовали школу атеистов. Слушателями её были зачислены преподаватели химии и биологии в количестве 35 человек. Индивидуальная работа с верующими была на высоком уровне в новоалтайском городском и благовещенском сельском отделениях общества «Знание». В результате активной работы агитаторов закрылся молитвенный дом в селе Глядень, а около 20 человек из с. Благовещенка порвали с религиозными воззрениями. О масштабах деятельности регионального отделения общества «Знание» в Алтайском крае можно судить по данным из таблицы 3.

Тематика лекций	Количество лекций
Научно-атеистическая	2104
Биологическая	534
Медицинская	4574
Геологическая и географическая	604
Астрономическая	753
Физическая и математическая	362
Химическая	4429
Всего:	13360

Таблица 3. – Количество лекций, прочитанных Алтайским краевым отделением общества «Знание» за четыре месяца 1964 г. (по материалам ГААК)

Из таблицы видно, что количество прочитанных лекций за четыре месяца 1964 г. на 1000 больше, чем агитаторы читали за полугодие 1963 г.²⁴

Кроме учителей и преподавателей важную роль в распространении материалистического мировоззрения играли работники Барнаульского планетария. Ими было проведено 812 лекций на следующие темы: «Происхождение жизни на земле»; «Происхождение человека»; «Строение Вселенной»; «Советский человек в космосе»; «Наука и религия о Вселенной»; «Есть ли жизнь на других планетах»²⁵.

Заметный вклад в распространение атеистических взглядов среди населения Алтайского края внёс и краевой отдел здравоохранения. При лечебно-профилактических учреждениях были созданы курсы по подготовке медицинских работников к антирелигиозной пропаганде²⁶.

В 1961 г. в Барнауле вышло несколько брошюр атеистической направленности, например: В. Аржевкин «Молодёжи о вреде религии» тиражом 5000 экземпляров²⁷, а также И. Шильдяшов «Атеисты наступают». В 1963 г. Алтайское книжное издательство издало «Библиотечку Атеиста», а в 1964 г. брошюру А. Бобровниковой «Мой опыт индивидуальной работы с верующими»²⁸. В данных брошюрах описывалось негативное воздействие религиозных пережитков на общество.

25 июня 1964 г. Алтайский крайком КПСС принял постановление «О мерах по усилению атеистического воспитания населения в крае»²⁹. Все районы Алтайского края незамедлительно присылали информацию об атеистической пропаганде на местах, а также о степени религиозности жителей. Так, религиозность в Благовещенском районе была распространена главным образом среди немецкого населения, а именно в колхозах имени XXI съезда КПСС, «Заря коммунизма», имени Ленина и имени Кирова. В этих колхозах нелегально отправляли культы группы евангельских христиан баптистов численностью около 300 человек. Кроме того, в селе Благовещенка и в колхозе «Заря коммунизма» действовали около 40 адвентистов. Атеистической пропаганде в Благовещенском районе уделяли огромное внимание, лекторы устраивали массовые атеистические лектории, в библиотеках оформляли уголки атеистов. Кроме того, в Благовещенском районе 1 раз в месяц по районному радиовещанию передавали журнал «Голос атеиста». В результате атеистической работы за 1964 г. в Благовещенском районе порвали с религией около 15 верующих. Однако, несмотря на прогресс, заместитель секретаря Благовещенского партийного комитета А. Соткин в докладной записке о состоянии антирелигиозной работы заявлял, что в районе не хватает кинофильмов на научно-атеистические темы³⁰.

Религии России

В Рубцовском районе в связи с активизацией деятельности верующих в 1963 г. организовали двухгодичную школу атеистов. Слушателями школы атеистов стали учителя биологии и химии, а также преподаватели из средних учебных заведений. Численность посещающих лекции была около 40 человек. Для слушателей был прочитан курс «Основы научного атеизма», рассчитанный на 38 часов³¹. Большую работу по атеистическому воспитанию проводила студия телевидения. Рубцовской студией телевидения с 1959 г. по 1961 г. было создано несколько фильмов на антирелигиозную тематику: «Мракобесы», «Иезуверы», «Будь бдительна, молодёжь!». Данные фильмы были отправлены в Москву, а затем растиражированы по всем студиям советского союза. В 1963 г. в Рубцовской студии была создана общественная редакция по пропаганде естественнонаучных знаний и атеизма. В состав редакции входили преподаватели филиала политехнического института, учителя школ, партийные работники и инженеры. В 1964 г. этой редакцией были подготовлены 18 передач на атеистическую тематику: «Облегчает ли религия жизнь людей», «Космонавты опровергают религию», «Религия и война», «Пролетарский интернационализм и религиозный атеизм». Большую роль играла местная печать. Только за 1964 г. в Рубцовской районной газете «Коммунистический призыв» были опубликованы 6 статей, посвящённых антирелигиозной тематике³².

В Тюменцевском районе Алтайского края в связи с усилением атеистической пропаганды партийный актив посетил 595 квартир и выявил, что в 269 из них имеются иконы³³. Аналогичные проверки проходили и других районах. Например, в Каменском районе было проведено исследование религиозности, после чего все верующие люди были поставлены на учёт и к ним прикреплен лектор-атеист³⁴. Достаточно показательной является статистика по наличию икон у жителей разных сёл Бийского района (см. таблицу 4). После выявления икон в данных районах агитаторами проводились лекции и разъяснительные беседы.

Таблица 4. – Количество семей Бийского района, имеющих иконы³⁵

Наименование населённого пункта	Количество обследованных семей	Количество семей, имеющих иконы
Новая Чемровка	50	41
Шубинка	45	33
Мало-Енисейское	90	11
Верх-Талица	52	46
Березовка	152	42
Сростки	1060	198
Мало-Угренево	439	165
Верх-Катунское	610	130
Красногорское	288	82
Всего:	1766	748

Кроме того, о состоянии религиозности населения Бийского района свидетельствуют дополнительные факты: в первом полугодии 1964 г. граждане района совершили 132 крещения, из них 48 случаев крещения детей 1964 г. рождения. Обвенчавшихся в церкви в 1963 г. было 7 пар, а в 1964 г. – 9 пар³⁶.

В Каменском районе в посёлке Красноярском существовала группа баптистов, насчитывающая в своих рядах около 50 человек. Атеист-агитатор Е.Д. Токмакова поставила всех верующих на учёт, а за домами были закреплены пропагандисты, которые проводили беседы и читали лекции. После индивидуальной работы члены религиозной группы отказались от своих воззрений, а руководителям баптистской общины пришлось уехать из посёлка³⁷.

В Смоленском районе в результате подсчёта было выявлено около 1 759 верующих, из них большую часть составляли православные – 1 636 человек, 123 оказались

приверженцами старообрядческой церкви. Подавляющим большинством верующих были женщины³⁸. В Топчихинском районе было выявлено 1 502 верующих, их них 1 487 человек исповедовали православную веру, 15 – лютеранскую. Основная масса верующих – это люди старше 50 лет: 1 299 человек, из них 1 252 женщин и 250 мужчин³⁹. В Локтевском районе было выявлено 1 206 верующих: православных – 1 140 человек, лютеран – 48 человек, иеговистов – 18 человек.

ЦК КПСС 18 февраля 1964 г. издал Постановление «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов». Коммунистическая партия предполагала с помощью данного нововведения в скором времени добиться исчезновения «религиозных праздников». Внедрение в быт гражданских обрядов и праздников постепенно начало набирать обороты. Рубцовская телестудия, чтобы отвлечь молодёжь от лоно церкви и празднования религиозных праздников, популяризировала общественные регистрации брака и рождения ребёнка, а также комсомольские, серебряные и золотые свадьбы. Студией телевидения на 1964 г. были созданы две телепередачи, посвящённые вручению старшеклассникам удостоверений о присвоении рабочей квалификации в посёлке Горняк, а также принятию молодёжи в ряды механизаторов в Волчихинском профессиональном техническом училище Михайловского района⁴⁰.

В связи с тем, что большинство верующих были женщинами преклонного возраста, в Смоленском районе начали проводить мероприятия под названием «Отдых бабушек», на которых с беседами, лекциями на атеистические темы выступали учителя и медицинские работники. Кроме того, проводили праздники урожая, торжественное вручение паспортов, комсомольские свадьбы, проводы русской зимы, проводы в Советскую Армию⁴¹. В Краснощековском районе за январь-июнь 1964 г. организовали следующие безрелигиозные праздники: наречение новорождённых, вручение паспорта, день механизатора. В Сростинском сельском Совете практиковался торжественный обряд наречения имени новорождённым, в Быстрианском сельском Совете – торжественные регистрации браков и проводы в армию. В Красногорском, Лебяжинском, Катунском совхозах проводились праздники чествования передовиков. В селе Буланиха и посёлках Первомайский, Светлоозерский вошёл в обычай праздник зимы, а в сёлах Соколово и Лесное – праздник цветов и фруктов⁴².

Таким образом, можно заключить, что изначально атеистическая пропаганда в Алтайском крае в 1954–1957 гг. носила отвлечённый, просветительный характер. Большинство читаемых лекций, как правило, было направлено на освещение вопросов истории религии, возникновению религиозных праздников и обрядов. Тематические лекции читались преимущественно для неверующей аудитории. К началу 1958 г. в антирелигиозной пропаганде всё больше делается упор на разоблачение вреда религии, в связи с этим в прессе приводились многочисленные факты отречения от церкви. Проводимая атеистическая пропаганда принесла определённые успехи. Так, в 1957–1958 гг. случаи разрывов с религией в Алтайском крае исчислялись единицами, но уже к 1963 г. таких случаев насчитывалось более 300. Например, в городе Горняк порвали с религией 10 человек, в Змеиногорске – 20, в Благовещенском районе – 20 баптистов (главным образом из числа молодёжи), в г. Новоалтайске – 19 человек. Если в 1958 г. на Алтае было зарегистрировано 4 молитвенных дома и 7 церквей, то к 1963 г. осталось – 1 молитвенный дом баптистов, 3 православные церкви⁴³. К концу 1964 г. атеистическая пропаганда была направлена уже непосредственно на верующих, а лекции по материалистической пропаганде стали носить более выраженный естественно-научный характер.

Библиографический список

1. Алексеев, В.А. «Штурм небес» отменяется? (Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР) / В.А. Алексеев. – М.: Россия молодая, 1992. – 222 с.
2. Аржевкин, В. Молодёжи о вреде религии. – Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1961 / В. Аржевкин. – 35 с.
3. Библиотечка Атеиста. – Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1963. – 40 с.
4. Бобровникова, А. Мой опыт индивидуальной работы с верующими / А. Бобровникова. – Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1964. – 36 с.

5. ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 111.
6. ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 3. Д. 119. Л. 23.
7. ГААК. Ф.Р.–482. Оп. 20. Д. 19. Л.
8. ГААК. Ф.–1. Оп. 97. Д. 107а. Л. 29.
9. ГААК. Ф.–482. Оп. 20. Д. 127. Л. 22.
10. ГААК. Ф.–482. Оп. 20. Д. 318. Л. 33.
11. ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 14. Л. 9–10.
12. ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 8. Л. 35.
13. ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 8. Л. 14.
14. ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 8. Л. 10.
15. ГААК. Ф.–1. Оп. 103. Д. 20. Л. 178–179.
16. ГААК. Ф.–1692. Оп. 1. Д. 16. Л. 43–44.
17. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – Т. 8. – М.: Изд-во политической литературы, 1985.
18. Лектор приехал на полевой стан // Алтайская правда. – 1954. – 24 августа. – № 200. – С. 2.
19. Шильдяшов, И. Атеисты наступают / И. Шильдяшов. – Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1961. – 31 с.

¹ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 8. М.: Изд-во политической литературы, 1985. С. 428–431.

² Лектор приехал на полевой стан // Алтайская правда. 1954. 24 августа. № 200. С. 2.

³ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 8. М.: Изд-во политической литературы, 1985. С. 446–447.

⁴ ГААК. Ф.–1. Оп. 97. Д. 107а. Л. 29.

⁵ ГААК. Ф.–1. Оп. 97. Д. 107а. Л. 62–75.

⁶ ГААК. Ф.–482. Оп. 20. Д. 127. Л. 22.

⁷ ГААК. Ф.–482. Оп. 20. Д. 127. Л. 23.

⁸ Алексеев В. А. «Штурм небес» отменяется? (Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР). М.: Россия молодая, 1992. 222 с.

⁹ ГААК. Ф.–1. Оп. 103. Д. 20. Л. 178–179.

¹⁰ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 14. Л. 1–2.

¹¹ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 14. Л. 4.

¹² ГААК. Ф.Р.–482. Оп. 20. Д. 19.

¹³ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 14. Л. 5.

¹⁴ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 14. Л. 6.

¹⁵ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 14. Л. 9–10.

¹⁶ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 8. Л. 35.

¹⁷ ГААК. Ф.–482. Оп. 20. Д. 318. Л. 33.

¹⁸ ГААК. Ф.–482. Оп. 20. Д. 318. Л. 34.

¹⁹ Шильдяшов И. Атеисты наступают. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1961. 31 с.

²⁰ Библиотечка Атеиста. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1963. 40 с.

²¹ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 8. Л. 10.

²² Шильдяшов И. Атеисты наступают. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1961. 31 с.

²³ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 8. Л. 14.

²⁴ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 8. Л. 15.

²⁵ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 1. Д. 8. Л. 19.

²⁶ ГААК. Ф.Р.–461. Оп. 3. Д. 119. Л. 23.

²⁷ Аржевкин В. Молодёжи о вреде религии. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1961. 35 с.

²⁸ Бобровникова А. Мой опыт индивидуальной работы с верующими. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1964. 36 с.

²⁹ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 111.

³⁰ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 96–99.

³¹ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 101.

³² ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 107–108.

³³ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 115.

³⁴ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 130.

³⁵ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 82.

³⁶ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 83.

³⁷ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 132.

³⁸ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 166.

³⁹ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 177.

⁴⁰ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 109.

⁴¹ ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 112.

⁴² ГААК. Ф.–1. Оп. 117. Д. 70. Л. 147.

⁴³ ГААК. Ф.–1692. Оп. 1. Д. 16. Л. 43–44.

References

1. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s»ezdov, konferentsiy i plenumov TsK* [The CPSU in Resolutions and Decisions of Congresses, Conferences and Central Committee Plenums]. Vol. 8. Moscow, Izd-vo politicheskoy literatury, 1985, pp. 428–431.
2. *Altayskaya Pravda* [Altai Truth]. 1954, August 24, No. 200, P. 2.
3. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s»ezdov, konferentsiy i plenumov TsK* [The CPSU in Resolutions and Decisions of Congresses, Conferences and Central Committee Plenums]. Vol. 8. Moscow, Izd-vo politicheskoy literatury, 1985, pp. 446–447.
4. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 97, doc. 107a, fol. 29.
5. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 97, doc. 107a, fols. 62–75.
6. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 482, inventory 20, doc. 127, fol. 22.
7. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 482, inventory 20, doc. 127, fol. 23.
8. Alekseev V.A. «*Shturn nebes» otmenyaetsya?* (*Kriticheskie ocherki po istorii bor'by s religiyev v SSSR*) [Is “Heaven Attack” Cancelled? (Critical Essays on the History of Religion in the USSR)]. Moscow, Rossiya molodaya, 1992, 222 p.
9. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 103, doc. 20, fols. 178–179.
10. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 14, fols. 1–2.
11. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 14, fol. 4.
12. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 482, inventory 20, doc. 19.
13. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 14, fol. 5.
14. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 14, fol. 6.
15. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 14, fols. 9–10.
16. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 14, fol. 35.
17. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 482, inventory 20, doc. 318, fol. 33.
18. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 482, inventory 20, doc. 318, fol. 34.
19. Shil'dyashov I. *Ateisty nastupayut* [Atheists Are Coming]. Barnaul, Altayskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1961, 31 p.
20. *Bibliotечka Ateista* [Atheistic Library]. Barnaul, Altayskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1963, 40 p.
21. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 8, fol. 10.
22. Shil'dyashov I. *Ateisty nastupayut* [Atheists Are Coming]. Barnaul, Altayskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1961, 31 p.
23. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 8, fol. 14.
24. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 8, fol. 15.
25. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 1, doc. 8, fol. 19.
26. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 461, inventory 3, doc. 119, fol. 23.
27. Arzhevikin V. *Molodezhi o vrede religii* [Talking to Youth About the Dangers of Religion]. Barnaul, Altayskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1961, 35 p.
28. Bobrovnikova A. *Moy opyt individual'noy raboty s veruyushchimi* [My Experience of Individual Work with the Believers]. Barnaul, Altayskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1964, 36 p.
29. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 111.
30. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fols. 96–99.
31. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 101.
32. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fols. 107–108.
33. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 115.
34. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 130.
35. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 82.
36. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 83.
37. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 132.
38. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 166.
39. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 177.
40. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 109.
41. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 112.
42. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fol. 147.
43. *GAAK* [State Archive of Altai Krai]. Fund 1, inventory 117, doc. 70, fols. 43–44.



Кейдун И.Б.



И.Б. Кейдун

Ритуал надевания шапки в традиционном Китае: характеристика символизма и структурный анализ обряда перехода

Аннотация. Статья посвящена анализу ритуала надевания шапки – важному обряду жизненного цикла в традиционном Китае. Надевание головного убора юноше символизировало его вступление во взрослую жизнь. На основании главы «Гуань и» («Значимость [ритуала] надевания шапки») конфуцианского трактата «Ли цзи» («Записи [о] ритуале») автор подробно воспроизводит порядок совершения и содержание обряда. Автор предпринимает попытку характеризовать обряд надевания шапки как обряд перехода,

подтверждая свои предположения структурным анализом изучаемого ритуала и характеристикой символизма его отдельных элементов.

Ключевые слова: Ли цзи, конфуцианство, ритуал надевания шапки, обряд перехода, обряды отделения, обряды включения

Ритуал надевания шапки – важнейший обряд жизненного цикла в традиционном Китае. Надевание юноше головного убора символизировало приобретение им нового социального статуса. «Если отвергнуть этот обряд, то свет не будет знать о вступлении молодых людей во взрослую жизнь»¹. Описание обряда надевания шапки, являвшегося, по сути, обрядом перехода, содержится в классических текстах. Важнейший для понимания основ китайской конфуцианской культуры текст «Ли цзи» (禮記, «Записи [о] ритуале»), составленный в ханское время, в главе сорок третьей «Гуань и» (冠義, «Значимость [ритуала] надевания шапки») приводит некоторые детали совершения важного ритуала, а также разъясняет его социальную роль и сакральную значимость.

В китайском социуме процесс взросления человека напрямую был связан с его обучением. На каждом этапе взросления, сказано в главе «Нэйцзэ» (內則, «Домашние правила») трактата «Ли цзи», обучение имело соответствующее содержание: «В шесть лет обучали цифрам и названиям сторон света; в восемь – входить и выходить, садиться за стол, есть, уступать старшим; в девять – вычислять дату; в десять лет отправлялись на поиски учителя, жили за пределами родного дома, учились писать, вести записи событий, переставали носить шелковые куртку и штаны³, следовали ранее изученным ритуалам, постоянно постигали достойные манеры, которые должны соблюдать дети, просили учителя о знаниях, высоко чтили бамбуковые дощечки⁴ и были добросовестны; в тринадцать лет учились музыке, декламировали «Ши цзин»⁵, исполняли пляску *шао*⁶; подростки⁷ исполняли пляску *сян*⁸, учились стрелять из лука, править колесницей»⁹. Таким образом, к двадцати годам юноша, как правило, обладал определённым уровнем образованности, достигал физической зрелости, мог теперь вести самостоятельную социальную жизнь. То, что этот возраст являлся значимым для молодого человека, подчёркивалось в главе первой «Цюй ли» (曲禮, «Разнообразные ритуалы») «Ли цзи»: «Юноша в двадцать лет надевает шапку и получает имя»¹⁰. Другими словами, в двадцать лет наступал тот момент жизни, который вводил человека в новое для него состояние, это была важная жизненная веха, важный социальный рубеж, граница между двумя периодами социального времени – детством и взрослостью.

Переход из одного состояния в другое сопровождался соответствующим ритуалом надевания шапки, чрезвычайно важным для того, кто проходил через него. Жизнь молодого человека теперь становилась качественно иной: с этого момента он принадлежал к другой социальной категории – взрослым, что вводило его, по сути, в другое общество, в иной порядок социальных взаимоотношений. Обряд был торжественным и детально разработанным, преисполненным глубоко внутреннего смысла, сводившегося не столько к акту перемещения из одной возрастной категории в другую, сколько, прежде всего, как бы к новому рождению – рождению аристократа. Обряд надевания шапки был своего рода сертификатом на звание, должность, титул, принадлежность к верхам. Поэтому он и обставлялся торжественно, с участием специально приглашённых на торжество важных гостей¹¹.

Обряд надевания шапки проходили все молодые люди от пятнадцати до двадцати лет. Важно только, чтобы эта церемония не происходила в дни траура по отцу, матери или предкам. Для совершения обряда с помощью гадания избирался счастливый день. Процедура гадания называлась *ши жи*¹². Выбор удачного дня для совершения обряда призван был отметить начало благоприятного периода жизни и сулил дальнейшее счастливое будущее для молодого человека. Считалось, что такой день всегда бывал в 1-й луне¹³. После того, как день был назначен, хозяин предстоящей церемонии – *чжу*¹⁴ – не позднее, чем за три дня до совершения обряда извещал о нём родственников, сослуживцев, друзей, приглашая их присутствовать на готовящемся торжестве. Эта процедура называлась *це бинь*¹⁵. Опять же с помощью гадания *чжу* из числа коллег и друзей выбирал одного человека, так называемого *биня*¹⁶, который и должен был надеть шапку на голову молодого человека. Использование термина *бинь* превозносит сакральную составляющую рассматриваемого ритуала. Исходная семантика этого термина определялась символической оппозицией «хозяин – гость» – это явствует из самой формы иероглифа (человеческая фигура под крышей, первоначально без детерминатива «раковина»). В древнем Китае, как и во многих других традиционных культурах, понятие «гость» имело сакральное происхождение, обозначая особую религиозную церемонию, совершавшуюся ваном по отношению к духам предков, в ходе которой правитель призывал одного из предков в храм и устраивал для него приём с принесением жертв¹⁷. Далек не каждый из гостей мог стать бинем на церемонии надевания шапки. Им мог быть только человек авторитетный, почтенный солидный, уважаемый. Процедура гадания на *биня* называлась *ши бинь*¹⁸. В назначенный для церемонии день *бинь* обязательно должен был прийти для участия в ней, в противном случае обряд не мог состояться. Поэтому за день до назначенной даты *чжу* сам отправлялся в дом к *биню* для особого приглашения. Кроме того, ещё следовало выбрать и специально пригласить *цзяня*¹⁹ – помощника, который должен оказывать содействие биню в ходе церемонии²⁰. Использование процедуры гадания в ходе подготовки говорит о сакральной значимости ритуала, что подчёркивается и в тексте главы «Гуань и» трактата «Ли цзи»: «В древности, совершая ритуал надевания шапки, гадали на день, гадали на *биня* – почитали событие надевания шапки. Почитали событие надевания шапки – значит, понимали важность ритуала. Понимать важность ритуала – значит, осознать, в чём основа государства»²¹.

Сакральная значимость готовившегося ритуала проявлялась также и в обращении к предкам за разрешением на проведение церемонии. Для этого за три дня до события хозяин дома представлял молодого человека, готовившегося к обряду, в домашнем храме предков – обязательно нужно было получить их благословление на совершение обряда. В ходе процедуры родственники и гости занимали соответствующие места в храме. Перед жертвенником на землю проливали несколько капель вина для сошествия духов. Считалось, что духи, почуяв винный аромат, спустятся на жертву. Ожидая сошествия духов, *чжу* совершал поклоны²², затем отправлялся к правой (восточной) лестнице, ведущей в зал, где были расставлены сосуды для омовения рук. Вымыв руки, *чжу* подходил к жертвеннику, кланялся и начинал возлияние вина по каплям в специальные сосуды. Этим действием *чжу* просил духов охранять жизнь молодого человека, готовившегося принять обряд надевания шапки. Хозяин кланялся до земли, поднимался и отходил на своё место. Затем начиналось представление молодого человека духам предков, при этом *чжу* вновь совершал

поклоны и приносил в жертву вино, возливая его по капле в специальные сосуды, читалась молитва. Чтецом мог быть специально назначенный хозяином человек из числа родственников или гостей. При произнесении молитвы чтец становился с правой стороны жертвенника. В тексте молитвы содержалось обращение к предкам²³ (указывались их имена, титулы) с просьбой разрешить совершение обряда надевания шапки достигшему совершеннолетия сыну или родственнику. Важно было подробно объяснить духам, от кого исходит обращение, кратко описав родословную. После молитвы *чжу* кланялся, возвращался на своё место. Поклонами хозяина сопровождалась и проводы духов²⁴.

Основное содержание церемонии надевания шапки заключалось в поочередном водружении на голову молодого человека, принимавшего обряд, трёх видов церемониальных головных уборов: *цзыбу*²⁵, *пибянь*²⁶, *цзюэбянь*²⁷ – от самого простого до парадного: «Трижды водружалась [шапка] – [каждый раз] более благородная»²⁸. *Цзыбу*, по сути, представлял собой простой фрагмент чёрной ткани. Первоначально, в глубокой древности такой головной убор был белого цвета, при совершении жертвоприношений, его красили в чёрный цвет – так сформировалось его название «цзыбу[гуань]» (досл. «[головной убор из] чёрной ткани»). Надевание на голову юноши такого убора призвано было научить молодого человека не забывать о трудностях, которые испытывали прежние поколения²⁹. Далее наступала очередь головного убора *пибянь*. Он изготавливался из оленьей кожи белого цвета³⁰, сопровождался надеванием соответствующего парадного платья и имел более высокий статус, чем шапка *цзыбу*. Последней надевали шапку *цзюэбянь* – относившуюся к числу парадных головных уборов, и, пожалуй, наиболее почитавшуюся из них, поскольку именно такого рода головной убор надевал правитель во время церемоний жертвоприношений и других важнейших мероприятий. Шапка *цзюэбянь* изготавливалась из ткани пурпурного и чёрного цветов³¹.

В день совершения обряда все в доме пробуждались рано, и начиналась подготовка к церемонии. Прежде всего, готовили шапки и платья для принимающего обряд – всего три смены одежды. Головные уборы размещались на трёх специальных бамбуковых подставках. Их держали трое помощников, стоявших лицом в сторону спуска на ступенях западной лестницы храма предков, где происходила церемония. У юноши, принимавшего обряд, было особое место в главном зале (*тан*³²), оно могло быть разным в зависимости от положения молодого человека в семье. Так, старший сын главной жены занимал место у парадной (восточной) лестницы, сын младшей жены (а также младший сын главной жены и дети других жён) располагался на востоке северной части зала. Торжественное положение принимающего обряд во время нахождения в храме предков – лицом на юг³³. В главный зал храма, где проходила церемония, вели две лестницы – восточная и западная. Восточной лестницей пользовался хозяин, чтобы взойти и выйти из зала, поэтому эта лестница называлась главной, *чжу*³⁴, или парадной, *цзо*³⁵. Западная лестница использовалась гостями. Когда обряд принимал старший сын главной жены, он входил в зал по парадной (восточной) лестнице, что символизировало официальное представление наследника и соблюдавшуюся преемственность поколений – указание на то, что именно этот молодой человек займёт в будущем место отца в семье³⁶. Хозяин и гости во время церемонии занимали левую сторону помещения.

Перед надеванием головного убора *цзань* расчёсывал принимающему обряд волосы, затем обёртывал ему голову шёлковой тканью – осуществлял необходимые приготовления. Чтобы подчеркнуть сакральность церемонии и продемонстрировать чистоту происходящего, *бинь* в специально отведённом месте во внутреннем дворе (*тин*³⁷) храма совершал омовение рук, затем поднимался в зал и направлялся к тому месту, где находился молодой человек. Присев перед ним, развязывал шёлковую повязку на его голове. Поднявшись, шёл к западной лестнице, опускался на одну ступень, принимал из рук помощника шапку *цзыбу* и возвращался к тому месту, где находился принимающий обряд. Остановившись перед юношей, *бинь* произносил поздравительно-наставительную речь: «Такой-то день такой-то луны – счастливая дата. Начнём обряд надевания на тебя шапки. Отбрось твои заботы детских лет, пора радеть о своём дэ взрослого человека. Желаю тебе долголетия и счастья, пусть

множатся удачи»³⁸. Закончив говорить, *бинь* собственноручно надевал на юношу шапку *цзыбянь*, помощник тут же помогал завязать тесёмки. *Бинь* кланялся принимающему обряд, и после этого молодой человек удалялся в помещение храма *фан*³⁹, снимал разноцветные одежды, которые он носил, будучи ещё несовершеннолетним. Он надевал вместо них чёрное ритуальное платье *сюаньдуаньфу*⁴⁰, соответствующее шапке *цзыбу*, и в сопровождении участника церемонии *цзяня*, помогавшего ему с переодеванием, выходил из покоев, лицом к югу, представляя, таким образом, перед *бинем*, который встречал его с поклонами. Начинался второй акт церемонии надевания шапки. *Бинь* двумя руками принимал вторую шапку, взяв её, подходил к принимающему обряд, и оба вновь становились на колени. Старая шапка снималась, *бинь* возлагал на молодого человека вторую шапку и наставлял его относительно совершенствования в науках, дружественного отношения со своими сверстниками, избрания себе в друзья достойнейшего из них. *Бинь* поднимался с колен, становился на своё место, за ним поднимался принимающий обряд. *Бинь* кланялся ему, молодой человек снова выходил для перемены платья.

После выхода сопровождаемого *цзянем* юноши к гостям, *бинь* приветствовал его глубоким поклоном, и начинался третий акт церемонии надевания шапки. *Бинь*, приняв от помощников третью шапку, вновь подходил к принимающему обряд. Оба становились на колени, и происходила процедура надевания третьей шапки. После этого молодой человек получал следующую порцию наставлений: теперь относительно заботы о сохранении жизни, исполнения правил добродетели – это единственное средство заслужить расположение предков и сделаться знаменитым. Первым с колен поднимался *бинь*, затем – принимающий обряд. Таким образом, второй и третий акты церемонии в целом соответствовали первоначально описанному действию за исключением того, что во второй раз *бинь*, подойдя к западной лестнице, опускался на вторую ступень, а в третий раз – на третью, так как державшие шапки помощники располагались на разных ступенях. Кроме того, различным было содержание речей, с которыми обращался *бинь* к молодому человеку, но смысл их был похожим и заключался в целом в наставлениях относительно учения, заботы о сохранении жизни, исполнении правил добродетели (так как это единственное средство заслужить расположение предков) и выражении различных благопожеланий⁴¹.

Одна из важнейших задач церемонии, считали ханьские учёные-составители трактата «Ли цзи», – дидактическая, а именно: обучить молодого человека, вступающего во взрослую жизнь, чинному облику и манерам, сдержанному выражению лица, почтительной беседе. Поэтому глава «Гуань и» конфуцианского текста учит: «Начало понимания ритуала *ли* заключено [в] чинном облике [и] манерах, сдержанном выражении лица, почтительном разговоре. Облик [и] манеры чинны, выражение лица сдержанное, разговор почтителен – только после [этого] [человек] готов [к пониманию] значимости *ли*. С помощью [ли] устанавливаются] чинные [отношения между] правителем и подчинённым, родственные [отношения между] отцом [и] сыном, гармоничные [отношения между] старшим [и] младшим. [Отношения между] отцом [и] сыном родственные, [отношения между] старшим [и] младшим гармоничные – только после [этого] значение *ли* утверждается»⁴². Значимость ритуала берёт за основу правильный внешний облик и нужные манеры, почтительное поведение, сдержанные речи. Когда человек понимает значимость ритуала и стремится исполнить его, то вначале он думает об облике, выражении лица, манерах, речах. Именно поэтому и *цзянь*, и *бинь* стараются помочь молодому человеку, приводя в порядок его волосы, голову, давая ему возможность продемонстрировать нужный облик. Именно поэтому «надевание шапки – есть начало *ли*»⁴³.

В заключение совершалась церемония испития вина. Она проходила с западной стороны от парадного входа в зал. Только что вступившему во взрослую жизнь юноше в знак его совершеннолетия подносилось молодое вино *лицзю*⁴⁴. *Бинь* подносил вино молодому человеку, обращаясь при этом к нему со следующими словами: «Сладкое вино *лицзю* выдержано, отличные сушёное мясо и соус ароматны. Прошу поклониться и принять кубок, принести в жертву сушёное мясо и соус и вино *лицзю*, чтобы заложить основу твоего благополучия. Это великое счастье, полученное свыше, долгие годы не должно быть забыто»⁴⁵. Оба опускались в поклоне на колени. Юноша, приняв вино, приносил сначала его в жертву, обронив

несколько капель на землю, затем понемногу выпивал, исполняя действия в соответствии с полученными наставлениями. Поднявшись с колен (первым – *бинь*, за ним – юноша), вновь обращённый кланялся с благодарностью *биню* в знак полного окончания церемонии надевания шапки. *Бинь* кланялся в ответ.

Назначение *бинем* нового, взрослого, имени принявшему обряд также представляло собой строго регламентированную церемонию. *Бинь* по западной лестнице спускался в зал, становился в западной части внутреннего двора *тин* лицом на восток. *Чжу* спускался из зала по восточной лестнице, становился в восточной части двора лицом на запад. Неофит становился с восточной стороны ступеней западной лестницы, лицом на юг. *Бинь* оглашал выбранное для молодого человека имя, говоря следующие слова: «Обряд приготовлен полностью, в этот счастливый день лучшего месяца объявляю твоё второе имя. Твоё второе имя беспримерно красивое, подходящее лишь для выдающегося мужа. Несёт в себе только благословение, желаю тебе до скончания века носить его. Твоё второе имя такое-то»⁴⁶.

После окончания ритуала принявший обряд должен был поклониться/представиться в новом статусе родителям, старшим и почётным членам рода, всем другим родственникам. Он двигался к восточной стороне двора и приветствовал поклоном ожидавшую здесь мать. Подносил сушёное мясо, выражая тем самым почтение. Приняв с уважением дары, мать намеревалась уйти, посвящённый провожал её с поклоном, мать вновь совершала поклон. На один поклон, совершённый сыном, только что принявшим обряд, мать кланялась дважды – такова форма отношений между женщиной и взрослым мужчиной в древнем Китае, называвшаяся «*цзябай*»⁴⁷. Далее молодой человек отправлялся приветствовать ожидавших во дворе родственников, которые дважды кланялись принявшему обряд, а он совершал ответный поклон. Затем юноша выходил из храма, направлялся во внутренние покои, чтобы поприветствовать тётушек и старших сестёр – ритуальные поклоны в этом случае выполнялись также, как перед матерью. Представление новообращённого матери, родственникам и порядок его исполнения – есть подтверждение того, что с этого момента молодым человеком в доме исполняются взрослые ритуалы⁴⁸. По этому поводу в главе «Гуань и» сказано: «Встретился [с] матерью – мать поклонилась ему, встретился [с] братьями – братья поклонились ему: [так происходит потому, что стал] взрослым человеком и с [другими] совершает [взрослые] ритуалы»⁴⁹.

Вернувшись домой, молодой человек снимал облачение *цзюэбянь*, надевал чёрную шапку, чёрное платье, тёмно-пурпурный передник и, держа в руках подношение⁵⁰, отправлялся приветствовать правителя. Во время встречи следовало положить подарок на землю, так как нельзя было самому передать его непосредственно в руки правителю: передача «из рук в руки» могла быть совершена только между равными. Далее следовали визиты-представления с подношениями к *цинам* и *дафу*, другим уважаемым и почтенным людям. Если кто-то из важных родственников не присутствовал на церемонии, молодой человек специально посещал и их. Визиты совершались также к наставникам юноши, друзьям отца. На этот счёт в «Гуань и» содержится следующая регламентация: «[В] чёрной шапке, чёрном платье почтительно держит подношение для правителя, следом является с визитом и подношениями к *цинам* [и] *дафу*, почтенным людям, исполняя взрослые [ритуалы при] встрече»⁵¹.

Все те, кто принимал юношу, должны были сказать ему слова наставлений. О содержании подобного рода речей можно узнать из раздела «Речи царства Цзинь» текста «Го юй»⁵², в котором подробно описываются визиты к *дафу*, которые совершал Чжао Вэнь-цзы (сын цзиньского сановника Чжао Шо), впервые в связи с совершеннолетием надевший головной убор. Наставления сводились к следующему: наполнить себя внутренним содержанием, увеличить свои добродетели, утвердиться в добре, быть преданным правителю и т.п. При этом важно помнить, учили наставники юношу, что всё зависит от собственных стремлений⁵³.

По окончании церемонии *бинь* одаривался хозяином в соответствии с достатком дома. Чтобы отблагодарить *биня*, *чжу* угощал его вином. Эта церемония называлась *и сянь чжи ли*⁵⁴ («ритуал поднесения вина»). Ритуал состоял из трёх этапов: *сянь*, *цзо*, *чоу*⁵⁵. *Сянь*: *чжу* преподносил *биню* вино; *цзо*: *бинь* в ответ подносил вино *чжу*; *чжу* сначала выпивал сам, потом наливал вино и вновь подносил *биню* – *чоу*. Выражением благодарности также являлись подарки,

Церемония на этом заканчивалась. *Бинь* прощался, *чжу* провожал его до ворот, дважды кланялся, затем отправлял человека отнести в дом *биня* ритуальный поднос с оставшимся жертвенным мясом⁵⁶. Гости (родственники, друзья) приглашались к столу, чтобы отметить праздник.

Описав общий порядок, содержание обряда надевания шапки, представляется возможным, на наш взгляд, высказать некоторые обобщающие замечания, касающиеся внутренней структуры и символизма элементов представленного ритуала, которые, однако, носят предварительный характер и могут быть уточнены и дополнены.

В процессе прохождения жизненных циклов человек постоянно сталкивается с необходимостью преодоления тех или иных социальных границ. Любая граница – временная, пространственная – есть особая промежуточная зона, лежащая между двумя мирами или двумя обществами. Ритуал вступления в совершеннолетие (в китайской культуре – надевания шапки) – наглядный пример обряда перехода, связанного с перемещением молодого человека, достигшего необходимого возраста, из одного социального статуса в другой, т.е. пересечением социальной границы. В этом и состоит природа обозначения границ, что в них заложен двойственный смысл, они являются источником конфликта и беспокойства. Все границы являются искусственными разрывами того, что в естественном состоянии является неразрывным⁵⁷. Поэтому столь волнительной является подготовка к совершению ритуала, поэтому важным считается соблюдение всех его необходимых этапов. Поэтому хозяин церемонии, беспокоясь о том, чтобы предстоящее событие непременно состоялось, несколько раз настоятельно приглашает к участию основных действующих лиц.

Обряд перехода маркируется целым рядом особенностей, позволяющих говорить о наличии и функционировании цельной системы элементов коммуникационного порядка. Каждому элементу системы отведена своя роль, и все они вкуче и в равной мере работают на достижение поставленной коммуникационным событием цели.

За совершением действия обязательно следили предки – они «верховные контролёры», у них испрашивали разрешения на проведение церемонии, они незримо присутствовали в ходе её исполнения. Их «участие» в церемонии – залог соблюдения традиций и передачи надлежущей коммуникативной информации. Непосредственным руководителем церемонии являлся старший член рода – отец или дед посвящаемого, он именовался *чжу*, «хозяин», ведь именно он лучше всех других знал правила осуществления обрядовых действий и их значение, он «отвечал» за сохранение культурного кода в своей семье, своём доме. Кроме того, руководство *чжу* церемонией подчёркивало и его соответствующий – самый высокий – социальный статус в семье.

Описанный выше ритуал, связанный с посвящением молодого человека в совершеннолетние, происходил в особом месте дома – храме предков. Храм предков – объект, созданный человеком специально для отделения мира сакрального от среды профанной. В этом прочитывается стремление человека к упорядочению окружающего мира и пространства и, в частности, выделению особых «функциональных» зон для священнодействия. Имели значение порядок движения участников церемонии к месту действия, порядок их размещения в храме, описанные выше, – это невербальный показатель иерархии, социального статуса действующих лиц. Подобную жёсткость пространственного размещения можно также связать с глубокой психологической потребностью человеческих существ в чувстве защищённости, которое приходит, когда знаешь, где находишься. Между тем, «знание того, где ты находишься» есть вопрос осознания своего социального, равно как и территориального положения⁵⁸.

Конечной целью обряда перехода является перемещение иницируемого в новый социальный статус. Данное перемещение, или переход, осуществляется по большому счёту в три этапа⁵⁹. Первым этапом перехода является отделение объекта от прежнего мира, общества, статуса, другими словами, – его изъятие из нормального существования и помещение в аномальное состояние. Пребывание в этом «маргинальном положении»⁶⁰ являет собой второй этап обряда перехода: на какое-то время иницируемый превращается в «анормального» человека, пребывающего в «анормальном» времени. Третий этап – возвращение объекта в «нормальное» состояние посредством обрядов включения или приобщения.

Таким образом, обряд перехода подразумевает совокупность целого ряда обрядовых действий.

Выбор дня для совершения ритуала, гадания на *биня*, на *цзаян*, приглашение гостей, представление юноши в храме предков и получение от предков разрешения – все эти подготовительные действия знаменуют собой начало обряда перехода и приготовление к обрядам отделения.

Признаками совершаемого отделения иницируемого от того социума, в котором он находился прежде, могут рассматриваться, на наш взгляд, несколько моментов. Прежде всего, совершавшаяся перед ритуалом процедура обязательно мытья для удаления поверхностной «грязи» посвящаемого⁶¹. Вхождение в храм предков – пересечение границы сакральной зоны – также можно считать одним из обрядов отделения. Главный вход в храм являлся для посвящаемого рубежной линией, которая в прямом и переносном смысле отделяла его от прежней жизни. Манипуляции, проводимые с волосами посвящаемого (расчёсывание *цзанем* волос юноши), также символизировали осуществлявшееся отделение и начало вступления в новое состояние. На достижение этой же цели направлено было и обёртывание головы молодого человека шёлковой тканью – действие, которое следовало за расчёсыванием. Вполне вероятно, оно также является признаком отделения от профанного мира с целью последующего перемещения в мир другой – сакральный⁶². Мытьё *бинем* рук перед водружением шапки *цзыбу* – обряд, завершающий, на наш взгляд, фазу отделения.

Символическим обозначением промежуточной фазы – периода так называемого «социального безвременья» – являлось непостоянство в одежде, которое демонстрировалось посвящаемым. Снятие прежней, детской, одежды зафиксировало смену его состояния – выход из предыдущего существования. Но платье и головной убор, которые надлежало носить взрослому мужчинам, он ещё не надел. Промежуточность состояния подчёркивалась неоднократно произносимыми *бинем* наказаниями: молодого человека готовили к взрослой жизни, ему рассказывали о тех правилах и нормах, которые ему, как взрослому, надлежит соблюдать в новом для него социуме, к которому он готовился приобщиться.

Обряды включения (приобщения, единения) – это действия и события, связанные с «возвращением» молодого человека к «нормальной», обычной жизни, но уже в новом качестве, в новой для него социальной роли. Включение юноши в новый для него мир происходило поэтапно и состояло из нескольких эпизодов. Надевание одежды *цзюэбянь* фиксировало пересечение фазы пограничного состояния и начало нового этапа происходящего события. Получение нового имени вводило его в круг взрослых и оставляло «за границей» его прежнее, детское, существование. Наставшее совершеннолетие, взрослость подчёркивались обрядом испития вина, во время которого неопиту в знак произошедшей с ним перемены подносилось молодое вино *лицзю*. Этот обряд начинался с самостоятельного совершения юношей жертвоприношения. Обряд испития вина сопровождался снятием каких-либо пищевых ограничений – подносился мясной соус и сушёное мясо. При этом переход к «взрослому» питанию начинался с умеренного приёма пищи и питья – вино слабое, еда – соус и сушёное мясо (аналогично тому, как происходит возвращение к обычной жизни, в том числе и к обычному питанию, после снятия строгого траура).

Особая часть обрядов единения – поклоны. Поклоны, как форма коммуникации, обладают свойством указывать статус действующих лиц коммуникационного события. Поклоны, которыми после церемонии обменивался с матерью, родственниками, другими участниками надевший головной убор юноша, безусловно, символизировали состоявшийся переход в новый для него социальный статус. Важно отметить, что статус этот легко прочитывался по тем действиям, которые совершали все участники ритуала, в том числе и сам новопосвящённый. Визиты с подарками-подношениями, которые юноша совершал, надев «взрослую» одежду, также символизировали его единение с новым социумом. Важность обряда поднесения подарков увеличивалась непосредственной силой воздействия этого акта: принять от какого-либо человека подарок – значит связать себя с ним⁶³.

К обрядам приобщения следует отнести совместную трапезу, к которой приглашались гости после окончания «официальной» церемонии. Единение,

оформленное с помощью совместной трапезы, можно считать окончательным⁶⁴.

Выход из храма предков – действие похожее на вход на сакральную территорию, но противоположное по направлению. Если вход символизирует обряд отделения, то пересечение рубежной линии в обратном направлении – выход – напротив, включение в новую жизнь, возвращение в нормальное (в отличие от «маргинального») состояние.

Таким образом, представляется возможным рассматривать обряд надевания шапки как обряд перехода: анализ структуры и символических особенностей позволяют говорить об этом. Являясь таковым, рассматриваемый ритуал представляет собой совокупность большого числа обрядовых действий и событий, тесно связанных между собой и направленных на достижение единой цели, несущей коммуникативную функцию. На выполнение этой функции «работают» все детали происходящего. Точнее было бы сказать, что деталей в происходящем нет – всё имеет значение. Любой символ должен быть однозначно понят участникам. Участники и реципиенты происходящего – одни и те же люди. Мы участвуем в ритуалах для того, чтобы передать коллективное послание самим себе⁶⁵. Поэтому все элементы структуры ритуала должны быть исполнены полностью и в точности – от этого зависит стабильность существования, во-первых, общества, во-вторых, его отдельных членов, которые в ходе своей жизни постоянно совершают переходы в новое социальное качество. Чем точнее исполнен обряд, тем легче осуществляется чрезвычайно волнительный для участников акт – переход, тем увереннее чувствуют себя все действующие лица события.

Библиографический список

1. Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. – Т. 3. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1984. – 1104 с.
2. Васильев, Л.С. Древний Китай / Л.С. Васильев. – Т. 1: Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.). – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 379 с.
3. Геннеп, А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.
4. Го юй (Речи царств) / Перевод с китайского, вступление и примечания В.С. Таскина. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – 472 с.
5. Домашние обряды китайцев // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. – Т. III. – СПб., 1857. – С. 215–380.
6. Кейдун, И.Б. Обряд надевания шапки в традиционном Китае: канонические установления и реальность / И.Б. Кейдун // Религиоведение. – 2004. – № 1. – С. 99–104.
7. Кейдун, И.Б. Ритуал надевания шапки: основные особенности и значимость (к характеристике содержания конфуцианского трактата «Ли цзи») / И.Б. Кейдун // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2015. – Т. 14, вып. 4: Востоковедение. – С. 166–172.
8. Крюков, В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу / В.М. Крюков. – М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 464 с.
9. Ли цзи / Чжэн Ши чжу [禮記 / 鄭氏註. 上海: 中華書局]. Ли цзи / Комментарии Чжэн Ши. – Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1936. – Цз. 1–20.
10. Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. – Т. 2. – 1112 с.
11. Лич, Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Э. Лич; Пер. с англ. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 142 с.
12. Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов / Пэн Линь. – Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. – 298 с.
13. Синь дин Сань ли ту / [Сун] Не Чун'и цзуаньцзи [新定三禮圖[宋] 聂崇义纂辑. 北京: 清华大学出版社]. Заново утверждённые «Три [книги] о ритуалах с иллюстрациями» / Сост. [сунский] Не Чун'и. – Бэйцзин: Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006. – 662 с.

- ¹ Домашние обряды китайцев // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. III. СПб., 1857. С. 215.
- ² Перевод главы «Гуань и» см.: Кейдун И.Б. Ритуал надевания шапки: основные особенности и значимость (к характеристике содержания конфуцианского трактата «Ли цзи») // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, вып. 4: Востоковедение. С. 166–172.
- ³ которые считались атрибутами детской одежды.
- ⁴ на которых были запечатлены древние тексты.
- ⁵ 詩經, «Ши цзин», «Книга песен», один из древнейших текстов китайской культуры.
- ⁶ 勺, шао, разновидность гражданской пляски. Сначала изучали пляску шао, затем изучали пляску сянь – такова очередность гражданских и военных дел (文武) [Ли цзи / Чжэн Ши чжу [禮記 / 鄭氏註. 上海: 中華書局]. Ли цзи / Комментарии Чжэн Ши. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1936. Цз. 1–20. Цз. 8. С. 29].
- ⁷ 成童, чэн тун, подросток от 15 лет и старше [Ли цзи / Чжэн Ши чжу [禮記 / 鄭氏註. 上海: 中華書局]. Ли цзи / Комментарии Чжэн Ши. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1936. Цз. 1–20. Цз. 8. С. 29].
- ⁸ 象, сянь, род триумфальной музыки и военного танца [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. Т. 3. М.: Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 846]. См. прим. 6.
- ⁹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 488.
- ¹⁰ Ли цзи / Чжэн Ши чжу [禮記 / 鄭氏註. 上海: 中華書局]. Ли цзи / Комментарии Чжэн Ши. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1936. Цз. 1–20. Цз. 8. С. 10.
- ¹¹ Васильев Л.С. Древний Китай. Т. 1: Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 339.
- ¹² 筮日, ши жи, досл. гадать на день.
- ¹³ Домашние обряды китайцев // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. III. СПб., 1857. С. 216.
- ¹⁴ 主, чжу, хозяин. В роли хозяина мог выступить дед, отец или другой старший член рода.
- ¹⁵ 戒賓, цзе бинь, досл. предупредить гостей.
- ¹⁶ 賓, бинь, досл. гость, посетитель; важнейший участник церемонии.
- ¹⁷ Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: памятники исторической мысли, 2000. С. 125–126.
- ¹⁸ 筮賓, ши бинь, досл. гадать на биня.
- ¹⁹ 贊, цзань, помогать, содействовать, выступать ассистентом. Как и бинь, цзань выбирался хозяином дома заранее при помощи гадания.
- ²⁰ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 100.
- ²¹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 1048.
- ²² Поклонов необходимо было выполнить восемь: четыре в пояс и четыре коленапреклонённых.
- ²³ В сборнике трудов членов Российской духовной миссии в Пекине сделана оговорка, что обращались «только к предкам последних четырёх колен» [Домашние обряды китайцев // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. III. СПб., 1857. С. 220].
- ²⁴ Домашние обряды китайцев // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. III. СПб., 1857. С. 216–220.
- ²⁵ 緇布, цзыбу, чёрная шапка.
- ²⁶ 皮弁, пибянь, шапка из белой оленьей кожи.
- ²⁷ 爵弁, цзюэбянь, парадный головной убор без подвесок.
- ²⁸ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 1048.
- ²⁹ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 100.
- ³⁰ Шапка пибянь была изготовлена в подражание древнему головному убору; высота такой шапки – один чи (один чи равен 0,32 м) два цуня (один цунь равен 3,2 см). На шапках пибянь, которые носили ваны, а также чжухоу, гу (孤, древний чин, между гун 公 и дин 卿 [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. Т. 3. М.: Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 614]), цины, дафу, на месте швов, соединявших полоски выделанной кожи, располагались пяти-, трёх-, двуцветные яшмы и самоцветы, помещённые на основание из слоновой кости [Синь дин Сань ли ту / [Сун] Не Чун'и цзуаньцзи [新定三禮圖[宋]袁崇义纂辑. 北京: 清华大学出版社]. Заново утверждённые «Три [книги] о ритуалах с иллюстрациями» / Сост. [сунский] Не Чун'и. Бэйцзин: Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006. С. 80].
- ³¹ Шапка цзюэбянь изготавливалась из куска материи плотностью тридцать шэнь (с помощью величины шэнь 升 обозначали плотность ткани; стандартная ширина полотнища ткани фу 幅, из которого изготавливали одежду, – два чи два цуня; плотность один шэнь – это 80 нитей основы на кусок материи указанного размера; чем меньше нитей в полотнище фу, тем более редким являлось плетение ткани, следовательно, материя была более рыхлой и неровной; и наоборот: чем больше нитей лежало в основе, тем аккуратнее и ровнее была ткань; в обычной жизни используемая для одежды материя имела рыхлость 16 шэнь, т.е. в полотнище фу в одном ряду основы насчитывалось 1280 нитей [Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 203]),

длиной один чи шесть цуней, шириной восемь цуней. Нижняя часть головного убора круглая, верх – квадратной формы [Синь дин Сань ли ту / [Сун] Не Чун'и цзуаньцзи [新定三禮圖[宋]龔崇義纂輯. 北京: 清华大学出版社]. Заново утверждённые «Три [книги] о ритуалах с иллюстрациями» / Сост. [сунский] Не Чун'и. Бэйцзин: Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006. С. 81].

³² 堂, тан, зал.

³³ Это связано с особым почитанием южной пространственной зоны в китайской культуре. Например, во время всех официальных церемоний правитель должен быть обращён лицом на юг.

³⁴ 主, чжу, главный, хозяин.

³⁵ 阼, цзо, парадная лестница.

³⁶ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 102.

³⁷ 庭, тин, внутренний двор.

³⁸ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 103.

³⁹ 房, фан, комната, помещение, покой.

⁴⁰ 玄端服, сюаньдуаньфу, официальная парадная одежда.

⁴¹ Кейдун И.Б. Обряд надевания шапки в традиционном Китае: канонические установления и реальность // Религиоведение. 2004. № 1. С. 100.

⁴² Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 1047.

⁴³ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 1050.

⁴⁴ 醴酒, лицзю, сладкое (слабое, молодое) вино.

⁴⁵ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 104.

⁴⁶ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 104.

⁴⁷ 來拜, цзябай, досл. добавлять поклон; кланяться друг другу (о мужчине и женщине; на ответный поклон мужчины женщина кланяется ещё раз) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. М.: Главная редакция восточной литературы, 1983. Т. 3. С. 659].

⁴⁸ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 105.

⁴⁹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 1049.

⁵⁰ Подношением мог быть, например, фазан [Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 105], как символ верности и преданности.

⁵¹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 1049.

⁵² «Го юй» – исторический трактат, содержащий высказывания государственных деятелей о событиях в различных древнекитайских царствах периода начала – середины I тыс. до н.э. Составлен примерно в IV–III вв. до н.э.

⁵³ Го юй (Речи царств) / Перевод с китайского, вступление, примечания В.С. Таскина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. С. 195–196.

⁵⁴ 一獻之禮. Термин дарения сянь 獻, «подносить», употреблялся для обозначения вертикальной коммуникации, указывая на действие, происходящее от низов к верхам, – таким образом хозяин чжу превозносил положение биня.

⁵⁵ 獻, сянь, подносить, преподносить, угощать; 酢, цзо, поднять ответный тост, отблагодарить; 酬, чоу, угощать, потчевать [вином], благодарить.

⁵⁶ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 106.

⁵⁷ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 44.

⁵⁸ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 66.

⁵⁹ Подробно о структуре обрядов перехода см., например, работы А. ван Геннепа, Э. Лича.

⁶⁰ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 95.

⁶¹ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 95.

⁶² Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 2002. С. 153.

⁶³ Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 2002. С. 32.

⁶⁴ Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 2002. С. 32.

⁶⁵ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 58.

References

1. *Trudy chlenov Rossiyskoy dukhovnoy missii v Pekine* [Works of the members of the Russian Orthodox Mission in Beijing]. Saint Petersburg, 1857, vol. 3, pp. 215–380.
2. Keidun I.B. *Vestnik Novosibirskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya Istoriya, Filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. Series: History, Philology]. 2015, vol. 14, iss. 4: Oriental Studies, pp. 166–172.
3. *Liji*. Com. by Zheng Shi. Shanghai, Zhonghua shuju, 1936, P. 29 (in Chin.).
4. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. In 4 vols. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Vostochnaya literatera Publ., 1984, vol. 3, P. 846.
5. *Liji*. Com. by Zheng Shi. Shanghai, Zhonghua shuju, 1936, P. 488 (in Chin.).
6. *Liji*. Com. by Zheng Shi. Shanghai, Zhonghua shuju, 1936, P. 10 (in Chin.).
7. Vasil'yev L.S. *Drevnii Kitay* [The Ancient China]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN Publ., 1995, vol. 1, P. 339.
8. *Trudy chlenov Rossiyskoy dukhovnoy missii v Pekine* [Works of the members of the Russian Orthodox Mission in Beijing]. Saint Petersburg, 1857, vol. 3, P. 216.
9. Kryukov V.M. *Tekst i ritual: Opyt interpretatsii drevnekitayskoy epigrafiki epokhi Yin-Zhou* [Text and Ritual: Interpretation Experience of The Yin-Zhou Period Ancient Chinese Epigraphy]. Moscow, Pamyatniki istoricheskoy mysli Publ., 2000, pp. 125–126.
10. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 100 (in Chin.).
11. *Liji with Translation and Commentaries*. Cont. by Yang Tianyu. Vol. 2. Shanghai, Guzi chubanshe, 1997, P. 1048 (in Chin.).
12. *Trudy chlenov Rossiyskoy dukhovnoy missii v Pekine* [Works of the members of the Russian Orthodox Mission in Beijing]. Saint Petersburg, 1857, vol. 3, P. 220.
13. *Trudy chlenov Rossiyskoy dukhovnoy missii v Pekine* [Works of the members of the Russian Orthodox Mission in Beijing]. Saint Petersburg, 1857, vol. 3, pp. 216–220.
14. *Liji with Translation and Commentaries*. Cont. by Yang Tianyu. Vol. 2. Shanghai, Guzi chubanshe, 1997, P. 1048 (in Chin.).
15. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 100 (in Chin.).
16. *Three Books on Rituals with Illustrations*. Cont. by Ne Chunyi. Beijing, Qinghua daxue chubanshe, 2006, P. 80 (in Chin.).
17. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 203 (in Chin.).
18. *Three Books on Rituals with Illustrations*. Cont. by Ne Chunyi. Beijing, Qinghua daxue chubanshe, 2006, P. 81 (in Chin.).
19. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 102 (in Chin.).
20. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 103 (in Chin.).
21. Keidun I.B. *Religiovedenie* [Study of Religion], 2004, No. 1, P. 100.
22. *Liji with Translation and Commentaries*. Cont. by Yang Tianyu. Vol. 2. Shanghai, Guzi chubanshe, 1997, P. 1047 (in Chin.).
23. *Liji with Translation and Commentaries*. Cont. by Yang Tianyu. Vol. 2. Shanghai, Guzi chubanshe, 1997, P. 1050 (in Chin.).
24. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 104 (in Chin.).
25. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 104 (in Chin.).
26. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. In 4 vols. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Vostochnaya literatera Publ., 1984, vol. 3, P. 659.
27. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 105 (in Chin.).
28. *Liji with Translation and Commentaries*. Cont. by Yang Tianyu. Vol. 2. Shanghai, Guzi chubanshe, 1997, P. 1049 (in Chin.).
29. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 105 (in Chin.).
30. *Liji with Translation and Commentaries*. Cont. by Yang Tianyu. Vol. 2. Shanghai, Guzi chubanshe, 1997, P. 1049 (in Chin.).
31. *Guo Yu (Rechi tsarstv)* [The Guoyu (Discourses of the States)]. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel'stva «Nauka», 1987, pp. 195–196.
32. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, P. 106 (in Chin.).
33. Leach E. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge University Press, 1976. (Russ. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v social'noy antropologii*. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN Publ., 2001, P. 44).
34. Leach E. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge University Press, 1976. (Russ. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v social'noy antropologii*. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN Publ., 2001, P. 66.).
35. Leach E. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge University Press, 1976.

(Russ. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v social'noy antropologii*. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN Publ., 2001, P. 95).

36. Leach E. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge University Press, 1976. (Russ. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v social'noy antropologii*. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN Publ., 2001, P. 95).

37. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, P. 60).

38. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, P. 32).

39. Leach E. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge University Press, 1976. (Russ. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v social'noy antropologii*. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN Publ., 2001, P. 58).



Лемешко Ю.Г.



Ю.Г. Лемешко

Культ Матушки-оспы в цинском Китае

Аннотация. Статья посвящена одной из основных женских фигур китайской народной религии – Доу-шэнь нян-нян, Матушке-оспе. В статье предпринята попытка реконструкции образа святой, спасающей от страшной болезни. В основном за защитой к Доу-шэнь нян-нян обращались родители заболевших детей. В каждом храме, установленном в честь богинь-чадоподательниц, можно было найти жертвенники для Доу-шэнь нян-нян. Масштабы распространения болезни были огромны, Доу-шэнь нян-нян была объектом ритуального поклонения во всём Китае. В регионах страны были распространены разные обряды, устраиваемые в честь Матушки-оспы, которые в полной мере отражали религиозные представления китайцев.

Ключевые слова: Матушка-оспа, Доу-шэнь нян-нян, культ, народные верования, религия Китая

В древнем Китае «многодетность была обусловлена естественными факторами, в частности достаточно ранним вступлением женщин в брак, религиозными представлениями, связанными с культом предков, а также потребностью в большом числе работников для ведения хозяйства»¹. В статье «Идея деторождения в религиях древних цивилизаций» В.В. Муравьев также отмечает, что «покровительство деторождению было одной из функций божеств китайского пантеона»².

В даосизме самой популярной богиней, приносящей детей, была Госпожа Лазоревой зари (Би-ся юань-цзюнь, 碧霞元君). Образ Авалокитешвары, одного из главных буддийских бодхисаттв, олицетворяющего сострадание, после его адаптации в Китае постепенно трансформировался, к XI в. он приобрёл женскую ипостась. Авалокитешвара, став богиней Гуань-инь, начиная с XIV–XV вв., «в легендах, зафиксированных в повествовательной литературе, выступает в женском облике «великой печальницы», подательницы детей»³. В начале XX в. академик В.М. Алексеев, путешествуя по Китаю, писал: «Превратившись в женщину (Гуаньинь), бодисатва тем самым как бы специализировался, и теперь к его компетенции в основном относятся ниспослание детей и избавление людей от всяких напастей и скорбей в этой жизни. Её величают в эпитетах, вполне аналогичных христианской Божьей Матери, «заступнице усердной»: она – великая сострадалница, великая печальница, помощница в невзгодах и т.д.»⁴. В настоящее время храмы Гуань-инь, самой популярной чадоподательницы среди населения юго-восточной Азии, ежедневно посещают сотни тысяч женщин.

По мнению В. Грубе, «рождение, как таковое, находится в ведении трёх богинь, а именно: богини Сун-цзы-нян-нян, благословляющей женщин детьми, богини Цуй-шэн-нян-нян, облегчающей роды, и богини-кормилицы Най-му-нян-нян. Остальные ведают самыми различными областями жизни»⁵. Б.Л. Рифтин в свою очередь объединил матушек нян-нян (娘娘) в отдельный класс божеств, главным предназначением которых было покровительство детей.

Очевидно, что в китайском культурном пространстве, как и в других культурах мира, у женского божества в отличие от мужского было больше оснований претендовать на статус чадоподательницы. Практически все древнейшие культы

прародительниц, транслирующие мифические образы, свидетельствуют о почитании Богини-Матери, являющейся мирозидательным началом, творящей жизнь, занимающейся мироустройством и т.д. Во-вторых, по мнению молящихся, просьбы о зачатии и материнстве будут скорее услышаны женским божеством. В-третьих, немаловажным аргументом в пользу выбора женщины в качестве дарительницы и спасительницы детей является наличие сакральных связей, соединяющих мать и дитя.

В китайской народной религии среди божеств, отвечающих за деторождение, важное место занимает мужской персонаж – Бессмертный Чжан, дарующий сыновей. Картины *няньхуа* «Чжан-сянь дарит сыновей» (张仙送子), как правило, вешали над кроватью в спальне. Не менее популярной была народная картина «Чжан-сянь стреляет в [небесного] Пса» (张仙射狗), на которой небожитель, находясь на защите грудных младенцев, целится из лука в небесного пса, пожирающего детей (такие картинки обычно вывешивали на воротах домов). Чжан-сянь, возможно, был единственным мужским божеством, для которого функция чадоподателя была основной, для других святых функция патрона деторождения была вторичной. Так, например, владыка-повелитель Вэнь-чан (Вэнь-чан ди цзюнь, 文昌帝君), отвечавший за образование и сдачу государственных экзаменов, мог выступать в качестве чадоподателя. Сложный образ самого почитаемого бога Гуань Юя (关羽), был также наделён подобной функцией.

Один из восьми бессмертных даосов Люй Дунбинь (吕洞宾) изображён на благопожелательных картинах *няньхуа* с ребёнком на руках, что свидетельствует ещё об одном таланте даоса – дарить детей. Б.Л. Рифтин считает, что «в качестве святого-чадоподателя Люя почитали учёные мужи»⁶. Всеми любимый будда Милэ (弥勒), носитель благого начала, процветания и блаженства, по мнению китайских учёных, мог выступать и как святой, помогающий бездетным семьям обзавестись потомством⁷.

В этнокультурном сознании китайцев образ чадоподателя являлся едва ли не самым значимым. Семьи, просящие о продолжателе рода, возлагали надежду и на женских, и на мужских божеств, отдавая при этом предпочтение первым. Ключевые фигуры вышеупомянутых богинь, патронирующих деторождение и оберегающих детей, неоднократно становились предметом научных исследований. Вопросы реконструкции малоизвестных женских образов, которые, по нашему мнению, ни в коем случае не могут быть названы «второстепенными», актуализировались только в конце XX в.

В данной работе будет рассмотрен образ Доу-шэнь нян-нян – Матушки-оспы (痘神娘娘), культ которой был широко распространён по всему Китаю во времена цинской династии (1644–1911). Основными функциями божества были защита и спасение от страшного заболевания, Доу-шэнь нян-нян также входила в свиту чадоподательниц, её почитали наравне с другими Матушками, дарующими и спасающими детей. В народе её называли Тяньхуа нян-нян (слово *тяньхуа* «небесные цветы» означает «оспа», 天花娘娘) или Тяньхуа шэнму (Матушка-государыня-оспа, 天花圣母). В коллекции известного исследователя народной картины, профессора Ван Шуцуня, есть бумажная икона чжима «Бань-чжэнь нян-нян» (Матушка-оспа, 痘疹娘娘)⁸. В романе «Сон в красном тереме» встречается ещё одно имя – Доу-чжэнь нян-нян (дословно: Матушка оспенной сыпи, 痘疹娘娘).

Сложный процесс формирования собирательного образа Матушки-оспы предопределил практически полное отсутствие её иконографии. Во многих местах имя богини было табуировано, картины с её изображением было неприято держать дома. В основном изображения Доу-шэнь нян-нян печатали на бумажных иконах *чжима*, которые сжигали во время или после молитвы. Большинство дошедших до нас бумажных икон являют собой стилистически простые, схематичные рисунки, на них изображены статичные женские фигуры в одежде императрицы. На иконах Матушка-оспа держит в руках нефритовый скипетр *зуй* (圭), являющийся атрибутом представителей высшей власти.

Образ Доу-шэнь нян-нян, по всей вероятности, произошёл от божества Доу-шэнь (Божество оспы, 痘神). Б.Л. Рифтин пишет, что «в некоторых местах Доу-шэнь считалось женским божеством, в других – мужским»⁹. В своих заключениях

учёный опирается на материал «Китайского пантеона» П.С. Попова, где в основе статьи «Дух оспы Доу-шэнь 痘神» лежит сюжет о военачальнике Юй Хуалуне и его пяти сыновьях, служивших последнему императору династии Шан (1600–1027 до н.э.). В знаменитом сражении в районе прохода Тун-гуань Юй Хуалун был ранен, его младший сын, желая отомстить за отца, проник в лагерь противника и заразил всех оспой. Для спасения генералов и солдат армия неприятеля обратилась к легендарному Фу-си, тот в свою очередь приказал Шэнь-нуну, покровителю медицины, сделать пилюли от оспы. Армия противника была спасена, но на лицах солдат остались язвы и глубокие рубцы, У-ван (основатель династии Чжоу) в негодовании обрушил несколько атак на шанцев. После отчаянного сопротивления их армия была разгромлена, пятеро сыновей погибли, сам Юй Хуалун бросился на меч и закололся. Когда У-ван стал верховным правителем, «Юй Хуа-лун был пожалован титулом Чжудоу-юань-цзюнь, т.е. главного владыки, управляющего оспой, а каждый из четырёх сыновей его был возведён в звание духа, заведующего оспой, в одной из четырёх стран света»¹⁰.

История появления и формирования культа божеств, защищающих от оспы, зафиксирована в романе XVI в. «Возвышение в ранг духов» («*Фэн шэнь яньи*», 封神演義), авторство которого приписывают Сюй Чжунлиню (许仲琳, 1560–1630). В романе представлены предания о героях конца династии Шан – начала династии Чжоу. В 81 главе «Цы-я в [проходе] Тун-гуань встретился с божеством оспы» («*Цзы-я Тун-гуань юй Доу-шэнь*», «子牙潼关遇痘神») в контекст реальных исторических событий, происходивших накануне падения Шан, автор включает легенду о Юй Хуалуне (余化龙) и его сыновьях¹¹. Основные положения статьи П.С. Попова «Дух оспы» созвучны повествованию Сюй Чжунлиня, что даёт основание утверждать, что для предотвращения и изгнания болезни китайцы уже в древние времена обращались к духам оспы, рассчитывая на вмешательство и помощь свыше.

Для реконструкции образа Доу-шэнь нян-нян незаменимыми для нас оказались материалы книги «Религия и медицина». Пятая глава этой монографии, «Даосизм и оспопрививание», написана профессором Цзян Шэном. Согласно утверждению этого учёного, профилактика и методы борьбы с древней болезнью были описаны в минскую династию (1368–1644). В 20-ой главе трактата «Шао гу цзи» («*少穀集*», 1522 г.), созданного политиком и поэтом Чжэн Шаньфу (1485–1523, 郑善夫), впервые в китайской литературе описано оспопрививание¹².

В 1547 г. свет увидел трактат Ван Цюаня (万全) «Профессиональные секреты об оспе» («*Доучжэнь синь фа*», «痘疹心法»). В 1713 г. вышел объёмный труд «Постулаты об оспе» («*Доучжэнь динлунь*», «痘疹定論») цинского врача Чжу Чуньгу (朱纯嘏). В 1727 г. врач Юй Мяокунь (俞茂鲲) представил поэтический сборник «痘科金鏡賦集解» («*Доу кэ цзинь цзин фу цзи цзе*», «Зерцало мудрости, дающее токование оспе»). В 1741 г. была опубликована работа Чжан Яня (长琰) «Новая книга о прививках от оспы» («*Чжундоу синь шу*», «種痘新書»)¹³. Цзян Шэн, цитируя отдельные фрагменты этих трактатов, доказывает, что благодаря даосским практикам были достигнуты значительные успехи в борьбе с заболеванием.

Наибольший интерес представляют рукописи с практическими рекомендациями для заболевших оспой, в своё время они имели самое широкое хождение среди населения. Одной из таких рукописных книг является «Полное собрание правил для больных оспой при обращении за помощью к Матушкам» («*Доумэнь бай нян-нян гао цюань кэ*», «痘门拜娘娘誥全科»). В рукописи для простоты и удобства запоминания представлены стихотворные рекомендации обрядовых действий, которые должны были выполнять родственники больного, и рецепты, помогающие противостоять болезни. Рукопись содержит подробное описание процесса выздоровления, который длился двенадцать дней¹⁴.

В «Полном собрании правил» представлено три образа спасительниц, у каждой из трёх Матушек было своё предназначение: Матушка, помогающая бороться с болезнью (Син доу нян-нян, 行痘娘娘), Матушка, отвечающая за оспопрививание (Чжундоу нян-нян, 種痘娘娘), Матушка, предохраняющая от шрамов и рубцов (Сао доу нян-нян, 掃痘娘娘)¹⁵. Народное сознание в данном случае зафиксировало функциональные нагрузки за тремя Матушками, которые возникли из единого образа женского божества. Сегодня вряд ли возможно с полной достоверностью говорить

о точном времени появления в народном пантеоне Доу-шэнь нян-нян, вероятно, её образ получил своё окончательное оформление к концу минской династии.

Во времена династии Мин в центральных провинциях было распространено несколько легенд о благочестивых женщинах, которых почитали как спасительниц, наделённых сверхъестественными возможностями, впоследствии они становились сакральными персонажами, им вверяли защиту населения от оспы. К сожалению, письменных свидетельств о локальных культах женских божеств сохранилось крайне мало. В качестве примера китайские исследователи рассматривают историю о госпоже Лю, владеющей приёмами колдовства и даосской магии, зафиксированную в «[Историко-географических] описаниях уезда Хуанган провинции Хубэй». В одном из сражений госпожа Лю помогла минским войскам одержать победу, за что император Чжу Юаньчжан приказал выстроить храм в её честь, после чего её стали почитать как божество оспы¹⁶.

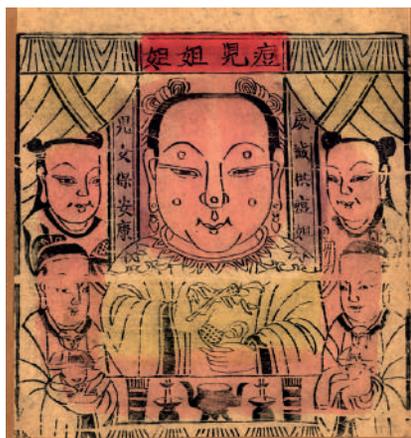
В каждом храме, установленном в честь богинь-чадоподательниц (нян-нян мяо, 娘娘庙), можно было найти жертвенники для Доу-шэнь нян-нян. Молодые женщины и девушки, боясь страшного заболевания, оставляющего на лице шрамы и язвы, ходили молиться в женские монастыри, где были установлены алтари для жертвоприношений Матушке-оспе¹⁷.

Во время эпидемии, охватывающей огромные территории, особо уязвимы были дети, в средневековом Китае их лечение проводили посредством вариоляции. Этот метод отличался от обычной прививки тем, что здоровому ребёнку вдвухали в нос или вводили под кожу специальной иглой мелкий порошок, приготовленный из высушенных оспенных корок. Такая методика лечения оспы должна была вызвать у здорового ребёнка лишь лёгкую степень заболевания. Русский исследователь Китая, доктор медицинских наук В.В. Корсаков в самом начале XX в. писал: «Оспы китайцы не избегают, а совершенно наоборот стараются, возможно, скорее умиловить богиню Доу-синь-нянь. Для этого приводят детей, у которых ещё не было оспы, в дом, где есть оспенные больные, стараются посещениями, надеванием одежды с больного или через взаимное соприкосновение – кладут здорового в постель под одно одеяло с больным – заразить здорового и привить ему оспу. Делается это для того, чтобы умиловить духа оспы, доставить приятное богине, которая, как замечали китайцы, посылает тогда оспу в более лёгкой форме»¹⁸.

Заболевшие оспой дети находились под покровительством Доу-шэнь нян-нян, которой помогали Братец-оспа (Доуэр гэгэ, 痘兒哥哥), отвечающий за выздоровление мальчиков, и Сестрица-оспа (Доуэр цзецзе, 痘兒姐姐), отвечающая за выздоровление девочек. В романе «Цветы в зеркале» одна из героинь предупреждает подруг, что, если в случае болезни они не будут молиться Матушке и Сестрице-оспе, святые не пощадят их лиц, оставив глубокие язвы, которые будет трудно засыпать пудрой¹⁹. На бумажных иконах *чжима* Братец и Сестрица-оспа изображены со следами от болезни на лице (илл. 1, 2).



Илл. 1. Братец-оспа



Илл. 2. Сестрица-оспа

В конце XIX века в городах стали практиковать «заморскую», т.е. западную вакцинацию, прививая неопасный для человека вирус коровьей оспы. Однако, несмотря на прогресс, достигнутый в области лечения оспы, первое решение, которое принимали родители заболевшего ребенка, было обратиться к Доу-шэнь нян-нян. Лу Синь (1881–1936) в очерке-воспоминании «Моя прививка от оспы» писал о том, что во времена его детства в дом сначала приглашали божество оспы в надежде на чудесное спасение ребенка, и только потом приходил врач²⁰.

Масштабы распространения болезни были огромны, Доу-шэнь нян-нян была объектом ритуального поклонения во всём Китае. В регионах страны были распространены разные обряды, устраиваемые в честь Матушки-оспы. Так, например, в деревнях провинции Цзянси дети после выздоровления на центральных площадях разыгрывали для неё театральные представления. На юге Китая для того, чтобы уберечь здоровых детей от болезни, им завязывали на руке красные ленты с надписью «Уже переболел» (*тяньхуа и го*, 天花已过, дословно: «оспа уже прошла»), таким способом родители надеялись обмануть божество. Согласно воспоминаниям миссионеров, в Пекине в разгар эпидемии с этой же целью ночью лица здоровых детей прятали под бумажными уродливыми масками, чтобы усыпить бдительность Матушки-оспы.

Культ Доу-шэнь нян-нян отражал отношение китайцев к персонажам народной религии, оберегающим детей. Повсеместное поклонение Матушке-оспе демонстрировало ценностные ориентиры и установки, связанные с семьёй, главным предназначением которой считалось продолжение рода. Матушка-оспа была почитаема всеми социальными группами. Церемонии в её честь устраивали на двенадцатый день после выздоровления больного и в богатых усадьбах, и в крестьянских домах. Фигурку Доу-шэнь нян-нян устанавливали в паланкине, украшенном цветами, процессия шествовала по улице, родственники, читая молитвы, благодарили святую за проявленное сострадание.

Исторические записи о божествах, защищающих от оспы, рукописные книги с предписаниями и рекомендациями для лечения этой болезни, описание окказиональных и регулярных ритуалов, связанных с Матушкой-оспой, дают возможность реконструкции её образа. Образ Доу-шэнь нян-нян, сформированный в рамках отдельных локальных верований и общекайтайских народных традиций, на протяжении длительного времени оставался неотъемлемой частью религиозной системы Китая.

Библиографический список

1. Алексеев, В.М. В старом Китае. Дневники путешествий. 1907 г. / В.М. Алексеев. – М., 1958. – 312 с.
2. Грубе, В. Духовная культура Китая. Литература, религия, культ. Пер. с нем. П. Эфрусси / В. Грубе. – СПб.: Изд. Брокгауз-Ефрон, 1912. – 238 с.
3. Корсаков, В.В. Пять лет в Пекине: Из наблюдений над бытом и жизнью китайцев / В.В. Корсаков. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 192 с.
4. Ли Жучжэнь. Цзин хуа юань. (Ли Жучжэнь. Цветы в зеркале) 李汝珍. 镜花缘 / Ли Жучжэнь [Электронный ресурс]. – URL: http://www.fox2008.cn/Article/List/List_113.html (дата обращения: 05.05.2015).
5. Лу Сюнь цзавэнь цюаньцзи / Лу Сюнь чжу. Бэйцзин: Цзючжоу тушу чубаньшэ, 1995. (Полное собрание публицистики Лу Синя / Ред. Лу Синь. Пекин: «Цзючжоу тушу чубаньшэ», 1995. – 1182 с.) 鲁迅杂文集 / 鲁迅著. – 北京: 九州图书出版社, 1995. – 1182 页.
6. Меньшиков, Л.Н. Гуань-инь / Л.Н. Меньшиков // Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. / Ред. М.Л. Титаренко и др. – Т. 2. Мифология. Религия. – 2007. – С. 422–424.
7. Миньцзянь чжима / Ван Шуцунь чжу. – Бэйцзин: Чжунго цингун'е чубаньшэ, 2009. (Народные [бумажные иконы] чжима / Ред. Ван Шуцунь. Пекин: Изд-во «Чжунго цингун'е чубаньшэ», 2009. – 141 с.) 民间中国纸马 / 王树村著. – 北京: 中国轻工业出版社, 2009. – 141 页.
8. Муравьев, В.В. Идея деторождения в религиях древних цивилизаций / В.В. Муравьев // Религиоведение. – 2008. – № 3. – С. 3–12.
9. Попов, П.С. Китайский пантеон / П.С. Попов. – СПб., 1907. – 88 с.
10. Рифтин Б.Л. Доу-шэнь / Б.Л. Рифтин // Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. / Ред. М.Л. Титаренко и др. – Т. 2. Мифология. Религия. – 2007. – С. 513–515.
11. Рифтин, Б.Л. Люй Дун-бинь / Б.Л. Рифтин // Духовная культура Китая: энциклопедия.

В 5 т. / Ред. М.Л. Титаренко и др. – Т. 2. Мифология. Религия. – 2007. – С. 513–515.

12. Сюй Чжунлинь. Фэн шэнь яньи. (Сюй Чжунлинь. Возвышение в ранг духов) 许仲琳.封神演义 [Электронный ресурс]. – URL: <http://mingzhu.zbyw.cn/fengshenyanyi/> (дата обращения: 05.05.2015).

13. Цзунцзяо юй иляо. Линь Фуши чжу. – Тайбэй: Ляньцзин чубань гунсы, 2011. (Религия и медицина / Ред. Линь Фуши. Тайбэй: изд-во «Ляньцзин чубань гунсы», 2011) 宗教與醫療 / 林富士編. – 臺北: 聯經出版公司, 2011. – 496 頁.

14. Чжунго миньцзянь синь'ян фэнсу цыдянь / Ван Цзинлинь, Сюй Тао чжубянь, 1997. (Словарь китайских народных верований и обычаев / Ред. Ван Цзинлинь, Сюй Тао. Изд. 2-е. Пекин: изд-во «Чжунго вэньлянь чубань гунсы», 1997. – 883 с.) 中国民间信仰风俗辞典 / 王景琳, 徐甸主编. – 2 版. – 北京: 中国文联出版公司, 1997. – 883 页.

15. Чжунго миньцзянь чжущэнь / Ма Шутянь чжу. (Народные божества Китая / Ред. Ма Шутянь. Пекин: изд-во «Гуаньцзе чубаньшэ», 1997. – 420 с.) 中国民间诸神 / 马书田著. – 北京: 团结出版社, 1997. – 420 页.

¹ Муравьев В.В. Идея деторождения в религиях древних цивилизаций // Религиоведение. 2008. № 3. С. 10.

² Муравьев В.В. Идея деторождения в религиях древних цивилизаций // Религиоведение. 2008. № 3. С. 10.

³ Меньшиков Л.Н. Гуань-инь // Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. 2007. С. 423.

⁴ Алексеев В.М. В старом Китае. Дневники путешествий. 1907 г. М., 1958. С. 96.

⁵ Грубе В. Духовная культура Китая. Литература, религия, культ / Пер. с нем. П. Эфрусси. СПб.: Изд. Брокгауз-Ефрон, 1912. С. 212.

⁶ Рифтин Б.Л. Люй Дун-бинь // Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. 2007. С. 514.

⁷ Чжунго миньцзянь чжущэнь / Ма Шутянь чжу (Народные божества Китая / Ред. Ма Шутянь. Пекин, 1997). С. 103.

⁸ Миньцзянь чжима / Ван Шуцунь чжу (Народные [бумажные иконы] чжима / Ред. Ван Шуцунь. Пекин, 2009). С. 65.

⁹ Рифтин Б.Л. Доу-шэнь // Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. 2007. С. 513–515.

¹⁰ Попов П.С. Китайский пантеон. СПб., 1907. С. 60.

¹¹ Сюй Чжунлинь. Фэн шэнь яньи (Сюй Чжунлинь. Возвышение в ранг духов) [Электронный ресурс]. URL: <http://mingzhu.zbyw.cn/fengshenyanyi/>.

¹² Цзунцзяо юй иляо. Линь Фуши чжу. (Религия и медицина / Ред. Линь Фуши. Тайбэй, 2011). С. 60.

¹³ Цзунцзяо юй иляо. Линь Фуши чжу. (Религия и медицина / Ред. Линь Фуши. Тайбэй, 2011). С. 239.

¹⁴ Цзунцзяо юй иляо. Линь Фуши чжу. (Религия и медицина / Ред. Линь Фуши. Тайбэй, 2011). С. 251.

¹⁵ Цзунцзяо юй иляо. Линь Фуши чжу. (Религия и медицина / Ред. Линь Фуши. Тайбэй, 2011). С. 252.

¹⁶ Чжунго миньцзянь синь'ян фэнсу цыдянь / Ван Цзинлинь, Сюй Тао чжубянь, 1997. (Словарь китайских народных верований и обычаев / Ред. Ван Цзинлинь, Сюй Тао. Пекин, 1997). С. 308.

¹⁷ Ли Жучжэнь. Цзин хуа юань. (Ли Жучжэнь. Цветы в зеркале) [Электронный ресурс]. URL: http://www.fox2008.cn/Article/List/List_113.html.

¹⁸ Корсаков В.В. Пять лет в Пекине: Из наблюдений над бытом и жизнью китайцев. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2015. С. 95.

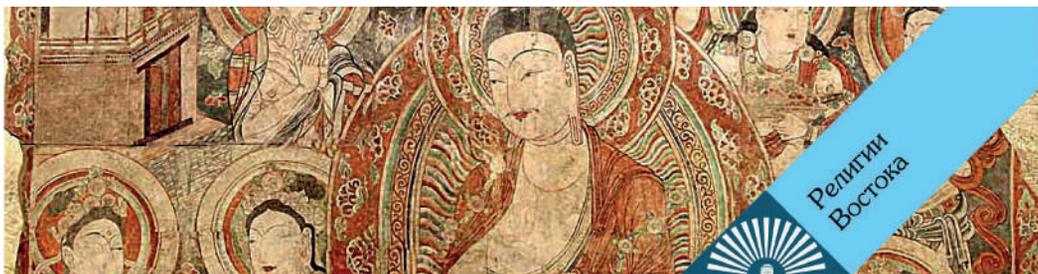
¹⁹ Ли Жучжэнь. Цзин хуа юань. (Ли Жучжэнь. Цветы в зеркале) [Электронный ресурс]. URL: http://www.fox2008.cn/Article/List/List_113.html.

²⁰ Лу Сюнь цзавэнь цюаньцзи / Лу Сюнь чжу. (Полное собрание публицистики Лу Сюня / Ред. Лу Синь. Пекин, 1995). С. 1165.

References

1. Murav'ev V.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2008, No. 3, P. 10.
2. Murav'ev V.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2008, No. 3, P. 10.
3. Men'shikov L.N. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya. T. 2. Mifologiya. Religiya* [Spiritual Culture of China: Encyclopedia. Vol. 2. Mythology. Religion]. 2007, P. 423.
4. Alekseev V.M. *V starom Kitae. Dnevnik putestestviy. 1907 g.* [In Old China. Travel Journals. 1970]. Moscow, 1958, P. 96.
5. Grube V. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. Literatura, religiya, kul't* [Spiritual Culture of China. Literature, Religion, Cult]. Saint Petersburg, Izd. Brokgauz-Efron, 1912, P. 212.
6. Rifting B.L. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya. T. 2. Mifologiya. Religiya* [Spiritual Culture of

- China: Encyclopedia. Vol. 2. Mythology. Religion]. 2007, P. 514.
7. Ma Shutian zhu. *Chinese Folk Deities*. Beijing, 1997, P. 103 (in Chin.).
8. Wang Shuzun zhu. *Folk Paper Icons Zhi ma*. Beijing, 2009, P. 65 (in Chin.).
9. Riftin B.L. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya. T. 2. Mifologiya. Religiya* [Spiritual Culture of China: Encyclopedia. Vol. 2. Mythology. Religion]. 2007, pp. 513–515.
10. Popov P.S. *Kitayskiy panteon* [Chinese Pantheon]. Saint Petersburg, 1907, P. 60.
11. Xui Zhonglin. *The Rise into the World of Spirits*. Available at: <http://mingzhu.zbyw.cn/fengshenyanyi/> (in Chin.).
12. Lin Fushi zhu. *Religion and Medicine*. Taipei, 2011, P. 60 (in Chin.).
13. Lin Fushi zhu. *Religion and Medicine*. Taipei, 2011, P. 239 (in Chin.).
14. Lin Fushi zhu. *Religion and Medicine*. Taipei, 2011, P. 251 (in Chin.).
15. Lin Fushi zhu. *Religion and Medicine*. Taipei, 2011, P. 252 (in Chin.).
16. Wang Jinglin. *Chinese Folk Beliefs and Customs Dictionary*. Ed. by Wang Jinglin, Xui Tao. Beijing, 1997, P. 308 (in Chin.).
17. Li Ruzhen. *Flowers in the Mirror*. Available at: http://www.fox2008.cn/Article/List/List_113.html (in Chin.).
18. Korsakov V.V. *Pyat' let v Pekine: Iz nablyudeniy nad bytom i zhizn'yu kitaytsev* [Five Years in Beijing: From Observations of Everyday Life of the Chinese People]. Moscow, LENAND, 2015, P. 95.
19. Li Ruzhen. *Flowers in the Mirror*. Available at: http://www.fox2008.cn/Article/List/List_113.html (in Chin.).
20. Lu Xun zhu. *Complete Collection of Works by Lu Xin*. Ed. by Lu Xin. Beijing, 1995, P. 1165 (in Chin.).



Прихотько В.А.

Образы смерти в маздаизме и зороастризме

Аннотация. Статья посвящена выявлению феномена смерти в религиозно-философских представлениях маздаизма и зороастризма. В работе на основании герменевтического анализа источников и исследований древней иранской литературы делается акцент на оригинальных идеях танатологии данных религиозных учений, которые могли быть заимствованы такими монотеистическими традициями, как иудаизм, христианство и ислам. Изучение представлений о смерти предусматривает рассмотрение онтологического, космогонического, антропологического, аксиологического, сотериологического, эсхатологического аспектов феномена. Автор приходит к выводу о трансформации осмысления конца земного существования в зороастризме, возникшей в результате становления корпуса сакральных текстов и усложнения ритуального обряда. В отличие от религиозных представлений, изменяющихся при определённых исторических обстоятельствах, в зороастризме отмечается стойкость культа, основные объекты которого – вода и огонь.



В.А. Прихотько

Ключевые слова: зороастризм, маздаизм, мёртвое тело, ритуальное очищение, похоронный обряд, рай, ад, огонь, мост, спасение

Значение смерти в космогонических представлениях древних иранцев

Одним из древнейших религиозных течений на территории Ближнего Востока является маздаизм. В.Л. Огудин на основании анализа Вед, гимнов Авесты (Гаты) и мифологических сказаний народов Центральной Азии и Среднего Востока заключает, что «маздаизм представлял собой вариант индоиранского пантеизма, созданного на дуально-этической основе, со сдвигом в сторону генотеизма»¹. Общим для индоиранской культуры было представление о законе, истине (*Аше*), во власти которого находились боги, и, благодаря которому, существует смена поколений, цикл рождений и смертей, а также представление о Лжи (*Друдж*), равной по силе благому началу.

Смерть в древнеиранской традиции связана с процессом творения. Космологические представления, согласно Х.Р. Омархали (Усоян), строились по следующей модели: «...На первом этапе был сотворён эзотерический или нематериальный мир. Потом произошла дифференциация, а позднее и манифестация на земле некоторых феноменов»². Гаты повествуют о двух несотворённых духах-близнецах, добром и злом, существовавших изначально и участвовавших в создании всего живого и мёртвого. В других отрывках упоминается об Ахура Мазде (Ормазде) как о единственном несотворённом боге, обитающем на небе, природа которого – Добро, Истина (Аша) и поддерживающий силы живительный огонь – Атар, в отличие от Ангрхру Майнью (Ахримана), Злого Духа, место которого – под землей. Таким образом, онтологические воззрения древних иранцев, в целом, строятся на дуализме, хотя содержат как монотеистические, так и дуалистические представления.

В центр мироздания боги поместили растение, животное и человека, одушевлённых жизненной силой от пламени огня (частью которого мыслилось Солнце), разведённого для поддержания существ. Первый человек – Гайа Мартан (Гайомард), являющийся шестым телесным творением Ахура Мазды после быка, был

создан из земли. «Гайа Мартан проводил дни, занимаясь самым угодным и любезным Ахура Мазде и самым ненавистным Анххро Майньо делом: пахал землю и ухаживал за Быком... Гайа Мартан даже не знал, что и сам он, и его Первобык – смертны; он вообще не знал, что такое смерть»³. Анххро Майньо, Дух Зла, наслал бедствия, в результате которых пострадало всё живое, так, «когда умер единосотворённый бык, он оказался по правую руку, а когда умер Гайомард, он таким же образом (оказался) слева»⁴. Возникшая смерть трактуется исследователями как жертвоприношение. М. Бойс считает, что таким образом «боги совершили тройное жертвоприношение: они истолкли растение, убили быка и человека. После этого благотворного жертвоприношения появилось много растений, быков и людей. Так был приведён в движение мировой цикл с его жизнью и смертью, за которой следует новая жизнь. Солнце стало двигаться по небу и регулировать смену времён года в соответствии с истиной-Аша»⁵.

Идея трансформации одного существа в другое, воскрешение из уничтожения («Из тела Быка произошли пятьдесят пять видов зерновых злаков и двенадцать видов лекарственных трав, из тела Гайа Мартана – золото и другие металлы»⁶), тем не менее, содержит, как отмечает И.В. Рак, поиск смысла жизни. Так, Душа Быка взывает к Ахура Мазде, звёздам, Луне и Солнцу в поиске ответа на вопрос о неминуемости участи. Ответ Творца проясняет замысел об уничтожении зла, срок для которого настанет в будущем в период эры Разделения, когда оно будет отделено от добра и окончательно уничтожено.

Согласно древнеиранским верованиям, смерть и видимые признаки разрушения возникли в результате борьбы доброго и злого начал. Как было сказано выше, Злой Дух начинает битву с Ахура Маздой, это происходит в эру Смешения. Кульминацией столкновения стали убийства первого быка и первого человека, кроме того, всем творениям был нанесён ущерб от борьбы. Бундахишн повествует: «Ад (находится) в центре земли, там, где Злой дух просверлил землю и свалился в неё. Так что во всех делах земных стала явной двойная (природа): смешение соперничества и сотрудничества, высокого и низкого»⁷. Под влиянием перемен формируется представление о негативных свойствах стихий и объектов природы. Почитание огня как священной стихии относится к древнейшим верованиям, в маздаизме его ценность превышает телесный мир, определяется как самое верное средство отделения Лжи от Истины и считается сыном Ахура Мазды, сотворённым из его разума. Согласно мифам, огонь не желал быть воплощённым в материальном мире, предчувствуя кошунственное обращение, как, например, сжигание в нём мусора. Творцом было создано материальное воплощение Огня – пламя Спеништа и провозглашён приговор, угрожающий адом для всякого, оскверняющего его. В гимне Митре (Яшт 10, «Михр-яшт») утверждается, что твёрдое решение сопротивляться злу вознаградится: «Дарует путь прямейший Огонь Ахура-Мазды Тому, кто верен слову»⁸. Комментируя данный текст, И.М. Стеблин-Каменский поясняет, что выражение «путём прямейшим» означает «путь к Истине»⁹. Первоначально стихия пострадала от Злого Духа, который «... пошёл к огню и смешал его с дымом и тьмой»¹⁰. Отношение к звездам и планетам у древних иранцев было различным, звезды виделись благими, планеты – наоборот, причиной этому послужили действия персонифицированной нечистой силы: «... Планеты со многими дэвами он забросил на небо, и они смешались со звездами»¹¹. Почтительное отношение к звёздам прослеживается в мусульманском повествовании «Рассказ предания о восхождении Магомета на небо», в котором Мухаммад при помощи Ангела Гавриила и коня Аль-барака («Молния») совершил восхождение на небеса. «Первое небо было создано из чистого серебра. К блестящим сводам его привешены были звезды на золотых цепях; величина каждой звезды была с гору Ноха, какая близ Мекки. Охранителем неба был ангел Асмаил; под его распоряжением было 70 000 ангелов, из которых каждый имел под своим управлением также 70 000 ангелов; из последних каждый также распоряжался 70 000 ангелов. К каждой звезде, привешенной к своду этого неба, приставлен был сторожевой ангел, чтобы демоны не могли приближаться к небесным жилищам и подслушивать небесные тайны»¹².

Таким образом, согласно древнеиранским представлениям, смерть приходит в мир по воле Ахура-Мазды. «Непосредственную причину смерти зороастрийцы приписывают уже действиям демонов. Зороастрийцы полагают, что процессы увядания, распада и разложения тела находятся в ведении легиона бесов, служащих

Злому Духу»¹³. Часть злых духов была создана Ангхро Майнью по пришествии в мир, другую часть породил Друдж, использовавший страсти и пороки людей (недисциплинированность, жадность, зависть, любопытство). Телесное воплощение Заратуштры ознаменовало конец Эры Смешения Добра и Зла и начало последнего этапа мировой истории – Эры Разделения. Старения тела и смерти избежать невозможно, это подтверждается тем, что Ахура Маздой было отказано праведнику Заратуштре в просьбе о бессмертии, несмотря на особое почитание его фраваш и ожидания, связанных с рождением.

Этические абстракции Добра и Зла и их соотношение с духовным и телесным началами в антропологии древнеиранской традиции

Первые размышления о значимости души и тела тексты связывают с появившимися людьми. Через сорок лет после того, как умирающий Гайомард испустил семя, и оно очистилось солнечным светом, из золота (металла из тела Гайа Мартана) возник куст ревеня, состоящий из двух растений, сросшихся вместе. Человеческая пара, мужчина и женщина, первоначально созданные без отличительных признаков, имели имена Машйа и Машйои, представляли собой самое совершенное творение, природа которых не была изначально повреждённой злым влиянием Ангхро Майнью и дэвов. Людям был открыт приоритет духовного начала над телесной природой. В.Ю. Крюкова полагает: «Согласно зороастрийской концепции творения, среднеперсидские богословы помещали живого человека в материальный, воплощённый мир *гетиг* (в противоположность идеальному миру *меног*) и определяли его как хозяина тела»¹⁴. Древние тексты гласят: «Не полагайся на жизнь, так как в конце концов тебя настигнет смерть, и (твой) труп разорвут собаки и птицы, и кости («скелет») упадут на землю...»¹⁵; «И также знайте, что коровы станут пылью, лошади – пылью, золото и серебро – пылью и тело человека – тоже станет пылью. Только (один) тот не смешается с пылью, кто на земле восхваляет праведность и творит добрые дела и деяния»¹⁶. Таким образом, предполагалось, что все усилия человека сосредотачивались на помощи Ахура Мазде в борьбе с Ангро Манью. Данная цель достижима благодаря выполнению этической триады – благой мысли, благого слова и благого действия.

В антропологии зороастризма В.Ю. Крюкова выделяет пять составляющих человеческого существа, среди которых два вида души обращают на себя особое внимание, их анализ важен для изучения танатологии зороастризма:

- бессмертная душа (урван), существующая до рождения, во время жизни и после смерти человека;
- душа-жизнь, жизненная сила (уштана), возникающая одновременно с телом в момент зачатия и исчезающая после смерти;
- сознание, включающее чувства (баода);
- вера (даэна);
- тело (тан).

На основании анализа зороастрийских сочинений автором высвечивается феномен отдельного существования «... бессмертной души, созданной прежде тела и относящейся к нематериальному миру, и души-жизни, существующей только совместно с телом»¹⁷. Исходя из сказанного, живое человеческое существо понималось в соединении души-жизни и тела. «Основным содержанием тела зороастрийцы видели кости, и служащее для их обозначения авестийское слово «аст» («костный») ещё в глубокой древности стало синонимом слов «плоть» и «воплощённый». Жизнь человека, «живое человеческое существо» буквально передавали как «жизнь костную», то есть получившую (по сравнению с пребыванием бессмертной души в мире нематериального, мире мысленных идей и образов) своё телесное воплощение. Так, в Гатах Заратуштра обращается к богам даровать ему жизнь «костную», «мысленную»¹⁸. Вечное существование бессмертной души являлось причиной, по которой смерть стали понимать двояко: распад индивида и «рождение души», спасение которой зависит от мыслей, слов и действий, направленных в сторону Добра.

М. Бойс высказывает мнение о том, что наименование «урван», существовавшее для души усопшего, более ясно отражает суть, в то время как дополнительное обозначение «фраваш» осложняет изучение иранских верований о загробной жизни. Х.Р. Омархали (Усоян) обращает внимание на то, что «согласно ... религиозному

тексту Бундахишн, души людей-фраваша – сначала отказались спуститься в этот мир и только потом при определённых условиях согласились ... прийти в материальный мир, чтобы вновь стать совершенными и бессмертными в конечной материальной жизни, вплоть до бесконечности и бесконечного прогресса»¹⁹. Мифы повествуют, что Ахура Мазда предложил фравашам выбор между вечным пребыванием в духовном состоянии или воплощением в материальном мире для обеспечения победы над злом, они выбрали второе.

Этимологически данное слово связано с понятием «доблесть» и «... обозначало первоначально душу усопшего героя, то есть того, кто больше всего может помочь своим потомкам и защитить их»²⁰. Исследовательница полагает: «Если это так, то у древних иранцев должен был существовать такой же культ героев, как и у древних греков. ... С древнейших времен, вероятно, существовало сходство между особым культом фраваша и поклонением душе, и оно способствовало тому, что верования о них несколько смешались, и стали неясными. Развитие представлений о загробной жизни в раю увеличило смешение ещё больше. Казалось бы, именно могущественные фраваша мыслились живущими высоко на небе вместе с богами, но в действительности, в этой связи чаще всего упоминается душа-урван»²¹. М. Бойс приходит к выводу, что различие между двумя понятиями души существует в настоящее время, «заключается оно в том, что с молитвой обращаются к фраваша, но для души – урван»²². И.В. Рак, описывая фраваша, видит в ней «одно из олицетворений души праведного маздаяснийца»²³. Ахура Мазда имеет собственную фраваша и создаёт большое число данных благих сущностей раньше первого человека, «но с той поры не убавилась и не приумножилась их блистательная рать, ибо каждая из фраваша существует изначально, до рождения человека; потом она отлетает от трупа, осквернённого дэвами смерти и тлена – Пасу и Асто Видоту»²⁴. Место обитания описанных выше сущностей – небеса, где фраваша являются также творцами, создавшими мир, зажжёнными звезды, и помогают воинству сражаться за правду, так как являются хранителями миропорядка Истины. Исследователи мифологии отмечают факт особого почитания фраваша Заратуштры, как упоминалось выше, и Гайа Мартана в небесном мире. Почитание фраваша Гайа Мартана обосновывается следованием заповедям Творца и фраваша Заратуштры Спитама за верность Истине, за то, что «первым добыл право на скот <...> который первым из существ, наделённых костями, восславил Истину Аша, проклял дэвов, выбрал себе Веру [и исповедовал веру] как маздаясниец»²⁵. Считается, что Ахура Мазда оберегал духовную сущность фраваша Заратуштры, поместив её до рождения (телесного воплощения) в ствол священного дерева бессмертия Хаомы (располагавшегося либо на острове в океане Ворукаша, либо в Гаронмане у источника Ардви).

Смертность человека в контексте аксиологических и сотериологических представлений древних иранцев

Согласно представлениям древних иранцев, благое как ценность было осознано человечеством после познания плотской жизни. Грех вошёл в жизнь первой пары в эпоху благоденствия, они добровольно подчинились Злому Духу. «Воду, свет и растения создал для нас Анххро Манью. Едва только эта лживая мысль была произнесена вслух, у дэвов прибавилось сил, а Анххро Манью завладел душами первых людей: они сделались грешными и злыми»²⁶. Испытав голод, чувство неизведанное ранее, и насытившись молоком из вымени козы, человеческие творения познали чувственные наслаждения и усомнились в заповеданном примате. Каждое несправедное действие (жарка мяса убитого овна, поддержание огня травой и сырыми дровами, осквернение пламени жиром) усиливало позицию дэвов, факт поклонения мужчины и женщины демонам даровал духам Зла окончательную автономность. В мифе говорится: «Когда Машиана и Машйои умерли, Дух Зла унёс их грешные души к себе, в преисподнюю Тьму. Там они и пребывают по сей день, ожидая конца света, суда над мёртвыми и очищения мира от Зла»²⁷.

Грех в древней иранской традиции мыслится как преступление духовных законов, отдаляющее от спасения в вечности. Систематизация грехов представлена в тексте «Суждение Духа Разума», в котором содержится как подробное описание тридцати злодеяний (*от самых запрещённых* – содомского греха, убийства праведного человека, разрушения священного огня – *до нежелательных*, например, радости от

мучений и страданий добрых людей), так и тридцати трёх благодеяний, в которых проявляется благородство, правдивость, благодарность, удовлетворённость, сознание необходимости делать добро хорошим людям. Более детальное описание греховных поступков содержится в книге «Арда Вираз намаг».

В тексте «Суждение Духа Разума» содержится классификация типов людей, основанная на поведении верующего человека: «Люди бывают трёх видов: один (вид) – человек, один – получеловек, один – полудэв»²⁸. «Человек» – это тот, кто почитает Творца, не сомневается в его существовании, живёт согласно принципам, чётко различая Добро и Зло, верует в воскрешение и конечное воплощение. «Получеловек» проявляет свою волю, исполняя дела материальные и духовные, следуя своим эгоистическим желаниям. «Полудэв» – безответственный человек, лишённый совести, поступающий беспринципно.

В.Ю. Крюкова отмечает, что процессы старения и умирания в зороастризме относятся к физическому составу человека, а именно телу и душе-жизни. Бессмертная душа при этом не летает, особый класс дэвов, занимающихся данной деятельностью, лишает человека жизни и жизненной силы (уштана), которая подвергается дальнейшему нападению демонов. Безжизненным телом (трупом) занимается дэв – демон трупного разложения Друхш-йа-Насу, поселяющийся в нём: «Поэтому мёртвое тело, по сути, уже не имеет отношения к умершему человеку, которого заменяет опасный и заражающий смертью дэв»²⁹.

Смерть в понимании древних иранцев имеет несколько воплощений: дэв Заурва представляет собой персонифицированную старость, делающую человека дряхлым и больным, бес Сауру, имеющий образ «стрелы смерти», связан с разрушением тела человека; при ослаблении организма неминуема встреча с трупной мухой – дэвом смерти Асто-Видатом, от взгляда которого умирают. Асто-Видат набрасывает на шею своей жертве петлю; в мёртвое тело вселяется трупная скверна Насу. Дэв Визареша сражается за отлетевшую душу, увлекая её в преисподнюю до тех пор, пока она пребывает на земле и не удалится в рай. Визареша утаскивает в ад при помощи петли души злых людей на рассвете четвёртого дня после смерти. Согласно древнеиранским представлениям, каждый человек имеет петлю, завязанную вокруг его шеи, в момент смерти петля спадает с шеи праведника, грешника при помощи её ведут в ад.

Напоминания о смерти и увядании виделись в телесных изъянах людей. Так, Авеста в гимне Ардви-Суре (Яшт 5 «Ардвисур-Яшт») содержит ограничения для желающих восхвалять высшую силу. И.М. Стеблин-Каменский и И.В. Рак видят в данных стихах заимствованные Библией правила (Левит 21. 16–20).

92. «Не должен возлиянья
Мне совершать увечный,
Горячечный, побитый,
Ни хворый и больной,
Ни женщина, ни верящий,
Но не поющий Гат,
А также прокажённый,
Чья выброшена плоть.

93. Не прикоснусь к тем жертвам,
Которые приносят
Глухие и слепые,
Калеки и глупцы,
...Припадочные – все,
Отмеченные знаком
Заметным слабоумья;
Пусть жертв мне не приносят
Ни тот, кто горб имеет.
Иль спереди, иль сзади,
Ни карлик без зубов³⁰.

Образ ветра в зороастризме и исламе имеет сходства. Обе традиции связывают благоухание с описанием райских обитателей. В первой традиции могущественный бог ветра, Вайю, главная задача которого связывать время и пространство, помогает

Ахура Мазде, защищая миропорядок. В зороастризме душа способна ощущать: «Душа праведного спрашивает Сроша: «Что за ветер, что я никогда не встречала («не соприкасаясь») в мире такого ароматного ветра? Тогда праведный Срош отвечает той праведной душе: «Этот ветер, что такой благоуханный – из рая»³¹. Общими чертами воздушного образа являются приятный или отталкивающий запах. Так, в сюжете предания о восхождении Мухаммада повествуется: «Далее встречались путешественникам души человеческие. Когда проходили души верующего, ангел говорил: «душа добрая и запах от неё добрый»; когда же проходила душа неверующего, он говорил: «душа гнусная и запах от неё гнусный»³².

Ритуальная чистота и похоронные обряды: заимствование традиций

Представление, основанное на том, что плоть заключает в себе зло, оказало влияние на загробные верования. Чистота души умершего требовала уничтожения его телесной скверны. Индоиранские народы имели различные погребальные обычаи, к которым относятся два известных – захоронение умерших в земле (как в материнском лоне) и возникший позже – выставление трупов на съедение животным. Существует мнение, что греческие и римские источники фиксировали всё неординарное, оставляя без внимания неудивительные действия. Так, Геродот, считая персов более всех склонными к заимствованию чужеземных традиций³³, свидетельствует о трансформации данного обычая: «Напротив, сведения о погребальных обрядах и обычаях персы передают как тайну. Лишь глухо сообщается, что труп перса предают погребению только после того, как его растерзают хищные птицы или собаки. Впрочем, я достоверно знаю, что маги соблюдают этот обычай»³⁴. Греки времён Геродота называли зороастрийцев магами от названия жреческого мидийского племени. Отсюда происходит мусульманское название религии – *маджусий*³⁵. Таким образом, погребение в земле считалось у персов одним из способов почитания богини земли. Обмазывание тела покойника воском – вавилонский обычай, принятый персами. Тела персидских царей после бальзамирования помещались в саркофаги. Выставление трупов на растерзание зверям в описанное время было в обычае только у североиранских племен и магов, восходит к способу погребения каспиев. К.Х. Клемен в исследовании «Жизнь мёртвых в религиях человечества» подтверждает тот факт, что захоронение или сжигание считалось у персов нечистой традицией, так как можно было осквернить землю и огонь. Для защиты земного пространства от нечистого трупа использовался слой сухих веществ, таких как камень, зола, навоз, кирпич, сухая глина. Допускалось растерзание тела умершего собаками и грифами. И.В. Рак полагает: «Обычай выставления трупов, скорей всего, подсказала ... сама природа: неглубокие захоронения в каменистой земле раскапывали хищники...»³⁶. Погребение костей, согласно верованиям, связано с возможностью обретения тела в вечности. В повседневных ритуалах жрецы использовали огонь, представляемый осязаемое и зримое проявление Аши (Истины) в земном мире³⁷. В.Ю. Крюкова отмечает: «Для праведного зороастрийца допустить физическое соприкосновение святого и скверного абсолютно недопустимо, и совершение погребального обряда путём сжигания трупа (а под «огнём, трупы варящим», подразумевается погребальный костёр), как это делали многие народы в древности и продолжают делать теперь, строжайше запрещено, вместе с тем, среди зороастрийского окружения подобные похоронные обычаи были, несомненно, хорошо известны»³⁸.

М.М. Дьяконов обращает внимание на то, что религия, официально поддерживавшаяся Ахеменидами, была распространена только среди представителей верхушки персидского общества и отчасти населения Ирана. За пределами государства иранские культы получили распространение только в Армении и Малой Азии, они были связаны с именем Заратуштры, считались близкими к зороастрийским, «но и то в самых причудливых сочетаниях с местными и переднеазиатскими верованиями. Наряду с этим продолжали существовать, испытывая лишь сравнительно незначительное иранское влияние, самобытные культуры отдельных народов, населяющих державу»³⁹. Обычаи, сохранившиеся до настоящего времени, опираются на тексты, содержащие правила зороастрийской обрядности, которые относятся к концу правления династии Сасанидов и началу мусульманского завоевания Ирана. В Видевдате (третий фрагмент) предписывается выкапывать мёртвых из могил и предавать зороастрийскому похоронному обряду, независимо от того, кому они принадлежали – члену общины или иноверцу.

Современные учёные обращают внимание на существование различных обрядов у древних иранцев. Исследователи считают, что «пазырыкская» религия проявилась в Горном Алтае во второй половине VI века до н.э. и продолжала существование до конца III века до н.э. Авторы приходят к выводу о религиозно-мифологической системе «пазырковцев»: их религия носила синкретический характер, она была построена на основе древнеиранского мировоззренческого комплекса, содержащего обширный круг верований из мадаизма (в митраистском варианте) и зороастризма, содержала элементы религии кочевников: «...представления о гробнице как модели Вселенной; ... культ огня, культ солнца, обычай бальзамирования, ... комплекс ритуального соумирания (парные погребения мужчин и женщин)⁴⁰. К.А. Ибрагимов опирается на гипотезу о схожем мировоззрении восточных («иран» – согдийцев, скифов, саков, парфян, бактрийцев и западных («туран» – мидян, персов (фарсов) иранских племён). По мнению исследовательницы, в эпоху Ахеменидов существовало два основных вида религии – «религия свободных общинников – народный масдеизм (маздайснизм), уходящий корнями к представлениям индоиранских племён и породившей Праавесту, и религия жрецов-магов, нашедший отражение сначала во взглядах первого реформатора Зороастра, а после его смерти искажённый и пересмотренный новым поколением последователей⁴¹. Автор обращает внимание на смену обряда погребения – феномен, важный для оценки иранских племён Средней Азии – от трупосожжения до иранского обряда выставления трупов на растерзание хищникам и птицам и захоронения только расчленённых костей. Важную роль играл культ Ардвисуры Анахиты – богини реки и плодородия, поэтому представление о недопустимости осквернения трупом стихий и земли – было стойким. К.А. Ибрагимов утверждает: «Обряд выставления трупов письменно и археологически засвидетельствован лишь в значительно поздний период»⁴².

Исследование Д. Абдуллоева, обобщённые в статье «Зороастрийские реликты, представленные в археологических материалах», вносят ясность в ритуал отделения костного состава умершего от телесной массы. Автор, ссылаясь на указания Н.Я. Бичурина («Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена») сообщает о способах отделения мягких тканей от костей. «Так, китайские письменные источники сообщают, что за городскими стенами Самарканда проживала группа людей, державшая обученных собак, которые пожирали плоть мертвецов. Вместе с тем, отделение мягких тканей от костей производилось также людьми с помощью ножа или других острых предметов»⁴³. Автор обращает внимание на описание сцены бурного оплакивания покойного, изображённая на крышке и лицевой части гробика-костехранилища из некрополя VIII в. Ток-кала в Хорезме, являющаяся одним из главных ритуалов в погребальном обряде народов Средней Азии. В тексте «Пехлевийская Божественная комедия о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты» прослеживается желание изменить древний обычай. На вопрос о значении «могучей реки», к которой подошёл праведный Вираз, и где находилось много душ (умерших) и бессмертных, которые с разной степенью лёгкости могли перебраться на другой берег, следует ответ: «Эта река – то множество слез, которые люди проливают (из глаз) из-за усопших. Они необоснованно вопят, рыдают, плачут и проливают слезы, и эта река увеличивается. Те, кто не могут (её) перейти, – это те, из-за кого после их смерти много вопили, рыдали и плакали, а те, кто переходят её легче, – это те, из-за кого плакали мало»⁴⁴. Говоря о страдании по умершему и обычае оплакивания у арабов, М. Машанов называет его «древним языческим» и предлагает на примере ислама проследить его трансформацию. Всем женщинам, а также глашатаям (провозглашающим о смерти) предписывалось посыпать (пыль) прах на голову в знак глубокой скорби. Подобные действия встречались у египтян и иудеев. Древняя традиция, согласно которой женщины кричали, возглашали: «Не удайся!», разрывали платье на груди, царапали и ранили её, встречается у древних римлян, персов. Обычай стричь волосы в знак сильной печали описан в Библии (Быт. 37, 34; Иов 1, 20; Нав. 7, 6). «Перечисленные ... обнаружения печали по умершем выразила Аиша при смерти Мухаммада, бия себя по лицу и груди»⁴⁵. Позже, по словам М. Машанова, произошла трансформация обычая, и для того, чтобы не раздирать на себе кожу, «жёны (умершего) по смерти мужа намачивали клочок ваты кровью и клали его себе на голову»⁴⁶, что имело странный вид, но

объяснялось некоторым удобством. Как известно, Мухаммед запретил чрезмерные выражения печали, но традиция оплакивания присутствует в мусульманской похоронной обрядовости в изменённом виде, «с сохранением почти всех существовавших черт прежнего языческого характера»⁴⁷.

Д. Абдуллоев обращает внимание на то, что в средней Азии со II века до н.э. и до настоящего времени существовало несколько обрядов захоронения: 1) доисламский (II век до н.э. – середина VIII века н.э.), в который господствовал зороастрийский погребальный обряд (зороастрийские погребальные застройки); 2) переходный от зороастрийского к мусульманскому (середина VIII – начало XIV вв.); 3) мусульманский (с начала XIV в. до настоящего времени). В начале второго (середина VIII – начало IX вв.) ещё практиковали выставление покойника на «дахму», но вместе с тем прослеживаются признаки мусульманского погребального обряда: отсутствие погребального инвентаря, погребение гробиков с человеческими костями в могильную яму или в могилу с боковой нишей (ляхад)⁴⁸, ориентированной в сторону Мекки. Позднее (начало IX – начало XIV вв.) распространяется обряд захоронения умерших в кирпичных ящиках (цистах). Конструкция ящиков и положение тела покойного (на спине) остаются зороастрийскими, однако отсутствие погребального инвентаря и ориентация лица покойника в сторону Мекки характерны для мусульманского погребального обряда. В третий этап – мусульманский (с начала XIV в. до настоящего времени) – покойников хоронят в земле, глубина могилы не должна превышать роста человека, в одной из её боковых стен на уровне дна вырыта ниша, в которую умершего укладывали лицом в сторону Мекки, без погребального инвентаря. Л.А. Ямаева рассматривает «традиционный маздаизм» как наиболее распространённую систему доисламских верований башкир. Автор выделяет древнеиранские элементы похоронной обрядности, не являющиеся составной частью исламских похоронных ритуалов (мусульманский ритуал укоренился примерно с XIII–XIV вв.):

1) сокрытие тела (во время омовения не разрешалось смотреть на покойника, для этого использовали сооружение из тонкой ткани (в основе – страх причинения покойником вреда окружающим);

2) охрана тела, чтобы умерший не ожил под действием злого духа;

3) окуривание травами места, где находится тело, для нейтрализации запаха, очищения от вредных веществ и отпугивания злых духов;

4) обычай выноса тела покойного из дома вперёд ногами, связывание больших пальцев ног, подвязывание челюсти;

5) захоронение непосредственно после смерти.

Л.А. Ямаева утверждает, что со временем происходил «синтез элементов древнеиранских верований и исламской религии и формировался своеобразный культурно-идеологический комплекс, где формообразующую роль играла мусульманская идеология»⁴⁹.

Понятие ритуальной чистоты и похоронная обрядовость в зороастризме связана с эсхатологическими представлениями. Анализ зороастрийских представлений о смерти выявляет в нём сложный комплекс разнообразных идей. Некоторые исследователи этой темы приходят к выводу о том, что «основной интенцией в отношении к будущему в общей эсхатологии зороастризма, германо-скандинавской мифологии и индуизма выступает, ... неизбежность прерывания исторического времени, уничтожение истории, воплощающей в своей необратимой событийности и аморфной непрерывности начало хаоса и десаκραлизации, уверенность в конечной победе вечности над временем»⁵⁰.

В заключении отметим, что идея воздаяния за грехи и награды за праведность существовала в мировоззрении древних иранцев, хотя была слабо выражена. Изначально арийцы и индоиранцы имели обычай погребать умерших в земле, позже похоронный обряд сменился кремацией (у индоариев), выставлением на съедение животным и птицам (у иранских арийцев). Зороастрийцы считали, что в мёртвое тело, которое покинула жизненная энергия в виде огня, вселяется нечистая сила. Обряды очищения имели значение не только для умершего, так как являлись условием его существования в вечности, но для ближайшего окружения. Вывод о многочисленных заимствованиях мусульманами из обычаев зороастрийцев неоснователен, так как при видимом сходстве образов смерти и погребальной обрядовости существуют многочисленные отличия.

Библиографический список

1. Абдуллоев, Д. Зороастрийские реликты / Д. Абдуллоев // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. – СПб.: ИИМК РАН, Периферия, 2012. – Кн. 2. – С. 561–564.
2. Абдуллоев, Д. Этапы перехода к мусульманскому погребальному обряду в Средней Азии / Д. Абдуллоев // Записки ИИМК РАН. Вып. 5. – СПб., 2010. – С. 200–210.
3. Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского; Предисл. проф. В.А. Лившица. – Душанбе: Адиб, 1998. – 176 с.
4. Башарин, П.В. Зороастризм / П.В. Башарин // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2008. – С. 463–466.
5. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс; Пер. с англ. И.М. Стеблин-Каменского; Послесл. Э.А. Грантовского. – М.: Главная редакция Восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. – 303 с.
6. Геродот. История. В 9-ти кн. / Геродот; Перев. Г.А. Страгановского. – М.: Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 752 с.
7. Гусев, Д.В. Эсхатология и ожидание будущего в мифологическом мышлении / Д.В. Гусев, И.В. Желтикова // Учёные записки Орловского государственного университета. – Орёл: Орловский государственный университет. – 2010. – № 1. – С. 62–68.
8. Дашковский, П.К. К дискуссионным аспектам изучения религиозно-мифологической системы кочевников Горного Алтая пазырыкского времени / П.К. Дашковский, А.А. Тишкин // Известия Алтайского университета. – 2008. – № 4/2. – С. 46–59.
9. Дьяконов, М.М. Очерк истории древнего Ирана / М.М. Дьяконов. – М.: Издательство восточной литературы, 1961. – 444 с.
10. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 352 с.
11. Ибрагимова, К.А. Идеология иранского общества эпохи Ахеменидской державы / К.А. Ибрагимова // Электронное научное издание «Альманах Пространство и время». – 2014. – Т. 5. – Вып. 1. Часть 2.
12. Клемен, К.Х. Жизнь мёртвых в религиях человечества / К.Х. Клемен. – М.: Intrada, 2002. – 224 с.
13. Крюкова, В.Ю. Зороастризм / В.Ю. Крюкова. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2005. – 288 с.
14. Машанов, М. Очерк быта арабов в эпоху Мухаммада как введение к изучению ислама / М. Машанов. – Казань: Типография Императорского университета, 1885. – 868 с.
15. Огудин, В.Л. Маздаизм / В.Л. Огудин // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2008. – С. 764.
16. Омархали (Усоян), Х.Р. Йезидские космогонические мифы. К вопросу сравнительного анализа йезидизма, ахл-и хакк и зороастризма / Х.Р. Омархали (Усоян) // Религиоведение. – 2010. – № 4. – С. 105–119.
17. Пехлевийская Божественная комедия о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 206 с.
18. Рак, И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм) / И.В. Рак. – СПб.–М.: «Журнал «Нева» – Летний Сад», 1998. – 560 с.
19. Рассказ предания о восхождении Магомета на небо (По сочинению Г.С. Саблукова – «Сведения о Коране») // Знойко Н. Аравия и арабы. Магомет, его жизнь и учение. Сборник статей по истории средних веков. Выпуск II. – Одесса: Типография А. Шульце, 1901. – 97 с.
20. Хисмагуллин, А.А. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме / А.А. Хисмагуллин, В.Ю. Крюкова. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 272 с.
21. Ямаева, Л.А. Элементы древнеиранских религиозных верований в «башкирском исламе» / Л.А. Ямаева // Проблемы востоковедения. – 2010. – № 2 (48). – С. 55–59.

¹ Огудин В.Л. Маздаизм // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2008. С. 764.

² Омархали (Усоян) Х.Р. Йезидские космогонические мифы. К вопросу сравнительного анализа йезидизма, ахл-и хакк и зороастризма // Религиоведение. 2010. № 4. С. 105–119.

³ Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.–М.: «Журнал «Нева» – Летний Сад», 1998. 560 с.

⁴ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма

- «Восточная литература» РАН, 1997. С. 271.
- ⁵ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. И.М. Стеблин-Каменского; Послесл. Э.А. Грантовского. М.: Главная редакция Восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. С. 20.
- ⁶ Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.–М.: «Журнал «Нева» – Летний Сад», 1998. 560 с.
- ⁷ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 271.
- ⁸ Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского; Предисл. проф. В.А. Лившица. Душанбе: Адиб, 1998. С. 53.
- ⁹ Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского; Предисл. проф. В.А. Лившица. Душанбе: Адиб, 1998. С. 156.
- ¹⁰ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 271.
- ¹¹ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 271.
- ¹² Рассказ предания о восхождении Магомета на небо (По сочинению Г.С. Саблукова – «Сведения о Коране») // Знойко Н. Аравия и арабы. Магомет, его жизнь и учение. Сборник статей по истории средних веков. Выпуск II. Одесса: Типография А. Шульце, 1901. С. 50.
- ¹³ Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2005. С. 235.
- ¹⁴ Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2005. С. 233.
- ¹⁵ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 12.
- ¹⁶ Пехлевийская Божественная комедия о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 129.
- ¹⁷ Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2005. С. 233.
- ¹⁸ Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2005. С. 233.
- ¹⁹ Омархали (Усоян) Х.Р. «Йезидские космогонические мифы. К вопросу сравнительного анализа йезидизма, ахл-и хакк и зороастризма // Религиоведение. 2010. № 4. С. 105–119.
- ²⁰ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. И.М. Стеблин-Каменского; послесл. Э.А. Грантовского. М.: Главная редакция Восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. С. 24–25.
- ²¹ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. И.М. Стеблин-Каменского; послесл. Э.А. Грантовского. М.: Главная редакция Восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. С. 24–25.
- ²² Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. И.М. Стеблин-Каменского; послесл. Э.А. Грантовского. М.: Главная редакция Восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. С. 24–25.
- ²³ Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.–М.: «Журнал «Нева» – Летний Сад», 1998. 560 с.
- ²⁴ Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.–М.: «Журнал «Нева» – Летний Сад», 1998. 560 с.
- ²⁵ Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.–М.: «Журнал «Нева» – Летний Сад», 1998. 560 с.
- ²⁶ Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.–М.: «Журнал «Нева» – Летний Сад», 1998. 560 с.
- ²⁷ Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.–М.: «Журнал «Нева» – Летний Сад», 1998. 560 с.
- ²⁸ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 110.
- ²⁹ Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2005. С. 236.
- ³⁰ Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского; предисл. проф. В.А. Лившица. Душанбе: Адиб, 1998. С. 40.
- ³¹ Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 14.
- ³² Рассказ предания о восхождении Магомета на небо (По сочинению Г.С. Саблукова – «Сведения о Коране») // Знойко Н. Аравия и арабы. Магомет, его жизнь и учение. Сборник статей по истории средних веков. Выпуск II. Одесса: Типография А. Шульце, 1901. С. 50.
- ³³ Геродот. История. В 9-ти кн. / Перев. Г.А. Стратановско. М.: Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 62.
- ³⁴ Геродот. История. В 9-ти кн. / Перев. Г.А. Стратановско. М.: Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 64.

- ³⁵ Башарин П.В. Зороастризм // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2008. С. 463–466.
- ³⁶ Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.–М.: «Журнал «Нева»–Летний Сад», 1998. 560 с.
- ³⁷ Огудин В.Л. Маздаизм // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2008. С. 764.
- ³⁸ Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб., «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2005. С. 159.
- ³⁹ Дьяконов М.М. Очерк истории древнего Ирана. М.: Издательство восточной литературы, 1961. С. 119.
- ⁴⁰ Дашковский П.К., Тишкин А.А. К дискуссионным аспектам изучения религиозно-мифологической системы кочевников Горного Алтая пазырыкского времени // Известия Алтайского университета. 2008. 4/2. С. 46–59.
- ⁴¹ Ибрагимова К.А. Идеология иранского общества эпохи Ахеменидской державы // Электронное научное издание Альманах Пространство и время. 2014. Т. 5. Вып. 1. Часть 2.
- ⁴² Ибрагимова К.А. Идеология иранского общества эпохи Ахеменидской державы // Электронное научное издание Альманах Пространство и время. 2014. Т. 5. Вып. 1. Часть 2.
- ⁴³ Абдуллоев Д. Зороастрийские реликты // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. СПб: ИИМК РАН, Периферия, 2012. Кн. 2. С. 561–564.
- ⁴⁴ Пехлевийская Божественная комедия о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов / Пер. и коммент. О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 107.
- ⁴⁵ Машанов М. Очерк быта арабов в эпоху Мухаммада как введение к изучению ислама. Казань: Типография Императорского университета, 1885. С. 750.
- ⁴⁶ Машанов М. Очерк быта арабов в эпоху Мухаммада как введение к изучению ислама. Казань: Типография Императорского университета, 1885. С. 751.
- ⁴⁷ Машанов М. Очерк быта арабов в эпоху Мухаммада как введение к изучению ислама. Казань: Типография Императорского университета, 1885. С. 753.
- ⁴⁸ Абдуллоев Д. Этапы перехода к мусульманскому погребальному обряду в Средней Азии // Записки ИИМК РАН. СПб., 2010. Вып. 5. С. 200–210.
- ⁴⁹ Ямаева Л.А. Элементы древнеиранских религиозных верований в «башкирском исламе // Проблемы востоковедения. 2010. № 2 (48). С. 55–59.
- ⁵⁰ Гусев Д.В., Желтикова И.В. Эсхатология и ожидание будущего в мифологическом мышлении // Учёные записки Орловского государственного университета. 2010. № 1. С. 62–68.

References

1. Ogudin V.L. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademicheskii Proekt, Gaudeamus, 2008, P. 764.
2. Omarkhali (Usoyan) Kh.R. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, Makro-S, 2010, No. 4, pp. 105–119.
3. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
4. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Mind of the Spirit (Dadestan – and Menog – and Hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, P. 271.
5. Boys M. *Zoroastriysy. Verovaniya i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and Practices]. Moscow, Glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury izd-va «Nauka», 1987, P. 20.
6. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
7. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Mind of the Spirit (Dadestan – and Menog – and Hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, P. 271.
8. *Avesta. Izbrannye gimny* [Avesta. Selected Hymns]. Dushanbe, Adib, 1998, P. 53.
9. *Avesta. Izbrannye gimny* [Avesta. Selected Hymns]. Dushanbe, Adib, 1998, P. 156.
10. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Mind of the Spirit (Dadestan – and Menog – and Hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, P. 271.
11. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Mind of the Spirit (Dadestan – and Menog – and Hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, P. 271.
12. Znoyko N. *Araviya i araby. Magomet, ego zhizn' i uchenie. Sbornik statey po istorii srednikh vekov* [Arabia and the Arabs. Mohammed, His Life and Teachings. Collection of Articles on the History of the Middle Ages]. Vol. II. Odessa, Tipografiya A. Shul'tse, Lanzheronovskaya ul., d. 36, 1901, P. 50.

13. Kryukova V.Yu. *Zoroastrizm* [Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, P. 235.
14. Kryukova V.Yu. *Zoroastrizm* [Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, P. 233.
15. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Mind of the Spirit (Dadestan – and Menog – and Hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, P. 12.
16. *Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya o pravednom Viraze. Arda Viraz namag) i drugie teksty* [Pahlavi Divine Comedy about the Righteous Viraz (Arda Viraz Namag) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, P. 129.
17. Kryukova V.Yu. *Zoroastrizm* [Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, P. 233.
18. Kryukova V.Yu. *Zoroastrizm* [Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, P. 233.
19. Omarkhali (Usoyan) Kh.R. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, Makro-S, 2010, No. 4, pp. 105–119.
20. Boys M. *Zoroastriysy. Verovaniya i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and Practices]. Moscow, Glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury izd-va «Nauka», 1987, pp. 24–25.
21. Boys M. *Zoroastriysy. Verovaniya i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and Practices]. Moscow, Glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury izd-va «Nauka», 1987, pp. 24–25.
22. Boys M. *Zoroastriysy. Verovaniya i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and Practices]. Moscow, Glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury izd-va «Nauka», 1987, pp. 24–25.
23. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
24. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
25. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
26. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
27. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
28. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Mind of the Spirit (Dadestan – and Menog – and Hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, P. 110.
29. Kryukova V.Yu. *Zoroastrizm* [Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, P. 236.
30. *Avesta. Izbrannye gimny* [Avesta. Selected Hymns]. Dushanbe, Adib, 1998, P. 40.
31. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Mind of the Spirit (Dadestan – and Menog – and Hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, P. 14.
32. Znoyko N. *Araviya i araby. Magomet, ego zhizn' i uchenie. Sbornik statey po istorii srednikh vekov (Arabia and the Arabs. Mohammed, His Life and Teachings. Collection of Articles on the History of the Middle Ages)*. Vol. II. Odessa, Tipografiya A. Shul'tse, Lanzheronovskaya ul., d. 36, 1901, P. 51.
33. Herodotus. *Istoriya* [The History]. Moscow, Lodomir, OOO Firma «Izdatel'stvo AST», 1999, P. 62.
34. Herodotus. *Istoriya* [The History]. Moscow, Lodomir, OOO Firma «Izdatel'stvo AST», 1999, P. 64.
35. Basharin P.V. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademicheskii Proekt, Gaudeamus, 2008, pp. 463–466.
36. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
37. Ogudin V.L. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademicheskii Proekt, Gaudeamus, 2008, P. 764.
38. Kryukova V.Yu. *Zoroastrizm* [Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, P. 159.
39. D'yakonov M.M. *Ocherk istorii drevnego Irana* [Essay on the History of Ancient Iran]. Akademiya nauk SSSR, institut narodov Azii. Izd-vo Vostochnoy literatury, Moscow, 1961, P. 119.
40. Dashkovskiy P.K., Tishkin A.A. *Izvestiya Altayskogo universiteta* [Bulletin of Altai University], 2008, No. 4/2, pp. 46–59.
41. Ibragimova K.A. *Elektronnoe nauchnoe izdanie Al'manakh Prostranstvo i vremya* [Electronic Scientific Edition Space and Time Almanac]. 2014, Vol. 5, Iss. 1, Part 2.
42. Ibragimova K.A. *Elektronnoe nauchnoe izdanie Al'manakh Prostranstvo i vremya* [Electronic Scientific Edition Space and Time Almanac]. 2014, Vol. 5, Iss. 1, Part 2.
43. Abdulloev D. *Kul'tury stepnoy Evrazii i ikh vzaimodeystvie s drevnimi tsivilizatsiyami* [Eurasian Steppe Cultures and Their Interaction with Ancient Civilizations]. Saint Petersburg, IIMK RAN, Periferiya, 2012, book 2, pp. 561–564.
44. *Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya o pravednom Viraze. Arda Viraz namag) i drugie teksty* [Pahlavi Divine Comedy about the Righteous Viraz (Arda Viraz Namag) and Other Texts]. Moscow,

Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, P. 107.

45. Mashanov M. *Ocherk byta arabov v epokhu Mukhammada kak vvedenie k izucheniyu islama* [Essay on Arab Life in the Era of Muhammad as an Introduction to the Study of Islam]. Kazan, Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1885, P. 750.

46. Mashanov M. *Ocherk byta arabov v epokhu Mukhammada kak vvedenie k izucheniyu islama* [Essay on Arab Life in the Era of Muhammad as an Introduction to the Study of Islam]. Kazan, Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1885, P. 751.

47. Mashanov M. *Ocherk byta arabov v epokhu Mukhammada kak vvedenie k izucheniyu islama* [Essay on Arab Life in the Era of Muhammad as an Introduction to the Study of Islam]. Kazan, Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1885, P. 753.

48. Abdulloev D. *Zapiski IIMK RAN* [Notes of the Institute of History of Material Culture. The Russian Academy of Sciences]. Saint Petersburg, 2010, vol. 5, pp. 200–210.

49. Yamaeva L.A. *Problemy vostokovedeniya* [Problems of the Oriental Studies]. Ufa, 2010, No. 2 (48) pp. 55–59.

50. Gusev D.V., Zheltikova I.V. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific Notes of Orlov State University]. Orlov State University, 2010, No. 1, pp. 62–68.



Беляков А.О.



А.О. Беляков

Распространение буддизма в Приамурье в эпоху средневековья в контексте этнокультурных и этномиграционных процессов на Дальнем Востоке

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

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению основных тенденций развития и распространения буддизма на Дальнем Востоке в эпоху средневековья среди коренных народностей региона. Анализируя процессы распространения, адаптации и синкретизации буддизма в инокультурной среде, автор делает вывод о роли, функциях и характере буддийского учения в данном регионе. В частности, делается вывод о том, что буддизм получал распространение в основном среди правящей верхушки общества на определённом социокультурном и экономико-политическом этапе развития государственности, характеризующемся ростом культуры в сочетании с религиозной свободой и индифферентизмом. Буддизм достаточно легко интегрировался в инокультурную среду, приобретая тем самым свою специфику. Кроме того, буддизм играл роль культурного медиатора между отдельными этническими общностями, народами и государствами, передавая таким образом культурные и религиозные традиции.

Ключевые слова: буддизм, Бохай, мохэ, Приамурье, тунгусо-маньчжуры, Цзинь, чжурчжэни

В эпоху средневековья Восточная и Центральная Азия представляли собой регион, в котором сложно, нередко драматически, переплетались судьбы оседлых и кочевых народов. Здесь брали начало миграционные волны, например, монгольских племён, которые меняли историю не только востока Евразии, но и порой всего континента. Эти волны перекраивали не только политическую карту, экономику, но также духовную культуру и религии многих народов. Одним из наиболее важных процессов этнокультурной истории востока Азии является развитие и распространение буддизма. В данной статье мы затронем значимую составную часть этого процесса – генезис буддизма в Маньчжурии, на территории современного Приморья и, прежде всего, Приамурья. Под Приамурьем понимается бассейн Верхнего, Среднего и Нижнего Амура в пределах современной Амурской области и Хабаровского края, а с китайской стороны – прилегающая к Амуру часть Северо-Восточного Китая (Маньчжурии). Северная граница Приамурья проходит по Становому хребту, являющемуся водоразделом Лены и Амура, южная часть ограничена хребтом Ильхури-Алинь, западная и восточная отрогами Малого Хингана, разделяющими притоки Амура, Нонни и Сунгари. Как и когда возник буддизм на этих территориях? Какую роль он сыграл в социокультурной истории огромного региона?

Существует гипотеза, согласно которой буддизм мог появиться здесь вместе с племенами, пришедшими из Центральной Азии во II тысячелетии, по другой – значительно раньше – в начале новой эры, поскольку в I–IV вв. эта религия уже была известна в Китае и Корее, и, следовательно, дальневосточные племена также могли быть с ней знакомы.

В.Е. Медведев в монографии «Приамурье в конце I – начале II тысячелетия (Чжурчжэньская эпоха)» пишет: «Признавая шаманство безусловно основной формой религии... несправедливо считать, что население Приамурья не познакомилось с буддизмом, достаточно хорошо известным в то время многим его соседям. В центральной Азии уже в начале новой эры буддизм имел распространение среди хуннов, позже в V–VI вв., он стал известен жужаням и, даже возникла необходимость в принятии ими буддизма как государственной религии»¹.

Вместе с тем, по мнению Е.И. Кычанова, в государствах Восточной и Центральной Азии «отсутствовала религиозная доминанта»². Не вызывает никаких сомнений то, что «гунны были знакомы с буддизмом хотя бы по причине их господства над городами-государствами Западного края, в которых буддизм процветал... по этой же причине с буддизмом были знакомы усунь и юэцзи...»³. Стоит учесть, что с точки зрения Кычанова буддизм не оказал сколько-нибудь заметного влияния на их государство, как и на государства других кочевых народностей, существовавших до XVI века. Монголам буддизм был известен уже при династии Юань (1271–1368), в государстве северная Вэй (386–534), основанном сяньбинцами, немало было буддистов-китайцев. Подтверждением этому может служить тот факт, что в 410 году монах Фа Го объявил Буддой императора Тай-цзу. Однако более о том, насколько и в какой форме был распространён буддизм у сяньбинцев, нам ничего не известно⁴.

О жужанях (жуань-жуань) также известно немного: в 511 году их каган Чоуну прислал китайскому двору шрамана Хун Сюаня, который поднёс от его имени украшенную жемчугом статую Будды⁵.

Тюрки, сменившие на исторической арене жужаней, также были знакомы с буддизмом. Известно, что они получали из Китая тексты сутр⁶, а одним из памятников, свидетельствующих о существовании буддийской сангхи у тюрков и относящихся ко времени существования Первого Тюркского каганата является согдийская стела из Бугута⁷. В X веке буддизм принимают уйгуры⁸; по другим данным уйгуры принимают буддизм ещё в середине VIII века⁹. Как отмечает А. Берзин, «уйгуры перевели множество буддийских текстов на свой тюркский язык с санскритских, согдийских, тохарских, китайских и тибетских источников. Кроме того, они были первооткрывателями в переводе буддийских текстов на монгольский язык. Их стиль перевода, сохраняющий многие санскритские технические термины, переняли монголы. Буддистов среди уйгуров можно было встретить приблизительно до XVII столетия»¹⁰.

Таким образом, в распоряжении исследователей оказывается довольно скудный объём информации, касающейся центральноазиатских народов, исповедовавших буддизм и оказывавших влияние на аборигенное население Дальнего Востока. Вместе с тем, о влиянии Кореи и Китая известно несколько больше.

Племена мохэ были одними из первых, кто создал своё государство на Дальнем Востоке России. После разгрома Когурё Танским Китаем и тюрками не пожелавшие подчиниться завоевателям когурёсцы бежали на север, в страну союзных мохэских племён, где и нашли убежище. Здесь у мохэских племён сумо образовалась основа будущего Бохайского государства¹¹. Эта группа сумо мохэ и часть пришедших с ними из-под Инчжоу когурёсцев и стала тем военно-политическим ядром, вокруг которого произошло объединение мохэ. Формально Китай являлся сюзереном Бохая, однако вассалитет Китая проявлялся там, где он был выгоден самим бохайским правителям. Получение высокого титула вана (короля) от китайского «Сына Неба» поднимало престиж правителя – как в глазах его подданных, так и среди окружающих Бохай стран и народов.

Государство Бохай (в переводе – «Цветущее») включало в себя территории современного Приморского края, Приамурье, Северную Корею, а также значительную часть Северо-Восточного Китая (Манчжурию). Бохай был независимым государством, что свидетельствовало об экономической и военной мощи королевства. Государство имело развитую административную систему, собственную письменность и своё летоисчисление, существовала система обязательного среднего образования. Это была богатая самобытная высокоразвитая культура со своими ремесленными традициями, наукой и искусством. В государстве, прежде всего среди аристократии и чиновников, были распространены буддизм, даосизм и конфуцианство, в народе же доминирующей религией оставался шаманизм.

Буддизм в государстве Бохай был, по-видимому, заимствован из Китая в форме махаяны, распространённой в это время как в Китае, так и в Корее. Известно, что центром цивилизации для всей Восточной Азии в то время был Китай, а архитектура бохайских храмов подражает китайской¹².

Следует, однако, учесть также мнение М.В. Воробьёва, отмечающего: «В государстве Бохай на территории Маньчжурии и Приморья, благодаря влиянию когурёсцев, среди привилегированной части бохайского населения широкое распространение получает буддизм. Например, в летописях имеется известие, что в начале IX в. среди подношений Бохая китайскому двору были посланы две буддийские статуи, сделанные из серебра и золота в Бохае»¹³. Это утверждение справедливо ещё и потому, что в IV в. буддизм уже существовал в Когурё: «...Бывало, что мохэсцы подчинялись Когурё. В таких обстоятельствах они тоже должны были ознакомиться с учением Будды и стать его почитателями»¹⁴.

Кроме этих концепций возникновения буддизма в данном регионе, существует ещё одна, связанная с торговыми связями городов-государств Великого Шёлкового Пути. К середине I тыс. н.э. вдоль всей трассы центральноазиатской части Шёлкового пути появляются согдийские колонии и фактории, призванные обеспечить безопасность торговых караванов¹⁵. Из Ордоса согдийцы беспрепятственно ходили не только в Китай и обширные районы Центральной Азии, но и на Корейский полуостров, свидетельствами чему могут служить датированные VI–VIII вв. находки черепичных концевых дисков и облицовочных кирпичей с демоническими личинами¹⁶. Эти личины мало чем отличаются от согдийских и хотанских керамических и металлических медальонов с изображением Киртимукхи¹⁷. Не исключено при этом, что с начала VI в. согдийцы завязывают торговые связи с соседними с Кореей тунгусскими племенами, чьи владения издревле славились обилием пушных зверей, особенно соболей. Существовали торговые и культурные связи согдийцев с первым государственным образованием тунгусских племён Дальнего Востока – государством Бохай, а также их преемниками – чжурчжэнями¹⁸.

Один из маршрутов, используемых согдийцами для торговли и обмена, назывался «Соболья дорога». Начинаясь он из Семиречья, далее шёл через Алтай и Западную Монголию и доходил до реки Селенги. «Из Забайкалья и с Большого Хингана согдийские купцы могли уже беспрепятственно плыть по Амуру и его притокам в различные районы Приамурья, Приморья, Маньчжурии и даже достигать гужевым транспортом Северной Кореи», – утверждает Э.В. Шавкунов. Свидетельствами культурного обмена между согдийцами и народами Амура являются наличие у чернореченских мукрийцев (хэйшуй мохэ – прим. А.Б.) в титулатуре родоплеменных вождей термина «бакфур», что могло означать иранское «фагфур» – «царь», «правитель» (восточной страны)¹⁹. Помимо этого, ближайшие аналоги дольчатой керамики, получившей широкое распространение в Приамурье с IX в., находятся в хотанской керамике, датированной VII–VIII вв., а приамурские чаши с дольчатым туловом аналогичны таким же чашам из Согда. Это объясняется тем, что при некоторых факториях, созданных согдийцами, возникали ремесленные центры, в том числе керамические²⁰. Следовательно, согдийские купцы, чьи фактории находились на территории Бохая, могли быть первыми носителями буддийской традиции.

Со временем буддизм становится в Бохае, по сути, одной из официальных государственных религий. В этот период активно строятся буддийские храмы и монастыри. В Приморье археологами открыты остатки пяти буддийских храмов бохайского периода. Один из них находится на Краскинском городище Хасанского района, другие четыре в Уссурийском районе – Копытинский, Абрикосовский, Борисовский и Корсаковский.

Заимствования государством Бохай китайских религиозных традиций были обусловлены, по-видимому, рядом причин. Китайский исследователь Чжань Цзюнь предположил наличие в государстве Бохай «открытой внутренней политики, благоприятствовавшей слиянию народностей» и культурному просвещению²¹. Как отмечает Э.В. Шавкунов, «формирование и развитие бохайского этноса и его культуры протекали на полиэтнической основе, в связи с чем соседние народы, обнаруживая в культуре бохайцев характерные для их культуры черты, уже не воспринимали её как нечто чуждое, а поэтому легко шли на различного рода контакты и заимствования.

Впрочем, то же самое можно сказать и о бохайцах, в глазах которых большинство соседних народов по тем же причинам не были для них чужаками. Этим, собственно говоря, и объясняется существование между Бохаем и соседними странами длительных и прочных всесторонних связей, способствовавших как смешению, так и слиянию между собой различных этносов и взаимному обогащению культур»²².

Таким образом, буддизм в Бохае формировал важный пласт в культуре и быте тех народов, которые входили в состав государства. Развитие и распространение буддизма в Бохае стало возможным на этапе перехода от варварства к «цивилизации». В тот момент, когда кочевники становятся оседлыми, появляется государственность, одновременно (прежде всего у высших сословий) появляется и необходимость в «цивилизованной религии», пользующейся уважением у соседей, транслирующей высокий уровень культуры и образованности. Благодаря буддизму и конфуцианству, происходило обучение и формирование правящего класса, которому прививались буддийские и конфуцианские добродетели. В этом заключается роль буддизма как культурного медиатора, а также выражается его трансэтничность, транснациональность – способность выходить за границы этнической среды своего возникновения. Вместе с тем, доминирующим религиозным мировоззрением у народов государства Бохай оставался шаманизм, что, однако, не мешало сосуществованию его с другими религиями в государстве.

В X веке на престол в Китае вступает династия Сун (960–1227), а также усиливаются кочевые монгольские (согласно китайской историографии – тунгусские) племена, населявшие территорию современной Внутренней Монголии, Республики Монголия и Манчжурии, известные как кидани. Китай ищет в лице бохайцев защиту от киданьских племён. Переговоры их по этому поводу увенчиваются для Китая успехом. Между бохайцами и киданями начинаются столкновения, более успешные в итоге для последних. Окончательное завоевание Бохая киданским домом Ляо приходится на 924 год. После разрушения владений Бохая кидани основывают на его месте свою провинцию Дунь-дань.

«Послы от государства, называвшегося Бохай, продолжали контакты с государствами Пяти Династий и империей Сун даже после 926 года... [они] направлялись в государства Пяти Династий и в империю Сун не как оставшиеся люди погибшего государства, а скорее, как послы Бохая, обладавшего полным суверенитетом. Различные китайские документы фактически описывают их как послов “Позднего Бохая”»²³. Это происходило потому, что многие бохайцы не утратили своего этнического самосознания. В литературе принято говорить о тех, кто сохранил этническое сознание, как об оставшихся бохайцах. Тех, кто под натиском киданей его утратил, называют киданями бохайского происхождения. Часть аристократов, выступавших против киданей, бежала в соседнее государство Корё. Очевидно, что в таких сложных исторических обстоятельствах культурное и религиозное наследие Бохая не было утрачено полностью, оно сохранилось в рамках этнического самосознания бывших бохайцев.

Непривилегированные слои бохайского общества, занимавшиеся в основном земледелием, оставались на прежних территориях. Кроме тех бохайцев, которые стали подданными государства Ляо, были также группы населения Бохая, которые получили название *чжурчжэни*. Хан ГюЧхоль считает, что «чжурчжэни – это общий термин, для людей, оставшихся в Бохае после его падения и хэйшуй мохэ (*шеннойчжен* – дикие чжурчжэни – прим. А.Б.)... таким образом, чжурчжэни и бохайцы были единой семьёй. Они поддерживали недружественные, но, в то же время, мирные отношения с киданями и Корё, пока не создали своё собственное государство Цзинь»²⁴.

О распространении буддизма у киданей можно судить по тексту китайского историка XII века Е Лун-ли. В своём произведении «История государства киданей» («Циданьгочжи») он пишет, что «после покорения Бохая [в 913 году – прим. А.Б.] в большом кочевье, в котором жил Тай Цзу, был построен буддийский храм Тяньсюнсы»²⁵. Храм, как сообщает Ляо Ши, был построен для 50 пленённых китайских монахов, которых привезли в Силоу²⁶, «император [Син-Цзун – прим. А.Б.] хорошо понимал сущность буддизма и даосизма... [он] особенно высоко ставил буддизм... многие его родственники и знатные семьи отправляли своих сыновей и дочерей

в буддийские монахи и монахини»²⁷. Последний император династии – Тяньцзоди – также был знаком с буддизмом.

О численности монахов известно, что в 1078 году на счету правительства состояло около 360 000 человек, при том, что всего киданей в Северо-Восточном Китае было около 3 000 000 человек²⁸. Буддийские монахи находились на довольно высоком положении: «в «Бэнь-цзи» Дао Цзуна (ц.21–26) говорится, что... буддийское духовенство заправляло и делом науки: духовные назначались иногда и министрами народного просвещения (шоу-сы-ту)... некоторые из них имели титулы шоу-сы-кун (заведующий пустотой?); го-цзы-цзян (университет?), основанный Дао Цзуном в Средней Столице(Да-нин-фу), был в некоторой зависимости от духовных... а само высшее учебное заведение носило полурелигиозный характер»²⁹. Кроме того, по указу императора Дао Цзуна наследник должен был изучать буддийские книги³⁰.

По мнению отечественного востоковеда М.Н. Суворцова, буддийская религия имела широкое распространение в основном среди высших слоёв общества. Конечно же буддизм не был единственной религией империи. Картина религиозной жизни в Ляо достаточно пестра: в государстве были распространены даосизм, конфуцианство и шаманизм³¹.

О значительном смешении религиозных традиций в империи Ляо говорят праздники, описанные в Циданьгочжи: «...[киданиями] отмечались следующие праздники: «Первое число нового года» – шаманский праздник, связанный с ритуалом изгнания демонов; «Человеческий день» (жень и), связанный с «прокуриванием» Неба; «Празднество согласия» – когда императоры угощали своих вельмож; «Праздник Дня рождения Будды» – праздновался в столице и во всех губерниях, областных и уездных городах. Тогда носили по городским стенам вырезанный из дерева Си-да (Сиддхартхи Шакьямуни) хэшаны и хэшанки, даосы и простой народ гуляли по стене и проводили весь день в увеселениях. Также отмечался праздник Дуань-Ву, когда Инь и Ян сливаются друг с другом»³².

Буддизм, таким образом, в синкретизированной форме присутствует в государстве киданей Ляо, вобравшем в себя наследие как Китая, так и Бохай.

В конце XI века государство Ляо приходит в упадок, а в 1125 году его уничтожают чжурчжэни – тунгусские племена, населявшие территорию Маньчжурии, Приморья, после падения государства Бохай. Китайский историк Цзи Ши полагает, что чжурчжэни – это не самоназвание народа, а слово, происходящее от киданьского «ньюгу» (золото). Таким образом, ньючжэнь, ньюгучжэнь – это народ, живущий на реке Золотой»³³.

Чжурчжэни являлись потомками части племен мохэ, образовавших государство Бохай, покорённое киданями. С этим связано их разделение киданями на «покорных» (шу ньючжэнь), то есть тех, кто признал власть киданей, и «диких» (шэн ньючжэнь) или «нецивилизованных».

Со второй половины XI века усилился процесс объединения чжурчжэньских племён вокруг племени Ваньянь, основным итогом которого стало создание Золотой империи Цинь (1115–1234 гг.).

Существуют три точки зрения относительно генезиса буддизма у чжурчжэней: согласно первой, буддизм был известен чжурчжэням ещё до создания государства Цинь; согласно второй, буддизм приходит к чжурчжэням от покорённых и признавших власть киданей бохайцев, или, как их ещё называли «покорные» (шу) ньючжэнь; и, наконец, согласно третьей точке зрения, буддизм приходит к чжурчжэням с Корейского полуострова, возможно от родов, которые также были этнически связаны с «непокорными» (шэн) ньючжэнь.

С точки зрения М.В. Воробьева и В.Е. Медведева, буддизм в государстве чжурчжэней получил распространение ещё в догосударственный период³⁴. Аргументом в пользу этой гипотезы служит буддийская орнаментика – изображения лотоса, обнаруженные в ряде памятников, наиболее показательным из которых является Корсаковский могильник на реке Амур, относящийся к концу I-го, либо к самому началу II-го тыс. н.э., где были найдены керамические сосуды и бронзовые подвески с орнаментом этого растения³⁵, а также статуэтка Будды³⁶.

Исследователь объясняет происхождение находок культурным влиянием центральноазиатского региона на аборигенные народы, населявшие Дальний Восток

России в то время. Также Медведев даёт и другое объяснение происхождению статуэток – из государства Бохай (предположительно во второй половине VII в), и, таким образом, в целом склоняется к версии происхождения буддизма у чжурчжэней из Корё.

Обоснованием второй гипотезы служит довод о том, что чжурчжэни являются оставшимися после падения своего государства бохайцами, правящие круги которых исповедовали буддизм. «Чжурчжэни были оставшимися бохайцами, которые поддерживали полунезависимые отношения с киданями после падения Бохая. Они были вынуждены поддерживать недружественные, но в то же время мирные отношения с соседними киданями и Корё для выживания, пока не создали собственное государство «Цзинь»³⁷.

Третья гипотеза состоит в том, что буддизм к чжурчжэням попадает вначале с Корейского полуострова, а потом от киданей³⁸. В пользу этого предположения говорит слово «тайела», используемое чжурчжэнями для обозначения буддийского храма и восходящее к корейскому «тэль». Этот термин к чжурчжэням проник из Кореи, по-видимому, до того, как они вступили в тесные связи с киданями³⁹. Как уже отмечалось, предки чжурчжэней – бохайцы – также были знакомы с буддизмом, потому чжурчжэни вполне могли перенять его от них. Однако, следует учесть, что в «Цзинь Ши» утверждается, что императорский род чжурчжэней уходил своими корнями в Корею⁴⁰. Потому представленные версии, скорее дополняют, нежели исключают друг друга.

В период расцвета чжурчжэньская империя занимала всю Маньчжурию, южную часть Дальнего Востока России, часть Северной Кореи, большая часть территории Северного Китая. Чжурчжэни частично перенимали культуру завоёванных китайцев, строили крупные города, в которых воздвигали помпезные дворцы и храмы. Города становились центрами ремесла, торговли, идеологии, многонациональной культуры. Письменные источники свидетельствуют о распространении в империи Цзинь традиционных на востоке Азии религий: буддизма и даосизма. Несмотря на это, большинство населения оставалось последователями шаманизма. Буддизм в основном исповедовала правящая верхушка общества, даосизм – низовые ячейки, а конфуцианство было уделом государственных деятелей⁴¹. Кроме того, были распространены государственные культы, созданные из элементов культа предков, анимизма и государственного культа династий Тан и Сун.

Со времён цзиньской империи в Северном и Северо-Восточном Китае сохранились буддийские храмы и пагоды. Императоры государства Цзинь были благосклонны к буддизму. Однако следует помнить, что Агуда предпочёл в качестве государственной религии «Золотой Империи» шаманизм. Между тем о популярности буддизма в народе свидетельствует запрет на практику буддийского учения, введённый в 1157–1199 годах Хай-лин-ваном. При Хай-лин-ване начались гонения на буддистов. Император запретил праздновать рождение Будды (запрещение было снято лишь в 1199 г.). При Ши Цзуне (1161–1189) некоторые запреты были отменены, в Яньцзине воздвигнут храм Дациншоусы, а в Ляояне чаньский храм Цинъаньчасы. Ши Цзун в 1167 г. заявлял: «Учению буддистов вовсе не должно вредить. Династии Лян государь У-ди сделался послушником монастыря Тун-тай-сы, а государь ляосский Дао-цзун отдавал во владение монахам народ и, наконец, сделал из них трёх правителей государства»⁴². Но, в дальнейшем, его отношение к буддизму переменилось, и в 1186 г. он объявил: «Люди, вообще почитая ересь даосов и ставя выше всего религию буддистов, полагают своё блаженство в безмолвии и в чтении священных книг. Но если я не допускаю народ до бедствия и доставлю государству спокойствие, не есть ли это выше их блаженства?»⁴³. Опасения императора вполне понятны: он не хотел делить власть с сангхой и поддерживающей её верхушкой общества.

Период развития чжурчжэньской культуры, с точки зрения В.Е. Медведева, проходит три этапа.

1) Вторая половина VII – середина IX в. – это время сложения почти всех ключевых культурных компонентов, когда разлагаются первобытно-общинные отношения, и возвышается родовая знать, а вещевые комплексы мохэской и чжурчжэньской культуры близки.

2) Вторая половина IX – первая четверть XII вв. – культура достигает зрелости.

Финальный отрезок этого этапа, конец XI – начало XII вв., отмечен быстрым развитием культуры и формирования чжурчжэньской народности. Это эпоха широких связей и взаимодействий с различными этническими общностями, особенно с южными и западными, которая характеризуется наибольшим внедрением центрально-, южносибирских, а также среднеазиатских (согдийских) компонентов в культуру чжурчжэней региона. В свою очередь амурские чжурчжэньские культурные комплексы проникают на территорию Приморья.

3) Вторая четверть XII – середина XIII вв. – период развития культуры населения Приамурья в качестве периферии чжурчжэньского «Золотого» государства. Налаживается обмен культурными ценностями с населением более южных районов, включая Северный Китай. При значительной нивелировке многих культурных компонентов на территории Амурского региона и территории Приморья, тем не менее, в культуре местных чжурчжэней сохраняется ряд особенностей (дольчатая керамика, пояса с пластинчатыми ажурными бляхами и другое). Для третьего этапа характерно заметно меньшее число памятников в сравнении с предшествующими этапами, что объясняется массовыми переселениями на территорию Китая – центр созданного чжурчжэньского государства – родственных этнических групп, в том числе амурских чжурчжэней. Однако после разгрома империи монголами часть чжурчжэньского населения возвратилась на берега Амура и его притоков.

Появление буддизма, в соответствии с представленной схемой, соотносится со вторым этапом – второй половиной X в.⁴⁴, либо второй половиной XI в.⁴⁵ Таким образом, буддизм у чжурчжэней появился в период становления культуры, формирования этнического самосознания и государственности, а несколько позже приобретает локальную специфику, занимая своё место в конгломерате трёх религиозных учений – буддизма, даосизма и конфуцианства⁴⁶.

В начале XIII-го века у северных границ Китая появляются монголы. В 1224 г. монголы разгромили тангутское царство западное Ся, а, спустя 8 лет, пала и цзиньская держава. Так закончился период распространения буддизма в Приамурье и на сопредельных территориях, связанный со становлением и развитием первых государств региона – Бохая и Цзинь.

Влияние буддизма на культуры народов Приамурья в эпоху средневековья несомненно. Выступая в основном как государственная религия правящей верхушки и аристократии, он был образцом образованности и просвещённости, а также привносил новые важные элементы в культуры тех народов, правители которых его принимали. Вначале благодаря государствам Великого Шёлкового пути, а затем, прежде всего, посредством Китая, он передавал ценности буддийских цивилизаций народам Восточной Азии и Дальнего Востока. Интегрируясь с другими религиозными воззрениями, он привнес в них философскую глубину и эстетику предшествовавших буддийских культур. Кроме того, в таком взаимодействии буддизм играл роль культурного медиатора между отдельными этническими общностями, народами и государствами.

Рассматривая основные этапы развития буддизма в средневековой истории Приамурья, можно выделить следующие маркеры, характеризующие специфику развития этой религии в регионе: 1) доминирующая мохэская культура, соединившаяся с китайско-корейскими и центральноазиатскими компонентами, определила специфику буддизма в государстве Бохай; 2) доминирующая мохэско-чжурчжэньская культура, соединившаяся с китайским, монгольским и среднеазиатским (согдийским) влиянием, определила специфику буддизма «Золотой империи чжурчжэней» – государства Цзинь.

В целом, несмотря на отсутствие непрерывной линии преемственности буддийской традиции между разновременными этническими группами, и, как правило, его сосуществование с другими религиями (что приводило к религиозному и культурному синкретизму), буддизм играл важную роль в этнокультурных и этномиграционных процессах, проходивших в Приамурье и, шире, на востоке Азии в эпоху раннего средневековья. Во-первых, буддизм выполнял функцию транслятора наследия буддийской цивилизации, вобравшей в себя богатое наследие Индии и других принимавших буддизм народов Востока. Во-вторых, буддизм, формируя общую для разных народов культурную среду, выполнял функцию культурного медиатора,

проводника не только религиозных идей, но и политических, этических, эстетических и иных достижений разных народов. Благодаря общей буддийской среде, народы востока Азии, большие и малые, оседлые и кочевые, получали новые импульсы для развития и постепенной интеграции в единое культурное пространство.

Библиографический список

1. Berzin, A. Buddhism and Its Impact on Asia / A. Berzin // Asian Monographs. – No. 8. – Cairo: Cairo University, Center for Asian Studies, 1996.
2. Franke, H. Chinese Texte on the Jurchen II. A translation of the chapter one of the Chin-shi / H. Franke. – Zentralasiatische Studien. – 1978. – № 12. – P. 416.
3. Аниховский, С.Э. Маньчжурский клин: история народы, религия / С.Э. Аниховский, Д.П. Болотин, А.П. Забияко, Т.А. Пан. – Благовещенск: АмГУ, 2005. – 316 с.
4. Артемьева, Н.Г. Культовые сооружения бохайского времени на территории Приморья / Н.Г. Артемьева // Российская археология. – 1998. – № 4. – С. 174–191.
5. Воробьев, М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. – 1234 г.) / М.В. Воробьев. – М.: Наука, 1983. – 367 с.
6. Воробьев, М.В. Религиозные верования чжурчжэней / М.В. Воробьев // Докл. по этнографии / Геогр. об-во СССР. – Л., 1966. – Вып. 4. – С. 77.
7. Воробьев, М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь / М.В. Воробьев. – М.: Наука, 1975.
8. Глухарёва, О.Н. Искусство Кореи с древнейших времен до конца XIX вв. / О.Н. Глухарёва. – М., 1982.
9. Е Лун-ли. История государства киданей (Циданьгочжи) / Е Лун-ли. – М.: «Наука», 1979. – 608 с.
10. История Золотой империи (1115–1234). Глава 6 / Отв. ред. В.Е. Ларичев. – Новосибирск: ИАиЭТ СО РАН, 1998. – 288 с.
11. Кляшторный, С.Г. Согдийская надпись из Бугута / С.Г. Кляшторный, В.А. Лившиц // Страны и народы Востока. – Вып. 10. – М.–Л., 1971. – С. 121–146.
12. Кызласов, Л.Р. История Тувы в средние века / Л.Р. Кызласов. – М.: МГУ, 1969. – 212 с.
13. Медведев, В.Е. Приамурье в конце I – начале II тысячелетия (Чжурчжэньская эпоха) / В.Е. Медведев. – Новосибирск: «Наука», 1986. – 208 с.
14. Медведев, В.Е. Средневековые памятники острова Уссурийского / В.Е. Медведев. – Новосибирск: «Наука», 1982. – 217 с.
15. Медведев, В.Е. Среднее и Нижнее Приамурье в конце I – первой четверти II тысячелетия н.э. (чжурчжэньская эпоха): автореф. дисс. на соиск. уч. степ. д-ра ист. наук / В.Е. Медведев. – Новосибирск, 1983. – Режим доступа: www.dissertcat.com/content/srednee-i-nizhnee-priamurev-kontse-i-pervoi-chetverti-ii-tysyacheletiya-ne-chzhurchzhenskay#ixzz3cvSe7G9k.
16. Окладников, А.П. Далёкое прошлое Приморья (очерки по древней и средневековой истории Приморского края) / А.П. Окладников. – Владивосток: «Приморское книжное изд-во», 1959. – 292 с.
17. Распопова, В.И. Металлические изделия раннесредневекового согда / В.И. Распопова. – Л., 1980. – 138 с.
18. Суровцов, М.Н. О владычестве киданей в средней Азии: историко-политический обзор деятельности киданей от начальных известий о появлении народа и основания ими династии Ляо – до падения сей последней на Западе / М.Н. Суровцов // История Железной империи. – Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2007. – 356 с.
19. Сухбаатар, Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии / Г. Сухбаатар // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1978. – С. 68–69.
20. Таскин, В.С. История государства киданей / В.С. Таскин, Е Лун-ли // Токто. Ляо-ши (История династии Ляо). – Бо-набэнь. Гл. 1, л. 46.
21. Хан Гю Холь. Кидани и чжурчжэни как оставшиеся бохайцы / Хан Гю Холь // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. – Владивосток, 2001. – С. 66–71.
22. Ци Ши. Циданьгохаоцзе (Объяснение наименования государства кидань) / Ци Ши // Шэхуэйкэсюэчжаньсянь. – 1983. – № 1.
23. Чжань Цзюнь. Особенности развития культуры Бохая / Чжань Цзюнь // Медиевистские исследования на Дальнем Востоке России. – Владивосток, 1994. – С. 59–65.
24. Шавкунов, Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока / Э.В. Шавкунов. – М., 1990. – 282 с.
25. Шавкунов, Э.В. Согдийская колония VII–X веков в Приморье / Э.В. Шавкунов // Материалы по этнокультурным связям народов Дальнего Востока в Средние века: Сб. науч. трудов. – Владивосток, 1988.

26. Шавкунов, Э.В. Согдийско-иранские элементы в культуре бохайцев и чжурчжэней / Э.В. Шавкунов // Проблемы древних культур Сибири. – Новосибирск, 1985.

¹ Меведев В.Е. Приамурье в конце I – начале II тысячелетия (Чжурчжэньская эпоха). Новосибирск: Наука, 1986. С. 155.

² Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. С. 337.

³ Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. С. 338.

⁴ Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. С. 338.

⁵ Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. С. 95.

⁶ Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. С. 338.

⁷ Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. Вып. 10. М.–Л., 1971. С. 121–146.

⁸ Сухбаатар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 68–69.

⁹ Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М., 1969. С. 84.

¹⁰ Berzin A. Buddhism and Its Impact on Asia // Asian Monographs, no. 8. Cairo: Cairo University, Center for Asian Studies, 1996.

¹¹ Окладников А.П. Далёкое прошлое Приморья (очерки по древней и средневековой истории Приморского края). Владивосток: Приморское книжное изд-во, 1959. С. 189.

¹² Артемьева Н.Г. Культовые сооружения бохайского времени на территории Приморья // Российская археология. 1998. № 4. С. 176.

¹³ Воробьёв М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь. М.: Наука, 1975. С. 156.

¹⁴ Чжань Цзюнь. Особенности развития культуры Бохая // Медиевистские исследования на Дальнем Востоке России. Владивосток, 1994. С. 65.

¹⁵ Шавкунов Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990. С. 188.

¹⁶ Глухарёва О.Н. Искусство Кореи с древнейших времен до конца XIX вв. М., 1982. С. 33.

¹⁷ Распопова В.И. Металлические изделия раннесредневекового согда. Л., 1980. С. 122–123.

¹⁸ Шавкунов Э.В. Согдийско-иранские элементы в культуре бохайцев и чжурчжэней // Проблемы древних культур Сибири. Новосибирск, 1985. С. 150.

¹⁹ Шавкунов Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990. С. 190.

²⁰ Шавкунов Э.В. Согдийская колония VII–X веков в Приморье // Материалы по этнокультурным связям народов Дальнего Востока в Средние века: Сб. науч. трудов. Владивосток, 1988. С. 100.

²¹ Чжань Цзюнь. Особенности развития культуры Бохая // Медиевистские исследования на Дальнем Востоке России. Владивосток, 1994. С. 59, 65.

²² Шавкунов Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М.: Наука, 1990. С. 44.

²³ Хан Гю Чхоль. Кидани и чжурчжэни как оставшиеся бохайцы // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. Владивосток, 2001. С. 67.

²⁴ Хан Гю Чхоль. Кидани и чжурчжэни как оставшиеся бохайцы // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. Владивосток, 2001. С. 68.

²⁵ Е Лун-ли. История государства киданей (Циданьгочжи). М., 1979. С. 52.

²⁶ Таскин В.С. Е Лун-ли. История государства киданей // Токто. Ляо-ши (История династии Ляо). Бо-набэнь. Гл. 1, л. 46.

²⁷ Е Лун-ли. История государства киданей (Циданьгочжи). М., 1979. С. 150.

²⁸ Суровцов М.Н. О владычестве киданей в средней Азии: историко-политический обзор деятельности киданей от начальных известий о появлении народа и основания ими династии Ляо – до падения сей последней на Западе // История Железной империи. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2007. С. 294.

²⁹ Суровцов М.Н. О владычестве киданей в средней Азии: историко-политический обзор деятельности киданей от начальных известий о появлении народа и основания ими династии Ляо – до падения сей последней на Западе // История Железной империи. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2007. С. 293.

³⁰ Суровцов М.Н. О владычестве киданей в средней Азии: историко-политический обзор деятельности киданей от начальных известий о появлении народа и основания ими династии Ляо – до падения сей последней на Западе // История Железной империи. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2007. С. 293.

³¹ Суровцов М.Н. О владычестве киданей в средней Азии: историко-политический обзор деятельности киданей от начальных известий о появлении народа и основания ими династии Ляо – до падения сей последней на Западе // История Железной империи. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2007. С. 295.

³² Е Лун-ли. История государства киданей (Циданьгочжи). М., 1979. С. 336–342.

³³ Ци Ши. Циданьгохаоцзе (Объяснение наименования государства кидань) // Шэхуэйкэсюэчжань-сянь. 1983. № 1.

- 34 Воробьев М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. – 1234 г.). М.: Наука, 1983. С. 133; Медведев В.Е. Приамурье в конце I – начале II тысячелетия (Чжурчжэньская эпоха). Новосибирск: Наука, 1986. С. 156.
- 35 Средневековые памятники острова Уссурийского. Новосибирск: Наука, 1982. Табл. 32, 11.
- 36 Медведев В.Е. Приамурье в конце I – начале II тысячелетия (Чжурчжэньская эпоха). Новосибирск: Наука, 1986. С. 156.
- 37 Хан ГюЧхоль. Кидани и чжурчжэни как оставшиеся бохайцы // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. Владивосток, 2001. С. 68.
- 38 Воробьев М.В. Религиозные верования чжурчжэней. В кн.: Доклады по этнографии, вып. 4. Л.: Изд-во ГО СССР, 1966. С. 69, 81.
- 39 Воробьев М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. – 1234 г.). М.: Наука, 1983. С. 51.
- 40 Franke H. Chinese Texte on the Jurchen II. A translation of the chapter one of the Chin-shi. Zentralasiatische Studien. 1978. № 12. P. 416.
- 41 Воробьев М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. – 1234 г.). М.: Наука, 1983. С. 44–51.
- 42 История Золотой империи (1115–1234). Глава 6 / Отв. ред. В.Е. Ларичев. Новосибирск ИАиЭТ СО РАН, 1998. 288 с.
- 43 История Золотой империи (1115–1234). Глава 7 / Отв. ред. В.Е. Ларичев. Новосибирск ИАиЭТ СО РАН, 1998. 288 с. цз. 7.
- 44 Медведев В.Е. Приамурье в конце I – начале II тысячелетия (Чжурчжэньская эпоха). Новосибирск: Наука, 1986. С. 156.
- 45 Медведев В.Е. Среднее и Нижнее Приамурье в конце I – первой четверти II тысячелетия н.э. (чжурчжэньская эпоха): автореф. дисс. на соиск. уч. степ. д-ра ист. наук. Новосибирск, 1983. Режим доступа: www.dissercat.com/content/srednee-i-nizhnee-priamure-v-kontse-i-pervoi-chetverti-ii-tysyacheletiya-ne-chzhurchzhenskay#ixzz3cvSe7G9k.
- 46 Воробьев М.В. Религиозные верования чжурчжэней // Докл. по этнографии / Геогр. об-во СССР. Л., 1966. Вып. 4. С. 77.

References

1. Mevedev V.E. *Priamur'e v kontse I – nachale II tysyacheletiya (Chzhurchzhen'skaya epokha)* [The Amur Region in the Turn of II Millennium AD (Jurchen Era)]. Novosibirsk, Nauka, 1986, P. 155.
2. Kychanov E.I. *Istoriya prigranichnykh s Kitaem drevnikh i srednevekovykh gosudarstv (ot gunnov do man'chzhurov)* [History of Ancient and Medieval States Bordering with China (from the Huns to the Manchus)]. Saint Petersburg, Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo, 2010, P. 337.
3. Kychanov E.I. *Istoriya prigranichnykh s Kitaem drevnikh i srednevekovykh gosudarstv (ot gunnov do man'chzhurov)* [History of Ancient and Medieval States Bordering with China (from the Huns to the Manchus)]. Saint Petersburg, Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo, 2010, P. 338.
4. Kychanov E.I. *Istoriya prigranichnykh s Kitaem drevnikh i srednevekovykh gosudarstv (ot gunnov do man'chzhurov)* [History of Ancient and Medieval States Bordering with China (from the Huns to the Manchus)]. Saint Petersburg, Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo, 2010, P. 338.
5. Kychanov E.I. *Istoriya prigranichnykh s Kitaem drevnikh i srednevekovykh gosudarstv (ot gunnov do man'chzhurov)* [History of Ancient and Medieval States Bordering with China (from the Huns to the Manchus)]. Saint Petersburg, Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo, 2010, P. 95.
6. Kychanov E.I. *Istoriya prigranichnykh s Kitaem drevnikh i srednevekovykh gosudarstv (ot gunnov do man'chzhurov)* [History of Ancient and Medieval States Bordering with China (from the Huns to the Manchus)]. Saint Petersburg, Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo, 2010, P. 338.
7. Klyash stormyy S.G., Livshits V.A. *Strany i narody Vostoka* [Countries and Peoples of the East]. Vol. 10. Moscow–Leningrad, 1971, pp. 121–146.
8. Sukhbaatar G. *Arkheologiya i etnografiya Mongolii* [Archeology and Ethnography of Mongolia]. Novosibirsk, 1978, pp. 68–69.
9. Kyzlasov L.R. *Istoriya Tuvy v srednie veka* [The History of Tuva in the Middle Ages]. Moscow, 1969, P. 84.
10. Berzin A. Asian Monographs. No. 8. Cairo: Cairo University, Center for Asian Studies, 1996.
11. Okladnikov A.P. *Dalyekoe proshloe Primor'ya (ocherki po drevney i srednevekovoy istorii Primorskogo kraja)* [The Distant Past of Primorye (Essays on Ancient and Medieval History of Primorsky Krai)]. Vladivostok: Primorskoe knizhnoe izd-vo, 1959, P. 189.
12. Artem'eva N.G. *Rossiyskaya arkheologiya* [Archeology of Russia]. 1998, No. 4, P. 176.
13. Vorob'yev M.V. *Chzhurchzheni i gosudarstvo Tszin'* [The Jurchen and Jin]. Moscow, Nauka, 1975, P. 156.
14. *Medievistskie issledovaniya na Dal'nem Vostoke Rossii* [Medieval Studies in the Russian Far East]. Vladivostok, 1994, P. 65.
15. Shavkunov E.V. *Kul'tura chzhurchzheney-udige XII–XIII vv. i problema proiskhozhdeniya tungusskikh narodov Dal'nego Vostoka* [The Jurchen-Udege Culture of the XII–XIII Centuries and the Problem of the Origin of the Tungus Peoples of the Far East]. Moscow, 1990, P. 188.
16. Glukharyeva O.N. *Iskusstvo Korei s drevneyshikh vremen do kontsa XIX vv.* [Korean Art from the Ancient Times to the end of the XIX Century]. Moscow, 1982, P. 33.
17. Raspopova V.I. *Metallicheskie izdeliya rannesrednevekovogo sogda* [Metal Wares of the Early Medieval Sogd]. Leningrad, 1980, pp. 122–123.

18. Shavkunov E.V. *Problemy drevnikh kul'tur Sibiri* [Challenges of the Ancient Cultures of Siberia]. Novosibirsk, 1985, P. 150.
19. Shavkunov E.V. *Kul'tura chzhurchzheney-udige XII–XIII vv. i problema proiskhozhdeniya tungusskikh narodov Dal'nego Vostoka* [The Jurchen-Udege Culture of the XII–XIII Centuries and the Problem of the Origin of the Tungus Peoples of the Far East]. Moscow, 1990, P. 190.
20. Shavkunov E.V. *Problemy drevnikh kul'tur Sibiri* [Issues of the Ancient Cultures of Siberia]. Novosibirsk, 1985, P. 100.
21. *Medievistskie issledovaniya na Dal'nem Vostoke Rossii* [Medieval Studies in the Russian Far East]. Vladivostok, 1994, pp. 59, 65.
22. Shavkunov E.V. *Kul'tura chzhurchzheney-udige XII–XIII vv. i problema proiskhozhdeniya tungusskikh narodov Dal'nego Vostoka* [The Jurchen-Udege Culture of the XII–XIII Centuries and the Problem of the Origin of the Tungus Peoples of the Far East]. Moscow, 1990, P. 44.
23. Han Gyu Cheol. *Drevnyaya i srednevekovaya istoriya Vostochnoy Azii. K 1300-letiyu obrazovaniya gosudarstva Bokhay* [Ancient and Medieval History of the Eastern Asia. For the 1300 Anniversary of the Formation of Bohai State]. Vladivostok, 2001, P. 67.
24. Han Gyu Cheol. *Drevnyaya i srednevekovaya istoriya Vostochnoy Azii. K 1300-letiyu obrazovaniya gosudarstva Bokhay* [Ancient and Medieval History of the Eastern Asia. For the 1300 Anniversary of the Formation of Bohai State]. Vladivostok, 2001, P. 68.
25. Ye Longli. *Istoriya gosudarstva kidaney* [History of the Khitan State]. M., 1979, P. 52.
26. Taskin V.S. *Istoriya dinastii Lyao* [History of the Liao Dynasty]. Bo-naben, Ch. 1, l. 46.
27. Ye Longli. *Istoriya gosudarstva kidaney* [History of Khitan State]. M., 1979, P. 150.
28. Surovtsov M.N. *Istoriya Zheleznoy imperii* [History of the Liao Empire]. Novosibirsk, IAET SO RAN, 2007, P. 294.
29. Surovtsov M.N. *Istoriya Zheleznoy imperii* [History of the Liao Empire]. Novosibirsk, IAET SO RAN, 2007, P. 293.
30. Surovtsov M.N. *Istoriya Zheleznoy imperii* [History of the Liao Empire]. Novosibirsk, IAET SO RAN, 2007, P. 293.
31. Surovtsov M.N. *Istoriya Zheleznoy imperii* [History of the Liao Empire]. Novosibirsk, IAET SO RAN, 2007, P. 295.
32. Ye Longli. *Istoriya gosudarstva kidaney* [History of the Khitan State]. M., 1979, pp. 336–342.
33. Zi Shi. *Ob»yasnenie naimenovaniya gosudarstva kidan'* [Explanation of the name of Khitan State]. 1983 (in Chin.).
34. Vorob'yev M.V. *Kul'tura chzhurchzheney i gosudarstva Tszin' (X v. – 1234 g.)* [Culture of the Jurchen and Jin (X century – 1234 year)]. Moscow, Nauka, 1983, P. 133.
35. Medvedev V.E. *Priamur'e v kontse I – nachale II tysyacheletiya (Chzhurchzhen'skaya epokha)* [The Amur Region in the Turn of II Millennium AD (Jurchen Era)]. Novosibirsk, Nauka, 1986, P. 156.
36. *Srednevekove pamyatniki ostrova Ussuriyskogo* [Medieval Sites of Ussurisky Island]. Novosibirsk, Nauka, 1982, tables 32, 11.
37. Medvedev V.E. *Priamur'e v kontse I – nachale II tysyacheletiya (Chzhurchzhen'skaya epokha)* [The Amur Region in the Turn of II Millennium AD (Jurchen Era)]. Novosibirsk, Nauka, 1986, P. 156.
38. Han Gyu Cheol. *Drevnyaya i srednevekovaya istoriya Vostochnoy Azii. K 1300-letiyu obrazovaniya gosudarstva Bokhay* [Ancient and Medieval History of the Eastern Asia. For the 1300 Anniversary of the Formation of Bohai State]. Vladivostok, 2001, P. 68.
39. Vorob'ev M.V. *Doklady po etnografii* [Reports on Ethnography]. Vol. 4. Leningrad, Izd-vo GO SSSR, 1966, pp. 69, 81.
40. Vorob'yev M.V. *Kul'tura chzhurchzheney i gosudarstva Tszin' (X v. – 1234 g.)* [Culture of the Jurchen and Jin (X century – 1234 year)]. Moscow, Nauka, 1983, P. 51.
41. Franke H. Chinese Texts on the Jurchen II. A translation of the chapter one of the Chin-shi. Zentralasiatische Studien. 1978. № 12. P. 416.
42. Vorob'yev M.V. *Kul'tura chzhurchzheney i gosudarstva Tszin' (X v. – 1234 g.)* [Culture of the Jurchen and Jin (X century – 1234 year)]. Moscow, Nauka, 1983, pp. 44–51.
43. *Istoriya Zolotoy imperii (1115–1234)* [History of the Great Jin (1115–1234)]. Novosibirsk IAET SO RAN, 1998, 288 p.
44. *Istoriya Zolotoy imperii (1115–1234)* [History of the Great Jin (1115–1234)]. Novosibirsk IAET SO RAN, 1998, 288 p.
45. Medvedev V.E. *Priamur'e v kontse I – nachale II tysyacheletiya (Chzhurchzhen'skaya epokha)* [The Amur Region in the Turn of II Millennium AD (Jurchen Era)]. Novosibirsk, Nauka, 1986, P. 156.
46. Medvedev V.E. *Srednee i nizhnee Priamur'e v kontse I – pervoy chetverti II tysyacheletiya n.e. (chzhurchzhen'skaya epokha): avtoref. diss. na soisk. uch. step. d-ra ist. nauk* [The Middle and Lower Amur Region at the end of I – the first quarter of II Millennium AD (Jurchen Era)]. Novosibirsk, 1983. Available at: www.dissercat.com/content/srednee-i-nizhnee-priamure-v-kontse-i-pervoi-chetverti-ii-tysyacheletiya-ne-chzhurchzhenskay#ixzz3cvSe7G9k.
47. Vorob'ev M.V. *Doklady po etnografii* [Reports on Ethnography]. Vol. 4. Leningrad, Izd-vo GO SSSR, 1966, P. 77.



Дорофеева Т.В.

Особенности миссионерской деятельности Международного общества сознания Кришны в современной России



Т.В. Дорофеева

Аннотация. За последние три десятилетия миссионерская деятельность Международного общества сознания Кришны (МОСК) в России претерпела значительные изменения: произошло смещение акцента на непрямую проповедь, расширился и стал более разнообразным круг освещаемых проповедниками тем, сформировался институт систематического обучения интересующихся кришнаизмом (бхакти-врикша). Активизация миссионерства МОСК в нашей стране нацелена на распространение своего влияния среди молодёжи, интеллигенции, общественных деятелей и политиков с целью занять прочное и значимое место в российском обществе.

Ключевые слова: Международное общество сознания Кришны (МОСК), гаудия-вайшнавизм, кришнаизм, бхакти, ведическая культура, миссионерская деятельность, проповедь

Цель настоящей статьи – выявить специфику миссионерской деятельности Международного общества сознания Кришны (МОСК) в современной России путём анализа эволюции её основных элементов.

Актуальность данной темы обусловлена активной деятельностью Российского общества сознания Кришны (РОСК), в частности, проповедников «ведической культуры» (О.Г. Торсунова, М.З. Таргаковой, О. Гадецкого, В.О. Рузова, Р.А. Нарушевича, С.В. Серебрякова и др.), направленной на распространение своего влияния среди молодёжи, интеллигенции, общественных деятелей и политиков с целью занять прочное и значимое место в российском обществе¹. Разработка этой темы особенно важна в деле урегулирования межконфессиональных конфликтов, а также для дальнейших научных исследований по данной проблематике.

Основатель гаудия-вайшнавизма Вишвамбхара Мишра (Чайтанья, 1486–1533), почитаемый как воплощение в одном лице Кришны и его возлюбленной Радхи, провозгласил *харинаму-санкиртану* (совместное воспевание имён бога Кришны) самодостаточным методом духовного совершенствования, таким образом, упростив форму поклонения божеству и открыв возможность освобождения (*мокша*) низшим кастам, внекастовым членам индуистского общества, а также не индуистам. Чайтанья предрекал: «Я истинно вам провозглашаю, что Моё имя будет проповедано в каждом городе и каждой деревне на этой земле»².

Исследователи отмечают, что миссионерство (ранее неизвестное индуизму явление) возникло в Индии с приходом христиан и стало важным этапом в становлении национального самосознания индуистов³. Концептуальная гибкость и вариативность форм индуизма всегда выполняли интегрирующую функцию в индийском обществе⁴, а в современных условиях глобализирующегося мира, благодаря этому качеству он становится конкурентом другим универсальным верованиям и претендует на роль мировой религии⁵.

Выдающийся мыслитель Бхактивинода Тхакур (1838–1914) и его сын Бхактисиддхант Сарасвати Тхакур (1874–1937) довели реформу гаудия-вайшнавизма до её кульминации, призвав своих учеников к проповеди Сознания Кришны на Западе.

Новые религиозные движения

Наиболее успешно данную миссию выполнил ученик Бхактисиддханты Сарасвати А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупады (1896–1977), основав в 1966 году в США Международное общество сознания Кришны (ISKCON, МОСК). Он обозначил в «Уставе ISKCON» его основные цели. Пять из них, как следует из приводимого ниже списка, ориентированы на миссионерство, задавая приоритетное направление деятельности и её масштаб всем adeptам: «1. Систематически распространять в массах духовное знание и обучать людей методам духовной практики для восстановления нарушенного равновесия в системе ценностей общества, обеспечения подлинного единства всех людей и установления мира во всём мире. 2. Проповедовать философию сознания Кришны, изложенную в «Бхагавад-гите» и в «Шримад-Бхагаватам»... 4. Распространять и поощрять движение санкиртаны – совместное воспевание святого имени Господа, следуя указаниям Господа Шри Чайтаньи Махапрабху... 6. Объединить членов общества в единую семью и научить их более простому и естественному образу жизни. 7. Для достижения вышеупомянутых целей издавать и распространять периодические издания, журналы и книги»⁶.

Исходя из базовых документов (Устав и Конституция), составленных Свами Прабхупадой, можно выделить две основные формы проповеди: прямую, к которой относится непосредственное распространение философии сознания Кришны (харинама, распространение книг и *прасада*), и непрямую («косвенную») проповедь, к которой относят распространение знаний, повышающих общий уровень духовной культуры, нравственности и здорового образа жизни в обществе.

Среди семи целей ISKCON непрямая проповедь занимает первое место, на что в последнее время особенно обращают внимание духовные лидеры Движения сознания Кришны в России: «...на мой взгляд, сейчас то, что делается в России преданными, оно ближе в значительной степени изначальному замыслу Шрилы Прабхупады, чем то, что делается во многих других странах мира. У нас иногда принято какие-то вещи называть даже среди общества, в обществе преданных, слегка пренебрежительно – косвенной проповедью. Шрила Прабхупада эту первую Цель ставит в самом начале»⁷.

Безусловно, Свами Прабхупада понимал, что индуистская специфика философии, культа и образа жизни вайшнавов может являться препятствием для его широкого распространения⁸. Поэтому главной целью он видел – не сделать всех «преданными Кришны», а помочь людям осознать важность духовной оставляющей жизни. Использование не прямой проповеди, со слов духовного лидера РОСК Бхакти Вигьяна Госвами, нацелено на то, чтобы сделать людей гармоничными и счастливыми, а также, чтобы подготовить их сознание к возможному обращению в вайшнавизм.

За последние три десятилетия произошли качественные перемены в РОСК, явленные как внутри организации (усложнение культа, повышение уровня вайшнавского образования, чёткое выстраивание иерархической структуры и др.), так и в её внешней деятельности (расширение проповеди и социальных программ, налаживание связей с учёными, политиками, общественными деятелями и др.).

В период репрессий (80-е гг. XX в.) проповедь проводилась на частных квартирах в узком кругу молодёжи и интеллигенции, интересующихся Востоком, самиздатские книги распространялись «из-под полы». После официальной регистрации Центра общества сознания Кришны (ЦОСКР) в 1988 году вайшнавами была развернута широкая кампания по популяризации своего учения: на улицах городов регулярно начали проводиться уличные шествия и широко распространяться книги, возникла программа распространения прасада «Пища Жизни», в 1994 году прошёл первый вайшнавский фестиваль.

Начиная с конца 90-х годов XX в., миссионерство приобрело новые формы и масштабы. В то время как разновидности прямой проповеди остались практически неизменными, непрямая проповедь претерпела значительные преобразования.

Сегодня в различных городах России и на интернет-площадках проводятся разнообразные теоретические и практические курсы, выполняющие воспитательную и образовательную функции, аккуратно вводящие слушателей в мир гаудивайшнавизма: *ведическая психология* (врач и психолог О.Г. Торсунов, психотерапевт М.З. Таргакова, психолог О.Г. Гадецкий, астролог Р.А. Нарушевич, С. Яковлев, В.О. Рузов, С.В. Серебряков и др.), *ведическая астрология* (М. Полонски, В. Тушкин,

Новые религиозные движения

Р.А. Нарушевич, И. Поздеева, С.В. Серебряков), *ведическая культура* (В. Тушкин, Л. Тугутов, О.Г. Торсунов, С.В. Серебряков), *аюрведа* (О.Г. Торсунов, С.В. Серебряков, Б.В. Рагозин), *васту* (гармонизация пространства и архетиктура) (И.В. Дуничкин, И. Тюрин, Д. Щербаков), *курсы ведической кулинарии* (С.В. Серебряков, И.В. Макаров), *йога* (А. Мередов и др.).

Созданы масштабные проекты «Психология третьего тысячелетия», «VEDALIFE» и др. Медиа-проекты (канал «ТВ Баланс», «Веда-радио», «Веда-медиа») также ориентированы на широкий круг интересующихся «ведической культурой». Регулярно проводятся «ведические» фестивали, организованные вайшнавцами: фестиваль «Благодать» (около 700 чел.), «Психология третьего тысячелетия» (около 600 человек), «GOLOKA FEST» (около 3 000 человек) и др. Вайшнавские площадки были представлены на различных этнических и йога-фестивалях (например, фестиваль «Дни индийской культуры в Москве», фестиваль «Мир гармонии» во Владимире) и т.д.

Термин «ведический» стал своеобразным брэндом ISKCON, используемым для создания позитивного имиджа и авторитетности организации и её мероприятий. Однако, с точки зрения учёных, это отождествление гаудиа-вайшнавизма с ведийской религией слишком натянуто и необосновано: «Веды сами по себе оказали поразительно малое воздействие на религию бхакти среди высших и средних каст. Кроме того, следует помнить, что ведийская религия была большей частью недоступна шудрам и неприкасаемым, которые составляют огромное большинство индусов: последним, согласно ортодоксальным правилам, под страхом смерти запрещалось слушать веды или участвовать в ведийских ритуалах и таинствах»⁹.

Стоит отметить, что зачастую организаторы мероприятий и лекторы не афишируют свою конфессиональную принадлежность: слушатели и участники могут оставаться в неведении относительно источника получаемого знания. С одной стороны, подобный подход приносит свои плоды, и многие из тех, кто получил ответы на свои бытовые и экзистенциальные вопросы, становятся готовыми принять новое религиозное мировоззрение. С другой стороны, эта недоговорённость рождает отторжение со стороны некоторых слушателей. Впрочем, в условиях антикультурной пропаганды, потока негативной информации об НРД в СМИ, «тайная завеса», прикрывающая кришнаитские мероприятия, даёт аудитории возможность непредвзято оценить достоинства и недостатки «ведического знания».

Таким образом, «косвенная» проповедь освещает широкий круг тем, касающихся самоактуализации, выхода из конфликтных ситуаций, здоровья (натуропатия, йога, питание), индуистской философии и культуры (национальный костюм, музыка, танцы и др.). Наиболее к ним восприимчивы творческая, образованная молодёжь; женщины, находящиеся в поиске решения семейных проблем; сторонники здорового образа жизни; люди, не нашедшие помощи в современной медицине и психологии; а также люди, разочарованные в современных потребительских ценностях. Посредством данной формы миссионерской деятельности осуществляются важные религиозные функции: мировоззренческая, психотерапевтическая, компенсаторная, побуждение индивидов к духовному развитию, культуротранслирующая, ценностно-интерпретирующая, коммуникативная¹⁰.

С точки зрения духовных лидеров РОСК, успехи в непрямой проповеди не менее, а, возможно, и более важны, чем в прямой, которая ведёт к росту вайшнавских общин, включающих активных последователей. Отсюда рождается стремление вайшнавов использовать всё новые и новые приёмы в миссионерской деятельности, массово популяризировать кришнаизм, адаптируя его к различным аудиториям. Принимая участие в кришнаитских мероприятиях, человек, с точки зрения вайшнавского богословия, приобретает *агьята-сукрити* (неосознанные духовные заслуги), чем приближает своё освобождение (*мукти*) из сетей материального мира.

Вайшнавцами успешно используется опыт христианских проповедников. Так, гуру ISKCON Джаяпатака Свами (Гордон Джон Эрдман) конспиративно направлял своих учеников в протестантские миссионерские группы для заимствования их методов распространения вероучения. Им была взята на вооружение «ячеечная система» христианского проповедника пастора Дэвида Йонги Чо в Южной Корее¹¹. В результате, на базе «ячеечной системы» и традиции *нама-хатт* (с бенгальского –

Новые религиозные движения

«рынок святого имени») в 1996 году возникла новая форма проповеди – бхакти-врикша (санскрит – «дерево любви»). Она нацелена на систематическое обучение групп людей основам гаудиа-вайшнавизма для подготовки их к обращению в новую веру¹³. Эта миссионерская программа была начата в России в 2006 году. В настоящее время на территории нашей страны действует порядка 300 групп бхакти-врикш, 120 из которых – в Москве.

Программа бхакти-врикш привела к существенной трансформации миссионерской деятельности РОСК: изменился не только её масштаб, но и её качество. Существовавшая ранее свободная по форме традиция наставничества ныне дополнена регулярным, систематическим и структурированным обучением новичков по специально разработанным модулям и учебникам. Итогом бхакти-врикши в идеале должно стать знание основ гаудиа-вайшнавизма и осуществление его предписаний в повседневной жизни, принятие авторитета наставников и духовных лидеров, готовность к инициации (принятие духовного учителя, гуру), а также взятие на себя миссии проповеди вероучения¹⁴.

Этому новому миссионерскому инструменту современные лидеры РОСК уделяют особенное внимание с целью не только увеличить число последователей гаудиа-вайшнавизма, но также улучшить общественное мнение о кришнаитах: «Сейчас сложились такие стереотипы об обществе, как о тотальной секте, как об очень опасной группе... Но в Бхакти-врикшу вы приходите, видите, что люди работают, люди занимаются деятельностью, поддерживают семьи, они ответственны, культурны, образованны. Они чисты, у них принципы, при этом они не разрушают их отношения, а укрепляют...»¹⁵.

По оценкам руководителей Центра общества сознания Кришны в России (ЦОСКР) количество интересующихся философией гаудиа-вайшнавизма в России составляет порядка 1 млн. человек. Сюда входят в основном люди, посещавшие вайшнавские фестивали и бхакти-врикши (где количество пришедших можно зафиксировать). Гораздо большее число людей увлечено «ведической культурой», хотя их точное число назвать сложно.

Специфическим феноменом современности является религиозный синкретизм, проявляющийся в данном случае в виде совмещения интереса к «ведическому знанию» с исповеданием христианства, ислама, буддизма и т.д. Это возможно благодаря практической реализации вайшнавами первой цели ISKCON (непрямой проповеди) и теоретическому обоснованию Свами Прабхупадой в своих книгах положения о том, что учение сознания Кришны не является индуизмом и религией вообще: «Это культурное движение, и единственная его цель – научить людей любить Бога»¹⁶.

Используя перечисленные проповеднические методы, РОСК решает следующие задачи: распространяет в обществе индуистские ценности; знакомит население с вайшнавским образом жизни и философией, что ослабляет страх перед «чуждой» культурой; демонстрирует социальную, экономическую и духовную успешность своих членов, развенчивая многие мифы о кришнаитах; подготавливает «почву» для позитивного восприятия вайшнавского вероучения; объединяет на своих мероприятиях представителей различных конфессий.

К особенностям современной миссионерской деятельности РОСК можно отнести акцентирование внимания на непрямой проповеди и, как следствие, массовую популяризацию кришнаизма; охват более широкой и разнообразной аудитории; формирование института систематического обучения неопитов (бхакти-врикша).

Миссионерская деятельность в практике гаудиа-вайшнавизма является необходимым шагом на пути к достижению высшей цели жизни вайшнава – обретению бхакти (любви и преданности к Богу). Поэтому каждый последователь стремится вносить посильный вклад в дело распространения данного учения, увеличивать таким численность организации и расширять сферу её влияния.

Безусловно, в рамках данной статьи невозможно раскрыть особенности реакции других конфессий на миссионерскую деятельность РОСК, на претензию индуизма играть в наши дни роль мировой религии, однако эти темы требуют дальнейшего изучения.

Библиографический список

1. А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада Наука Самоосознания. Бхактиведанта. – Бук Траст (ВВТ), 2013. – 466 с.
2. Глаголев, В.С. Общее и особенное в тенденциях конфессионального универсализма глобализирующегося мира / В.С. Глаголев // *Философия в современном мире: диалог мировоззрений. Материалы VI Российского философского конгресса.* – Н. Новгород, 2012. – Т. 1. – 565 с.
3. Давыдов, И.П. Функции религии vs. дефиниции религии / И.П. Давыдов // *Свеча-2013. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении: Международная конференция «Религия и религиозность в глобальном измерении».* – Владимир, 2013. – Т. 23. – 278 с.
4. Дерягина, Е.Э. Вайшнавизм: процессы трансформации и модернизации в России на рубеже XX–XXI вв.: дисс. канд. филос. наук. – Красноярск, 2009. – 144 с.
5. Костылев, П.Н. Миссионерия etc / П.Н. Костылев // *Журнал «Русский журнал» [Электронный ресурс].* – URL: <http://www.russ.ru/pole/Missioneriya-etc> (дата обращения: 31.05.2015).
6. Кубельский, А. (Ангир Муни) Лекция по истории возникновения бхакти-врикш (Зимняя школа бхакти-врикш, Москва, 2013) / А. Кубельский [Электронный ресурс]. – URL: <http://bhakti-vriksha.ru/m/statiy/> (дата обращения: 01.06.2015).
7. Основы философии и духовной практики сознания Кришны (Программа подготовки бхакт). – М.: Вайшнавский Университет, 2007. – 168 с.
8. Силантьева, М.В. Ментально-символическое преодоление барьера «свой – чужой» как основа стратегий освоения инокультурного пространства / М.В. Силантьева // *Диалог культур и партнерство цивилизаций. XIV Международные Лихачевские чтения, 15–20 мая 2014 г.* – СПб.: СПбГУП, 2014. – 592 с.
9. Скороходова, Т.Г. Духовные искания индийской интеллигенции и универсализация индуизма / Т.Г. Скороходова // *Культура и искусство.* – 2015. – № 2. – С. 122–132.
10. Штитенкрон, Г. фон. О правильном употреблении обманчивого термина / Г. Штитенкрон, фон // *Древо индуизма.* – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 559 с.
11. Яблоков, И.Н. Общение верующих как фактор формирования психологии религиозной группы / И.Н. Яблоков // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* – № 1. – С. 173–181.
12. Steven, J. Rosen. The Agni and the Ecstasy: Collected Essays of Steven J. Rosen. – Arktos, 2012. – 308 p.
13. Бхакти Вигьяна Госвами Лекция «7 целей ИСККОН», прочитанная в Сухуми (02.07.2009 г.) // Сайт Его Святейшества Бхакти Вигьяны Госвами Махараджа и Его учеников. 08.07.2014 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.saranagati.ru/lectures/lectures-all/1541-7--html> (дата обращения: 31.05.2015).
14. Чайтанья Чандра Чаран Лекция о Бхакти-Врикше (03.10.10, фестиваль Садху-Санга) // Сайт Бхакти-Врикш [Электронный ресурс]. – URL: <http://bhakti-vriksha.ru/m/statiy/> (дата обращения: 1.06.2015).
15. Sri Caitanya Bhagavata Antya Lila. Chapter 4 // Вайшнавский портал. [Электронный ресурс]. – URL: <http://causeofallcauses.com/bhagt4.htm> (дата обращения: 31.05.2015).

¹ См.: Костылев П.Н. Миссионерия etc // *Русский журнал* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.russ.ru/pole/Missioneriya-etc> (дата обращения: 31.05.2015).

² Sri Caitanya Bhagavata Antya Lila. Chapter 4 / Пер. с англ. Т.В. Дорофеевой // Вайшнавский портал [Электронный ресурс]. URL: <http://causeofallcauses.com/bhagt4.htm> (дата обращения: 31.05.2015).

³ См.: Дерягина Е.Э. Вайшнавизм: процессы трансформации и модернизации в России на рубеже XX–XXI вв.: дисс. канд. филос. наук. Красноярск, 2009. С. 64.

⁴ См.: Скороходова Т.Г. Духовные искания индийской интеллигенции и универсализация индуизма // *Культура и искусство.* 2015. № 2. С. 122–132.

⁵ См.: Глаголев В.С. Общее и особенное в тенденциях конфессионального универсализма глобализирующегося мира // *Философия в современном мире: диалог мировоззрений. Материалы VI Российского философского конгресса (Н. Новгород, 27–30 июня 2012).* Т. 1. Н. Новгород: Издательство Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, 2012. С. 435–436.

⁶ Основы философии и духовной практики сознания Кришны (Программа подготовки бхакт). Вайшнавский Университет. М., 2007. С. 1.

⁷ Бхакти Вигьяна Госвами Лекция «7 целей ИСККОН», прочитанная в Сухуми (02.07.2009 г.) // Сайт Его Святейшества Бхакти Вигьяны Госвами Махараджа и Его учеников. 08.07.2014 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.saranagati.ru/lectures/lectures-all/1541-7--.html> (дата обращения: 31.05.2015).

⁸ См.: Силантьева М.В. Ментально-символическое преодоление барьера «свой – чужой» как основа стратегий освоения инокультурного пространства // *Диалог культур и партнерство цивилизаций.*

Новые религиозные движения

- XIV Международные Лихачевские чтения, 15–20 мая 2014 г. СПб.: СПбГУП, 2014. С. 429–431.
- ⁹ Штитенкрон Г. фон. О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. С. 254.
- ¹⁰ См.: Давыдов И.П. Функции религии vs. дефиниции религии // Свеча-2013. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении: Международная конференция «Религия и религиозность в глобальном измерении». Владимир, 2013. Том 23. С. 75.
- ¹¹ Кубельский А. (Ангир Муни). Лекция по истории возникновения бхакти-врикш (Зимняя школа бхакти-врикш, Москва, 2013) [Электронный ресурс]. URL: <http://bhakti-vriksha.ru/m/statiy/> (дата обращения: 01.06.2015).
- ¹² Собрание группы вайшнавов на дому с целью углубленного изучения Священных Писаний и воспеания имён Кришны.
- ¹³ Yadunandana Swami A History of Education in ISKCON // ISKCON Studies Journal. 2009. № 1 (1). P. 77–99.
- ¹⁴ Александр Кубельский (Ангир Муни) Лекция по истории возникновения бхакти-врикш (Зимняя школа бхакти-врикш, Москва, 2013) [Электронный ресурс]. URL: <http://bhakti-vriksha.ru/m/statiy/> (дата обращения: 01.06.2015).
- ¹⁵ Чайтанья Чандра Чаран Лекция о Бхакти-Врикше (03.10.10, фестиваль Садху-Санга) // Сайт Бхакти-Врикш [Электронный ресурс]. URL: <http://bhakti-vriksha.ru/m/statiy/> (дата обращения: 01.06.2015).
- ¹⁵ А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада Наука самоосознания. BBT, 1992. С. 144.

References

1. Kostylev P.N. *Missionerija etc* [Missionery etc]. Available at: <http://www.russ.ru/pole/Missioneriya-etc> (Accessed 31.05.2015).
2. Sri Caitanya Bhagavata Antya Lila. Chapter 4. Available at: <http://causeoffallcauses.com/bhagt4.htm>. (Accessed 31.05.2015).
3. Derjagina E.Je. *Vajshnavizm: processy transformacii i modernizacii v Ros-sii na rubezhe XX-XXI vv. Diss. kand. filos. nauk* [Vaishnavism: Processes of Transformation and Modernization in Russia at the turn of XXI century. Ph. D. thesis in Philosophy]. Krasnoyarsk, 2009, P. 64.
4. Skorohodova T.G. *Kul'tura i iskusstvo* [Culture and Art]. Moscow, No. 2, 2015, pp. 122–132.
5. Glagolev V.S. *Filosofija v sovremennom mire: dialog mirovozzrenij. Materialy VI Rossijskogo filosofskogo kongressa* [Philosophy in the Modern World: Dialogue of Outlooks. Proc. of the Sixth Russian Philosophical Congress]. Nizhny Novgorod, 2012, pp. 435–436.
6. *Osnovy filosofii i duhovnoj praktiki soznaniya Krishny (Programma podgo-tovki bhakt)* [Fundamentals of Philosophy and Spiritual Practice of Krishna Consciousness (Program of the Preparation of bhakts)]. Vajshnavskij Universitet, Moscow, 2007, P. 1.
7. Bhakti Vijana Gosvami. *Lekcija «7 celej ISKCON»* [Lecture «7 Purposes of ISKCON»]. Available at: <http://www.saranagati.ru/lectures/lectures-all/1541-7--.html> (Accessed 31.05.2015).
8. Silant'eva M.V. *Dialog kul'tur i partnerstvo civilizacij. XIV Mezhdunarodnye Lihachevskie chtenija* [Dialogue of Cultures and Partnership of Civilizations. XIV International Likhachevsky Readings]. Saint Petersburg, 2014, pp. 429–431.
9. Shtitenkron G. fon. *Drevo induizma* [Hinduism Tree]. Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 1999, P. 254.
10. Davydov I.P. *Svecha-2013. Religija, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii: Mezhdunarodnaja konferencija «Religija i religioznost' v global'nom izmerenii»* [Candle-2013. Religion, Religio and Religiosness in Regional and Global Measurements: «Religion and Religiosness in Global Measurement» International Conference]. Vladimir, 2013, vol. 23, P. 75.
11. Aleksandr Kubel'skij (Angira Muni). *Lekcija po istorii vozniknovenija bhakti-vriksh* [Lecture on the History of the Emergence of bhakti-vrikshas]. Available at: <http://bhakti-vriksha.ru/m/statiy/> (Accessed 1.06.2015).
13. Jadunandana Swami. ISKCON Studies Journal. No. 1 (1), 2009, pp. 77–99.
14. Aleksandr Kubel'skij (Angira Muni). *Lekcija po istorii vozniknovenija bhakti-vriksh* [Lecture on the History of the Emergence of bhakti-vrikshas]. Available at: <http://bhakti-vriksha.ru/m/statiy/> (Accessed 1.06.2015).
15. Chaitanya Chandra Charan. *Lekcija o Bhakti-Vrikshe* [Lecture on Bhakti-Vriksha]. Available at: <http://bhakti-vriksha.ru/m/statiy/> (Accessed 1.06.2015).
16. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Nauka samoosoznaniya* [The Science of Self-Realization]. BBT, 1992, P. 144.



Аринин Е.И., Викулов И.Е., Атабеков Т.Р.

Религия между нормативным, маргинальным и девиантным

Аннотация. Статья описывает эволюцию термина «религия» как обозначения нормативного (должно-предписанного), маргинального (допускаемого) и девиантного (запретного), разделяемую на три этапа по основным значениям: 1) от Ромула и до Цицерона, «скрупулезность» («тщательность» и т.п.) в отношениях к тем или иным объектам (в том числе и сакральным), противопоставляемую «небрежности»; 2) от Цицерона и до наших дней, «первую философию» («теологию», «метафизику» и т.п.), т.е. элитарное «высшее знание» о подлинном бытии («божественном») и соответствующих практиках («благочестии»), качественно трансформированное христианской «Ecclesia Catholica», противопоставляемых «физическому», «мирскому», «светскому», «обыденному», «детскому», «невежественному», «еретическому» и т.п.; 3) от Гоббса и до наших дней, «таинственное» вообще и соответствующие практики «надзирания за неизвестным», противопоставляемые «освоенному», «познанному», «признанному», «доверенному», «научному», «техническому», «эмпирическому» и т.п.

Ключевые слова: религия, нормативное, маргинальное, девиантное, философия религии

Введение

Данный текст представляет возможность критично пообщаться к попыткам авторов интерпретировать некоторые аспекты поистине необозримых дискуссий последних 2500 лет, в которых обсуждались слова, термины, категории и концепции философского, теолого-богословского или научного понимания нормативности уникального феномена, который в современной культуре получил универсальное наименование «религия». Этот текст подготовлен в рамках завершения трёхлетнего проекта РГНФ (2013–2015, № 13-03-00532), публикации по которому в полной форме представлены на сайте «Академическое религиоведение» (включая субпроект «1000 дефиниций религии – Энциклопедия» // <http://religiousstudies.in/proekt/1000-definicij-religii-enciklopediya/>).

Религия как феномен языка (лексема)

С одной стороны, очевидно, что «религия», как показывают социологические опросы, является практически для всех интуитивно ясным словом, обозначающим стоящее за ним понятие, которое маркирует специфическую сферу отношения индивида и всегда неизвестной нам до конца реальности, при этом каждый готов коммуницировать с экспертом-исследователем в качестве респондента по поводу «аномальных явлений», «таинственного», «Бога», «церкви», «верующих» и т.п. С другой стороны, это и многозначный, имеющий значительно более 1 000 определений, концепт науки, философии и теологии, обозначаемый словом (лексемой) современного русского языка, вошедшим в широкое употребление со второй половины XVIII в. и восходящим к латинскому «religio», употребляемому в текстах с эпохи основания Рима (VIII век до н.э.). Как справедливо отмечал



Е.И. Аринин



И.Е. Викулов



Т.Р. Атабеков

А.П. Забияко, «историю религиозного сознания можно представить как длинную череду попыток выразить невыразимое», при этом «религиозное сознание творит особую область языка, а язык обладает властью над религиозным сознанием»¹. Латинское слово «*religio*» за 2500 лет своего письменного существования могло обозначать и «тревожную скрупулёзность», и благочестиво-тщательное почитание божеств публичного римского пантеона, и христианскую «*Ecclesia Catholica*», и «теологическую доктрину», и враждующие «эксклюзивные юрисдикции» («патриархаты», «вероисповедания», «церкви»), и юридически равноправные субъекты («религиозные объединения») современного поликонфессионального общества, и личный мир глубинных переживаний «веры в Бога», и отношение к «сверхъестественному», «таинственному», «сакральному» или «надзирающие за неизвестным» (в терминах концепции Никласа Лумана), и семантический концепт «предельно возвышенного, справедливого, истинного и прекрасного», и теоретический конструкт («сущности» или «природы» т.н. «религиозных явлений», «религиозных феноменов» и «явлений религии»), и сами эмпирические культурные феномены («православная литургия», «учение Гаутама», «шаманские камлание», «гадание на кофейной гуще» и т.п., при этом представители этих форм всё перечисленное к религии могут вообще не относиться, называя это «суевериями», «ересями», «сектами» и т.п.), и это далеко ещё не весь возможный список. Уникальность этой лексемы отметил Э. Бенвенист, писавший, что она «до сих пор в европейских языках остаётся единственным и устойчивым словом, для которого никогда не предлагалось ни эквивалента, ни замены», при этом отмечая, что такое обобщение особых феноменов разных культур, времён и народов вполне может оказаться и простой «ошибкой экстраполяции»².

Сегодня мы оказались в новой «виртуальной» эпохе, когда слово «религия» можно изучать, к примеру, в качестве элемента русскоязычного сектора системы Google, где оно встречается в 31 400 000 документах (на 09.08.2015). Анализ этого практически необозримого множества текстов ещё впереди, но уже намечаются первые попытки его исследования³. В академическом филологическом ресурсе «Национальный корпус русского языка» можно обнаружить 1 168 документов и 3 372 вхождения (на 09.08.2015), причём абсолютные «пики» приходятся на 1916 (1), 1919 (2) и 1911 (3) годы, тогда как в XXI веке его употребление начинает постепенно нарастать, оставаясь, однако, на гораздо более низком уровне, чем в XIX в. (пики – 1802, 1893 и 1896)⁴. Анализ этих особенностей филологами уже начался⁵.

Религия как историко-культурный феномен

Всё отмеченное выше бесконечное смысловое (коннотативное) богатство данного слова, при некотором неизбежном упрощении, имеет своим денотатом (значением, объективным содержанием) только три исторически сформировавшихся в европейской, российской и мировой культуре социальных феномена, обозначая:

– от Ромула и до Цицерона, «скрупулёзность» («тщательность» и т.п.) в отношениях к тем или иным объектам (в том числе и сакральным), противопоставляемую «небрежности»;

– от Цицерона и до наших дней, «первую философию» («теологию», «метафизику» и т.п.), т.е. элитарное «высшее знание» о подлинном бытии («божественном») и соответствующих практиках («благочестии»), качественно трансформированное христианской «*Ecclesia Catholica*», противопоставляемых «физическому», «мирскому», «светскому», «обыденному», «детскому», «невежественному», «еретическому» и т.п.;

– от Гоббса и до наших дней, «таинственное» вообще и соответствующие практики «надзирания за неизвестным», противопоставляемые «освоенному», «познанному», «признанному», «достоверному», «научному», «техническому», «эмпирическому» и т.п.

Мы и сегодня ещё не имеем некоего глобального «религиоведческого знания», которое в качестве самостоятельной науки было бы способно универсально концептуализировать, т.е. описать и объяснить всё многообразие религий («религиозных явлений»), подобно тому, как физика описывает «физические явления», при этом, возможно, как уже отмечалось, что сама такая перспектива окажется иллюзорной «ошибкой экстраполяции», подобно тому, как не удалось обнаружить некогда

постулированный «теплород». Вместе с тем, начиная с XVII века (Thomas Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, 1651 и др.), сложилось множество более или менее распространенных попыток научно-аналитической типологизации разнообразных религий («религиозных феноменов») по различным основаниям⁶. Фундаментальной проблемой и сегодня остается сама попытка квалифицировать те или иные социокультурные «феномены» как «религию», поскольку, начиная с Цицерона, делались и делаются более или менее последовательные попытки выделить «religio» в качестве термина, маркирующего именно нормативно-возвышенные «первую философию» и «подлинное благочестие» как уникально «истинное отношение к основаниям мироздания» (к «божественному»), отличаемое как от девиантного «superstitio» («суеверия»), так и от маргинального «cultus» (поверхностного благочестия, обрядоведения) народа⁷. Дискуссии о «подлинной религии» пронизывают всю историю христианской «Ecclesia Catholica» и гражданского «светского общества» вплоть до наших дней, когда пишут о «квазирелигиозности», «псевдорелигиях», «лжрелигиях» и т.п.⁸

Эти общеизвестные особенности «религиоведческой области знаний» требуют обращения к «теориям макроуровня», к примеру, концепции «аутопойетических систем» Никласа Лумана, эвристический потенциал которой представляется весьма перспективным для данного направления исследования⁹. Исторически многие социальные феномены, включаемые современной культурой в понятие «религия» (магия, мантика, фетишизм, тотемизм и т.п.), возникают, согласно данным археологии и антропологии, ещё в бесписьменных обществах. В них они сотни тысяч лет выступали как особые аспекты отнюдь не «возвышенного», противопоставленного «земному» и «обыденному» (как в культурах городов, государств и империй), или «сакрального», противопоставляемого «профанному», но именно в качестве элементов повседневной обыденной хозяйственной жизни, в которой почитание «незримых акторов» («сил»), «хозяев», «богов», «духов», «демонов» и т.п.) было важной и выгодной «сделкой» по принципу «ты – мне, я – тебе», поскольку предполагало их «магико-хозяйственное» использование¹⁰.

Письменные урбанистические культуры последних 10 000 лет вырабатывают возвышенные «теологические (метафизические) доктрины». Они всегда, с одной стороны, локальны, т.е. возникают в определённом месте и в определённое время, как, к примеру, собственно сам термин «θεολογία (теология)» в Древней Греции, но, с другой, претендуют на абсолютный и уникальный универсализм. Так, к примеру, мы сами принадлежим к культуре, где около 2000 лет назад утвердилось легитимное «credo» имперской «Ecclesia Catholica», дифференцирующее «сакральное» («высшее», «спасительное», «теологическое») и «иное», включающее в себя как относительно «своё», но маргинальное «профанное» («мирское», «низшее», «народное», «детское»), так и абсолютно девиантное «чуждое» («иноверное», «еретическое», «схизматическое» или «языческое»), при этом периодически наблюдались ригористические попытки принудительного «очищения общества от суеверий» ради торжества «единственной истины». Именно в этом типе культур утверждается сам латинский термин «religio», создаются книжные нормативные «теологии», а слово «магия», изначально обозначавшее нормативное жреческое «искусство постижения сокровенного» в древнехалдейском и зороастрийском обществах, постепенно становится собирательным символом, маркирующим маргинальные «фокусы» (или «жульничание») для «простецов» и девиантные «суеверия» в греческой, римской и христианской культурах.

Последние 500 лет «революции Гутенберга», возникновения национальных государств со своими «господствующими религиями» и становления современного «медиа-общества» превращают «религию» в собирательное понятие, обобщённо маркирующее «конфессии» («вероисповедания», «религиозные объединения» и т.п.) как элементы специализированной социальной подсистемы, контролирующей отношение к «таинственному (неизвестному) вообще», включающему в себя ситуативно дифференцируемые «магию», «шаманизм», «христианство», «православие», «экстрасенсорнику», «спиритизм» и т.п. Именно это многообразие социально-культурных феноменов с XIX века стало изучаться «наукой о религии», «религиоведением», началось конструирование многочисленных «моделей религиозности»,

в которых «нормативное», «маргинальное» и «девиантное» из «оценочных» и «сущностных» категорий превратились в соотносительные и контекстуальные. Сегодня в обществе утвердилось несколько конкурирующих моделей описания нормативного, семантически дистанцируемых друг от друга.

Семантико-этимологическая структура концепта «религия»

В этой связи важно обратиться к непосредственно описанной исследователями истории слова «*religio*», которое мы будем рассматривать в качестве термина, имеющего как бытовое (ситуативное), так и научно-аналитическое содержание. Детальный лингвистический анализ латинских текстов «со времён Ромула» показывает, что данное слово в дохристианский период развития латыни не имело прямого отношения к привычным для нас словам «Бог», «вера», «надежда», «любовь», «догма», «богослужение» или «церковь». Так, к примеру, А.Ф. Лосев отмечал, что «религиозное чувство римлян... очень осторожное, малодоверчивое», поскольку «римлянин не столько верит своим богам, сколько не доверяет им»¹¹. Исключительное внимание к проблематике «веры», а не к «скрупулезно-трепетному» поведению, привносится именно христианством, причём это отмечают не только христианские, но еврейская и даже советская философская энциклопедии, где, к примеру, С.С. Аверинцев специально подчёркивал, что «религии типа греко-римского или синтоистского язычества не знают понятия веры как внутреннего состояния и требуют от человека соблюдения ритуальных и традиционно моральных предписаний»¹². В таком контексте представляется необходимым обращение к особенностям семантики этого слова, коренящимся в этимологии, отражающей дохристианские формы социальной реальности¹³.

Латинское «*religio*», согласно словарю латинского языка О. Петрученко, имеет целый ряд значений, переводясь как «совестливость», «добросовестность», «религиозное чувство», «благочестивое настроение», «благочестие», «набожность», «религиозность», «страх Божий», «вера», «религия», «суеверие», «святость», «священный долг», «клятва», «богопочитание», «культ», «богослужение», «святыня»¹⁴. Несколько чуждым может выглядеть здесь такое значение как «суеверие», которое, будучи, безусловно, частью контекста в разговоре о религии, в развитых религиозных системах зачастую противопоставляется самой религии как ложное истинному, тщетное необходимому и т.п. Римский писатель второго века Авл Геллий в книге «Аттические ночи» приводит древнюю стихотворную строчку из XI книги «Грамматических записок» учёного и политического деятеля, друга Цицерона Нигидия Фигула: «*religentem esse oportet, religious ne fuas* (следует быть набожным, чтобы не быть суеверным)». Само «*religiosus*» Фигул относит к определению человека, поргязшего в суеверных (*superstitiosa*) обрядах, что считалось порочным¹⁵. Однако, по свидетельству того же Геллия, «*religiosus*» и его производные «стали употреблять» и в «некоем ином отклонении значения», которое, в целом, выражается в приписывании особой важности, придании особого смысла¹⁶.

Если говорить об этимологии самого латинского «*religio*», то она неоднозначна, и, как отмечают исследователи, уже сами древние римляне спорили по этому поводу¹⁷. Одна из распространённых версий принадлежит Цицерону. В трактате «О природе богов» он высказывает мнение, что *religio* происходит от *relegere*: «Те же, которые обо всём относящемся к богопочитанию тщательно размышляли и словно вновь перечитывали (*relegere*), названы *religiosi* от *relegere*»¹⁸. Среди значений латинского «*relegere*» также называют «идти назад», «возвращаться», «пересматривать», «обдумывать», «опять собирать», «созерцать», «бояться», а также «отлагать, откладывать для особого употребления», «относиться к чему-либо с особым вниманием и почтением»¹⁹. *Relegere* в свою очередь происходит от *legere*, то есть «рассматривать», «читать».

В упомянутом выше трактате Цицерон рассуждает о «бессмертных богах», употребляя в одной смысловой связке множество понятий: «религия», «благочестие», «вера», «набожность», «поклонение», «обряды», «святое», «клятва», «верность»²¹. По его мнению, сущность религии заключается во внутреннем благочестивом поклонении богам, почтительном отношении к ним: «Святое и благочестивое почитание богов состоит в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым

неиспорченным сердцем и словом»²¹. Такое богопочитание, по его разумению, противоположно суеверию. И здесь это главный посыл рассуждений философа – противопоставление понятий «религия» и «суеверие». Если в основе первого – религиозная рефлексия, нелицемерное благочестие, то суеверие исходит из стремления получить практический результат через определённые культовые действия, без присутствия в этом благоговения, размышлений, нравственного усилия. В этом смысле суеверие скорее можно отождествить с магией в её прагматичной направленности на получение конкретной выгоды. Первое понятие, по утверждению философа, для его современников соотносится с «похвальным», второе – с «порочным»²².

Вторая известная этимология слова «религия» принадлежит христианскому апологету рубежа III–IV вв. Люцию Целию Фирмиану Лактанцию. В противовес Цицерону он выводил *religio* из *religare* – «воссоединять», «привязывать», «прикреплять», «сковывать»²³. Последнее, в свою очередь, происходит от *ligo* («вязать», «связывать», «соединять», «совокуплять») через присоединение приставки *ge-*, означающей возобновление, повторение, восстановление. Именно версия Лактанция стала самой распространённой в христианской и европейской светской культуре, поскольку позволила увидеть в данной трактовке слова библейскую основу: утерянное через Адама богообщение восстанавливается через религию как «связь с Богом».

Однако следует отметить, что версии этимологии, предложенные в древности, не исчерпываются мнениями Цицерона и Лактанция. И по прошествии двухсот лет после Цицерона, но ещё за полтора века до Лактанция в среде римской интеллигенции задавались вопросом происхождения слова *religio*. Так, упоминавшийся выше Авл Геллий, ссылаясь на классика римской юриспруденции первой половины I в. н.э. Мазурия Сабина, пишет, что тот «в “Записках об исконном” утверждал: “*Religiosum* является то, что по причине некоей святости изъято и скрыто от нас; само слово произошло от *relinquendo* (оставления)...”. Далее Авл Геллий даёт своё разъяснение этой этимологии: “По толкованию Сабина [ясно], что это храмы, а также святилища, куда нужно ходить не часто и не просто так, а с чистой [душой] и благоговейным почитанием, и более страшиться и уважать, нежели превращать это в обычное для себя занятие»²⁴. В данной версии обращает на себя внимание то, что Мазурий Сабин, а в след за ним и Авл Геллий, размышляют в русле Цицерона: указывают на рефлексия, благоговение, страх как необходимые здесь коннотации, хотя источником слова *religio* им видится не цicerоновское *relegere*, но далекое от него по значению *relinquo*.

Описание этимологических версий *religio* будет неполной, если не упомянуть и трактовку Августина Аврелия. В трактате «Об истинной религии» («*De vera religione*» – 389–391 гг.) мы встречаем идею, приписываемую Лактанцию: религия как воссоединение, однако Августин не ссылается на своего предшественника: «...мы освобождаемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (*religantes*) наши души, – откуда, думается мне, происходит и само слово «религия» (*religio*)». Далее Августин пишет о почитании ангелов и делает заключение: «Итак, пусть же религия связывает нас с одним только всемогущим Богом, потому что между нашим умом, которым мы постигаем Отца, и Истиной, то есть внутренним Светом, с помощью Которого Мы Его постигаем, не посредствует никакая тварь»²⁵. Несмотря на сходство этимологии *religio*, сама интерпретация её у Августина своеобразна. Прежде всего, по его представлению не религия как система идей и практики связывает человека с Богом, но сама личность осуществляет эту связь через собирание внутренних сил, что и является религией. Таким образом, религия уже интерпретируется как умственно-волевое постижение Бога индивидом.

Другая этимологическая версия содержится в более позднем и, наверное, самом значительном труде богослова «О Граде Божиим» («*De Civitate Dei*» – 413–427 г.): «Ибо Он – источник нашего блаженства; Он – предел всех желаний. Избирая (*eligentes*), а точнее (так как мы теряли Его по небрежению) – вторично избирая (*religentes*), Его (откуда, говорят, и происходит слово «религия»), мы стремимся к Нему с любовью, чтобы, достигнув, успокоиться; потому и становимся блаженными, что делаемся с достижением этой цели совершенными»²⁶. Итак, мы видим, что в отличие от первого указания на этимологию *religio*, где Августин выражал своё суждение, здесь он ссылается на некое уже устоявшееся мнение.

Как уже отмечалось, латинское слово «religio», не переводится исключительно как «религия», но имеет несколько смежных значений: «боязнь», «сомнение», «благочестие», «набожность», «святыня», «совесть», «совестливость», «добросовестность», «благоговение»²⁷.

Согласно Фасмеру, русское «религия» заимствовано через польское «religia» из латинского «religiō»²⁸. Известное в России с начала XVIII века к его концу оно было закреплено словарями. «Религиозный» как производное пришло через немецкое religiös из латинского religiosus («набожный») ²⁹. А.Г. Преображенский в свою очередь утверждает, что подобно проникновению этого слова в немецкий и французский языки, в русский оно также пришло из латыни³⁰. В самой Европе данное слово было в ходу среди гуманистов XVI в., а Преображенский указывает, что источником его распространения стала фраза Цицерона «religio, id est cultus deorum» («религия – это культ богов»). Автор «Историко-этимологического словаря русского языка» П.Я. Черных фактически повторяет Фасмера, но указывает на многозначность исходного термина: «совестливость», «религиозное чувство», «предмет культа», возводя латинское слово к religiō, но приводит более точные его переводы («обвиваю», «обвязываю», «запрягаю»), которые, как можно заметить, обходят стороной христианские коннотации «связь», «воссоединение»³¹. Н.М. Шанский и Т.А. Боброва указывают, что русское заимствование из польского относилось к значению «богослужебные обряды», а латинские значения данного слова – «благочестие», «добросовестность», отмечая любопытную интерпретацию значения «связи»: религия – есть «связанность чем-либо (клятвой, верой)»³².

Таким образом, это слово имеет прямое и переносное значения, меняющиеся от эпохи к эпохе и «мерцающее» своими коннотациями, как древними, так и современными. В аналитическом плане можно говорить, что оно имеет как раздельное, так и собирательное значение, т.е. обозначая, к примеру, в текстах Тертуллиана как «римские культы», так и «христианскую веру», хотя обе стороны друг друга квалифицировали как «суеверия» (т.е. «не религию» в терминах Цицерона), но, одновременно, усматривая и их единство, общность, сходство как собственно «религии», дифференцируемой на правильную и неправильную, достойную и недостойную, нормативную и девиантную и т.п.

Итак, отмечает Ю.Ю. Першин, слово «религия» возникает как обозначение «трепетной скрупулезности», противопоставляемой «безразличию» и «невнимательности» в отношении как сакральных, так и «мирских» предметов, т.е. «religio» происходит от relegere, как противоположности neglegere, т.е. от неусыпного внимания (как мы говорим – религиозного внимания), как противоположности безразличию, небрежности, невнимательности», в значении «скрупулёзного, добросовестного и ответственного повторения прошлого», «воспроизведения традиции», поскольку «жизнь римлянина была пронизана религией, органической составляющей его жизни», при этом религия выступала как «воплощаемое в жизнь желание быть в правильных отношениях с Силой, проявляющей себя во Вселенной»³³. А.М. Сморгачев пишет, что «религия, право и государственная организация – те области, в которых, пожалуй, наиболее полно отразилось своеобразие Древнего Рима»³⁴. Уникальность достигнутого здесь синтеза, в свою очередь, благодаря созданной римлянами грандиозной средиземноморской «Imperium Romanum», стала нормативной социо-культурной основой для формирования специфического феномена христианской Европы и распространения этого слова по всему миру, в том числе с XII века в Англии, с XVIII века в России, а с XIX, к примеру, в Японии.

Сходные семантические особенности присущи и словам, обозначающим религию, в других книжных урбанистических культурах³⁵. Так, к примеру, в Узбекистане слово «религия» выражается термином «дин» (din), включаясь в такие важные тексты как Конституция Узбекистана (ст. 61) и закон о свободе совести и религиозных организациях (название на узбекском языке «ВИЖДОН ЭРКИНЛИГИ ВА ДИНИЙ ТАШКИЛОТЛАР ТЎҒРИСИДА»), где религиозные организации обозначаются как «диний ташкилот»³⁶. Перевод первых четырёх евангелий Нового Завета на язык «сартов», т.е. староузбекский (ещё в арабском шрифте) был осуществлён в 1885–1886 годах по поручению Британского библейского общества Н.П. Остроумовым, и затем в 1891 году в Лейпциге опубликован под редакцией известного

востоковеда и тюрколога В.В. Радлова, члена Санкт-Петербургской Академии Наук. Этот перевод в XX веке был переработан и дополнен другими книгами Библии переводчиками Института Перевода Библии в Швейцарии (1981–2013), опубликовавшими его на кириллице³⁷. При этом слова, означающие религию («religio» в Вульгате Иеронима и его синонимы в Синодальном переводе 1876 года, где не использовалось слово «религия»), переведены на узбекский язык словом «дин» или в сочетании с ним: «вероисповедание» Деян. 26:5 – **динимизнинг энг жиддий мазхаби** (рьяный сторонник нашей религии); «Иудейство» Гал. 1.13–14; – Яхудий **динида** (в иудейской религии); «благочестие» Иак. 1:26,27 – **диндор** (религиозный/благочестивый), **дин-диёнат** (религиозное благочестие).

Это слово восходит к арабскому «دين» (dīn), многозначному исламскому термину, который в Коране употребляется свыше 100 раз в разных значениях, обозначая «суд», «воздаяние», «веру», «смирение», «богобоязненность», «единобожие», «почитание» и целый ряд других близких по смыслу понятий. В суре Аль-Бакара выражение йаум ад-дин означает «день Суда», в суре Аз-Зумар – «религию», «веру» отдельного человека и религию как систему нормативной ритуальной практики. Вместе с тем, в арабском языке, в текстах Корана «дин» может пониматься как личная вера, от которой отличается «милла» («миллятун», к примеру, «Национальное собрание мусульман» – «Миллят межлисе» «Миллят Меджлиси»), т.е. духовная община, высшее собрание, религиозное объединение, исламская нация. Оба слова могут переводиться на русский язык как «религия», выступая в двух значениях – собирательном (обозначая языческие, иудейские, христианские и т.п. «веру» и «объединение») и разделительном (обозначая уникальность и единственную истинность именно исламской традиции)³⁸.

В истории Османской империи термин «милла» приобретает политико-юридическое значение, поскольку им со второй половины XV в. (в форме «миллет») стали именовать религиозные общины (армяно-григорианскую, иудейскую и греко-православную, «millet-i Rûm», т.е. буквально «римскую общину», «общину ромеев», т.е. подданных покорённого в 1453 году «Нового Рима», возглавляемую Константинопольским патриархом). В качестве примеров различия терминов «дин» и «миллятун» можно привести две цитаты:

«Кто лучше верой (араб. **أنيدي** – дин), чем тот, кто покорил свой лик Богу, будучи добродеем, и последовал за религией (араб. **مِلَّة** – миллятун) Авраама – ханифа? Ведь Бог сделал Авраама Своим другом» (4:125);

«Скажи: «Воистину, мой Господь наставил меня на прямой путь (араб. **طَارِصَمِي قَتْسُ** – сиротин мустахим), на правильную веру (араб. **أنيدي** – дин), религию (араб. **مِلَّة** – миллятун) Авраама, ханифа. Ведь он не был из числа многобожников» (6:161).

Особенностью ислама является то, что в нём нет противопоставления «нормативной теологии/девиантной ереси», «церкви/секты» и «светского/религиозного», как это сложилось в христианской Европе, где столетиями разрабатывалась унифицированная догматика средневековой императорской «Ecclesia Catholica». Исламская традиция, однако, отнюдь не является единой и монолитной «общиной предавшихся Аллаху», но совокупностью тысяч возникающих и исчезающих по всему миру «фирак», имеющих тысячелетнюю или недельную историю, более или менее влиятельных, порой готовых к диалогу и сотрудничеству, а порой – крайне враждебно относящихся ко всему «иному», кроме самих себя³⁹. Фирка, «организованная группа людей, придерживающаяся особого мнения по одному или нескольким вопросам догматики, школа, община», согласно Сунне, была предсказана самим пророком Мухаммедом, сказавшим, что после его смерти ислам расколется на семьдесят три общины⁴⁰. Из этих 73 школ, только «спасшаяся община» («фирка наджия») и является исламом как таковым, истинным учением, тогда как последователи всех остальных 72 направлений будут гореть в адском пламени⁴¹. Слово «фирка» иногда переводят как «секта», когда, к примеру, А.А. Игнатенко отмечает, что «в эпоху средневековья их насчитывалось три тысячи», причём «кто бы ни провозглашал себя «спасшейся сектой», – окончательный приговор, т.е. квалификация её в качестве спасшейся, шедшей правильным, истинным путём, принадлежит Богу, а не людям», т.е. «до Божественного приговора люди просто не в состоянии

определить, какая из сект является спасшейся»⁴².

В целом, однако, отношение слов «фирка», «община», «школа» и «секта» является лишь малой частью проблемы корректности перевода арабских (исламских) терминов на европейские (христианские) языки, в том числе, на русский. С одной стороны, признаётся, что эти культуры проникнуты «монотеистической традицией, ибо Бог Ислама и Бог, о котором говорится в Христианстве и Иудаизме, один»⁴³. В то же время, необходимо признать и то, что сложившиеся семантические особенности терминов, используемых для самоописания в данных традициях весьма специфичны, поскольку, к примеру, термин «Аллах» используется для обозначения Бога не только мусульманами, но и арабоязычными христианами и иудеями, т.е. выступает в собирательном значении для приверженцев трёх традиций, которое, однако, вступает в конфликт с разделительным значением, поскольку для массового сознания «абсурдным выглядит ... то, как переводят кораническую полемику с другими религиозными группами: «Иудеи говорят: “Узейр – сын Аллаха”. Христиане говорят: “Иисус – сын Аллаха”» (9:30). Разве христиане России когда-нибудь говорили, что Иисус – сын Аллаха? Если у христиан «Бог», а у мусульман «Аллах», то о каких разногласиях может идти речь – «Аллах» может быть абсолютно единственным, но «Бог» – троиственен!»⁴⁴. Каждый исследователь оказывается перед апорией «редукционизма/экстраполяционизма», поскольку, как пишет А.П. Забияко, «за очевидными различиями смыслов тех понятий, что соотносятся с современными западными представлениями о религии, стоят различия этнокультурных миров, моделей мышления, социально-исторических реалий, без учёта которых любая попытка выразить общее представление о религии будет вступать в конфликт с конкретными данными»⁴⁵. Очевидно, что аналитический подход науки, пытающейся описать феномен «религии как таковой», здесь сталкивается с оценочными категориями рефлексивно или спонтанно дифференцируемых «нормативного/маргинального/девиантного» или «предписанного/допускаемого/запретного» в «высоких» и «народных» формах исторических культур⁴⁶.

Таким образом, каждый термин религиозного текста невозможно просто «перевести», подобно словам инструкции по пользованию телевизором, поскольку за ним стоит локальная теологическая (философская) традиция интерпретации, основанная на дифференциации истинного (нормативно-предписанного), маргинального (допустимого) или девиантного (недопустимо-запрещённого).

Религия как нормативный конструкт теологии, философии и науки

Современные исследования, как уже отмечалось, показывают, что «religio», как слово обычного латинского языка, возникает в качестве обозначения «скрупулёзно-трепетного» поведения как такового, причём этот древнейший семантический пласт мы можем наблюдать и сегодня, когда видим, к примеру, как «скрупулёзно» относятся некоторые приверженцы традиций к своей и чужой религиозности («сектантам», «иноверцам», «раскольникам»), к «обездушенной светской культуре», «кошунственным спектаклям», «безбожным фильмам» и т.п. В каждом обществе, как показал известный американский социолог религии Р. Бэлла (Robert Neelly Bellah), понимание того, что «в норме» признаётся за «религию», часто зависит от уровня образованности респондентов, при этом люди с низким уровнем образования главное (нормативное) видят в «ревностной приверженности» традиции (категорические религиозные формулировки со сравнительно простыми представлениями и непосредственной императивной установкой к действию), тогда как в университетских кампусах и «среднем классе» предпочитают утончённые, критичные и недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания⁴⁷.

Отсутствие слова «религия», к примеру, в арабском или японском языке отнюдь не означает отсутствие самого феномена этим словом обозначаемого, как, к примеру, отсутствие слова «совесть» у древних греков (возникшего в латинской культуре), отнюдь не означает, что все древние греки, как и другие народы, были «бессовестными»⁴⁸. Аналогично и значение латинского слова «religio» может быть сопоставлено со значениями слов других языков, которые обозначают сходные культурные реалии, стараясь избежать т.н. «ошибку экстраполяции», т.е. отождествления разнородного. В этой связи мы сталкиваемся с проблемой определения самого круга

этих культурных реалий, поскольку даже в одном городе и одной семье «верования» одних часто могут быть квалифицированы другими не как «религия», но как «кошунство», «суеверие», «ересь» или даже «безбожие», т.е. в терминах соотношения нормативного, маргинального и девиантного (т.е. должного, допускаемого и недопустимого).

Начиная с эпохи Цицерона, философы, теологи, политики и дипломаты предпринимали более или менее последовательные попытки выделить «религию» в качестве абстрактного собирательного термина, призванного отобразить нормативный конструкт теологии как элитарной «первой философии» («подлинного благочестия», «истинного отношения к мирозданию»), отличаемой как от народно-профанных «superstitio» («суеверия», суетной, ошибочной веры), так и «cultus» (поверхностного благочестия, «обрядоверия»). Благодаря текстам Тертуллиана, Лактанция, Иеронима и Августина слово «religio» уже около 2000 лет входит как в «теологию» христиан, так и в текст латинской Vulgata, выступая как наименование нового – христианского – «истинного благочестия» и ассоциируясь только с традицией «аутопийетически» утверждающейся в империи «Ecclesia Catholica», или, говоря словами Августина, «истинной религии» («De vera religione») как искренней личной воли к непосредственной связи с Богом. Для Фомы Аквинского «религия есть не что иное, как должное поклонение Богу... она есть теологическая добродетель»⁴⁹. Этим термином стала обозначаться причастность к высшему порядку бытия, к вечности в священном космосе, спасающем от хаоса и смерти, к уникально подлинному бытию в мироздании. Это бытие выступило как идеал стремления к единству Красоты, Истины и Блага, т.е. как универсальная, легитимная, величественная, сильная и яркая форма подлинного благочестия и отношения с миром в целом, как обозначение нового и подвижнического «монашеского образа жизни» или принятой в «Ecclesia Catholica» литургической «ритуальной обрядности»⁵⁰.

Расколы имперской «Ecclesia Catholica» на противоборствующие «патриархаты», «законы», «вероисповедания», «конфессии», особенно после эпохи Реформации, превращает слово «religio» из разделительного обозначения уникально «истинной религии» как теологического конструкта, обозначавшего «предельно возвышенное, справедливое, истинное и прекрасное», в собирательное наименование враждующих локальных «эксклюзивных юрисдикций». Эти юрисдикции, обвиняющие друг друга в «безбожии», «ереси», «схизме» или «безблагодатности», привели к формированию светских «авторитарных монархий», «империй» или национальных государств, способных спасти от взаимного истребления «прихожан», подобных печально известным событиям «Варфоломеевской ночи» (1572) или осады Соловецкого монастыря (1668–1676), только благодаря полицейским силам и концепции «прав человека» (John Locke, A Letter Concerning Toleration, 1689). Новое понимание соотношения нормативного, маргинального и девиантного в области «религии» начинается с эпохи Возрождения, идеи Марсилио Фичино о «всеобщей религии», возвышающейся над культовыми, обрядовыми и догматическими различиями, утверждаясь с XVII века в качестве концепции «естественной религии».

В преемственной российской культуре феномен христианства (и, позднее, с эпохи Ивана Грозного, «православия») выражался словами «Вѣра» и «Законъ», начиная со знаменитого «Слова о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона (XI в.) и заканчивая знаковым Указом «Об укреплении начал веротерпимости» 1905 года. Вместе с тем, семантика «уникально и эксклюзивно истинной религии» с конца XX века, после распада СССР и «советского блока», начала возвращаться в отечественное медийное пространство как современный «реванш религии», «десекуляризация» и «проправославный консенсус».

В Европе XVII–XVIII веков начинается дифференцирование церковной «теологии» и аристократической («светской») «философии», сопровождаемое многочисленными обвинениями тех или иных авторов в «атеизме». Возникает актуальная до наших дней проблема различения т.н. «морфологического» и «семантического» атеизма как дистанцирующегося от теологии нового, «философско-научного», языка описания и объяснения реальности⁵¹. Функциональность понимания суеверия и религии одним из первых ясно сформулировал Томас Гоббс, писавший, что «страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием.

А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы её представляем, то это истинная религия» (1651)⁵². Таким образом, в новых социальных реалиях раздробленной на национальные государства Европы именно политическая власть стала решать, что именовать «истинной религией», а что нет, порой вопреки убеждениям тех или иных «церквей». Само слово «церковь» приобретает собирательное значение, начиная обозначать «господствующие вероисповедания» того или иного государства, хотя теологически эти сообщества могли друг друга считать «ересью». Рациональность этих решений начинает обосновываться в «философии религии», возникающей в XVIII веке (1772)⁵³. «Философия религии» Гегеля реконструирует историю человечества как восхождение в разных культурных формах почитания незримых сил от «религии природы» («чародейства», «колдовства»), к «религии духовной индивидуальности» (зороастризма и др.) и, как завершено, к «абсолютной религии» (христианству)⁵⁴. При этом то, что объявлялось «предрассудками» и «суевериями» (т.е. ошибочные, маргинальные или девиантные индивидуальные и групповые представления о «незримой реальности») получали свои объяснения в общей картине исторического становления постижения человеком оснований бытия.

В XIX веке О. Конт и К. Маркс начинают трактовать «религию» в качестве одного из временных и вариативных атрибутов «социальной системы», который «возникает» и «отмирает». Последние идеи оказались востребованными в советский период, который характеризуется первоначальным стремлением редуцировать религию как простительного «опиума народа» и «духа бездушных порядков» (К. Маркс) к формуле абсолютно нетерпимого «опиума для народа» (известный персонаж «О. Бендер»), который нужно было изучить для того, чтобы помочь ему «отмереть» в ходе «пятилетки безбожия» (1932–1937), т.е. религиоведение выступало как своего рода «раздел наркологии». Вместе с тем, можно отметить, что «ускорение отмирания» дополнялось политикой на «освоение волшебного» (первые фильмы-сказки, 1938), создание культуры «Священной Родины» и противопоставления «слепой веры» традиционных конфессий «научной вере в торжество коммунизма», ранние энтузиазм и энергетика которой выродились в рутинную прагматику «казённого атеизма», который, однако, как ни парадоксально, способствовал распространению знаний о религии в атеистическом обществе. Важно в этом контексте вспомнить и то, что сам советский атеизм, в свою очередь, получил квалификацию со стороны ряда авторов как «светская религия».

В XIX–XX веках создаются социология, психология, антропология и феноменология религии, каждая из которых конструирует свой образ «религии как таковой», так или иначе описывая, измеряя и интерпретируя соответствующие факты. К примеру, крупнейший социолог XX века Никлас Луман создаёт концепцию религии как «аутопойетической системы» общества, эволюционирующей вместе с глобальными «коммуникативными революциями» (появлением письменности и печатных СМИ), но дифференцирующейся в самостоятельную и дифференцированную форму только в современной культуре⁵⁵. В этой культуре складывается своего рода «конфликт фундаментализмов», когда сталкиваются несколько более или менее влиятельных «субкультур» со своими формами понимания нормативного (должно-предписанного), маргинального (допускаемого) и девиантного (запретного), когда для одних очередная «акция Энтео» – это нормативное «стояние за веру», в то время как для других – девиантный акт вандализма и криминальный прецедент⁵⁶.

Библиографический список

1. Bellah, Robert N. Religious Evolution / Robert N. Bellah // American Sociological Review. – Vol. 29. – No. 3 (Jun., 1964). – pp. 358–374.
2. Smith, W.C. The Meaning and End of Religion / W.C. Smith. – L., 1978.
3. Августин Блаженный. Об истинной религии / Августин Блаженный // Августин Блаженный. Творения: В 4 тт. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: «Алетейя», Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.
4. Аринин, Е.И. Религия как «аутопойетическая» система в работах Никласа / Е.И. Аринин // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 97–105.

5. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр.; общ. ред и вступ. ст. Ю.С. Степанова / Э. Бенвенист. – М.: Прогресс-Универс, 1995.
6. Гоббс, Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1991.
7. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Издательский дом “Московский учебник-2000”, 1998.
8. Миксюк, А.С. Историко-культурный контекст и понимание термина «religio» в Авесте / А.С. Миксюк // Свеча–2013. Т. 23. – Владимир: ВлГУ, 2013. – С. 141–152.
9. Симонян, Л.Д. Религия и учение: восприятие религии и религиозности у армян / Л.Д. Симонян // Свеча-2013. Т. 23. – Владимир: ВлГУ, 2013. – С. 195–203.
10. Такахаси, С. Понимание слова «религия» в японском культурном контексте / С. Такахаси // Свеча-2014. Т. 26. – Владимир: ВлГУ, 2013. – С. 213–228.
11. Национальный корпус русского языка // <http://ruscorpora.ru/>.
12. Першин, Ю.Ю. Латинское слово religio: дополнительные значения и смыслы / Ю.Ю. Першин // Свеча–2014. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Т. 26. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
13. Цицерон, М.Т. О природе богов / Пер. с лат. С. Блажеевского / М.Т. Цицерон – СПб.: Азбука-классика, 2002.
14. Шохин, В.К. «Философия религии»: становление авторефлексии / В.К. Шохин // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Ответ. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2010.
15. Элбакян, Е.С. Квазирелигиозность / Е.С. Элбакян // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 515–516.

¹ Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М.: Издательский дом “Московский учебник-2000”, 1998. С. 5.

² Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 396, 395.

³ Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/; Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. религиозные. <http://polit.ru/article/2012/09/21/cognitometry/>.

⁴ Национальный корпус русского языка. <http://ruscorpora.ru/>.

⁵ Сергеева Е.В. Лексическая экспликация концепта «религия» в русском языке. <http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>.

⁶ Гоббс Т. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, 1991. С. 43; Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. Т. 1., М., 1992. С. 18–22 и др.

⁷ Першин Ю.Ю. Латинское слово religio: дополнительные значения и смыслы // Свеча–2014. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Т. 26. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 161.

⁸ Элбакян Е.С. Квазирелигиозность // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 515–516.

⁹ Аринин Е.И. Религия как «аутопойетическая» система в работах Никласа // Религиоведение. 2013. № 2. С. 97–105.

¹⁰ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр. / Общ. ред и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 126–127.

¹¹ Лосев А.Ф. Эллинико-римская эстетика I–II в. М., 1979. С. 35–37.

¹² Вера // Католическая Энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2002. С. 923–927; Вера // Еврейская энциклопедия. [http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10890&query=%C2%5D0%5C0](http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10890&query=%C2%5D0%5C0;); Вера // Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 1. М.: Больш. рос. энцикл., 1993. С. 352–355; Вера // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2004. Т. VII. С. 669–695; Аверинцев С.С. Вера // Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. Т. I. М.: Мысль, 2010. С. 380.

¹³ Сарапин А.В. Методологические возможности этимологизации понятия «religio» // «Свеча–2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т. 23 / Отв. ред. Е.И. Аринин. Владимир: ВлГУ, 2013. С. 168–169.

¹⁴ Петрученко О. Латинско-русский словарь. Репринт IX-го издания 1914 г. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 1994. С. 546.

¹⁵ Геллий Авл Аттические ночи. Томск: «Водолей», 1993. С. 64.

¹⁶ Геллий Авл Аттические ночи. Томск: «Водолей», 1993. С. 65.

¹⁷ История религии. В 2 т. Т. 1. Учебник / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; Под общ. ред. И.Н. Яблокова. 2-е изд. М.: Высш. Шк., 2004. С. 180.

¹⁸ Цицерон М.Т. О природе богов / Пер. с лат. С. Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 127.

¹⁹ Петрученко О. Латинско-русский словарь. Репринт IX-го издания 1914 г. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 1994. С. 546; Мудьюгин М., архиеп. Введение в основное богословие. М.: «Библейский богословский институт», 1995. С. 27.

- ²⁰ Цицерон М.Т. О природе богов / Пер. с лат. С. Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 41.
- ²¹ Цицерон М.Т. О природе богов / Пер. с лат. С. Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 127.
- ²² Цицерон М.Т. О природе богов / Пер. с лат. С. Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 36, 127.
- ²³ Мудьюгин М., архиеп. Введение в основное богословие. М.: «Библейский богословский институт», 1995. С. 27.
- ²⁴ Геллий Авл. Аттические ночи. Томск: «Водолей», 1993. С. 65.
- ²⁵ Августин Блаженный. Об истинной религии // Августин Блаженный. Творения: в 4 тт. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: «Алетейя», Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 467.
- ²⁶ Августин Блаженный. О Граде Божиим // Августин Блаженный. Творения: в 4 тт. Т. 3. О Граде Божиим. Книги I–XIII. СПб.: «Алетейя», Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 408.
- ²⁷ Сокращённый латинский словарь Ананьева, Яснецкого и Лебединского. М.: Типография Каткова и К, 1862. С. 898; Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный дом, 2003. С. 824; Ладино-русский словарь / Сост. Д.И. Фомицкий. Ростов-н/Д.: «Феникс», 2001. С. 495.
- ²⁸ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доб. О.Н. Трубачева. В 4 т. Т. 3. М.: Прогресс, 1987. С. 446.
- ²⁹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доб. О.Н. Трубачева. В 4 т. Т. 3. М.: Прогресс, 1987. С. 446.
- ³⁰ Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. П–Я. М.: ГИИНС, 1959. С. 915.
- ³¹ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. Т. 2. М.: Рус. яз., 1999. С. 109.
- ³² Шанский Н.М., Боброва Т.А. Школьный этимологический словарь русского языка: Происхождение слов. М.: Дрофа, 2000. С. 271.
- ³³ Першин Ю.Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона. http://sociokosmos.ru/cicero/16_etimolog.pdf.
- ³⁴ Сморгачев А.М. Религия и власть в Римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М.: РГГУ, 2012. С. 7.
- ³⁵ Миксюк А.С. Историко-культурный контекст и понимание термина «religio» в Авесте // Свеча–2013. Т. 23. Владимир: ВлГУ, 2013. С. 141–152; Симонян Л.Д. Религия и учение: восприятие религии и религиозности у армян // Свеча–2013. Т. 23. Владимир: ВлГУ, 2013. С. 195–203; Такахаси С. Понимание слова «религия» в японском культурном контексте // Свеча–2014. Т. 26. Владимир: ВлГУ, 2013. С. 213–228 и др.
- ³⁶ ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИНИНГ КОНСТИТУЦИЯСИ (Конституция республики Узбекистан). http://lex.uz/pages/getpage.aspx?lact_id=20596; ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ КОНУНИ ВИЖДОН ЭРКИНЛИГИ ВА ДИНИЙ ТАШКИЛОТЛАР ТЎҒРИСИДА (Закон Республики Узбекистан о свободе совести и религиозных организациях).
- ³⁷ Мукаддас Китоб (Святое Писание) – Новый Завет на Узбекском языке. М.: Институт перевода Библии, 2013. 1044 с.
- ³⁸ Резван Е.А. Дин // Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 70; Резван Е.А. Милла // Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 165; Трудности перевода слов «вера» и «религия» – «дин» и «миллятун». <http://nm2000.kz/news/2013-03-02-70209>; Вера (дин) // Викикоран. <http://wikikoran.kz/index.php/%D0%94%D0%B8%D0%BD>; Религия (миллятун) // Викикоран. <http://wikikoran.kz/index.php/%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F>.
- ³⁹ «Московский центр Карнеги»: Александр Игнатенко. Эпистемология исламского радикализма. http://www.religare.ru/2_7110.html; Течения и секты // Исламская энциклопедия. <http://islamist.ru/cat/%D1%82%D0%B5%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F/>.
- ⁴⁰ Прозоров С.М. Фирка // Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 259.
- ⁴¹ Алексеев И.Л. Исламский фундаментализм // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 425.
- ⁴² «Московский центр Карнеги»: Александр Игнатенко. Эпистемология исламского радикализма // http://www.religare.ru/2_7110.html.
- ⁴³ Прозоров С.М., Ибрагим Т.К. Аллах или Бог? // http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/8/allahgod.htm.
- ⁴⁴ Прозоров С.М., Ибрагим Т.К. Аллах или Бог? // http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/8/allahgod.htm.
- ⁴⁵ Забияко А.П. Религия // Энциклопедия религий. М.: Академический проект, 2008. С. 1069–1070.
- ⁴⁶ Петров А.В. Феномен теургии: взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательство РХГИ; Издательский Дом СПбГУ, 2003. С. 19–21; Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре [Сб. статей] / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов; ред.-сост.: Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013. С. 9–10 и др.
- ⁴⁷ Bellah Robert N. Religious Evolution. American Sociological Review. Vol. 29. No. 3 (Jun., 1964). pp. 358–374.
- ⁴⁸ Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) Античность и современность. М.: Наука, 1972. С. 252–353.
- ⁴⁹ Фома Аквинский. Комментарий к трактату Бозция «О Троице». Вопрос 3. ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ. 2012. № 1 (30). С. 206–207.
- ⁵⁰ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 28.
- ⁵¹ Моро П.-Ф. Спиноза и вопрос об атеизме. <http://www.ruthenia.ru/logos/number/59/08.pdf>.
- ⁵² Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского:

Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 43.

⁵³ Шохин В.К. «Философия религии»: становление авторефлексии // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Отв. ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 19.

⁵⁴ Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. М., 1992. Т. 1. С. 21.

⁵⁵ Аринин Е.И. Религия как «аутопоиетическая» система в работах Никласа // Религиоведение. 2013. № 2. С. 97–105.

⁵⁶ В РИЦ прокомментировали акцию Энтео на выставке в Манеже (<http://tvrain.ru/articles/enteo-392649/>).

References

1. Zabiyako A.P. *Kategorija svjatosti. Sravnitel'noe issledovanie lingvoreligioznych tradicij* [Category of Holiness. A Comparative Study of Linguistic and Religious Traditions]. Moscow, Izdatel'skij dom "Moskovskij uchebnik-2000", 1998. P. 5.
2. Benveniste E. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Russ. ed.: Benvenist E. *Slovar' indoevropskikh social'nyh terminov*. Moscow, Progress-Univers, 1995, pp. 396, 395).
3. Ljubarskij G.Ju. *Vera. Religija. Cerkov'* [Faith. Religion. Church]. Available at: http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cogniometry_church1/.
4. Ljubarskij G.Ju. *Vera. Religija. Cerkov'. Prodolzhenie: intelligentnye vs. religioznye* [Faith. Religion. Church. Continuation: Intellectuals vs Believers]. Available at: <http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/>.
5. *Nacional'nyj korpus russkogo jazyka* [National Corpus of the Russian Language]. Available at: <http://ruscorpora.ru/>.
6. Sergeeva E.V. *Leksicheskaja jeksplikacija koncepta «religija» v russkom jazyke* [The Lexical Explication of the Concept of «Religion» in Russian]. Available at: <http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>.
7. Hobbes T. *Sochinenija v 2-h tomah* [Works in 2 volumes]. Vol. 2, 1991. P. 43.
8. Chantepie de la Saussaye. *Illjustrirovannaja istorija religij* [The Illustrated History of Religion]. Vol. 1. Moscow, 1992, pp. 18–22.
9. Pershin Ju.Ju. *Svecha–2014. Religija, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii* [Candle-2014. Religion, Religio and Religiosity in Regional and Global Dimension]. Vol. 26. Vladimir, Izd-vo VIGU, 2014, P. 161.
10. Elbakyan E.S. *Religiovedenie. Jenciklopedicheskij slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 2006, pp. 515–516.
11. Arinin E.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2013, No. 2, pp. 97–105.
12. Benveniste E. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Russ. ed.: Benvenist E. *Slovar' indoevropskikh social'nyh terminov*. Moscow, Progress-Univers, 1995, pp. 126–127).
13. Losev A.F. *Jellinsko-rimskaja jestetika* [Hellenic-Roman Aesthetics]. I–II v. Moscow, 1979, pp. 35–37.
14. *Katolicheskaja Jenciklopedija* [The Catholic Encyclopedia]. Moscow, Izd-vo Franciskancev, 2002, pp. 923–927.
15. *Evrejskaja jenciklopedija* [Jewish Encyclopedia]. Available at: <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10890&query=%C2%C5%D0%C0>.
16. *Hristianstvo: Jenciklopedicheskij slovar'* [Christianity: Encyclopedic Dictionary]. Vol. 1. Moscow, Bol'sh. ros. jencikl., 1993, pp. 352–355.
17. *Pravoslavnaja jenciklopedija* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Cerkovno-nauchnyj centr Russkoj pravoslavnoj Cerkvi «Pravoslavnaja Jenciklopedija», 2004. Vol. VII. pp. 669–695.
18. Averincev S.S. *Novaja filsofskaja jenciklopedija* [New Encyclopedia of Philosophy]. Vol. I. Moscow, Mysl', 2010, P. 380.
19. Sarapin A.V. «Svecha–2013: Religija, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii» [Candle-2014. Religion, Religio and Religiosity in Regional and Global Dimension]. Vol. 23. Vladimir, VIGU, 2013, pp. 168–169.
20. Petruchenko O. *Latinsko-russkij slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow, Greko-latinskij kabinet Ju.A. Shichalina, 1994, P. 546.
21. Aulus Gellius. *Atticheskie nochi* [Attic Nights]. Tomsk, «Vodolej», 1993, P. 64.
22. Aulus Gellius. *Atticheskie nochi* [Attic Nights]. Tomsk, «Vodolej», 1993, P. 65.
23. *Istorija religii* [History of religion]. Ed. by I.N. Yablokov. Vol. 1. Moscow, Vyssh. Shk., 2004, P. 180.
24. Cicero M.T. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, 2002, P. 127.
25. Petruchenko O. *Latinsko-russkij slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow, Greko-latinskij kabinet Ju.A. Shichalina, 1994, P. 546.
26. Mud'jugin M. Archbishop. *Vvedenie v osnovnoe bogoslovie* [Introduction to Basic Theology]. Moscow, «Biblejskij bogoslovskij institut», 1995, P. 27.
27. Cicero M.T. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods Saint Petersburg, Azbuka-klassika, 2002, P. 41.
28. Cicero M.T. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, 2002, P.127.
29. Cicero M.T. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, 2002, pp. 36, 127.

30. Mud'jugin M. Archbishop. *Vvedenie v osnovnoe bogoslovie* [Introduction to Basic Theology]. Moscow, «Biblejskij bogoslovskij institut», 1995, P. 27.
31. Aulus Gellius. *Atticheskie nochi* [Attic Nights]. Tomsk, «Vodolej», 1993, P. 65.
32. Aurelius Augustine. *Tvorenija. T. 1. Ob istinnoj religii* [Writings. Vol. 1. On the True Religion]. Saint Petersburg, «Aleteja», Kiev, UCIMM-Press, 2000, P. 467.
33. Aurelius Augustine. *Tvorenija. T. 3. Gorod Boga* [Writings. Vol. 3. City of God]. Saint Petersburg, «Aleteja», Kiev, UCIMM-Press, 1998, P. 408.
34. *Sokrashennyj latinskij slovar' Anan'eva, Jasneckogo i Lebedinskogo* [Brief Latin Dictionary by Ananiev, Yasnetskij and Lebedinsky]. Moscow, v tipografii Katkova i K, 1862, P. 898.
35. *Novejšij filozofskij slovar'* [The Newest Philosophical Dictionary]. Minsk, Knizhnyj dom, 2003, P. 824.
36. *Latino-russkij slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Rostov-na-Donu, «Feniks». 2001, P. 495.
37. Vasmer M. *Jetimologičeskij slovar' russkogo jazyka* [Etymological Dictionary of the Russian Language]. Vol. 3. Moscow, Progress, 1987, P. 446.
38. Vasmer M. *Jetimologičeskij slovar' russkogo jazyka* [Etymological Dictionary of the Russian Language]. Vol. 3. Moscow, Progress, 1987, P. 446.
39. Preobrazhenskij A.G. *Jetimologičeskij slovar' russkogo jazyka* [Etymological dictionary of the Russian Language]. Vol. 2. Moscow, 1959. P. 915.
40. Chernykh P.Ja. *Istoriko-jetimologičeskij slovar' sovremennogo russkogo jazyka* [Historical and Etymological Dictionary of Modern Russian Language]. Vol. 2. Moscow, Rus. jaz., 1999. P. 109.
41. Shanskij N.M., Bobrova T.A. *Shkol'nyj jetimologičeskij slovar' russkogo jazyka: Proishozhdenie slov* [School Etymological dictionary of the Russian Language: Origins of Words]. Moscow, Drofa, 2000, P. 271.
42. Pershin Ju.Ju. *K jetimologii slova «religija»: paradigma Cicerona* [On the Etymology of the Word «Religion»: the Paradigm of Cicero]. Available at: http://sociokosmos.ru/cicero/16_etimolog.pdf.
43. Smorchkov A.M. *Religija i vlast' v Rimskoj respublike: magistraty, zhrecy, hramy* [Religion and Power in the Roman Republic: the Magistrates, Priests, and Temples]. Moscow, RGGU, 2012, P. 7.
44. Miksjuk A.S. *Sveča–2013* [Candle–2013]. Vol. 23. Vladimir, VIGU, 2013, pp. 141–152.
45. Simonjan L.D. *Sveča–2013* [Candle–2013]. Vol. 23. Vladimir, VIGU, 2013, pp. 195–203.
46. Takahashi S. *Sveča–2014* [Candle–2014]. Vol. 26. Vladimir, VIGU, 2013, pp. 213–228.
47. The Constitution of Uzbekistan [Ÿzbekiston Respublikasining Konstitucijasi]. Available at: http://lex.uz/pages/getpage.aspx?lact_id=20596.
48. The Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations [Ÿzbekiston Respublikasi konuni Vizhdon jerkinligi va dinij tashkilotlar tyfrisida].
49. *Mukaddas Kitob (Svjatoe Pisanie) – Novyj Zavet na Uzbekskom jazyke* [The New Testament in Uzbek]. Moscow, Institut perevoda Biblii, 2013, 1044 p.
50. Rezvan E.A. *Islam: jenciklopedičeskij slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Nauka, 1991. P. 70.
52. *Trudnosti perevoda slov «vera» i «religija» – «din» i «milljaton»* [Lost in Translation of the Words «Faith» and «Religion» – «din» and «millyaton»]. Available at: <http://nm2000.kz/news/2013-03-02-70209>.
53. *Vera* [Faith]. Available at: <http://wikikoran.kz/index.php/%D0%94%D0%B8%D0%BD>.
54. *Religija* [Religion]. Available at: <http://wikikoran.kz/index.php/%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F/>.
55. *Jepistemologija islamskogo radikalizma* [Epistemology of Islamic Radicalism]. Available at: http://www.religare.ru/2_7110.html.
56. *Islamskaja jenciklopedija* [Islamic Encyclopedia]. Available at: <http://islamist.ru/cat/%D1%82%D0%B5%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F/>.
57. Prozorov S.M. *Islam: jenciklopedičeskij slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Nauka, 1991, P. 259.
58. Alekseev I.L. *Religiovedenie. Jenciklopedičeskij slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Akademicheskij proekt, 2006, P. 425.
59. *Jepistemologija islamskogo radikalizma* [Epistemology of Islamic Radicalism]. Available at: http://www.religare.ru/2_7110.html.
60. Prozorov S.M., Ibragim T.K. *Allah ili Bog?* [Allah or God?]. Available at http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/8/allahgod.htm.
61. Prozorov S.M., Ibragim T.K. *Allah ili Bog?* [Allah or God?]. Available at: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/8/allahgod.htm.
62. Zabayako A.P. *Jenciklopedija religij* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademicheskij proekt, 2008, pp. 1069–1070.
63. Petrov A.V. *Fenomen teurgii: vzaimodejstvie jazыcheskoj filozofii i religioznoj praktiki v jellinisticheskoro-rimskij period* [The Phenomenon of Theurgy: The Interaction of Pagan Philosophy and Religious Practice in the Hellenistic-Roman Period]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo RHGI; Izdatel'skij Dom SPbGU, 2003, pp. 19–21.
64. *Zapretnoe / dopuskaemoe / predpisannoe v fol'klore* [The Forbidden / Permitted / Prescribed in Folklore]. Moscow, RGGU, 2013, pp. 9–10.
65. Bellah Robert N. Religious Evolution. *American Sociological Review*, Vol. 29, No. 3 (Jun., 1964), pp. 358–374.
66. Jarho V.N. *Byla li u drevnih grekov sovest'?* [Did the Ancient Greeks Have Conscience?]. Moscow, Nauka, 1972, pp. 252–353.
67. Thomas Aquinas. *Kommentarij k traktatu Bojecija «O Troice»* [Commentary on Boethius'

- Treatise «On the Trinity»]. 2012, No. 1 (30), pp. 206–207.
68. Smith W.C. *The Meaning and End of Religion.*, L., 1978, P. 28.
69. Moro P.-F. *Spinoza i vopros ob ateizme* [Spinoza and the Question of Atheism]. Available at: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/59/08.pdf>.
70. Hobbes T. *Sochinenija v 2-h tomah* [Works in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, Mysl', 1991, P. 43.
71. Shohin V.K. *Filosofija religii: Al'manah 2008–2009* [Philosophy of Religion: Almanac 2008–2009]. Moscow, Jazyki slavjanskih kul'tur, 2010, P.19.
72. Chantepie de la Saussaye. *Illjustrirovannaja istorija religij* [The Illustrated History of Religions]. Vol. 1. Moscow, 1992, P. 21.
73. Arinin E.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, No. 2. pp. 97–105.
74. *V RPC prokomentirovali akciju Jenteo na vystavke v Manezhe* [Russian Orthodox Church Has Commented on the Enteo Action at the Manezh's Exhibition]. Available at: <http://tvrain.ru/articles/enteo-392649/>.



Философия
религии

Кулешов В.Е.

Диалектика смерти и смысла жизни



В.Е. Кулешов

Аннотация. Автор показывает типичные варианты отношения человека к будущей собственной смерти и раскрывает их взаимосвязь со смыслом индивидуальной жизни, рассматривает возможность преодоления страха смерти. В статье доказывается, что биологическое бессмертие человеку не нужно, даже если б оно было возможным.

Ключевые слова: смысл жизни, смерть, бессмертие, страх, духовность

Для отечественной философии и художественной литературы во все времена было характерным обращение к вечным проблемам, связанным с поиском ответа на вопрос: «Зачем и как жить человеку?». Причём этот поиск был не интеллектуальным состязанием мыслителей, не философией для философов, а неким заочным диалогом с достаточно широким кругом читателей, задающих себе подобные вопросы. Об этом уместно вспомнить в связи с тем, что в постперестроечный период стремление ряда философов быть современными и новаторами бросило их в кильватер западного постмодернизма. Подобные устремления наблюдаются и в искусстве. Когда новаторство само по себе становится целью, место традиционных читателя и зрителя занимают «Я в философии» и «Я в искусстве». Национальное же самосознание по-прежнему остаётся равнодушным к вечным человеческим проблемам. Поэтому сегодня актуальным является не только возвращение философии в русло традиции, но и доходчивая внятность рассуждений в этом русле. Речь идёт о необходимости и возможности несомненное для философии делать таковым для рационального сознания современных читателей, пытающихся находить ответы на вечные вопросы. Ряд таких весьма дискомфортных вопросов вызывает проблема временности пребывания каждого из нас на земле.

Всех нас объединяет перспектива предстоящей смерти и жажда жизни. Человек не хочет умирать. Нормальное, здоровое человеческое сознание не может смириться с полным своим исчезновением, с превращением в ничто. И в то же время оно (сознание) вынуждено констатировать: все умирают – значит, умру и я. Осознать это в полной мере и принять как истину во всей её безысходности – значит лишиться себя радости существования, внести дисгармонию в ощущение бытия, поставить под сомнение смысл жизни. Ведь не может парашютист наслаждаться свободным полётом, убедившись, что парашют не раскроется. Жизнь – это такой же полёт навстречу гибели, но длящийся не секунды, а годы. Поэтому у сознания есть время и возможность для борьбы с трагедией, с ужасом ощущения предстоящей смерти.

Физическая смерть человека – это вечный, неустранимый атрибут индивидуального и социального бытия, который во все времена так или иначе, с той или иной степенью остроты присутствовал в человеческом сознании как проблема, требующая релевантного объяснения. Полное исчезновение собственного «Я» не может не вносить дискомфорта в жизнеощущение индивида и смирить, успокоить логику мышления, остановив её на такой фатальной перспективе. Поэтому столько веков, сколько существует эта логика, она пытается снять абсурд смерти. Этот абсурд снимается тем или иным вариантом понимания бессмертия. Поэтому рассмотрение смерти и бессмертия в единстве и взаимообусловленности является отражением структуры танатологической проблемы в духовном мире человека.

Человеческое сознание не только рационально, но и эмоционально. Индивид не только осмысливает жизнь. Он её любит, и поэтому чувствами не приемлет смерти. В стремлении жить со смыслом осознанно или неосознанно присутствует жажда бессмертия. Можно сказать, что временность биологического существования является одной из причин, заставляющих сознание обратиться к проблеме смысла жизни. Поэтому жизнь со смыслом подразумевает движение к бессмертию.

Исторический взгляд на варианты осмысления проблемы позволяет выделить три взаимосвязанных и взаимопроникающих друг в друга ментальных пласта понимания и объяснения смерти и бессмертия: 1) варианты обыденного понимания смерти и бессмертия, имеющие специфику у разных народов и изменяющиеся в процессе исторического развития; 2) варианты религиозного решения проблемы; 3) варианты философского осмысления смерти и бессмертия. В интересах раскрытия темы вышеназванные варианты будут рассматриваться через призму детерминации ими поведения человека, отношения его к жизни в целом. Необходимо заметить, что на обыденное понимание проблемы, как правило, накладывались верования, не всегда совпадающие с ортодоксальными религиозными учениями.

Чем проще, ограниченнее человеческое сознание, тем легче оно убеждается и самоубеждается в существующих коллективных представлениях о смерти и бессмертии. До позднего Средневековья в европейском сознании инвариантным оставалось естественное отношение к смерти как к необходимому жизненному атрибуту, который не вызывал характерных для настоящего времени тревог и страхов. Человек находился в спокойной атмосфере, ауре всеобщей уверенности в инобытии, переход в которое являлся пусть не рядовым событием, но и не тем, которое бы повергало в ужас.

Основой такого отношения к собственной кончине было не только устоявшееся в социуме ментальное клише, но и отсутствие индивидуализации, автономизации человеческого «Я». Сознание не выделяло своего носителя из социальной группы, к которой он принадлежал, не заострялось на собственном исчезновении. «Во многих дописьменных обществах гомогенная, замкнутая и в высшей степени сакральная природа общины является тем клубком взаимозависимостей, внутри которого умирающий обретает себя. В подобном обществе сознание клана, племени или царства превалирует над отчётливым «я» личности. Именно этот фактор и делает утрату индивидуальности, происходящую в момент кончины, менее болезненной, по сравнению с протеканием аналогичного процесса в культурах, где сильна «привязанность» к «эго»¹.

В России похожее, спокойное, отношение к смерти сохранялось в деревнях среди крестьян вплоть до середины XX века. Патриархальный уклад жизни, традиционализм, низкий уровень миграционной подвижности (до 60-х годов XX века колхозники не получали паспортов), малая доля относительно образованных людей, всеобщая бедность, спокойная на уровне обыденного восприятия религиозность, коллективный труд, коллективные (всей деревней) похороны и поминки – всё это помещало индивидуальное сознание и восприятие смерти в общее, единое, бесконечное жизненно-послежизненное русло («На миру и смерть красна»).

У Толстого в рассказе «Три смерти» ямщик умирает на печи в ямской избе. У него нет родственников. Теперь уже за ненадобностью он отдаёт свои сапоги молодому ямщику. Совесть перед хозяйкой: «Ты на меня не сердчай, Настасья, скоро опростаю угол-то твой»². И буднично, как о чём-то естественном, говорит о приближающейся смерти. Кончина для него не являлась проблемой. Смерть при данном отношении не отрываает человека от общества, коллектива, семьи. Живые и мёртвые не разлучались, они оставались вместе «до конца времён».

В европейском сознании индивидуализация человеческого «Я» начинается в позднем Средневековье. Позже эта тенденция закрепляется развитием капиталистических экономических отношений. На начальном же этапе данного процесса духовная сфера оказалась не в состоянии выработать приемлемый умиротворяющий вариант взаимоотношений индивида и его личной смерти. Эта ситуация нашла своё отражение в художественном творчестве того времени. «Пляски смерти» надолго стали тематическим стержнем изобразительного творчества.

Философия религии

Нельзя отрицать, что нормальное человеческое сознание, психика стремятся адаптироваться не только к внешним условиям, но и нацелены на гармонизацию, упорядочение внутреннего мира. Индивид может вообще убрать из поля зрения свою будущую смерть, не думать о ней. Действительно, зачем загружать себя дискомфортными мыслями и эмоциями?! Не лучше ли, пока живы-здоровы, «забыть» о собственной смерти, вычеркнуть её из сознания. Такой вариант отношения к проблеме демонстрирует современный менталитет западного обывателя, нацеленного на жизненный «успех», прежде всего, – материальный.

Но ведь закрыть глаза на свою будущую кончину – не значит объективно избавиться от неё. Она всё равно наступит со стопроцентной гарантией. Причём это может произойти необязательно в преклонном возрасте – слишком много трагических случайностей подстерегают хрупкую человеческую жизнь. В связи с этим зададим естественный вопрос: возможно ли не ошибаться в поступках и в жизни в целом, «забыв», что она (эта самая жизнь) не вечна? Ответ очевиден. Уместно высказанное С. Грофом недоумение по этому поводу: «Каждому приходится переживать кончину близких родственников и, наконец, столкнуться с фактом собственной брэнности и биологической смертности. Учитывая естественность смертности, просто поразительно стремление человека избежать проблем и уклониться от вопросов, связанных с нею»³.

В данном контексте речь идёт не о том, что человек должен постоянно думать о своей смерти. Нет, человек должен думать о жизни. Но видеть её нужно такой, какой она является в действительности, – конечной. Такое видение обостряет ощущение ценности каждого проживаемого мига и позволяет планировать ближнюю и дальнюю перспективу так, чтобы на любом этапе (в том числе и после смерти) не сожалеть о совершённых делах и поступках. Мы говорим «в том числе и после смерти», имея в виду, что мыслящему человеку не всё равно, какой след после него останется. Этот след является своеобразным продолжением индивидуальной жизни в оценках, мыслях и чувствах других людей. По крайней мере, никакой другой реальный опыт личного бессмертия науке пока неизвестен.

Результативность проживаемой жизни, успешное выполнение её плана способствует снижению страха смерти. Хотя, конечно, полностью абстрагироваться от ощущения трагичности человеческой судьбы невозможно. Даже при наличии у человека способности рационально снизить остроту этой проблемы, она всё равно периодически будет напоминать о себе через инстинкт самосохранения, заложенный в нас природой. Да и сознание не в состоянии представить себя исчезающим, превратившимся в «ничто».

Одним из вариантов снятия этого ощущения трагичности жизни является спасение в религии, которая предписывает те или иные правила поведения, обещая за это счастливое бессмертие. Но чтобы обрести его, нужна искренняя, безоговорочная вера в того или иного бога. А такая вера – как любовь: она или есть в душе, или её нет. Человек не может, например, приказать себе с завтрашнего утра стать верующим, а значит, – и бессмертным. Хотя именно перспектива бессмертия и даруемая ею гармония жизнеощущения на этом свете и обращают человеческий взор к вере, к религии.

Слишком велика жажда вечной жизни, чтобы не припасть к источнику, который обещает её утоление. Но в научном русле дискутировать по поводу потусторонней жизни бессмысленно. Это не означает отрицательной нравственной оценки роли религии в судьбах людей. Да и наука не является синонимом ортодоксальному атеизму. Существование жизни на земле трудно (даже невозможно) представить случайным сцеплением молекул, без участия Создателя (Бога). И если вера помогает индивиду обрести гармонию существования и прокладывать жизненный путь в нравственном русле, достигнутая благая цель позволяет при этом условии позитивно оценивать религиозное учение, которым руководствовался человек. Мы говорим «при этом условии», так как возможна фанатичная вера, обрекающая на творение зла, то есть уводящая верующего от истины. Но виновным в данном случае оказывается и сам человек. Ведь именно он сделал такой выбор.

Как видим, вера в бога не исключает, а подразумевает философствование по поводу жизни и смерти. Уместно вспомнить притчу Иисуса Христа о сеятеле:

«Многие пророки и проповедники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали»⁴. И слово о Царствии Небесном может быть понято не каждым верующим в Бога, а только тем, у кого (говоря современным языком) достаточно развито мышление: «Посеянное же на доброй земле означает слышащего слово и разумеющего, который и бывает плодоносен»⁵. Эта притча помещает в единое русло религиозное и рациональное постижение смысла жизни. И если достигнут нравственный результат, нет необходимости дискутировать о целесообразности того или иного пути к нему.

Не веруя в ортодоксальное религиозное учение, человек или социальная группа могут создавать своего бога, свою религию, частным вариантом которой являются идеологии, пытающиеся нарисовать людям жизненные ориентиры и ответить на их духовные запросы. Но и в этом случае человек может стать марионеткой навязанных ему идей. Даже в недалеком прошлом целые, казалось бы, цивилизованные, нации служили деструктивным целям политиков. Так, например, в годы Второй мировой войны тысячи немцев солдат верили, что воюют и погибают за будущую великую Германию. История заставляет констатировать, что в решении проблемы смысла жизни и смерти индивид не имеет права выступать в роли объекта – он сам должен находить ответы на главные вопросы. И здесь ни на кого нельзя положиться, кроме собственного мышления.

Поэтому во все времена человеческому сознанию свойственно воспринимать нравственные ценности не только в религиозном варианте, а как выведенные из самой жизни, из истории, доступные дискурсивному мышлению и доказательству. Причём с развитием человечества в исследованиях смерти и бессмертия философской составляющей постепенно отводилось всё больше и больше места. Человеческое мышление, развиваясь и целенаправленно изменяя социальную жизнь, стало относиться к самому себе с заслуживающим того доверием. Так, представитель экзистенциализма Ж.-П. Сартр считает, что философия должна решать вопрос о жизни и смерти без бога и независимого от бога. «Даже если бы бог существовал, – пишет он, – это ничего бы не изменило... Это не значит, что мы верим в существование бога, – просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога»⁶.

Для философии данная проблема существовала всегда. Акцентирование внимания философов Античности на проблеме смерти говорит о том, что отношение к ней не было индифферентным. Она тревожила. Закономерно, что рассуждения многих мыслителей представляют своеобразную философскую терапию «больного смертью» человеческого сознания. Они рационально, логически убеждают себя и других, что смерть недостойна страха. Но коль приходится в этом убеждать, значит, страх был.

Великие мыслители всех времён и народов пытались найти приемлемый вариант отношений человеческого сознания с предстоящей неминуемой смертью. Например, Эпикур своим абсолютным рационализмом вообще устраняет человеческую встречу со смертью: «Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть ещё не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем»⁷.

Своеобразный кодекс взаимоотношений со смертью предложил в своих письмах к Луцилию римский философ и писатель Сенека. Его рассуждения можно свести в несколько заслуживающих внимания тезисов:

- смерть не впереди, а за плечами, так как все прожитые годы принадлежат ей;
- человек боится не смерти, а мыслей о смерти, поэтому о ней нужно постоянно размышлять, чтобы приучить сознание к спокойному восприятию смерти;
- здравый рассудок в состоянии избавить человека от страха смерти;
- жизнь ценна не продолжительностью, а качеством («как пьеса»);
- необходимо всегда быть готовым к смерти;
- если смерть человеку не страшна, то ему уже ничего не страшно⁸.

Вот такая спокойная, трезвая рассудительность философа, направленная на преодоление страха смерти, вполне заслуженно превратила его нравственные письма к Луцилию в бессмертные, так как и в настоящее время во взаимоотношениях

Философия религии

со смертью сознание человека находится в той же ситуации. Поэтому человек вынужден рассуждать. Действительно, если смерть неизбежна, философствующий рассудок ужасу и страху предпочтёт, или будет стремиться предпочесть, спокойствие и достоинство, так как второе аксиоматически ценнее первого.

Через полторы тысячи лет идеи Сенеки эхом отозвались в «Опытах» Монтеня. В борьбе со смертью он применяет уже апробированное оружие: «Но так как от неё ускользнуть невозможно, ... давайте научимся встречать её грудью и вступать с нею в единоборство. И, чтобы отнять у неё главный козырь, изберём путь, прямо противоположный обычному. Лишим её загадочности, присмотримся к ней, приучимся к ней, размышляя о ней чаще»⁹. Даже одна из глав «Опытов» озаглавлена автором «О том, что философствовать – это значит учиться умирать».

В эпоху Просвещения доминирует вера в гуманизм, прогресс и торжество человеческого разума. Вместе с тем развитие естествознания в механистическом русле и складывание экономических отношений, весьма далеких от гуманистических прогнозов, постепенно наращивали минорную струю реализма во взглядах на человека. Вселенная предстала бесконечной, и на фоне её масштабов проблемы жизни индивида и сам он оказались своеобразными песчинками в пустыне. Эту мысль прочувствованно выразил Б. Паскаль: «Когда я размышляю о мимолётности моего существования, погружённого в вечность, которая была до меня и пребудет после, о ничтожности пространства, не только занимаемого, но и видимого мною, растворённого в безмерной бесконечности пространств, мне неведомых и не ведающих обо мне, я трепещу от страха...»¹⁰.

XX век подтвердил, что проблема смерти и бессмертия остаётся вечной в философии. В новых социальных условиях, на новом уровне культуры философы вместе с тем обречены обращаться к тем же, рассмотренным выше, вариантам анализа. При этом предпринимаются попытки углубить исследование темы или внести новые аспекты в её методологию и содержание. Так, в советский период официальная философия и идеология переводили решение проблемы в социальную плоскость, когда имелось в виду бессмертие в творениях, делах и поступках. В сущности, это понимание бессмертия стоит на варианте веры, что «весь я не умру!». Пушкин, когда писал «Я памятник себе воздвиг нерукотворный», имел в виду именно бессмертие в творениях: «Душа в заветной лире мой прах переживёт...»¹¹. Жёсткая советская философская критика религиозных концепций смерти и бессмертия лишней раз подтверждает важнейшее значение этих вопросов для людей, живущих в любые времена.

Ретроспективный взгляд на «философскую терапию» смерти показывает, что, определив сознание как виновника страха исчезновения, превращения индивида в «ничто», нам ничего не остаётся, как с помощью этого самого сознания и находить приемлемые варианты, по крайней мере, неструктивного для психики отношения к вечной проблеме. Таким образом, размышления индивида о конечности собственного бытия одновременно являются поиском ответов на вопросы, связанные со смыслом жизни. А смысл – высшая ценность, он дороже самой жизни. И призывы любить жизнь больше её смысла остаются лишь призывами, ибо мыслящий человек любит и ценит её, прежде всего, потому, что она не бессмысленна.

В тело любого животного природа заложила стремление к выживанию, инстинкт самосохранения. Это биологическое качество присуще и человеку. Но у него жажда жить, не умирать присутствует ещё в сознании как осмысленная потребность, целесообразность, ценность жизни. Перед мышлением жизнь предстаёт со знаком «плюс»: она приносит радость, счастье. У человека есть возможность испытать великое чувство любви, наслаждаться красотой природы, искусством, ощутить себя творцом и получать радость от процесса творчества. И так как всё это прекрасно, ценно, сознание не может смириться с исчезновением радости жизни, со смертью. Оно хочет, чтобы эта радость продолжалась вечно. Заметим: речь идёт не о любом вечном существовании, а о бессмертии счастливой, радостной жизни – то есть жизни, имеющей ценность для человека, под которым в контексте наших рассуждений подразумевается индивид с достаточно развитым самосознанием и мышлением.

И если такой человек проходит весь жизненный цикл, выполнив своё предназначение, реализовав в нравственном русле творческие возможности, испытыв

широчайший диапазон чувств, которые делают жизнь по-настоящему счастливой, — он может претендовать на бессмертное существование жизни, лишь подобной этому пройденному пути. Но даже, если бы это возможно было физически, бесконечное повторение уже известного жизненного круга не может получить разумного оправдания. Вышеназванные прекрасные проявления жизни имеют ценность благодаря их уникальности, благодаря тому, что человек ощущает их *впервые*. То есть, чтобы повторно испытать все радости детства, потом глубину чувств любви, творческого вдохновения и открытия, надо стать другим. Это и происходит при естественном жизненном процессе: старик умирает, а новорождённый вступает в жизнь.

«Но это уже не я!», — может воскликнуть жаждущий бессмертия оппонент. Но какое же «я» он боится потерять, коль оно, это «я», постоянно менялось в течение всей его жизни, доходя до отрицания себя прежнего! «Если бы я встретился с собой 30-летним, то стал бы себе врагом», — заявил в одном из интервью 80-летний Даниил Гранин.

Если человеку удалось реализоваться, смерть тела не должна тревожить точно так же, как не тревожит нас в процессе жизни переход из детства в юность, а из юности — в зрелость. А ведь при этих переходах реально умирает, исчезает сначала духовный мир ребёнка, затем — юноши. Человек становится другим. И испытывает страдания не потому, что не стало его, прежнего, а потому и в том случае, если тот, прежний, из-за иллюзий, глупости или лени жил не так, как надо, если упустил что-то важное, значимое, что уже не исправить и не вернуть.

Источником страдания выступает не окончание отдельного этапа или всей жизни в целом, а предшествующее существование, которое было ошибочным, которое недостойно повторения, а значит, и бессмертия. Поэтому страшно умирать тому, чья жизнь была пустой, бессмысленной. В этом случае индивид осознаёт, а чаще неосознанно, ощущает трагедию, ужас приближающейся смерти, так как жизни — настоящей, человеческой — не было и уже никогда не будет.

Подобное существование отрицается культурой, которая выросла из разумности, мудрости человека и порождённых ими жажды смысла и бессмертия. Она впитывает остроту, глубину, многогранность индивидуальных чувств, созидательность и гуманность устремлений — всё то, что служит осуществлению человеческого предназначения, чтобы повторить это с новыми оттенками уникальности в другом индивиде, а затем снова передать в будущее. И так будет, пока существует человечество. Это и есть не сказочное, а реальное бессмертие души в раю, которого жаждет наше сознание. Возможно, именно такой рай и имел в виду в своё время Иисус Христос.

В таком контексте объективно безнравственная индивидуальная жизнь — в случае осознания её — является бессмысленной, то есть ненужной. Подчёркнём: в случае осознания её! При этом человеческое сознание погружается в такую духовную муку («ад»), что предпочитает самоубийство продолжению такой «жизни». Если же подобная трагедия не осознаётся индивидом, возникает вопрос о степени развития в нём духовности или, как говорят в народе, — человечности. А были ли в таком случае Человек и человеческая жизнь? Вопрос похож на риторический.

Отдельным аспектом рассматриваемой темы смерти и бессмертия является преодоление естественного человеческого страха физических мучений, боли, которые часто сопровождают процесс умирания. И если бы у человека, дожившего до глубокой старости, был выбор, он, естественно, предпочёл бы «легкую», моментальную смерть «тяжёлой и продолжительной болезни», о которой чаще всего информируют некрологи. Действительно, если финишная прямая жизни объективно и бесповоротно превращается в невыносимую физическую боль, муку, то такой жизни умирающий однозначно ставит знак «минус». Избавиться от неё — значит избавиться от мучений. В связи с этим в научных и медицинских кругах уже много лет обсуждается тема активной эвтаназии. В ряде стран она практикуется. Вместе с тем, когда речь идёт о практической реализации, возникает необходимость учёта ряда условий (в том числе этических нюансов), которые не всегда можно обеспечить со стопроцентной гарантией. Поэтому на сегодняшний день как нет единой точки зрения на решение проблемы, так нет и юридического механизма, способного обеспечить ту самую стопроцентную гарантию.

Философия религии

Большинство живущих обречены пройти через физические и связанные с ними эмоциональные страдания. С точки зрения обыденного мышления с человека в этой ситуации уже ничего нельзя требовать, его можно только жалеть. Но такой точке зрения есть альтернатива, диктуемая нравственным смыслом жизни человека. Именно эту альтернативу имел в виду В. Франкл, когда наряду со смысложизненными ценностями созидания и позитивного переживания выделил ценности отношения человека к безвыходной ситуации: «То, как он принимает тяготы жизни, как несёт свой крест, то мужество, что он проявляет в страданиях, достоинство, которое он выказывает, будучи приговорён и обречён, – всё это является мерой того, насколько он состоялся как человек»¹².

Если в сознании самого индивида эмоции отчаяния заглушают осмысление ситуации с точки зрения смысла и ценностей жизни, этот несчастный действительно будет представлять сгусток страданий и жалости, у которого всё потеряно и ничего уже нельзя приобрести. Рациональное же мышление, акцентированное на нравственном смысле жизни, приводит индивида к альтернативному решению: не сдаваться, с великим мужеством перенести удары судьбы, проявить высочайшие нравственные качества, волю, а если смерть неминуема, то умереть достойно, как подобает человеку в высшем понимании значения этого слова.

Ценности отношения показывают, что пока человек живёт, у него всегда есть возможность жить со смыслом. Не случайно подобные примеры представляют объект внимания публицистики, художественной литературы и искусства. Понимание индивидом этого всеобщего значения его личного отношения к ситуации и позволяет ему обретение данных смысложизненных ценностей воспринимать как долг и перед своей жизнью, и перед другими людьми.

Современная идеология материального состязания, характерная для западного менталитета и насаждаемая в постперестроечный период в России, абсолютизирует успех в этой сфере как главную смысловую ценность. При этом болезнь, умирание и тем более ушедшие в мир иной оказываются антиподами этой ценности и автоматически вытесняются на периферию индивидуального сознания и общественного внимания. Такая ситуация не может не усиливать страха стареющего человека перед своей будущей, в том числе посмертной, судьбой. Но ведь не требуется большой философской мудрости, чтобы на любом самом успешном и счастливом жизненном этапе понимать, что ситуация умирающих и умерших является твоей, и ты в ней неизбежно окажешься в недалеком будущем. И здесь мы снова возвращаемся к этике, к тому, что быть безнравственным человеку невыгодно стратегически, по большому жизненному счёту.

Умирающие и умершие не могут быть вычеркнуты из жизни. Они – это мы, пока ещё живущие. Отношение к мёртвым – это показатель уровня развития нравственности индивида и социума, так как в нём, этом отношении, проявляется забота о будущем ныне живущих, об их бессмертии. Актуализация и увековечение памяти в различных социальных подструктурах о каждом достойно прошедшем жизненный путь будет позитивно влиять на нравственную позицию большинства живущих, ибо мыслящему человеку становится не всё равно, что будет потом. А память отбирает и сохраняет прежде всего то, что достойно бессмертия.

Данная проблема – не плод праздных философских размышлений. Неравнодушное, обострённое её восприятие особенно характерно для современного российского менталитета, так как в прошлом сначала религиозная, затем коммунистическая идеологии увязывали индивидуальную жизнедеятельность со служением высшему началу, с перспективой бессмертия. Рисуемый ныне образ успешного потребителя и атрибуты личного обогащения не могут конкурировать с этими духовными ценностями.

Современный идеологический вакуум в обществе связан не только с вопросом: «Куда идти России?», а прежде всего с вопросом: «Куда идти человеку?». Поэтому наше будущее, если прогнозировать его перспективу как гуманистическую, обречено приближаться к приемлемым ответам на вечные вопросы homo sapiens.

Библиографический список

1. Гроф, С. Человек перед лицом смерти / С. Гроф. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 239 с.
2. Монтень, М. Опыты / М. Монтень. – М.: Правда, 1991. – 656 с.
3. Мф., 13, 17.
4. Мф., 13, 23.
5. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. – СПб.: Издательство «Азбука», 1999. – 335 с.
6. Пушкин, А.С. Звезда пленительного счастья / А.С. Пушкин. – М.: Воениздат, 1990.
7. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
8. Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Сенека // Если хочешь быть свободным. – М.: Политиздат, 1992. – С. 7–110.
9. Толстой, Л.Н. Три смерти / Л.Н. Толстой // Толстой Л.Н. Повести и рассказы. – М.: Советская Россия, 1982. – С. 163–175.
10. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
11. Эпикур. Эпикур приветствует Менекея / Эпикур // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. – М.: Политиздат, 1991. – С. 125–128.

¹ Гроф С. Человек перед лицом смерти. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. С. 17

² Толстой Л.Н. Три смерти // Толстой Л.Н. Повести и рассказы. М.: Советская Россия, 1982. С. 169.

³ Гроф С. Человек перед лицом смерти. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. С. 18.

⁴ Мф., 13, 17.

⁵ Мф., 13, 23.

⁶ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 344.

⁷ Эпикур. Эпикур приветствует Менекея // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М.: Политиздат, 1991. С. 126.

⁸ Сенека. Нравственные письма к Луцилию // Если хочешь быть свободным / Сенека и др. М.: Политиздат, 1992. С. 7–110.

⁹ Монтень М. Опыты. М.: Правда, 1991. С. 69.

¹⁰ Паскаль Б. Мысли. СПб.: Издательство «Азбука», 1999. С. 38–39.

¹¹ Пушкин А.С. Звезда пленительного счастья. М.: Воениздат, 1990. С. 17.

¹² Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 174.

References

1. Grof S. *The Human Encounter With Death*, 1977 (Russ. ed.: Grof S. *Chelovek pered listom smerti*. Moscow, ACT, 2002, P. 17).
2. Tolstoy L.N. *Povesti i rasskazy* [Novels and Stories]. Moscow, Sovetskaya Rossiya, 1982, P. 169.
3. Grof S. *The Human Encounter With Death*, 1977 (Russ. ed.: Grof S. *Chelovek pered listom smerti*. Moscow, ACT, 2002, P. 18).
4. The Bible. United Bible Societies, 1994, P. 15.
5. The Bible. United Bible Societies, 1994, P. 15.
6. Sartre J.P. *L'existentialisme est un humanisme*, 1946 (Russ. ed.: Sartre Zh.-P. *Sumerki bogov*. Moscow, Politizdat, 1989, P. 344).
7. Epicurus. *Man* (Russ. ed.: Epikur. *Chelovek*. Moscow, Politizdat, 1991, P. 126).
8. Seneca. *Epistulae morales ad Lucilium* (Russ. ed.: Seneka. *Nravstvennye pis'ma k Lustiliu*. Moscow, Politizdat, 1992, pp. 7–110).
9. Michel de Montaigne. *Les Essais* (Russ. ed.: Monten'. *Opyty*. Moscow, Pravda, 1991, P. 69).
10. Pascal B. *Pensées* (Russ. ed.: Paskal'. *Mysli*. Saint Peterburg, Azbuka, 1999, pp. 38–39).
11. Pushkin A.S. *Zvezda plenitel'nogo schast'ya* [Star of Captivating Happiness]. Moscow, Voenizdat, 1990, P. 17.
12. Frankl V. *Man's Search for Meaning* (Russ. ed.: Frankl V. *Chelovek v poiskah smysla*. Moscow, Progress, 1990, P. 174).



Канаков Д.В.

Социумные основания религиозного догматизма



Д.В. Канаков

Аннотация. В статье рассматриваются социумные основания религиозного догматизма на основе методологического принципа единства религиозного сознания и религиозной деятельности. Догматизм обусловлен структурой ритуала как повторяющегося культового действия, через обрядность формируется догматический тип мышления и поведения, что обеспечивает устойчивость ритуальных процедур и ритуалистических систем в древности и в наше время. На объяснение мира в религиозной мифологии проецируются ритуальные отношения, которые получают описание в религиозных образах и категориях (понятиях). Религиозная догма закрепляет в культовом тексте отношение проекции между религиозным мифом и проективным образом ритуала.

Ключевые слова: религиозный догматизм, социумные основания, религиозное сознание, культ, ритуал обряд

Под социумными основаниями мы подразумеваем материальные и производные от них идеологические отношения и факторы, объясняющие возникновение, существование и воспроизводство догматизма. Если гносеологические и психологические основания представляют в большей степени субъективные факторы догматизма, то социумные основания представляют собой объективные отношения, господствующие над людьми, воспроизводящие отчуждение человека и зависимость его от внешних условий. В целом, можно констатировать, что господствующая в обществе система материальных и идеологических отношений собственно и обуславливает возникновение, существование и воспроизводство религиозного догматизма в общественном сознании.

Догматизм в религии во многом обусловлен тем, что религия, однажды возникнув как надстроечное явление, наследуется позднейшими общественно-экономическими формациями, и религиозный догматизм сохраняет в обществе, прежде всего, комплекс религиозных представлений и действий прошлых времён, обеспечивая передачу традиционных религиозных ценностей, связанных с определёнными общественно-экономическими условиями. Вообще практическая деятельность немислима без преемственности¹; а, как известно, деятельность передаётся по каналам исторической памяти в форме некоторых её абстрактных характеристик, стереотипных актов поведения², общих принципов поведения. Эффективным способом удержания власти выступают авторитарные способы трансляции культуры. Такая трансляция обосновывается ссылкой на традицию, обычай предков и т.д. как универсальные формы передачи стандартизированной коллективной деятельности. Они навязываются человеку и коллективу, поколению как нечто цельное, недоступное критическому анализу, требующее веры и безукоризненного исполнения, а не доказательства и проверки. Человек следует традиции и обычаям не в силу свободного выбора, а в силу общественного авторитета, что подчиняет духовную сферу человека господствующим общественным силам. Авторитет традиции происходит от авторитета предков, а авторитет предков – от авторитета старейшин. Вначале особую роль в хранении и передаче коллективного опыта играли старейшины рода

как его руководители, что нашло своё продолжение в культе предков и сакрализации авторитета отца семейства. Консервативность традиционных форм поведения означает редукцию к устоявшимся нормам и может порождать религиозную регуляцию социальной деятельности – наиболее консервативную форму, опирающуюся на повторение якобы раз и навсегда установленных способов деятельности³.

Религиозный догматизм, прежде всего, определяется таким типом социальной действительности, в котором реальные отношения в силу ряда причин трансформируются в общественном сознании в соответствующие им религиозные идеи и представления, понятия, категории, знаковые системы, которые, являясь актами сознания, связаны с определёнными аспектами деятельности. Можно сделать общий вывод, что догматизм представляет собой продукт определённого этапа развития общественного сознания, обусловленный отображением в религиозном сознании отдельных сторон общества, прежде всего, исторического типа коммуникации, социального господства и подчинения⁴. Другими словами, догматизм непосредственно определяется типом социальной деятельности и особенностями воспроизводства действительности в религиозном сознании.

Одним из наиболее распространённых способов социальной регуляции является религиозная, которая содействует утверждению господствующих социальных порядков как священных. Сакрализация господствующих порядков отчётливо проступает в том, что разделение труда в древних обществах, по дошедшим до нас источникам, закрепляется как божественное установление⁵. Уже в древнейшем эпосе о Гильгамеше разделение труда и функций членов общества сакрализировано. В отличие от простых смертных, земная доля которых – только трудиться в поте лица, цари и герои имеют божественное происхождение⁶. Наиболее ярко сакрализация разделения труда и дифференциация общества представлена в древнеиндийских памятниках, повествующих о творении *Варн*. «А для сохранения этой вселенной он, пресветлый, для рождённых от уст, рук, бёдер и ступней установил особые занятия, – читаем в гл. I, ст. 87–91 *«Манавадхармашастры»*. – Обучение, изучение Веды ... для брахманов. Охрану подданных ... для кшатрия. Пастьбу скота ... для вайшья. Но только одно занятие Владыка указал для шудры – служение этим Варнам со смирением»⁷.

В классовых обществах публичная власть, выступающая внешней по отношению к народу силой, для своего господства получает религиозную санкцию⁸. Носители публичной власти наделяются «божественными» чертами, постепенно их общественный авторитет начинает определяться не столько личными заслугами, сколько исполняемыми ими государственными функциями, которые уже воспринимаются как личная харизма правителей. Особый статус в древних обществах приобретает личность монарха, в сакрализации образа которого значительную роль играет религиозная идеология⁹. Необходимо отметить особую связь между религиозной идеологией и утверждением имперского общественного сознания. Начиная с эпохи правления Августа, римские императоры (большой частью посмертно, но иногда и при жизни) объявлялись богами; культ императорской власти был одной из последних опор разлагавшейся рабовладельческой империи. Модификацией идеи священности государя явилось изображение его как земного наследника (наместника, помазанника) бога или пророка.

Таким образом, с точки зрения социальной деятельности происхождение догматизма в социальном плане обусловлено регулятивной функцией религии. Можно предположить, что в первоначальных формах закрепления и трансляции социальной деятельности религиозная регуляция не отличалась ещё от обычной¹⁰. В процессе родоплеменной общности и выделения жреческого и воинского сословий в первобытном обществе исходно единый механизм социального управления расчленяется на две составляющие системы социальной регуляции – религиозную и нерелигиозную. Возникают религиозные регуляторы, например, религиозные запреты (табу). Религиозной регуляции подвергаются такие значимые для общества действия, как выбор брачных пар, сексуальные отношения в целом, рождение ребёнка, переход подростка в возрастную группу взрослых, передача общественных навыков, обычаев, традиций подрастающим поколениям и многие другие действия и отношения, особо значимые с точки зрения сохранения и воспроизводства

Философия религии

сложившейся общности людей. Религиозная регуляция поддерживается авторитетом традиции, обычаями предков, что обеспечивает преемственность идей в коммуникации и материальной деятельности¹¹. Этим во многом обусловлено формирование религиозного догматизма, который выступает психологическим инструментом господствующих сил для управления конкретной социальной группой – общиной верующих¹². Религиозная регуляция формирует догматическое религиозное сознание, в котором отражаются и приобретают видимость самостоятельности субъективные, связанные с личностью, свойства социальной деятельности. На первоначальных этапах это приводит к антропоморфизму ранних форм религиозности¹³; по мере развития формы религиозности приобретают всё более абстрактный характер.

Как известно, обособление религиозной регуляции приводит к гипертрофированию отдельных сторон изначально единой социальной регуляции, закономерным результатом чего оказывается культ, ритуал: в ходе развития религиозной регуляции общественных отношений формируются особые, специфические культовые объекты, в которых отражается система сложившихся господствующих отношений и отношение субъекта к культовому объекту. Изначально важность культового действия обуславливалась как раз тем, что он, помимо специфически религиозной функции, служил средством религиозной регуляции общественной жизни¹⁴. Культ закрепляет отчуждение человека от господствующих над ним сил. Психологическим средством закрепления отчуждения служит догматизм. Догматизм не допускает критического мышления в отношении навязываемых идей и представлений, обеспечивает психологическую внушаемость последователей.

Уже в развитых формах первобытных верований подавленность, зависимость от сил природы и военные столкновения (что обоснованно относят к числу социумных оснований религии в первобытном обществе) вызывают к жизни специфическую – религиозную – деятельность, обусловленную необходимостью регуляции общественных отношений. Религиозная деятельность, будучи социальной по своей природе, определяет особенности психического отражения мира и работу высших психических функций человека через механизм интериоризации, когда первоначально внешние действия в процессе интериоризации становятся внутренними актами, актами сознания¹⁵. Таким образом, религиозное сознание следует за определённым типом действия – религиозного по своему характеру. Но после того как действие стало внутренним, действительность в свою очередь сама начинает испытывать влияние сознания и психики, психический акт постепенно развёртывается во внешний план деятельности. В результате этого отображаемая в культе человеческая деятельность и стереотипный акт поведения как идеал приобретают *абстрактные*, оторванные от жизни, и по мере развития *абсолютные* черты.

В литературе отмечается культово-ритуалистическое происхождение огромного числа древних мифов в различных культурах мира¹⁶, а также то, что ритуальный аспект религии предшествует догматическому¹⁷. Однако ряд исследователей выступали против одностороннего решения вопроса о первичности культа как совокупности ритуальных, обрядовых действий в происхождении религиозных представлений (т.е. религиозного сознания)¹⁸. Представляется, что проблема определения первичности возникновения религиозных верований или религиозного культа может быть решена, если принять во внимание разработанный отечественными психологами принцип единства сознания и деятельности, что относится и к религиозной сфере. Исторически культ (ритуалы и обряды) вместе с религиозной идеологией образует единую систему общественных отношений. Единство культа и религиозной идеологии наглядно иллюстрируется религиозной мифологией, которая даёт описание мира. На объяснение мира в мифологии проецируются ритуальные отношения¹⁹, которые получают описание в религиозных образах и категориях (понятиях). Религиозный миф в этом случае выступает проективным образом ритуала, а религиозная догма закрепляет отношение проекции: в момент возникновения проекции «религиозная фантазия» отделяется от ритуала, «отлетает», а потом закрепляется как религиозная догма в культовом тексте. Указанное единство определяет своеобразную диалектику во взаимоотношениях между культовым действием и догматическим сознанием верующего, что относится к области религиозной психологии. Посредством «ритуального символизма» формируется догматическое сознание верующего,

а психологическим механизмом, объясняющим передачу религиозных образов и представлений, является механизм внушения. Представляется продуктивным распространить подход В.С. Семенцова в отношении «ритуального символизма» (сделанный на основе анализа *брахманского* речения-принципа «я эвам веда [кто так дает]») на анализ взаимосвязи между участием в ритуальных действиях (совершением культового действия) и формированием догматического сознания. Семенцов писал: «Принцип уа evam veda (или «ритуальный символизм») есть нечто совершенно отличное от мышления (в привычном для нас смысле слова): он требует от нашей мысли (точнее, *способности воображения* (курсив наш. – Д.К.), внимания) совершенно реального участия во внеинтеллектуальной деятельности. Здесь важен ... сам факт работы ... внутри ритуальной процедуры»²⁰. Представляется, что такую «ментальную» работу совершают не только жрецы, но и другие участники ритуального действия.

Благодаря внушению предметная реальность в культовой деятельности задается субъекту в её идеализированной, превращённой форме. Во время отправления культа в сознание участников насаждаются религиозные образы и представления с целью сформировать определённый стереотип поведения; человеку навязывается фантастический образ мира. В этом смысле справедливо замечание: «Религиозное сознание предстаёт в культе прежде всего в виде культового текста ... [который] во время отправления культа актуализирует в сознании участников ... религиозные образы и сюжеты (курсив наш. – Д.К.). Рассматриваемый с точки зрения содержания, культ может быть охарактеризован как “драматизация религиозного текста”»²¹. Т.е. психологически культовое действие переживается верующим как действительное событие.

Конечно, можно возразить, что совершение культового действия обусловлено уже сложившимся наличным религиозным сознанием верующего. Но, с другой стороны, также верно и обратное, что совершение культового действия влияет на формирование специфического религиозного догматического сознания участников культового действия. «Большие *исторические религии*, – отмечает С.Л. Рубинштейн, – *понимали и умели ценить эту определяющую силу действий. И [религиозный] культ был не чем иным, как попыткой посредством организации определённых действий породить соответствующее умонастроение* (курсив наш. – Д.К.)»²².

Верующие, участвующие в литургии, отличаются большим догматизмом, отмечается в конкретно-социологических исследованиях²³. Таким образом, в основу культовых действий религиозными деятелями был неосознанно заложен принцип единства сознания и деятельности, определяющий единство личности, когда действия субъекта не только являются его проявлениями, но и создают, формируют личность верующего. Культовая деятельность и осмысление культа (религиозная идеология) становятся сокровенной областью человека, определяют господствующее мировоззрение, онтологические и гносеологические парадигмы, на основе которых строится ценностно-ориентировочное отношение человека к миру.

С другой стороны, формируемая религиозная идеология оказывает влияние на культовый комплекс. Можно сказать, что культ обусловливается внекультовой деятельностью и одновременно сам также обусловливает внекультовую деятельность – производство идей и представлений (принцип единства сознания и деятельности). Поэтому можно сделать важный вывод: в общественной практике указанные элементы существуют в неразрывном единстве, а каждый элемент предполагает уже другой. В методологическом плане это побуждает говорить о *принципе единства религиозного сознания и религиозной деятельности*, поскольку элементы религиозного сознания, в частности, религиозная идеология уже представлены во внекультовой деятельности – структурном элементе религиозной деятельности. Исходя из сказанного, можно обобщить: в религиозной общественной практике имеет место *единство культа и религиозной идеологии*. Единство религиозного сознания и религиозной деятельности, единство культа и религиозной идеологии являются частным случаем принципа единства сознания и деятельности, где деятельности соответствует культ, а сознанию – религиозная идеология как часть общественного сознания, которая влияет на индивидуальное сознание верующего (религиозную психологию).

Стереотипное действие формируется как высшая цель, предел и идеал и образует неразрывное единство с догматическими по характеру религиозными представлениями. Пример чему мы можем видеть в концепции *кармы*. Общеизвестно, что термин «*карма*» происходит от санскр. «*карман*» – действие, производного от санскр. корня «*кр*» – делать, действовать; в *ведической* литературе термин «*карман*», употреблялся для обозначения действия в ритуальном жертвоприношении (sacrificial ritual)²⁴. Действие это носило стереотипный характер. Классическая концепция *кармы*, обозначающая мировой причинно-следственный закон, по которому благие или неблагие поступки человека определяют его последующую жизнь, «произрастает» (grew) от *ведийского* ритуала *иштануптра* (жертвенный обряд дара богам), который в *Брахманах* называется *яджня карма* (жертвенное ритуальное действие)²⁵. Таким образом, первоначально стереотипное ритуальное действие образует единство с догматическими религиозными представлениями, вырастающими в связную религиозно-философскую концепцию. Стереотип поведения приобретает абсолютистские характеристики²⁶; так, например, нарушение древнего обычая предков трансформируется в нарушение религиозного, субъективно воспринимаемого как священного, принципа. Поэтому действия и поведение верующего получают оценку с точки зрения культовых (религиозных по характеру) ценностей. В конечном счёте, это приводит к формированию ритуальных норм и религиозных обязанностей, которые начинают выступать в качестве универсального критерия должного поведения. Действия людей оцениваются по их отношению к религиозным стандартам поведения, за нарушение которых устанавливается санкция. Однако за религиозным характером таких санкций и обязанностей отчётливо проступает социумная основа. Так, Макс Вебер за «верой в магическую действенность какого-либо проклятия» обоснованно усматривает «реальную социальную несправедливость»²⁷. Формируются предписания и запреты в форме безусловных, неосознаваемых, логически не анализируемых и не обосновываемых, принимаемых априори категорических императивов поведения, – такие социальные запреты объясняются сверхъестественным повелением, например, «так установили боги», ссылкой на обычаи, традиции предков.

Очевидно, что догматизм во многом также обусловлен структурой ритуала как повторяющегося культового действия: материальные действия в ритуале выступают как стереотипное повторение определённых привычных действий. Итак, ритуал закрепляет в общественном сознании привычные действия, что обуславливает *автоматизированные, механизированные психические процессы* отражения этих действий. В процессе ритуала происходит идеальное отражение, осмысление действия; ритуал выступает не только как действие, но и как знак, отражаемый в психике, «снятый» способ деятельности. Знак как элемент культового языка становится выражением общего нормативного стандарта, *принципа*, запечатлеваемого отдельно от самого процесса деятельности, т.е. ритуал получает абстрактно-понятийное выражение. Причём важно отметить, что нормативный стандарт, общий принцип выражается благодаря неоднократному повторению, что воспринимается субъективно в качестве нормативной ценности, наследия традиции. В этом вопросе можно сослаться на исследования Э. Дюркгейма, который отмечал, что для «коллективных [религиозных] представлений» характерна однородность («гомогенность»), обусловленная стереотипностью ритуальных действий²⁸. Таким образом, догматизм в религии исторически возникает и воспроизводится при закреплении ритуального действия, превращении его из внешнего по отношению к субъекту действия во внутреннее действие в процессе интериоризации потому, что, по существу, ритуальным действиям свойственна стереотипность. Через обрядность, ритуал формируется определённый тип мышления и поведения, который обуславливает догматизм в религии. Догматическое мышление, в свою очередь, обеспечивает устойчивость ритуальных процедур и ритуалистических систем в древности и в наше время. С этой точки зрения религиозный догматизм складывается в процессе исторического развития религии как закрепление практических (культовых) действий и как закрепление идей в конкретной религии. Этому способствуют особенности религиозной психологии и многократное повторение действий в культовой, ритуальной, обрядовой практике.

Зачастую представляется самоочевидным, что религиозный догматизм исторически возник при переходе к классовому обществу. Однако поскольку социумные

основания религии имеются уже на стадии первобытнообщинного строя²⁹, то можно говорить и о некоторых формах религиозного догматизма в первобытном обществе. При определённых условиях можно говорить о появлении религиозного догматизма в сравнительно развитых формах первобытной религии – магии, фетишизме, тотемизме, связанных с культом и мифологией конкретного племени. Так, авторитетный историк религии Дж. Дж. Фрэйзер при характеристике первобытных верований употреблял термин «догмат» в значении основоположения первобытной религии³⁰. Аналогично Э.Б. Тайлор в религиозных представлениях на стадии анимизма выделяет «главные догматы»³¹. Фюстель де Куланж при характеристике состояния галльских народных верований в эпоху римского завоевания говорит о «друдических догматах» в значении основоположений национальной галльской религии³². Однако с учётом данных современной науки выделить конкретный момент возникновения религиозного догматизма в доклассовом обществе представляется пока что проблематичным³³.

В сравнительно более ярко выраженной форме религиозный догматизм проявляется при становлении классового общества и возникновении государства. В классовом обществе формируется соответствующее дифференцированное общественное сознание, отражающее общие условия социального бытия. Специфика общественного сознания в классовом обществе, для которого характерны отношения власти и подчинения, определяет догматический характер религиозного сознания; последнее служит закреплению господствующих порядков как традиционных ценностей данного общества. Но в религиозном отражении действительности реально существующие отношения конструируются до завершённого целого, неудовлетворительные условия наличной действительности восполняются в религиозной фантазии, действительность как бы достраивается в общественном сознании до идеала. Это объясняется тем, что хотя в религиозном сознании отражаются определённые господствующие в данном обществе отношения, а религиозная идеология отражает действительность с позиции господствующего класса, который её разрабатывает, в ней также осмысливается духовный опыт угнетённых классов, которые восполняют в религии свои неудовлетворённые потребности наличного бытия³⁴. Действительные противоречия разрешаются не в реальном мире, а иллюзорно преодолеваются и эта иллюзия поддерживается посредством религиозного догматизма, который обеспечивает преемственность различных актов сознания, прежде всего, религиозных идей и представлений. Тем не менее, формируемая религиозная картина мира отражает общественную структуру и иерархию.

Таким образом, социумными основаниями религиозного догматизма являются разделение труда, переход к классовому обществу и государству, обособление и противопоставление умственного и физического труда, развитие материальных и идеологических отношений, потребность в господстве, социальная деятельность, одной из ключевых разновидностей которой для формирования догматизма является религиозная деятельность – как культовая, так и осмысливающая её внекультовая деятельность. В социумном плане происхождение догматизма обусловлено также регулятивной функцией религии в социальной деятельности. Социумными механизмами формирования догматизма в религиозном мышлении выступают авторитет традиции, воспитание, обучение и развитие человека в определённом типе общества, религиозный ритуал, обряд, культ. В общем, догматизм порождает общественные силы и структуры, использующие авторитарную форму трансляции культуры, коммуникации и регулирования общественного сознания: религиозный догматизм служит интересам укрепления власти и монополизации идеологической деятельности. Религиозный догматизм обуславливается также односторонностью, «частичностью» развития человеческой личности в материальных отношениях. Иллюзия преодоления действительных противоречий поддерживается посредством религиозного догматизма, который обеспечивает преемственность различных актов сознания, прежде всего, религиозных идей и представлений.

С другой стороны, личность в процессе своего становления опирается не только на собственное восприятие окружающего мира, но и на накопленные обществом знания о нём. Человек не ограничивается индивидуальным опытом, он усваивает и использует социальный опыт. Успехом успешной социализации является

успешное усвоение и применение на практике групповых социальных норм, правил, стереотипов поведения. В этом смысле догматизм служит такому усвоению и способствует социализации личности верующего. Религиозный догматизм сохраняет в обществе комплекс религиозных представлений и действий прошлых времён, обеспечивая передачу традиционных религиозных ценностей. В основе культовых действий религиозными деятелями несознательно был заложен принцип единства сознания и деятельности, определяющий единство личности, когда действия субъекта не только являются его проявлениями, но и созидают, формируют личность верующего. В методологическом плане это побуждает говорить о принципе единства религиозного сознания и религиозной деятельности, поскольку элементы религиозного сознания, в частности, религиозная идеология уже представлены во внекультовой деятельности – структурном элементе религиозной деятельности.

Догматизм во многом также обусловлен структурой ритуала как повторяющегося культового действия: ритуальным действиям свойственна стереотипность, что может быть отнесено к одному из социумных оснований. Через обрядность, ритуал, формируется определённый тип мышления и поведения, который обуславливает догматизм в религии. Ритуальное действие обуславливает в религиозной психологии догматическое мышление, которое, в свою очередь, обеспечивает устойчивость ритуальных процедур и ритуалистических систем в древности и в наше время. Культ закрепляет отчуждение человека от господствующих над ним сил. Средством закрепления отчуждения служит догматизм. В культовой деятельности предметная реальность задаётся субъекту в её идеализированной, превращённой форме, человеку навязывается фантастический образ мира. На объяснение мира в религиозной мифологии проецируются ритуальные отношения, которые получают описание в религиозных образах и категориях (понятиях). Религиозный миф в этом случае выступает проективным образом ритуала, а религиозная догма закрепляет отношение проекции: в момент возникновения проекции «религиозная фантазия» отделяется от ритуала, «отлетает», а потом закрепляется как религиозная догма в культовом тексте.

Библиографический список

1. DiRenzo, G.J. Dogmatism and orientations toward liturgical change / G.J. DiRenzo // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1967. – Vol. 6, № 2 (Autumn). – P. 278.
2. Krishan Yuvraj. The doctrine of Karma: its origin and development in Brahmanical, Buddhist and Jaina traditions / Krishan Yuvraj. – Delhi: Bharatiya Vidya Bhavan: Motilal Banarsidass Publishers, 1997. – XVIII, 650 p.
3. Marett R.R. The threshold of religion / R.R. Marett. – London: Methuen, 1914. – XXXII, 224 p.
4. Sumner, W.G. Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals / W.G. Sumner. – Boston [a.o.]: The Athenæum Press, 1906. – VII, 671 p.
5. Thurnwald, R. Economics in primitive communities / R. Thurnwald. – London: Milford: Oxford University Press, 1932. – XIV, 314 p.
6. Tull, H.W. The Vedic origins of karma: cosmos as man in ancient Indian myth and ritual / H.W. Tull. – Albany; N.Y.: SUNY (State University of New York) Press, 1989. – X, 181 p.
7. Weber, M. Das antike Judentum / M. Weber // Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie von Max Weber: Das antike Judentum. – Tübingen: Verlag von J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1923. – Bd. III. – VII, 465 s.
8. Винокуров, В.В. Введение в феноменологию религии: Религия Древнего Египта: история и феномен / В.В. Винокуров. – М.: Прогресс, 2010. – 258 с.
9. Выготский, Л.С. История развития высших психических функций / Л.С. Выготский // Собрание сочинений: В 6-ти т. – М.: Педагогика, 1983. – Т. 3: Проблемы развития психики. – С. 5–328.
10. Куланж, Ф. История общественного строя Древней Франции: Римская Галлия / Ф. Куланж. – СПб.: Типо-литография Альтшулера, 1901. – Т. 1. – XXXVI, 403 с.
11. Малиновский, Б. Избранное: Динамика культуры / Б. Малиновский. – М.: РОССПЭН, 2004. – 959 с.
12. Рубинштейн, С.Л. Принцип творческой самостоятельности (К философским основам современной педагогики) / С.Л. Рубинштейн // Вопросы психологии. – 1986. – № 4 / Июль–Август. – С. 19–46.

13. Семенцов, В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм / В.С. Семенцов. – М.: Наука, 1981. – 180 с.
14. Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии / Л.Я. Штернберг. – Л.: Ин-т народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. – Том IV. – 572 с.
15. Яблоков, И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография / И.Н. Яблоков. – М.: РАГС, 2007. – 248 с.

¹ Ф. Боас справедливо отмечал аксиоматический характер мышления как «примитивного» (читай: первобытного), так и «цивилизованного» человека, поскольку при истолковании воспринятых явлений человек не совершает «полного логического процесса», а «... доводит её лишь до амальгамации с ... предварительно известными фактами ... [поэтому] результат всего процесса вполне зависит от характера традиционного материала (курсив наш. – Д.К.)». См.: Боас Ф. Ум первобытного человека. М., 2011. С. 112–113.

² Такие стереотипные действия в психологическом плане являются «привычными» действиями, которые Л.С. Выготский удачно назвал «окаменелостями поведения», они обуславливают автоматизированные, механизированные психические процессы. «Окаменелости поведения легче всего обнаруживаются в так называемых автоматизированных или механизированных психических процессах». См.: Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Собрание сочинений: В 6-ти т. М., 1983. Т. 3. С. 99.

³ В ряде работ отмечается, что характерной особенностью традиционной культуры (например, в первобытном обществе) является предпочтение монотонного, механического труда, повторение однородных актов в сравнении с требующими творческого решения действиями. См., например: Thurnwald R. Economics in primitive communities. London, 1932. P. 213–214; Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004. С. 238; Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: Тотемистическая система в Австралии // Религиоведение. Хрестоматия. М., 2000. С. 496.

⁴ Уже в древности проводились аналогии между «миром богов» и миром людей. В эпоху Просвещения одним из основных предметов критики стала параллельность представлений о небожителях и феодалах, монистическом божестве и абсолютном монархе, в общественном сознании соответствующей эпохи.

⁵ Разделению труда соответствует социальная организация культовых действий, в которых фиксируются и закрепляются складывающиеся специфические отношения между людьми и общественными группами (нарождающимися классами).

⁶ Эпос о Гильгамеше («О всё выдавшем»). СПб., 2006. С. 7, 9 и др.

⁷ Законы Ману. М., 2002. С. 31.

⁸ В «Послании к римлянам» апостола Павла (13.1) говорится следующее: «... нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены».

⁹ В Древнем Египте культ фараона получил центральное значение в религиозной системе. См., например, анализ «сакральной природы фараонов Древнего царства»: Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии: Религия Древнего Египта: история и феномен. М., 2010. С. 181–188. По «Законам Ману» царь создан из частиц восьми главных богов. О царе говорится: «По могуществу он – о Агни и Вайю, он – Солнце, Сом, он – царь дхармы, он – Кувера, он – Варуна, он – великий Индра ... он – великое божество с телом человека». См.: Законы Ману. С. 229–230. К Агамемнону обращаются у Гомера со словами: «... и тебе вручил Олиimpiец Скипетр и законы, да суд и совет произносишь народу». См.: Гомер. Илиада. СПб., 2008. С. 119.

¹⁰ Так, например, Моисеев декалог демонстрирует прекрасный пример религиозной регуляции, где заповеди «почитай отца и мать», «не убий», «не укради» и др., получившие «божественную» санкцию, восходят, по существу, к средствам регулирования социальных отношений с помощью обычного права.

¹¹ Уильям Г. Сумнер сообщает, что, если поинтересоваться у первобытных людей, почему они в определённых обстоятельствах поступают определённым образом, то те ответят: это потому, что так всегда поступают они и поступали их предки. См.: Sumner W.G. Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals. Boston [a.o.], 1906. P. 3.

¹² Историческое значение регуляции и управления велико, ибо институциональное развитие религии связано именно с развитием регулятивной системы общества.

¹³ См., например: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. Том IV. С. 231–232, 238–240.

¹⁴ О регулирующей роли религиозного культа в связи с психологическим воздействием см.: Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 254–259.

¹⁵ С субъективной точки зрения это связано с особенностями восприятия, отражения и восполнения субъектом действительности.

¹⁶ См.: Токарев С.А. Что такое мифология? // Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. М., 1962. Вып. X. С. 355, 357; Скворцов-Степанов И.И. Страх смерти против исторического материализма // Избранные атеистические произведения. М., 1959. С. 387; Францев Ю.П. У истоков религии и свободомыслия. М.–Л., 1959. С. 293, 295–298, 300–303; Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки // Морфология «волшебной» сказки: Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 120.

¹⁷ Следует отметить, что ещё Р.Р. Маретт отмечал распространённость взгляда, что ритуал исторически предшествует догме. См.: Marett R.R. The threshold of religion. L., 1914. P. 181.

¹⁸ В частности, Д.М. Угринович обоснованно указывал, что «... религиозный обряд становится таковым лишь как символическая реализация религиозных верований». См.: Угринович Д.М.

Философия религии

Введение в религиоведение. С. 98. Аналогичные идеи см.: Там же. С. 254. Другими словами, возникновение религиозного культа свидетельствует о существовании соответствующих им религиозных по характеру представлений, а значит, – религиозного сознания. Хотя одновременно с этим Д.М. Угринович, говоря о проблеме психологического воздействия религиозного культа, признавал, что культ «... оказывает регулирующее (курсив. – Д.К.) воздействие на социальное поведение верующих, прививает им религиозные взгляды и нормы, выступающие в качестве мотивов их поведения», т.е. воздействует на религиозное сознание. См.: Угринович Д.М. Введение в религиоведение. С. 256. Это объясняется тем, что «в сознании верующих с помощью культовых действий воспроизводятся религиозные образы, символы, повествования, возбуждаются соответствующие эмоции». См.: Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. М., 2007. С. 235–236.

¹⁹ Отечественный индолог В.С. Семенцов, разрабатывая проблемы «символического ритуала» и «ритуального символизма», удачно обобщает на богатом примере индийских первоисточников такое проецирование как «ритуализованную картину бытия». См.: Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М., 1981. С. 66. В.В. Винокуров определяет такой «символизм» ведийского ритуала как «... уподобление [которое] стремится к тождеству ...». См.: Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии ... С. 103. Истоки определения «ритуального символизма» можно видеть в методе Фердинанда де Соссюра, использовавшего при анализе ведийских мифов такой подход, согласно которому поэты «не излагают» мифы, а как бы их «видят» в совокупности.

²⁰ Семенцов В.С. Указ. соч. С. 35.

²¹ Яблоков И.Н. Философия религии ... С. 233.

²² Рубинштейн С.Л. Принципы творческой самостоятельности (К философским основам современной педагогики) // Вопросы психологии. 1986. № 4 / Июль–Август. С. 106.

²³ См., например: DiRenzo G.J. Dogmatism and orientations toward liturgical change // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. Vol. 6, №2 (Autumn). P. 278.

²⁴ Tull H.W. The Vedic origins of karma: cosmos as man in ancient Indian myth and ritual. Albany; N.Y., 1989. P. 6.

²⁵ Krishan Yuvraj. The doctrine of Karma: its origin and development in Brahmanical, Buddhist and Jaina traditions. Delhi, 1997. P. 29.

²⁶ Конечно, в процессе применения этих общих принципов поведения появляется возможность новообразований, изменений в самом способе деятельности, так как применение общих принципов требует конкретизации, привлечения данных не только коллективного, наследуемого опыта, но также и индивидуального, того социального опыта, который не наследуется.

²⁷ Weber M. Das antike Judentum // Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie von Max Weber: Das antike Judentum. Tübingen, 1923. Bd. III. S. 273.

²⁸ В обоснование своей мысли учёный писал: «Гомогенность (читай: однородность) этих [религиозных] движений есть то, что даёт этой группе [общине верующих] осознание себя и, следовательно, даёт ей существование. Если однажды эта гомогенность установилась и эти [религиозные] движения приобрели однажды стереотипную форму, они служат символизации соответствующих представлений (курсив наш. – Д.К.)». См.: Дюркгейм Э. Коллективный ритуал // Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1995. С. 189–190.

²⁹ Сухов А.Д. Религия как общественный феномен: Философские проблемы исследования. М., 1973. С. 19.

³⁰ Фрэйзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1986. С. 113, 280, 472, 550, 624, 633.

³¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 211–212.

³² Куланж Ф. История общественного строя Древней Франции: Римская Галлия. СПб., 1901. Т. 1. С. 140.

³³ Это связано с тем, что принятое в науке противопоставление первобытного (в иностранной литературе первобытное передается как «primitive») доклассового общества классовому, современному обществу упускает из виду неоднородность общества в период его доклассового («доцивилизационного») развития, что в антропосоциогенезе современного человека (кроманьонца) занимает значительно большее место, чем этап классового общества, связанного со становлением государства. Первобытное общество проходило различные ступени развития, и мышление, свойственное этому обществу, также менялось. Таким образом, на всём протяжении истории доклассовых обществ первобытное мышление не представляло единого типа, а менялось, и на определённом этапе (магии, фетишизме, тотемизме) появляется религиозный догматизм в связи с развитием и усложнением религиозной картины мира.

³⁴ В этом смысле можно понимать замечание К. Маркса: «Религия есть общая теория этого [превратного] мира ... его всеобщее основание для утешения и оправдания. <...> Религия – это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира ... дух бездушных порядков». См.: Маркс К. К кри-

References

1. Boas F. *Um pervobytnogo cheloveka* [The Mind of a Primitive Human]. Moscow, KRASAND, 2011, pp. 112–113.
2. Vygotskij L.S. *Istorija razvitija vysshih psichicheskikh funkcij: Sbranie sochinenij* [History of the Development of Higher Mental Functions: Collected Works]. Moscow, Pedagogika, 1983, vol. 3, P. 99.

3. Thurnwald R. Economics in Primitive Communities. London, Milford, Oxford University Press, 1932, pp. 213–214.
4. Malinowski B. *Izbrannoe: Dinamika kul'tury* [Selection: The Dynamics of Culture]. Moscow, ROSSPEN, 2004, P. 238.
5. Durkheim E. *Elementarnye formy religioznoj zhizni: Totemicheskaja sistema v Avstralii. Religiovedenie. Hrestomatija* [The Elementary Forms of the Religious Life. Religious Study. Reading Book]. Moscow, Knizhnyj dom «Universitet», 2000, P. 496.
6. *Jepos o Gil'gameshe* [The Epic of Gilgamesh]. Saint Petersburg, Nauka, 2006, pp. 7, 9.
7. *Zakony Manu* [The Laws of Manu]. Moscow, Izdatel'stvo EKSMO-Press, 2002, P. 31.
8. Vinokurov V.V. *Vvedenie v fenomenologiju religii: Religija Drevnego Egipta: istorija i fenomen* [Introduction to the Phenomenology of Religion: Religion of Ancient Egypt: History and Phenomenon]. Moscow, Progress, 2010, pp. 181–188.
9. *Zakony Manu* [The Laws of Manu]. Moscow, Izdatel'stvo EKSMO-Press, pp. 229–230.
10. Homer. *Iliada* [Iliad]. Saint Petersburg, Nauka, 2008, P. 119.
11. Sumner W.G. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. Boston [a.o.], The Athenæum Press, 1906, P. 3.
12. Shternberg L.Ja. *Pervobytnaja religija v svete jetnografii* [Primitive Religion in the Light of Ethnography], Leningrad, In-t narodov Severa CIK SSSR im. P.G. Smidovicha, 1936, vol. IV, pp. 231–232.
13. Shternberg L.Ja. *Pervobytnaja religija v svete jetnografii* [Primitive Religion in the Light of Ethnography], Leningrad, In-t narodov Severa CIK SSSR im. P.G. Smidovicha, 1936, vol. IV, pp. 238–240.
14. Ugrinovich D.M. *Vvedenie v religiovedenie* [Introduction to the Religious Studies]. Moscow, Mysl', 1985, pp. 254–259.
15. Tokarev S.A. *Voprosy istorii religii i ateizma: Sb. st.* [Issues of the History of Religions and Atheism: Collected Works]. Moscow, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1962, issue X, pp. 355, 357.
16. Skvorcov-Stepanov I.I. *Strah smerti protiv istoricheskogo materializma* [Death Anxiety against Historical Materialism]. Moscow, Izdatel'stvo AN SSSR, 1959, P. 387.
17. Francev Ju.P. *U istokov religii i svobodomyслиja* [At the Origins of Religion and Freethinking]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akad. Nauk SSSR, 1959, P. 293.
18. Francev Ju.P. *U istokov religii i svobodomyслиja* [At the Origins of Religion and Freethinking]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akad. Nauk SSSR, 1959, pp. 295–298.
19. Francev Ju.P. *U istokov religii i svobodomyслиja* [At the Origins of Religion and Freethinking]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akad. Nauk SSSR, 1959, pp. 300–303.
20. Propp V.Ja. *Morfologija «vol'shebnoj» skazki: Istoricheskie korni vol'shebnoj skazki* [Morphology of the Miraculous Fairy Tale: History Roots of the Miraculous Fairy Tale]. Moscow, Labirint, 1998, P. 120.
21. Marett R.R., M.A., D.Sc. *The Threshold of Religion*. London, Methuen, 1914, P. 181.
22. Ugrinovich D.M. *Vvedenie v religiovedenie* [Introduction to the Religious Studies]. Moscow, Mysl', 1985, P. 98.
23. Ugrinovich D.M. *Vvedenie v religiovedenie* [Introduction to the Religious Studies]. Moscow, Mysl', 1985, P. 254.
24. Ugrinovich D.M. *Vvedenie v religiovedenie* [Introduction to the Religious Studies]. Moscow, Mysl', 1985, P. 256.
25. Jablovok I.N. *Filosofija religii. Aktual'nye problemy: Monografija* [Philosophy of Religion. Actual Problems: Monograph]. Moscow, RAGS, 2007, pp. 235–236.
26. Semencov V.S. *Problemy interpretacii brahmanicheskoi prozy: Ritual'nyj simbolizm* [The Problems of Interpretation of Brahmanic Prose: Ritualistic Symbolism]. Moscow, Nauka, 1981, P. 66.
27. Vinokurov V.V. *Vvedenie v fenomenologiju religii: Religija Drevnego Egipta: istorija i fenomen* [Introduction to the Phenomenology of Religion: Religion of Ancient Egypt: History and Phenomenon]. Moscow, Progress, 2010, P. 103.
28. Semencov V.S. *Problemy interpretacii brahmanicheskoi prozy: Ritual'nyj simbolizm* [The Problems of Interpretation of Brahmanic Prose: Ritualistic Symbolism]. Moscow, Nauka, 1981, P. 35.
29. Jablovok I.N. *Filosofija religii. Aktual'nye problemy: Monografija* [Philosophy of Religion. Actual Problems: Monograph]. Moscow, RAGS, 2007, P. 233.
30. Rubinshtejn S.L. *Voprosy psihologii* [Issues of Psychology]. 1986, No. 4, P. 106.
31. DiRenzo G.J. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1967, Vol. 6, No. 2, P. 278.
32. Tull H.W. *The Vedic Origins of Karma: Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*. Albany, N.Y., SUNY (State University of New York) Press, 1989, P. 6.
33. Krishan Yuvraj. *The doctrine of Karma: Its Origin and Development in Brahmanical, Buddhist and Jaina Traditions*. Delhi, Bharatiya Vidya Bhavan, Motilal Banarsidass Publishers, 1997, P. 29.
34. Weber M. *Ancient Judaism* [Das antike Judentum]. Tübingen, Verlag von J.C. Mohr (Paul Siebeck), 1923, vol. III, P. 273.
35. Durkheim E. *Religiovedenie* [Religious Studies]. Moscow, Aspect Press, 1995, pp. 189–190.
36. Suhov A.D. *Religija kak obshhestvennyj fenomen: Filosofskie problemy issledovanija* [Religion as a Public Phenomenon: Philosophical Problems of the Study]. Moscow, Mysl', 1973, P. 19.
37. Frazer J.G. *Zolotaja vetv'* [The Golden Bough]. Moscow, Politizdat, 1986, pp. 113, 280, 472, 550, 624, 633.
38. Tylor E.B. *Primitive Culture*. London, John Murray, 1871 (Russ. ed. Tailor E.B. *Pervobytnaja kul'tura*. Moscow, Politizdat, 1989, pp. 211–212).
39. De Coulanges N.D.F. *Istorija obshhestvennogo stroja Drevnej Francii: Rimskaja Gallia* [History of the Society of Ancient France: Roman Gallia]. Saint Petersburg, Tipo-litografija Al'tshulera, 1901, vol. 1, P. 140.
40. Marx K. *Sochinenija* [Writings]. Moscow, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Politicheskoi literaturi, 1955, vol. 1, pp. 414–415.



Лезьер (Апрелева) В.А.

Философия Плотина в опыте религиозных исканий Л.И. Шестова



В.А. Лезьер

Аннотация. В статье рассматривается интерпретация философии Плотина в религиозном творчестве Л. Шестова, в содержании которого ставятся высшие метафизические проблемы жизни и смерти, определяется непреходящий смысл бытия. Показано, что обращение к творчеству Плотина позволило Шестову раскрыть аспекты диалога рациональной и экзистенциальной философии в области религиозного опыта. Определено, что в жизненном опыте Плотина Л. Шестов обнаруживает благие дары мужества и дерзновенности, данные человеку свыше, словно божественная искра света, позволяющая ему преодолеть отчаяние и мрак смерти.

Ключевые слова: дерзновенность, Бог, вера, отчаяние, трансценденция, экзистенция

Философия Льва Исааковича Шестова (1866–1938) является подлинно *религиозной экзистенциальной философией*, ибо экзистенциальная истина у него есть ответ на акт человеческого отчаяния. Шестов повторяет слова С. Кьеркегора: если греческая философия начиналась с «удивления», то экзистенциальная философия начинается с *отчаяния*.

Прочтение и, тем более, анализ произведений Шестова невозможно осуществлять согласно какому-либо плану. Его стремление выразить мысль столь ёмко и одновременно зримо не разложимо на концепции, тезисы и положения. Странствуя в своих произведениях по эпохам, от античности до современности, от Сократа и Плотина до Гуссерля, Шестов стремился открыть людям новое измерение философствования, экзистенциальное, обозначить горизонты поиска истины откровения. Тем интереснее его взгляд на жизненный и творческий путь Плотина, начавшийся с античного рационализма и завершившийся в религиозном озарении.

Цель статьи – попытаться понять, как в различные периоды своих религиозных исканий Лев Шестов интерпретировал философские идеи и жизненные приоритеты Плотина; проанализировать особенности понимания им личности античного философа, его откровения о бессмертии души и амбивалентной сущности человека, поднимающегося от Логоса к Благу, за пределы эмпирического существования, к таинствам трансцендентного божественного мира.

Впервые Шестов упоминает Плотина в книге «Начала и концы». Здесь нет пока анализа текстов античного мыслителя. Афоризмы Шестова – это попытка определить собственный метод философствования как способ восстановления онтологического достоинства человека. Главное условие подлинного существования человека для него есть восстание против силы Необходимости, это мужество быть вопреки непреодолимым обстоятельствам судьбы. Шестов был убеждён в том, что философия трагедии, в конечном счёте, ставит и решает высшие метафизические проблемы жизни и смерти, осознаёт смысл бытия, анализирует глобальные проблемы его устойчивости, вечности, бесконечности, несмотря на постоянную изменчивость и появление новых форм жизни.

Молодого Шестова как религиозного философа вела полюбившаяся им *дерзновенность*, понятая как дар божий, и среди мыслителей он выбирает тех, кто ищет невозможное, кто не верит в самоочевидности. Именно поэтому Шестову был чрезвычайно важен пример жизни Плотина, в особенности её завершение.

Как упоминает П. Адо, неизлечимо больного Плотина избегают друзья и ученики, и он ведёт затворническую жизнь. Плотин пишет нравственные трактаты и посылает их Порфирию, но это были «последние речи, обращённые к себе»¹. Квинтэссенция раздумий Плотина такова: счастье заключено в наибольшей полноте духовной жизни, в свободе творческой деятельности.

Как пишет Плотин, «мудрец обладает внутренней свободой, ибо он сам для себя – то Благо, которым он обладает. Истоки этого Блага в нём, это трансцендентное Благо... В подобном состоянии он ничего более не ищет. Чего он мог бы искать?»². И далее: «Поэтому мудрец стойчески переносит собственные страдания, сколько сможет, а когда они превосходят меру, он умирает. Но его мучения не будут вызывать жалости, ведь “свет в его душе струится подобно сиянию фонаря в бурю среди жестоких порывов ветра”»³.

Шестову было важно *откровение* Плотина, согласно которому страдание неотделимо от созерцания, ибо такова амбивалентная сущность человека, тайна которой приоткрывается человеку в одиночестве, в мистическом экстазе, в последнем предсмертном озарении. Таким образом, в Плотине, полагал Шестов, рождался псаломпевец, узревший Царствие Небесное.

Уже в раннем творчестве обращение к Плотину – это, в первую очередь, попытка понять личность античного мыслителя. Не философские построения, не тексты Плотина интересуют Шестова, а их автор – в мучительных жизненных противоречиях и преодолениях, в сомнениях и поисках истины. Шестов осознаёт философию как состояние поиска, беспокойства, мучительных и часто противоречивых переживаний, «вопросов без ответов». Он стремится вернуть в философию человеческую личность, более того – поставить эту личность в центр внимания философской мысли, творец приобретает даже большее значение, чем сотворённое им.

Анализ текстов Плотина Лев Шестов начинает в книге «Sola fide», где посвящает античному философу две страницы. Как пишет Е. Герцык, над книгой «Sola Fide» Шестов начал работать перед Первой мировой войной, когда философ с семьёй жил в Швейцарии, где углубленно занимался философией и богословием. В этот период (1911–1914 гг.) он открывает для себя Плотина и Лютера, изучает средневековых мистиков, историю догматической церкви, лютеранство и, конечно, Священное Писание⁴.

В книге «Sola fide» Шестов определяет философскую задачу Плотина. Это приобщение к новому бытию, о котором упомянуто в предсмертных словах Плотина, пересказанных Порфирием: «Он испустил дух, говоря, что теперь он переносит то божественное, что было в нём, в то божественное, что находится во всём – подводятся итоги всего его жизненного дела, всей его “философии”»⁵.

В этих словах Плотина выражено то новое откровение о душе, которого не знала античная мысль. До Плотина античные философы полагали, что разум (душа) и объект (Космос, Идеальный мир) существуют независимо друг от друга, и в момент их «встречи» объект оставляет след на «поле» разума. Плотин же к концу жизни постиг, что есть целостный мир души-сознания. Это некий центр между безмолвной, не осознающей себя жизнью нашего «Я» в Боге, и молчаливой, бессознательной жизнью нашего тела. Сознание – это явленность духовного, явленность того переживания, которое испытал человек, поднявшись на уровень Божественной простоты. Интуитивное постижение истинной (божественной) зоны «Я» Плотин образно представляет как завладение этой «высшей жизнью», центром нашего существа или отражение деятельности Духа в центре души как во внутреннем зеркале.

Шестов внимательно отнёсся к убеждённости Плотина в том, что наше сознание ограничено рамками рефлексивной деятельности, являющейся воспоминанием самого процесса восприятия и что, мистически постигая высшее, подлинное (божественное) «Я», мы его не осознаём, скорее, перестаём ощущать своё, низшее (телесное) «Я». Это положение Шестов трактует так: философия Плотина «обнажила немощность и бессилие человеческого ума», а сам античный философ «доведший презрение к видимому эмпирическому миру до крайних пределов, неизвестных до того даже стоикам и циникам, повалил все преграды, задерживавшие до того необузданную стремительность человеческого духа»⁶.

Религиозная философия

Шестов часто обращается к понятиям «ум» и «дух», не определяя их и не разграничивая. Можно лишь предположить, в какой мере философ понимал концепцию Плотина, согласно которой духовная жизнь – это постоянное движение вверх-вниз: то на высший уровень, в мистическую зону своего подлинного «Я» в Боге, когда человек осознаёт себя смутно, сохраняя самосознание и связь с собой, то затем опускаясь на уровень сознания, где находится наше «Я» как средоточие Души. Это скрытый внутри себя опыт постижения Плотинином факта невыразимости абсолюта.

Безосновность на пути к метафизической истине, вознесение к миру трансцендентному в состоянии мистического экстаза – вот что открывает Шестову Плотин, поднявшийся в своей философии от Логоса к Благу – за пределы эмпирического существования, к тайнствам трансцендентного божественного мира. Плотин различает наличную действительность и вечность, показывает двойственность самого человеческого существа: это, с одной стороны, эмпирическое «Я» повседневного самосознания, погружённое в «реку времени», с другой – внеаходимое по отношению к этой действительности, сверхвременное, высшее «Я», индивидуальная человеческая ипостась, «искра Бога», которая всегда остаётся укоренённой в вечности и приоткрывается человеческому сознанию в духовной жизни.

Для Шестова смысл устремлённости Плотина от эмпирии в божественное понятен: можно ли, не поднимая взора вглубь жизни, к её предельности, не признавая своей причастности к вертикальному измерению бытия – достичь высшей ценности? Конечно, нет. Для этого необходимо «выйти из себя», опереться на вечное бытие за границами собственного конечного существования. Закономерен вопрос о том, что есть тот мир, куда «взлетал» Плотин, мир, который Шестов считал последним основанием бытия?

Согласно текстам Плотина, это *Единое*, безымянное Первоначало и Благо. Единое как причина бытия поистине невыразимо. Этот факт позволяет понять, почему Плотин стал предтечей христианской онтологии, ведь согласно христианскому мировоззрению, Бог вечен, к его бытию неприменимы временные характеристики, в частности, «начало» и «конец»; мир же, сотворённый им, напротив, является временным и временным, имеет вполне определённо обозначенные начало и конец. Бог (вечность) объёмлет мир (время). «Да и не предваряешь Ты времени временем, – пишет Августин в «Исповеди», – иначе не все времена предварял бы. Но Ты предшествуешь всем временам, прошедшим безначальною вечностию своею, всегда присущую Тебе, и ею же переживаешь все времена будущие, которые лишь только наступают, тотчас же обращаются в прошедшие...»⁷.

Истина Плотина – суть отождествление с богом как вечностью, постижение его могущества и красоты. Его видение, по сути дела, тождественно акту эстетического восприятия: «Кто ещё не лицезрел его, тот стремится к нему как к благу; кто же видел, тот восхищается как прекрасным, бывает, преисполнен изумления, смешанного с блаженством, испытывает безболезненное потрясение, любит истинной любовью, со страстным пылом, смеётся над всякою другою любовью и презирает то, что прежде считал прекрасным»⁸.

Следовательно, истина Плотина есть трансцендентный Бог, высшая красота и Благо. Что есть истина для Шестова? Он не говорит о высшем трансцендентном начале, к которому стремится душа. Истина, по Шестову, присуща в равной степени и человеку, и природе, и Богу. Истина для него есть сокрытие тайны бытия. В текстах «На весах Иова» читаем: «Как только мы захотим открыть тайну или использовать Истину, т.е. сделать тайну явной, а Истину всеобщей и необходимой, – хотя бы нами руководило самое возвышенное, самое благородное стремление разделить своё знание с ближними, облагодетельствовать человеческий род и т.п. – мы мгновенно забываем всё, что видели в “выхождении”, в “исступлении”. Начинаем видеть “как все” и говорить то, что нужно “всем”»⁹.

Понимание истины у Плотина и Шестова различно в силу того, что первый утверждал истинность высшей божественной реальности. Второй полагал, что подлинная философия начинается, когда человек, в результате пережитого трагического потрясения, словно выпадает из сферы «обыденности», обнаруживает ограниченность «проповедей» и всевозможных «метафизических утешений», теряет веру

в безусловную целесообразность мирового порядка и универсальность той картины мира, которую предлагает ему разум. В таинственности, бесосновности, непостижимости Единого сокрыт, по Плотину, ключ ко всем противоречиям познания, ко всем парадоксам пылливой мысли об Истине.

Действительно, как способна человеческая мысль ухватить то, что непостижимо и бесосновно? Как подняться мышлению в трансцендентное и облечь в форму Логоса то, что не имеет телесных пределов и не поддаётся описанию? Как возможно постижение Бога или Богопознание? Вопросы сложные, непостижимые для простого объяснения.

На эти вопросы в «Sola fide» Шестов не даёт ответы. Он фиксирует лишь, что от Плотина исходит путь к преодолению однозначного дискурсивного описания величин, выходящих за узкие рамки формальной логики. Логическое познание Единого исключено у Плотина потому, что Единое как Действующая причина бытия сама не принадлежит бытию.

Не теория и не формальная логика, а богоискательство есть, по Шестову, путь к истине – это «перекрещивающиеся и взаимно друг друга исключают или люзии»¹⁰; в ней глубоко укоренена внутренняя противоречивость, отсутствие самоотверженности, даже момент некоторого «сумасшествия» – с точки зрения обыденного здравого смысла, постоянное беспокойство, заставляющее вечно ставить под вопрос собственные интуиции и идеи»¹¹.

Не детализируя, Шестов предполагает, что экстазы, умственные «взлёты» в трансцендентное есть способ философского познания Плотина, который назвал Сверх-Единое, как то, что «превыше всего», как последнее основание бытия. Эти «взлёты» означали, по Шестову, бегство от земного мира (греч. «бегство единого к единому») как посильное уподобление богу¹²: душа убегает от иного – к не-иному, к Единственному. Но при этом, описывая впечатления «в момент перехода души в небытийное существование», Плотин повторяет своё переживание безумного страха, что «осталось только чистое ничто»¹³. Душа убегает от иного – к не-иному, к Единственному.

Так же христианин стремится из временного мира в обитель вечного блаженства божьих избранников: «Ты вечен, Господи, Боже мой, – пишет Августин, – а я подлежу преемственности времён, коих сущность и распорядок непостижимы для меня. Мысли мои – это, так сказать, утроба души моей болезненно раздражается тревожною переменчивостью этих времён, и я в этом смятении не успокоюсь дотеле, доколе жизнь моя, огнём любви Твоей, как в горниле, искушаемая и очищаемая, не погрузится всецело в объятия Твои, и я соединюсь с Тобой»¹⁴.

Современник Шестова, религиозный философ С.Л. Франк великолепно развивает эти положения платиновско-христианского пути к Божественному. Жизнь осмысливается, по мнению С.Л. Франка, лишь отречением от её эмпирического содержания. Подлинную, надёжную основу для неё можно найти лишь вне жизни, за пределами этого временного мира, в вечной основе этого мира. «Моя жизнь, – писал С.Л. Франк, – может быть осмысленна, только если она обладает вечностью»¹⁵.

Но Л. Шестов не согласен ни с Плотиним, ни с Августином, ни с Франком. Философ-экзистенциалист предлагает теодицею в её психологическом, антропологическом измерениях. Он говорит о переживаниях человека по преимуществу, о силе преодоления, об ужасах, которые настигают человека на пути к истине. Он комментирует этот фрагмент так: «Чтоб был великий восторг, нужен «великий ужас», и нужно сверхъестественное, душевное напряжение для дерзновенного противостояния себя всему миру, природе, всему самоочевидному»¹⁶.

Плотину в книге «Sola fide» посвящено лишь две страницы, но тему *немигнуемого страха души перед ничто*, когда она «колеблется и опасается, что ничем более не обладает»¹⁷. Шестов повторяет, подчёркивает неоднократно: «Плотин... рассказывал о том, какой испытывает страх и колебания душа, когда ей приходится приблизиться к единому, бесформенному. И знал он тоже, что непрерывно выносить такое состояние в течение сколько-нибудь продолжительного времени, человеку не дано. За состояние мгновенного экстаза, за секунды причастности к божественному, человеку приходится тяжело расплачиваться бессилием, изнеможением, болезнями»¹⁸.

Религиозная философия

Уже в XX веке М. Хайдеггер сопоставляет «ничто» с ужасом, с «оседанием». Он даёт такие характеристики этому моменту: «оседание сущего», «оцепенелый покой», «обвала», «отсутствия присутствия», – другое сущего. Как передать состояние «обвала», «отсутствия присутствия»? Философ вскрывает то противоречие, что порождает ужас как знак экзистенциального бессилия, обречённости, одиночества. Но лишь восхождение сознания к Ничто есть высвечивание смысла собственного бытия.

Для Шестова состояние страха, ужаса, которое описывает Плотин, говорит больше, чем его онтология. Философия шестовской экзистенции рассматривает такие состояния человеческого «Я», которые выражаются в категориях предела – тоски, отчаяния, ужаса. Для философа важно показать трансформацию этих категорий в нечто такое, где снимается их абсолютная безысходность и трагизм.

Дерзновение в познании – вот что было доступно Плотину, который «превратил разум в своего слугу и раба»¹⁹, и поднялся к истине, что «лежит по ту сторону разума и мышления». Истинное бытие для Плотина есть Сверх-Единое, Бог. Для Шестова истина – есть «сокрытие тайны бытия; именно поэтому она прячется от людей – или в тумане, которым природа обволокла свои задачи, нужно видеть злой умысел?..»²⁰.

В факте такого дерзновенного стремления к истине обнаруживается путь религиозного экзистенциализма, только на этом пути, для Плотина и Шестова, возможно озарение. В преодолении страха и ужаса постигается истина, в религиозном опыте, и в этом опыте истина не статична, она так же желает нас, как мы её. Шестов пишет: «Ясно, что истина, я говорю, конечно, о последней истине, – есть некое живое существо, которое не стоит равнодушно и безразлично перед нами и ждёт, пока мы подойдём к нему и возьмём его. Мы волнуемся, отчаиваемся, рвёмся к истине, но и истине что-то нужно от нас. Она, по-видимому, тоже зорко следит за нами и ищет нас, как мы её...»²¹. Такая истина уже не может быть простым знанием, соответствующим действительности – эта истина есть живой Бог.

Поскольку тайна всегда определяется и соотносится с «творчеством из ничего», с его жадной доставлять нам небывалое, неповторимое, то истина, восходящая к ней, так же носит творческий характер. Истина измеряется парадоксальностью и подобна свершению чуда.

Путь к истине для Шестова парадоксален. Дерзновенность – вот что, полагал философ, ведёт человека к сути жизни, к последней истине. Шестов цитирует Плотина там, где его мысль совпадает с шестовским видением области истинно существующего: «есть область безграничной свободы, не «разумной» свободы, навязываемой людьми даже Богу, а безграничной, складывающейся из тех своеобразных «вдруг», которые у Плотина пришли на смену прежних «по необходимости». Когда разум, по требованию Плотина, «отступил назад», открылось, что истинное бытие – что находится за пределами наших возможностей, и что утренняя и вечерняя звезда прекрасней умеренности и справедливости»²².

Шестов подчёркивает, что в начале творческого пути Плотин власть разума считал бесспорной, и приводит яркие примеры, подтверждающие силу этой власти: «Разум, вернее, рождённая разумом мудрость, в покорности видит сущность и основу бытия и совершенно не выносит «самости», какой бы то ни было самостоятельности и независимости. Плотин, унаследовавший и впитавший в себя веру древних, что настоящая жизнь, настоящее благо возможны лишь в атмосфере идеальной, ничем не нарушаемой согласованности и гармонии, и по этой вере живший, «вдруг» начинает чувствовать, что он точно задыхается, что дальше так жить нельзя. Можно и должно было покоряться разуму, пока он умел ограничить свои требования и не пытался пройти в начала, в источники, в корни всего. Полезный и нужный как орудие в руках человека, на месте законодателя и царя вселенной, он становится страшной угрозой всему одушевлённому... И меньше всего он расположен уступить права свои столь ненавистной ему человеческой «душе». Как свалить его? Как бороться с ним?»²³.

Но как уйти от разума и его власти, как добраться до истинных источников бытия? Плотин не мог апеллировать к разуму, и «уйти» от разума он не мог, поэтому ему пришлось «взлететь над знанием, покинуть ту почву, к которой разум нас приковывает»²⁴.

Шестов приводит свидетельства Порфирия, что Плотин никогда не перечитывал написанное им и не исправлял противоречия в писаниях. Может быть, он боялся собственного порыва придать высказываниям определённости, стремился уберечь душу от пленения её властью отчётливых, привычных категорий? Для философа это и была главная идея, о которой поведал Плотин.

В античности Плотин формулирует мысль, которая в XX веке не давала покоя Шестову: приближаясь к истине, он видел то одно, то другое; полагал изменчивость и непостоянство признаками эмпирического мира, а неизменность и постоянство – Единого, духовного мира. Испытывать разное – это значит мыслить внесистемное, вырваться из власти разума, «взлететь над познанием», освободиться от тех самоочевидностей, которые привносятся логическим мышлением и превращают разнообразный, противоречивый материал переживаний в некую, всегда равную себе, идею.

Чтобы оторваться от почвы и «взлететь», Плотину потребовалось освободить душу от телесного, ибо «пока душа в теле, она спит глубоким сном»²⁵. Так Плотину открылись сила и таинство дерзновенности, вера в себя и своё высшее назначение. Это была «вера, пришедшая на смену привитому мудростью смирению»²⁶. Шестов говорит здесь об особом пути к истине – просветлении, внутреннем видении – восхождении. Этот дар им назван гениальностью, «великим даром дерзновения», иногда выпадающим «на долю смертных людей, запуганных “анамнезисом”, когда-то в прошлом существовании усвоенных ими законов и императивов (“синтетических суждений, а рiогi” – выражаясь языком современности)»²⁷.

Дерзновенность – любимое понятие Шестова. Анализируя западную мысль, он обнаруживает, что западный тип знания стремится выразить себя формально в доктринах, научных и философских трактатах. И время жизни здесь не имеет реальности, но существует исключительно в уме как интеллектуальная или понятийная концепция. Поэтому реальность вневременного становится достигнутой лишь в мистическом опыте, который Мейстер Экхарт называл «маленькой точкой» Божественного Провидения. Этот момент преобразует все ситуации линейного времени, и тогда, согласно Полю Тиллиху, «сам Бог появляется в моменте времени, когда Он Сам отдаётся потоку времени, течение времени побеждено... В этот момент вечное рядом... Момент минует, вечное остаётся»²⁸. Вот это состояние Шестов называет «взлётом», преодолевающим необходимость, немощь и слабость конечного человеческого существования.

Дерзновенность противоположна разумности, которая руководит человеком в его эмпирическом существовании и оберегает от бед в его земном бытии. Но когда пробуждается дерзновенность, вырывающая человека из мира обыденности, дерзновенность как условие «взлётов» в трансцендентное? Это и есть акт ментального экстаза в его понимании Плотинем, то есть пробуждение прежде скрытого от сознания подлинного, божьего Я внутри человека, «пробуждение от тела».

Экстаз по Плотину – это модификация «внутреннего видения» Платона, это мгновенное озарение, сверхинтеллектуальная идентификация Я с Богом. Св. Аврелий сопоставлял экстаз Плотина с экстазом Св. Павла, душа которого пробудилась от тела, отделилась от него и поднялась над ним. (Экстаз означал первоначально собственно «смещение», а в Новом Завете – «изумление, восхищение, восторг»). Отчуждаясь от себя самого, Павел услышал в себе самом неизречённые слова, которые невозможно было передать другим²⁹. По свидетельству ученика Плотина Порфирия, сам Плотин достигал состояния экстаза, по крайней мере, четыре раза на шестьдесят восьмом году жизни, пользуясь не «внешней силой», а «внутренней и неизречённой»³⁰.

Теория платиновского экстаза находит свою интерпретацию у Шестова. Он считал, что в процессе «естественного зрения», рационального мышления постигается лишь обусловленная причинность, ибо «...всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собой другую, ещё первоначальнее, и так далее в бесконечность. Такова именно сущность всякого сознания и мышления»³¹. Ему противостоит сверхвидение, названное Шестовым «дерзновение», открывающее простор познания. В этом сверхъестественном видении и постигается свобода, как «последнее» основание человека, которая всегда связана с неизвестностью, в то время как

Религиозная философия

мышление способно указывать на бесконечность и неопределённость. Свобода у Шестова иррациональна, так же как бессознательная жизнь души в боге, по Плотину.

Дерзновенность есть главная черта личности Плотина, по Шестову. Таким образом, сам античный мыслитель соответствует высшему понятию человека, который для Шестова есть прорыв, разрыв в этом мире, внесение новизны через преодоление боли, страха, тоски, смерти. Такой путь к самопознанию для философа-экзистенциалиста есть выход из субъективности через трансцендирование, «в котором человек переживает катастрофы, переносится через бездны, испытывает прерывность в своём существовании, но не экстериоризируется, а интериоризируется»³².

«Взгляд» в глубину вещей, способность видеть невидимое, расширение сферы «видимого» в результате невероятных усилий духа всегда привлекали внимание Шестова. Дерзновенность для него – это и способ восстановления онтологического достоинства человека. Философ не может примириться с тем, перед чем нужно испытывать смирение. Это Ананке, Необходимость – «символ многообразнейших форм насилия над живым человеком»³³. Но, быть может, его правда, что лишь дошедший до отчаяния ужас способен пробудить в человеке его высшее существо? Заметим, что Шестов не случайно переходит от пафоса дерзновенности к размышлениям о превратностях и ужасах жизни. Он остаётся верен философии трагедии, не дающей практических советов против одиночества или страха. Отчаянье – вот что нужно Шестову. Поэтому он развивает мысль Плотина о взлётах, оторвавшейся от тела души, Плотина, который знал, что «в отрыве души от тела – величайшая боль и что только великая боль может привести с собой то “истинное пробуждение”, о котором он мечтал всю жизнь»³⁴.

Венчают размышления о Плотине прозрения Шестова, навеянные легендой об ангеле смерти. Он полагает, что бывают времена, когда вдруг жизнь и смерть составляют человеческий разум признаться в том, что он не знает, где кончается жизнь и где начинается смерть, как не знает и то, что ему кажется жизнью – смерть, и то, что ему кажется смертью, – жизнь. В этот момент обретает свою силу экзистенциальная философия, вскрывающая невидимыми «глазами ангела смерти» «самое важное», и тогда постигается сказанное Плотиним: «Мужество есть безбоязненность пред смертью. Смерть же отделение души от тела. Не боится же этого тот, кто любит оставаться один»³⁵.

Такой венец рассуждений Шестова не случаен. Конкретное бытие, его подлинность, сущность раскрывается для философа в момент завершения этого конкретного бытия. Судьба и жизнь Плотина определяются им через мужество в смерти, через тот луч «света белого», бытия, который освещает жизнь подлинностью, наполняет высшим смыслом.

Выводы

Прочтение Плотина не столько по-новому открывает хорошо известные тексты античного философа, сколько иллюстрирует философскую задачу самого Шестова. Он стремился ввести в философию опыт истин – откровений; иначе говоря, «взлететь над познанием», как Плотин.

«Истинное пробуждение» это и есть потаённый внутренний мир, «единственное истинное средоточие бытия вообще, единственно подлинное бытие-в-себе»³⁶. В нём обретают себя радости и огорчения, мечты и их крушение, желания и замыслы. Здесь сокрыты проекты человеческой жизни. Эта реальность обладает огромной силой, мощью для осуществления своего внешнего бытия. Для Плотина это реальность божественного, для Шестова – это целостный мир человека. Быть человеком, развиваться в себе человеческое, вносить в меру своих, далеко не бесконечных сил, человеческое начало в мир – это не так уж мало, по Шестову, и этому не может помешать наша смертность, наша временность. Поэтому Шестову важна, прежде всего, личность Плотина, посвятившего себя поиску новой гармонии и предчувствию её.

Жизнь Плотина обретает для Шестова высшее значение посредством гармонии трансценденции. Экзистенция выступает здесь процессом постоянной дисгармонизации его жизни, но она и открывает Плотину возможность преодолевать страх и боль, преступать границы конечного бытия и открывать свет на пути к бессмертию в религиозном откровении.

Библиографический список

1. Адо, П. Плотин, или Простота взгляда / П. Адо. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 144 с.
2. Бердяев, Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1995. – 386 с.
3. Блаженный Августин. Исповедь / Блаженный Августин. – СПб.: Наука, 2013. – 370 с.
4. Герцык, Е.К. Воспоминания / Герцык Е.К. – Париж: Ymca-Press., 1973. – 171 с.
5. Достоевский, Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5 / Ф.М. Достоевский. – М.: Наука, 1973. – 816 с.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; Пер. М.Л. Гаспарова. – М.: АСТ «Астрель», 2011. – 570 с.
7. Орлов, Г. Древо музыки / Г. Орлов. – СПб.: Советский композитор, 1992. – 500 с.
8. Плотин. Эннеады. Первая эннеада / Плотин; Пер., вступ. ст., коммент. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – 320 с.
9. Плотин. Эннеады. Третья эннеада / Плотин; Пер., вступ. ст., коммент. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – 480 с.
10. Плотин. Эннеады. Четвертая эннеада / Плотин; Пер., вступ. ст., коммент. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – 480 с.
11. Шестов, Л. Sola fide – Только верою / Л. Шестов. – Paris: YACA-press, 1966. – 295 с.
12. Шестов, Л. Сочинения в 2-х тт. Т. 1 / Л. Шестов. – Томск: Водолей, 1996. – 512 с.
13. Шестов, Л. Сочинения в 2-х тт. Т. 2 / Л. Шестов. – Томск: Водолей, 1996. – 448 с.
14. Шестов, Л.И. На весах Иова (Странствование по душам) / Л. Шестов. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – 462 с.

¹ Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С. 114.

² Плотин. Эннеады. Четвертая эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 23.

³ Плотин. Эннеады. Первая эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 82.

⁴ Герцык Е.К. Воспоминания. Париж: Ymca-Press, 1973. С. 108–110.

⁵ Шестов Л. Sola fide – Только верою. Paris: YACA-press, 1966. С. 143.

⁶ Шестов Л. Sola fide – Только верою. Paris: YACA-press, 1966. С. 146.

⁷ Блаженный Августин. Исповедь. СПб.: Наука, 2013. С. 326–327.

⁸ Плотин. Эннеады. Первая эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 84.

⁹ Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. Томск: Водолей, 1996. С. 80–81.

¹⁰ Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Томск: Водолей, 1996. С. 66.

¹¹ Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Томск: Водолей, 1996. С. 40.

¹² Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. Томск: Водолей, 1996. С. 498.

¹³ Плотин. Эннеады. Четвертая эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 34.

¹⁴ Блаженный Августин. Исповедь. СПб.: Наука, 2013. С. 358.

¹⁵ Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6. С. 88.

¹⁶ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 49.

¹⁷ Плотин. Эннеады. Четвертая эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 37.

¹⁸ Шестов Л. Sola fide – Только верою. Paris: YACA-press, 1966. С. 144.

¹⁹ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 437.

²⁰ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 149.

²¹ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 149–150.

²² Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 437.

²³ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 430.

²⁴ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 437.

²⁵ Плотин. Эннеады. Третья эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 40.

²⁶ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 437.

²⁷ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 205.

²⁸ Орлов Г. Древо музыки. СПб.: Советский композитор, 1992. С. 71.

²⁹ Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С. 20.

³⁰ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 43.

³¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 5. М.: Наука, 1973. С. 108.

³² Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 18.

³³ Шестов Л. Начала и концы. М.: Нобель-пресс, 2012. С. 73.

³⁴ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 402.

³⁵ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 136.

³⁶ Шестов Л. На весах Иова. М.: Фолио, 2001. С. 321.

References

1. Ado P. *Plotin, ili Prostota vzgljada* [Plotin, or the Simplicity of View]. Moscow, Greko-latinskij kabinet Ju.A. Shichalina, 1991, P. 114.
2. Plotinus. *Jenneady. Chetvertaja jenneada* [Enneads. Fourth Ennead]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004, P. 23.
3. Plotinus. *Jenneady. Chetvertaja jenneada* [Enneads. Fourth Ennead]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004, P. 82.
4. Gercyk E.K. *Vospominanija* [Memories]. Paris, Ymca-Press, 1973, pp. 108–110.
5. Shestov L. *Sola fide – Tol'ko veroju* [Sola Fide – By Faith Alone]. Paris, YACA-press, 1966, P. 143.
6. Shestov L. *Sola fide – Tol'ko veroju* [Sola Fide – By Faith Alone]. Paris, YACA-press, 1966, P. 146.
7. Augustine of Hippo. *Ispoved'* [Confessions]. Saint Petersburg, Nauka, 2013, pp. 326–327.
8. Plotinus. *Jenneady. Pervaja jenneada* [Enneads. First ennead]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004, P. 84.
9. Shestov L. *Sochinenija v 2-ch tomah* [Works in 2 volumes]. Vol. 2. Tomsk, Vodolej, 1996, pp. 80–81.
10. Shestov L. *Sochinenija v 2-ch tomah* [Works in 2 volumes]. Vol. 2. Tomsk, Vodolej, 1996, P. 66.
11. Shestov L. *Sochinenija v 2-ch tomah* [Works in 2 volumes]. Vol. 2. Tomsk, Vodolej, 1996, P. 40.
12. Shestov L. *Sochinenija v 2-ch tomah* [Works in 2 volumes]. Vol. 2. Tomsk, Vodolej, 1996, P. 498.
13. Plotinus. *Jenneady. Chetvertaja jenneada* [Ennead. Fourth Ennead]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004, P. 34.
14. Augustine of Hippo. *Ispoved'* [Confessions]. Saint Petersburg, Nauka, 2013, P. 358.
15. Frank S.L. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 1990, No. 6, p. 88.
16. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 49.
17. Plotinus. *Jenneady. Chetvertaja jenneada* [Enneads. Fourth Ennead]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004, P. 37.
18. Shestov L. *Sola fide – Tol'ko veroju* [Sola Fide – By Faith Alone]. Paris, YACA-press, 1966, P. 144.
19. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 437.
20. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 149.
21. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, pp. 149–150.
22. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 437.
23. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 430.
24. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 437.
25. Plotinus. *Jenneady. Chetvertaja jenneada* [Ennead. Fourth Ennead]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004, P. 40.
26. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 437.
27. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 205.
28. Orlov G. *Drevo muzyki* [Tree of Music]. Saint Petersburg, Sovetskij kompozitor, 1992, P. 71.
29. Ado P. *Plotin, ili Prostota vzgljada* [Plotin, or the Simplicity of View]. Moscow, Greko-latinskij kabinet Ju.A. Shichalina, 1991, P. 20.
30. Diogenes Laertius. *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filozofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow, AST: Astrel', 2011, P. 43.
31. Dostoevsky F.M. *Polnoe sobranie sochinenij* [Full Collection of Works]. Vol. 5. Moscow, Nauka, 1973, P. 108.
32. Berdyayev N.A. *Carstvo Duha i carstvo Kesarja* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar]. Moscow, Respublika, 1995, P. 18.
33. Shestov L. *Nachala i koncy* [Beginnings and Ends]. Moscow, Nobel'-press, 2012, P. 73.
34. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 402.
35. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 136.
36. Shestov L. *Na vesah Iova* [In Job's Balances]. Moscow, Folio, 2001, P. 321.



Добронравов С.В., Торбург М.Р.

Экология в кино (на примере фильма Д. Аронофски «Ной»)

Аннотация. В статье анализируется художественная реконструкция теологических воззрений известного американского режиссёра, сценариста и продюсера Даррена Аронофски в фильме «Ной» (2014). Авторы приходят к выводу, что концепция Аронофски весьма эклектична, не примыкает ни к одной из философско-религиозных традиций и близка по идейным установкам представителям постмодернистской философии, утверждающим принципы плюрализма и релятивизма.



С.В. Добронравов



М.Р. Торбург

Ключевые слова: традиционализм и модернизм в понимании Библии, социальные и экологические проблемы, природа как высшая ценность, отношение человека и природы, теизм и пантеизм, первородный грех как причина появления насилия людей по отношению к природе и к другим людям, критика технического прогресса и абстрактно-рационального отношения к действительности, любовь и милосердие как проявление истины природы человека

Мы разоряем мир, в котором обитаем. Мы ведём себя, словно малолетние недоумки, оставленные без присмотра в бесподобном, изумительном саду, и медленно, но верно превращаем его в бесплодную пустыню с помощью ядов, пил, серпов и огнестрельного оружия.

Джеральд Даррел, «Поймите мне колобуса»¹

С эпохи Средних веков художники, писатели, музыканты обращались к библейским сюжетам и образам в поисках разрешения проблем, порождённых их временем. Причём, по мере приближения к современной исторической эпохе их истолкование Библии стало всё больше расходиться с религиозными традициями, включая собственно библейский текст. Эта тенденция проявляется и в современном западном кинематографе. Ярким примером вольного пересмотра традиционного религиозного понимания Библии является фильм режиссёра Даррена Аронофски «Ной». Осуществляя свой идейный замысел, Аронофски берёт за основу библейский сюжет про праведника Ноя. При этом, с одной стороны, режиссёр основательно погружается в древнейшую религиозную традицию истолкования Библии, а с другой – коренным образом её переосмысливает в соответствии со своими мировоззренческими пристрастиями и шире – с распространёнными в современном массовом сознании мировоззренческими установками.

Фильм «Ной» – размышление о причинах социальных и экологических проблем, волнующих современное общество. В соответствии с библейской религиозной традицией Аронофски утверждает существование Бога как высшего существа и создателя мира, установившего его законы. Но, в отличие от классической библейской теологии, природа у Аронофски, исходя от самого Бога как его творение, оказывается высшей ценностью, абсолютным благом; поэтому смысл жизни человека – жить в мире и единстве с природой. Именно природа, а не человек, оказывается

божественной. Праведность Ноя, благодаря которой он и избран Богом, как раз и состоит в таком почитании природы или, используя выражение А. Швейцера, в «благоговении перед жизнью» (любой жизнью, не только человеческой)². Чудеса и знамения, демонстрируемые Богом, – это сами природные явления. Они и есть зашифрованные послания, отправляемые Богом своему избраннику, Ною. Бог говорит с человеком через природу, создавая события как внешнего мира (например, внезапное появление цветка в почве), так и мира внутреннего (сновидения). Природа и есть слово божье, или, как говорили в Средние века, книга, такая же, как и Библия, ибо обе они непосредственно исходят от Бога; все природные явления и процессы – символы духовной реальности, самого Бога.

В этом воззрении Аронофски оказывается близок пантеизму, подчиняя «венец творения» природному целому³. В такой попытке сближения теизма и пантеизма режиссёр, тем не менее, повторяет ходы мысли, известные христианской, причём церковной традиции, и идущие непосредственно от Библии, где Бог говорит людям: «Не должно осквернять землю, на которой вы живёте, среди которой обитаю Я»⁴. Так, ещё в начале прошлого века известный русский церковный деятель и богослов митрополит Антоний (Храповицкий) «защищая теистическую доктрину [...] не боится [...] говорить об имманентности Бога миру. “Представляя Бога имманентным миру, – пишет м. Антоний – мы приняли не самый пантеизм, а ту частицу правды, которая содержится в нём”»⁵. А в брошюре анонимного автора «Отношение христианина к природе», изданной в 1905 году Московской синодальной типографией, утверждается совсем как в фильме «Ной» (и теми же словами!): «Мы должны хранить и возделывать землю во всём разнообразии её чудной жизни – этот вверенный нам рай (выделено нами – С.Д., М.Т.). Мы всюду должны вносить в него свою любовь, лелеять его, трудиться над ним, жить его ростом и преуспеянием»⁶. Далее в тексте природа называется храмом, «какой воздвигнул себе сам Господь», из чего делается вывод, что человек должен вести себя в природе, как в храме Божьем: «Мы должны воевать со всеми её врагами, со всеми теми хищниками, которые смотрят на прекрасный мир Божий как на предмет временной наживы и удовлетворения низким корыстным расчётам и немилосердно грабят её богатства, разрушают её красоту»⁷. Именно так и поступает Ной в фильме по отношению к разбойным охотникам и другим потомкам и наследникам Каина. «Экологически» интерпретируется в указанном тексте и библейская концепция человека как господина природы: «Мы должны оплакивать поругание этого рая современными язычниками и с великой любовью защищать и отвоёвывать его своей любовью и царственно-отеческой заботливостью»⁸. В патриархально-монархическом духе царская власть, а значит, и власть человека над природой, вручённая ему Богом, понимается как забота старшего о «братьях наших меньших», а не как их эксплуатация.

В фильме Аронофски содержится весьма схожее с текстом синодальной брошюры описание Ноем сотворённого Богом мира до грехопадения человека: «Каждый на своём месте, всё было в равновесии. Это был рай». Рай здесь – это не какое-то место на небе или на земле; это сам земной мир до того, как к нему приложил свою руку человек. Первородный грех разрушил эту естественную гармонию: мир людей с природой, мир людей друг с другом, и мир внутри каждого из них. Грехопадение первых людей изображено в фильме таким образом: «Он (Бог) дал выбор первым людям. Они выбрали зло и лишились невинности». К этим словам тут же даётся видеоряд: Каин убивает Авеля, а вслед за ним – пояснение, в чём же человеческая греховность состоит: «Брат против брата, народ против народа, человек против творения». Утратив гармонию с природой, люди начали враждовать друг с другом. Насилие человека против человека, идущее против его природы, порождает насилие человека против природы в целом: и тут, и там – стремление к господству, тогда как по самой природе «нет царя в саду творца», как говорит в фильме Ной.

Используя библейское сообщение о том, что Каин построил первый город, Аронофски рассказывает: потомки братоубийцы Каина с помощью падших ангелов создали высокоразвитую индустриальную цивилизацию. «Города Каина сеяли зло, поглощали мир». Находясь в гармонии с природой, люди тем самым находятся и в гармонии между собой – живут в мире и любви друг с другом. Гармоническое единство человека с природой есть вместе с тем и гармоническое единство внутри

человека всех его сил и способностей. Символы божественной воли, которые представляют собой природные явления, слово Божье – интуитивны, неразрывно связаны с аффективно-эмоциональной стороной бытия и Бога, и человека. Напротив, слово как понятие – абстрактно-рационально, оторвано от чувств и замкнуто в самом себе; всё остальное для него – лишь внешний посторонний объект, которым можно только овладевать. Человек до грехопадения, каким он был изначально сотворён Богом, праведник, святой мыслит интуитивно (в символах), его сознание – вживание в целокупную действительность и духовно-практическое единение с ней (именно так в фильме смотрит на природу Ной). Человек, укоренённый в грехе, мыслит абстрактно-рационально (в научных и технических понятиях), его мышление – утилитарная схематизация природы, представляемой как нечто совершенно чуждое, с целью её подчинения себе. В результате грехопадения человеческий разум оторвался от своей природной основы, от чувств, приобрёл самостоятельное существование, стал абстрактно-технократическим, т.е. направленным против природы и тем самым против Бога как творца природы. Технократический разум породил цивилизацию, губящую природу и тем самым самого человека. Когда же человек идёт против природы, он идёт против Бога.

В своей интерпретации допотопной истории человечества Аронофски опирается и непосредственно на саму библейскую традицию. Так, Иосиф Флавий в своих «Иудейских древностях»⁹, представляющих собой изложение и объяснение библейской истории для греков и римлян, личность и деяния Каина описывает в тех же «природоцентрических» выражениях, что и современные критики цивилизации, начиная с Ж.-Ж. Руссо: «Каин же был во всех делах своих весьма порочен и имел в виду одну только цель – получать выгоды; он первый изобрёл землепашество, а [затем] убил брата своего по следующей причине. Однажды они решили принести жертвы Господу Богу. Каин возложил [на алтарь] произведения своего земледелия и плоды деревьев, Авель же молоко и перворожденное из стад своих. Господу же последняя жертва понравилась более, так как Он отдавал предпочтение тому, что возникло самостоятельно сообразно самой природе, перед тем, что было насильно вызвано из земли по расчёту корыстолюбивого человека. [...] Изобретением весов и мер он (Каин – *С.Д., М.Т.*) изменил ту простоту нравов, в которой дотоле жили между собою люди, так как жизнь их, вследствие незнакомства со всем этим, была бесхитростна, и ввёл вместо прежней прямоты лукавство и хитрость». В апокрифической «Книге Еноха» конкретизируется, как были сделаны первые научные и технические открытия: демон «Азazel научил людей делать мечи, ножи, научил человека разным искусствам, объяснил течение звезд и Луны. И наступило великое безбожие на земле»¹⁰. Схожие идеи высказывает раннехристианский писатель Тертуллиан: «Основание открытиям, изобретениям, искусствам, положили злые духи»¹¹.

Аронофски воспроизводит эти же идеи в прологе к своему фильму, лишь трактуя падение ангелов в соответствии со своим общим «экологическим» взглядом на библейское предание: ринувшись на помощь к первым людям, утеревшим рай после своего грехопадения, из сочувствия к ним (естественное (природное) чувство!), ангелы сами становятся падшими, поскольку пытаются помочь тем, кто пошёл против Бога и его законов, выраженных в природном бытии. Падение ангелов, их отлучение от высшего божественного мира становится у Аронофски наглядным: поскольку ангелы помогали людям после грехопадения, извратившего человеческую природу, их собственная природа сменилась на противоположную; из воздушно-эфирных существ они превратились в каменные. И, наоборот, в дальнейшем, поскольку падшие ангелы помогали Ною подготавливать осуществление его миссии, т.е. спасти природу от рук людей, закосневших в своём грехе, они были прощены – высвобождены из своих каменных тел и возвращены на небеса.

Интерпретация Аронофски библейской истории человечества в значительной степени совпадает и с тем, что пишут ультраправые церковные и светские религиозные публицисты. Приведём примеры из отечественной литературы (разумеется, здесь наши авторы не являются пионерами): Священник Андрей Горбунов и другие авторы – «Атлантида или допотопная цивилизация? О допотопном сатанинском проекте и его современном ремейке: опыт исследования», (Б. м., 2011), красноречивое название говорит само за себя; В.Ю. Катасонов, В.Н. Тростников, Г.М. Шиманов –

Религия и культура

«История как промысел божий» (М.: Институт русской цивилизации, 2014): «После убийства, совершённого Каином, у него возникло восприятие природы как враждебной среды. Для каинитов характерен переход от гармоничного взаимодействия с природой к её «покорению»; такое агрессивное отношение к природе опиралось на всемерное развитие производительных сил. [...] Итак, под воды всемирного потопа ушла цивилизация, которая в технологическом отношении была очень развитой»¹².

Вместе с тем, в интерпретации Аронофски мифа о грехопадении явно просматриваются специфические утверждения леворадикальной идеологии, согласно которой из технологии – вмешательства человека в природу и подчинения её сил и веществ своей воле – выводится социальная иерархия, отношения господства и подчинения, а из жизни в гармонии с природой, соответственно – свобода, равенство и братство. Например, Г. Маркузе утверждает: «... Научный метод стал, таким образом, поставщиком чистых понятий, а так же средств для всё более эффективного господства человека над человеком через господство человека над природой»¹³. Другие классики неомарксизма – М. Хоркхаймер и Т. Адорно – идут ещё дальше и уже в мифологии (т.е. в языке с библейской точки зрения!) видят абстрактно-рациональное мышление, противопоставляющее себя природе и стремящееся господствовать над нею, кульминацией чего оказывается нацизм. Да ещё и сам «основоположник» утверждал в том же духе: «Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что по мере того, как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости»¹⁴.



Илл. 1. Кадр из фильма «Ной»

Согласно Аронофски, Бог не принимает последствия грехопадения первых людей и избирает Ноя для восстановления утраченного рая на Земле, сообщая ему свою волю на языке природы. Подтверждением миссии Ноя являются и слова его отца, Ламеха: «Творец создал Адама по своему образу и вручил ему Землю на попечение. Теперь это твой долг, твоя ответственность. Пребудь рядом с Создателем и от воли его не отступайся». Следует отметить, что Ной в фильме – не земледelec, не охотник, не горожанин, и живёт тем, что «Бог послал» в буквальном смысле этого выражения. Он как бы предвосхищает будущие заветы Иисуса Христа: «Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их»¹⁵; «не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своём: довольно для каждого дня своей заботы»¹⁶.

Но не только в своём образе жизни, но и в своей миссии – спасение человечества – Ной предвосхищает Иисуса Христа. Всемирный потоп – не уничтожение, а спасение допотопного человечества, которое, согласно Аронофски, находится уже в таком состоянии, что скоро вообще исчезнет с лица Земли, забрав вслед за собой

и эту самую Землю: «земля умирает, города уже умерли», говорит Ной его главный противник Тувал-Каин. Спасать таких людей бесполезно: они уже нравственно погибли и, оставшись на Земле, всё равно без всякого потопы погибнут и физически, продолжая уничтожать друг друга и природу – основу их собственного бытия.

Однако спасение человечества не может быть делом человека, пусть даже вдохновлённого Богом: оно под силу только самому Богу. Ведь все люди находятся под властью первородного греха, и Ной – тоже; а первородный грех искажает и извращает образ божий в человеке, самую человеческую сущность. Поэтому сохранение даже самого здорового остатка человечества в лице Ноя и его семьи не может не привести к тем же итогам, что конец допотопной истории. Чтобы спасение людей было доведено до конца, т.е. был искоренён в человеке первородный грех, необходимо схождение на Землю самого Бога – Иисуса. История Ноя как призыв обратиться к Христу – вот, вероятно, почему нынешний римский папа Франциск одобрил этот фильм, по своему содержанию достаточно далёкий от самой библейской истории.

Осуществляя божественную волю, Ной безмерно возвышается над всеми остальными людьми, что возбуждает и усиливает в нём последствия первородного греха: жестокость, властность, которые спасителя Земли чуть было, не превращают в могильщика человечества. Выполняя возложенную на него миссию, он уподобляется своему антагонисту Тувал-Каину – становится жестокосердным, властным, инструментально относящимся к людям. Как и у других людей, поражённых первородным грехом, сознание Ноя становится абстрактно-рациональным, его разум отрывается от его чувств, превращаясь в средство господства над другими людьми. Слово Божие, символичное по своей сути, Ной начинает воспринимать как абстрактный дискурс, чисто рационалистически объясняя порученную ему Богом миссию не как спасение всего сотворённого, а как спасение природы от людей. Уничтожение греха он по-инквизиторски начинает интерпретировать как уничтожение грешников, а поскольку грешны все – то всего человечества. Ной становится первым экологическим террористом, начиная делать такие же заявления, что и современные экологические террористы, включая самых радикальных человеконенавистников. «В течение всего своего существования человечество постоянно бросало вызовы законам природы, устанавливая свои собственные», оно – раковая опухоль Земли, его уничтожение – «единственный способ сделать мир лучше» («русский Брейвик» Дмитрий Виноградов)¹⁷. А вот слова Ноя, обращённые к своей семье: «Человек против творения; мы разрушили мир – это сделал человек: всё, что было прекрасно, всё, что было хорошо¹⁸ – всё мы разбили. Теперь всё начинается снова (далее следует библейское описание последовательности возникновения вещей мира – *С.Д., М.Т.*)... рай возвращается, но на этот раз людей не будет. Если мы снова войдём в райский сад, то только для того, чтобы его снова уничтожить, ... нет, творец подверг нас суду, человечество должно исчезнуть».

В обоих примерах мы видим абстрактное мышление, полностью оторванное от естественных чувств – любви, сочувствия, сострадания. И если у экологического террориста такой взгляд ещё может быть интеллектуально оправдан в рамках научных понятий («ошибка в эволюции», «тупиковая ветвь»), то для Ноя, выполняющего божью волю, говорить об ошибке Бога, сотворившего не только небо, землю, растения и животных, но и человека – значит идти против Бога. Рассудочно интерпретируя божественное откровение и противопоставляя человека и природу (как будто не из природных веществ, «праха земного», был сотворён человек), Ной становится на одну идейную позицию с богоборцем Тувал-Каином.

И, наоборот, поскольку человек создан по образу Бога, постольку даже у погрязшего в грехе человека будет просвечивать человечность. Так, Тувал-Каин, сумев оказаться на ковчеге, в разговоре с сыном Ноя Хамом призывает к гуманизму, воспроизводя слова Бога, произнесённые при сотворении человека¹⁹: «Твой отец наполнил корабль зверьми, когда дети тонули и умирали. Он унижает вас, говоря, что вы должны им (животным – *С.Д., М.Т.*) служить. Они служат нам! В этом величие людей. Когда творец закончил делать небеса, землю, море и этого зверя, он не был удовлетворён. Ему нужно было нечто более великое – нечто, что правило бы этим миром, подчиняло бы его себе. И он создал нас по своему образу и подобию».

Однако, несмотря на всю религиозную и нравственную правильность этих слов, произносимых Тувал-Каином, они не затрагивают его сердце, оставаясь «чистой теорией», никак не соединяющейся с его собственной жизнью – жизнью жестокого властителя и захватчика. Как не только поражённого грехом, но и упорствующем в этом грехе человеке, в котором разум и чувства максимально дезинтегрированы, такие слова у него, включая слова самого Бога – не более чем средства подчинить себе волю Хама, сына Ноя, и с его помощью захватить ковчег, продолжив прежнее своё существование. Поражённое первородным грехом сознание превращает в средства своего самоутверждения даже слово Божье!

И, наоборот, как бы не был под влиянием первородного греха ослеплён сверхзначимостью своей миссии Ной, в конечном итоге он, всю свою жизнь посвятивший борьбе с последствиями этого греха, оказывается неспособным провести в жизнь (хотя в данном случае вернее было бы сказать «в смерть») свою рассудочную и в точном смысле этого слова греховную интерпретацию божественного откровения: от убийства близких Ноя удерживает нравственная невозможность убить родившегося уже на ковчеге мальчика, который продолжит человеческий род после потопа – невозможность, источником которой являются родовые чувства, связанные с как раз с природной стороной человеческой жизни; голос столь чтимой Ноем природы говорит ему: человечеству – быть. Чувства в нём всё же смогли вернуть себе разум, а разум – чувства.

Приёмная дочь Ноя, Ила, сумела помочь ему разобраться в себе и своих чувствах. Она обратилась к Ною со словами, которые можно признать выражением главной идеи фильма: «Он неспроста выбрал тебя, Ной. Он показал тебе греховность человека, зная, что ты не отворишься. А потом ты узрел праведность. Он доверил тебе выбрать. Он попросил рассудить, стоим ли мы спасения. И ты выбрал милосердие, ты выбрал любовь. Он дал тебе второй шанс: быть отцом, быть дедом, помочь нам избежать ошибок, помочь нам начать сначала». Мудрость слов Илы была принята Ноем со словами, повторяющими слова Бога первым людям, – «Плодитесь и размножайтесь, заселяйте нашу Землю» – и подтверждена знаком свыше: в небе засияла радуга.

Мы видим, что Аронофски под влиянием своего времени творит собственную историю о Ное, играя библейскими смыслами, в чём проявляется воздействие на его творчество установок постмодернистской философии. Вот ещё несколько конкретных примеров, подтверждающих этот вывод. Семья Ноя, согласно Аронофски, не употребляет в пищу мяса животных и птицы, не приносит, подобно библейскому Ною, кровавых жертв. В Библии же кровавые жертвы не приносил именно братоубийца Каин, с потомками которого не может найти общий язык Ной Аронофски. А убитый Каином Авель, напротив, согласно тексту Библии, приносил кровавые жертвы, и они были более угодны Богу, чем жертвы бескровные. По версии режиссёра, Ной отстраняется от человеческого общества, чтобы не соприкоснуться с его жестокостью, библейский Ной, напротив, живёт среди людей и, заботясь о них, всем сообщает о предстоящем потопе, но люди ему не верят. Согласно версии режиссёра, Ной спасает от гибели в водах потопа животных, но остаётся безучастным к смерти людей, собственноручно убивая тех, кто пытается прорваться в ковчег. Кроме того, он безжалостно бросает умирать девушку, которая понравилась его сыну Хаму. Согласно же Библии, Ной не убивал людей, а у троих его сыновей Ноя были жёны.

Обращаясь к библейским сюжетам и персонажам, Аронофски в фильме «Ной» с помощью ярких и впечатляющих образов, созданных благодаря техническим возможностям современного кинематографа, пытается дать теологическое истолкование экологической этике. Однако его истолкование весьма неубедительно. Так, с одной стороны, режиссёр обличает достижения современной техногенной цивилизации как результат грехопадения первых людей, а кинематограф немислим без высокого уровня развития науки и техники, с другой же стороны, использует кинематограф как средство профетического обращения к зрителям с целью изменения их сознания.

Кроме того, серьёзность намерения режиссёра (сам Аронофски несомненно предельно серьёзен) разрушается зрителем, без которого фильм не может состояться. Современный зритель в большинстве своём совсем не истинно верующий

фундаменталист, ищущий подлинный смысл библейского откровения, а человек, для которого вся эта история – одна из множества разнообразных любопытных историй, не несущая в себе никакой обязательности. Собственные убеждения режиссёра, встроённые в контекст современного массового сознания, неизбежно теряют свою богословско-онтологическую наполненность.

В целом, идейная позиция Аронофски весьма эклектична. Он не придерживается какой-либо определённой религиозно-философской традиции, соединяя теизм и пантеизм, идеи ультраправых и ультралевых авторов, библейский буквализм и произвольное обращение с библейским текстом, а также, наряжая допотопных девушек по современной моде в брюки, что свидетельствует о мировоззренческом плюрализме режиссёра. На наш взгляд, его взгляды близки установкам представителей постмодернистской философии, которых американский мыслитель Д.Р. Гриффин относит к умеренным критикам философии Нового времени²⁰. Подобно этим мыслителям, Аронофски исходит из признания единства реальности и существования изначального смысла, исходящего от Бога как причины мира, но с оговоркой, что приущая бытию сущность изменчива и не выражима на языке абстрактных понятий. Бог, согласно режиссёру, говорит с человеком на языке явлений природы. Аронофски призывает людей к любви и милосердию, которые, как он полагает, принадлежат природной сущности человека и не нуждаются в рациональном обосновании.

Библиографический список

1. Дарелл, Дж. Поймите мне колобуca / Дж. Дарелл [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.rin.ru/doc/i/3619p44.html>.
2. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Академический проект, 2011. – 880 с.
3. Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1 / Иосиф Флавий. – М.: Ладомир, 2007. – 784 с.
4. Катасонов В.Ю. История как промысел божий / В.Ю. Катасонов, В.Н. Тростников, Г.М. Шиманов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 629, (1) с.
5. Манифест Дмитрия Виноградова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: nietzscheana.livejournal.com/61412.html.
6. Маркс, К. Сочинения. Т. 12 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1958. XXIV. – 880 с.
7. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М.: REFL-book, 1994. – 340, (1) с.
8. Отношение христианина к природе. – М.: Синодальная типография, 1905. – 50 с.
9. Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения: философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М.: Медимум; Ювента, 1997. – 310 с.
10. Шахнович, М.М. Критика религиозного истолкования экологических проблем / М.М. Шахнович. – М.: Знание, 1985. – 64 с.
11. Griffin, D.R. Introduction: Varieties of Postmodern theology / D.R. Griffin // Griffin D.R., Beardslee W.A. Holland J. Varieties of Postmodern theology. – Albany, 1989. – 164 p.

¹ Дарелл Дж. Поймите мне колобуca. <http://lib.rin.ru/doc/i/3619p44.html>.

² Согласно А. Швейцеру, принцип «благоговения перед жизнью» должен лежать в основе нравственности, так как выражает её сущность точнее, чем такие понятия как сострадание и даже любовь.

³ Как известно, в истории философии именно в пантеистической системе Гегеля Слово Божие как второе лицо триединого Бога, первородный сын Божий, напрямую отождествляется с природой.

⁴ Числ. 35:34

⁵ Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2011. С. 559.

⁶ Отношение христианина к природе. М.: Синодальная типография, 1905. С. 10.

⁷ Отношение христианина к природе. М.: Синодальная типография, 1905. С. 11.

⁸ Отношение христианина к природе. М.: Синодальная типография, 1905. С. 12.

⁹ Иосиф Флавий. «Иудейские древности», 2:2.

¹⁰ Шахнович М.М. Критика религиозного истолкования экологических проблем. М.: Знание, 1985. С. 26.

¹¹ Шахнович М.М. Критика религиозного истолкования экологических проблем. М.: Знание, 1985. С. 25.

¹² Катасонов В.Ю., Тростников В.Н., Шиманов Г.М. История как промысел божий. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 75, 86; см. также С. 84, 85.

¹³ Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. С. 208.

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 12. М., 1958. С. 4.

¹⁵ Матф. 6:26.

¹⁶ Матф. 6:34.

¹⁷ Манифест Дмитрия Виноградова. <http://nietzscheana.livejournal.com/61412.html>.

¹⁸ «И увидел Бог, что это хорошо», обзорев сотворённый им мир (Быт. 1:18).

¹⁹ «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле», говорит Бог в книге Бытия (1:26).

²⁰ Griffin D.R. Introduction: Varieties of Postmodern theology // Griffin D.R., Beardslee W.A. Holland J. Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989. P. 65.

References

1. Durell D. *Poymayte mne kolobusa* [Catch Me a Colobus]. Available at: <http://lib.rin.ru/doc/i/3619p44.html>.
2. *Numbers*, 35:34 (in Russ.).
3. Zen'kovsky V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Akademicheskii proyekt, 2011, 880 p.
4. *Otnosheniye khristianina k prirode* [Christian Attitude to Nature]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1905, 50 p.
5. *Otnosheniye khristianina k prirode* [Christian Attitude to Nature]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1905, 50 p.
6. *Otnosheniye khristianina k prirode* [Christian Attitude to Nature]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1905, 50 p.
7. Josephus Flavius. *Iudeyskiye drevnosti* [Jewish Antiquities]. 2:2.
8. Shakhnovich M.M. *Kritika religioznogo istolkovaniya ekologicheskikh problem* [Criticism for the Religious Interpretation of Environmental Problems]. Moscow, Znanie, 1985, 64 p.
9. Shakhnovich M.M. *Kritika religioznogo istolkovaniya ekologicheskikh problem* [Criticism for the Religious Interpretation of Environmental Problems]. Moscow, Znanie, 1985, 64 p.
10. Katasonov V.Yu., Trostnikov V.N., Shimanov G.M. *Istoriya kak promysel bozhiy* [History as the Divine Providence]. Moscow, Institut russkoy tsivilizatsii, 2014, 629 p.
11. Marcuse H. *One-Dimensional Man*, 1964 (Russ. ed.: Markuse G. *Odnomerny chelovek*. Moscow, REFL-book, 1994, 340 p.).
12. Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Writings]. Moscow, 1958, vol. 12, 880 p.
13. *Matthew*, 6:26 (in Russ.).
14. *Matthew*, 6:34 (in Russ.).
15. *Manifest Dmitriya Vinogradova* [Dmitry Vinogradov's Manifesto]. Available at: nietzscheana.livejournal.com/61412.html.
16. Griffin D.R., Beardslee W.A., Holland J. Varieties of Postmodern Theology. Albany, 1989, 164 p.



Шахнович М.М.

Дискуссии в Коммунистической академии и наука о религии в СССР (конец 1920-х – начало 1930-х гг.)



М.М. Шахнович

Аннотация. Статья посвящена изучению материалов дискуссий об изучении религии, которые проходили в конце 1920-х – начале 1930-х годов в Коммунистической академии в Москве. Эти дискуссии продемонстрировали наличие жёсткого противостояния между пропагандистами-антирелигиозниками и учёными-марксистами, которые признавали религию сохраняющимся пережитком прошлых эпох, но стремились изучать её как феномен культуры и социальный институт.

Ключевые слова: культурная революция в СССР, наука о религии, атеизм, антирелигиозная пропаганда, идеология и наука, Коммунистическая академия

К середине 1920-х годов среди новой советской интеллигенции, прежде всего, преподавателей и научных работников, занимавшихся вопросами изучения религии, сформировались две группы: одни стремились изучать религию, понимая само выражение «критика религии» в философском смысле как исторический и социологический анализ (не отрицающая марксистского представления о постепенном отмирании религии на пути к «коммунистическому завтра»), а другие – выполняя идеологический заказ, стремились лишь разоблачать религию, выискивая факты для возможного разоблачения. Так, в сборнике «Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932» молодой деятель Союза воинствующих безбожников Л. Дунаевский критикует созданное П.А. Красиковым и И.А. Шпицбергом в 1922 году издательство «Атеист», которое «перевело несколько десятков трудов буржуазных исследователей», которые «почти ничего не давали безбожному активу по вопросам конкретной борьбы с религией»¹. Он пишет, что «переводы издательства «Атеист» снабжались часто совершенно чуждыми марксизму комментариями», но «должны были восприниматься ещё неопытным читателем-антирелигиозником как последнее слово атеистической науки»². «Буржуазной апологией религии» называет автор труды Н.М. Никольского, защищавшего историчность Христа, а заодно и труды Виппера³, сторонника мифологической школы в изучении раннего христианства. Автор статьи пишет о том, какой «вред принесли» для «борьбы с сектантством и другими подмалёванными утончёнными религиями» изданные в 1920-е годы труды по истории религии К. Каутского⁴ и Г. Кунова⁵, которые «переводились и издавались несколькими изданиями, по ним писались популярные произведения и составлялись учебники». Дунаевский противопоставляет им «антисектантские» сочинения Путинцева и других антирелигиозников⁶: «...Безбожники дали ряд работ, разоблачающих либерально-буржуазные теории Мельгунова, Пругавина». Он указывает также на «идеализацию религии махистами-богостроителями (Богданов, Луначарский)»⁷. Все эти оценки – отражение генеральной партийной линии по вопросам религии.

Сборник «Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет» вышел в 1932 году, уже после принятия в январе 1931 года Постановления ЦК ВКП (б) «О журнале «Под знаменем марксизма»». Его редколлегию возглавлял А.М. Деборин. В постановлении журнал осуждался за то, что не смог воплотить в жизнь идеи Ленина, высказанные в его статье «О значении воинствующего материализма». Поэтому

Л. Дунаевский с такой лёгкостью критикует главный философский журнал страны: «Деборинская группа переводила солидные труды материалистов XVII и XVIII веков, а также Фейербаха, но всё это – только для подготовленного читателя, не для масс, совершенно не так, как этого требовал Ленин»⁸. Он упрекает редакцию журнала «Под знаменем марксизма» за то, что за девять лет она поместила только двенадцать статей о религии и атеизме, и из них треть – полемика И.И. Скворцова-Степанова и М.Н. Покровского по поводу теории Покровского о страхе смерти как источнике религии. Скворцов-Степанов, в свою очередь, осуждается за то, что он, следуя за А.А. Богдановым и Г. Куновым, «не вскрывает социальных корней религии в первобытном обществе, не даёт классового использования религии при капитализме», создаёт «одностороннюю упрощенческую, механистическую схему» происхождения религии»⁹. Дунаевский обличает Скворцова-Степанова как «механиста», а деборинцев как представителей «неогегельянской идеалистической ревизии марксизма». Безусловно, эта критика – результат политизации философских дискуссий, начавшихся ещё до 1917 года, и постепенно к началу 1930-х приобретших репрессивный характер. Именно тогда «механисты» были объявлены ревизионистами, а «диалектики» – троцкистами¹⁰.

Не избежали подобных дискуссий и исследователи религии. Они проходили в Коммунистической академии. В апреле 1928 года при Комакадемии была создана по инициативе М.А. Рейснера Комиссия по истории религии. В начале июня 1928 года Президиум Комакадемии утвердил «Положение о Комиссии по истории религии»¹¹, в котором указывалось, что главной задачей Комиссии является научно-исследовательская работа по вопросам религии в духе марксистской методологии. Главными проблемами, которыми должна была заниматься комиссия, были вопросы происхождения религии и раннего христианства; роль церкви в международном рабочем движении; ислам; социально-экономические корни религии в СССР.

С 1930 по 1930 годы Комиссия по истории религии имела статус самостоятельного учреждения, находящегося в подчинении Комакадемии, а в 1930 году Комиссия волилась в Институт философии Комакадемии как антирелигиозная секция, руководителем её после смерти Рейснера стал А.Т. Лукачевский, заместитель председателя Союза воинствующих безбожников. Он стремился изучать религию, а не громить её – за что неоднократно подвергался осуждению¹². В 1937 году был подвергнут последней «проработке» в Институте философии, затем арестован и расстрелян, как и многие члены СВБ.

Дискуссии по вопросам религии, проходившие в Комакадемии, начиная с 1928 года, показали наличие резкого противостояния между образованными марксистами старой школы и их учениками, и представителями партийного агитпропа. В сборнике «Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет» отмечается, что на заседаниях в Комакадемии «Резкой критике была подвергнута теория “астралистов” в лице т. Румянцева¹³, “натуралистическая” теория в лице т. Капелюша¹⁴, “преанимистическая теория” т. П. Преображенского»¹⁵ и др.

Материалы дискуссии 1928 года по докладу Б.И. Горева «Сущность религии» демонстрирует пока ещё сохраняющуюся свободу высказывания. В этом контексте очень интересно рассуждение Горева об отношении населения страны к религии: «До 1905 года русская интеллигенция стояла в стороне от религии и первые попытки к восстановлению религии, возникли в эпоху реакции, после [1905] года и особенно пышным цветком она расцвела теперь. С той точки зрения, я думаю, что, если мы установим правильный взгляд на религию, то с одной стороны, будем знать, что к ней надо подойти осторожно, что одним просвещением религии не уничтожишь, что нужна коренная перестройка для того, чтобы уничтожить социальную почву религии, а с другой стороны – мы должны правильно осветить тот религиозный порыв, который охватил широкие массы. Они не молятся, не просят, а просто ощущают необходимость какой-нибудь религии. Это желание ... социального характера, оно, может быть, вызывается политическими антипатиями к режиму, который проповедует атеизм открыто»¹⁶. Горев обращает внимание на представление о религии как «организуемом начале» и о позиции А.А. Богданова по этому вопросу: «Для Богданова является характерным в религии авторитарное мышление, вера в авторитет, признание слов учителя, признание книги и т.д. У Богданова

в [19]10-ом году вышла книга под название «Вера и знание». С этой книжкой, вероятно, большинство из вас не знакомо. Там он на протяжении десятков страниц старается доказать, что Ленин определённо религиозный тип, т.е. другими словами, доказывается, что вождь марксистов является религиозным типом...»¹⁷.

В декабре 1928 года состоялось открытое заседание на тему «Социальные корни религиозности в СССР» с обсуждением докладов В.Н. Сарабьянова «Социальные корни религиозности в СССР», Ф.М. Путинцева «Социальные корни сектантства» и М.М. Шейнмана «Социальные корни религии в городском населении СССР», на котором развернулась дискуссия об особенностях трансформации религиозности населения после революции. С резкими обвинениями в адрес исследователей религии, «заигрывающих» с «врагами революции» выступает большая группа антирелигиозников во главе с Путинцевым, который говорит об опасности сектантов и критикует их «идеализацию». В.Д. Бонч-Бруевич, указывая, что нужно рассматривать проблемы религиозности населения с точки зрения социологических, хозяйственных, экономических и всевозможных соображений, заявляет, что нельзя просто 20 миллионов сектантов объявлять «контрреволюционерами и врагами»: «Что значит для нас, коммунистов, деление по какому-то религиозному признаку? Никогда этого не было и никогда не будет. Это совершенно не наш коммунистический взгляд на жизнь. Религия для нас, – хотя мы боремся, конечно, за наши безбожнические идеалы, но мы знаем, что постановлением наших директивных органов мы исключили религиозный признак из паспортов»¹⁸. А.Т. Лукачевский поддерживает Бонч-Бруевича. Он говорит о необходимости изучения природы современной религиозности: «Перед нами очень сложный вопрос о том, возможна ли у нас в СССР религиозная реформация ... Когда закрывают церковь, то в значительной степени мы можем говорить о падении религиозности, но здесь для некоторой части населения может быть это явление вовсе не будет свидетельствовать о падении религиозности ... Ведь многие от православия идут в сектантство не потому, что религиозность повышается, нет, а потому что идеология более приемлема, более соответствует той обстановке, в которой мы сейчас находимся, более соответствует, чем феодальная по существу, религиозная идеология»¹⁹. Лукачевский, рассматривая цифры, всерьёз говорит о возможности дальнейшего распространения протестантизма (прежде всего, баптизма), как той формы христианства, которая соответствует новым экономическим и политическим условиям жизни населения.

В 1929 году на заседаниях Комиссии по истории религии в Коммунистической академии в течение нескольких месяцев проходила дискуссия о происхождении религии. В.К. Никольский ещё в 1926 году был в командировке в Европе, где довольно долго в библиотеках изучал современную литературу по ранним формам религии. В том же году он опубликовал в журнале «Антирелигиозник» большую статью, посвящённую различным теориям происхождения религии, где уделил значительное внимание теории прамотеизма, а в 1929 году в Комакадемии сделал большой доклад на эту тему. После доклада развернулась дискуссия, во время которой С.Л. Урсынович делает примечательное заявление: «Из ... доклада явствует, что надо всем витает тень патера Шмидта и что вся западноевропейская буржуазная наука, поскольку она стоит на идеалистической точке зрения, идёт различным темпом, но всё-таки идёт, по направлению к патеру Вильгельму Шмидту и если хотите до известной степени отсюда вывод, что над всеми идеалистическими системами религии должен быть поставлен крест»²⁰. Один из участников дискуссии, демонстрирующий свои «глубокие познания» в области рассматриваемого предмета, тем не менее, проявил крайнюю обеспокоенность возможными публикациями западных исследователей или религиозной литературы: «Мы очень небогаты силами марксистски грамотных антирелигиозников. У нас есть прекрасные антирелигиозники в смысле их искренней преданности этой идее, но это далеко не наши люди. Представьте себе, что он случайно прочтёт какую-нибудь выдержку из книги, из этого, как его называют – Талмуда, и, в конце концов, не имея критического анализа, он получит неправильное представление ... Я считаю, что мы должны на это обратить самое серьёзное внимание. Мы должны отсеивать всё негодное, не оставлять без внимания, без соответствующей критической оценки ни одной книги,

не выпускать ни одного, более или менее распространённого произведения без соответствующей критики и анализа»²¹.

В этой дискуссии профессиональные знания в области классической и современной литературы, неподдельный интерес к изучению религии демонстрирует Лукачевский. Он в коротких выступлениях с места, упоминает, цитирует труды Н. Зёдерблома, К. Штрелова, Э. Лэнга, Ф. Гиллена, Р. Маррета, Э. Дюркгейма и критикует их с позиций марксизма. В частности, он говорит о том, что «увлечение Дюркгеймом» «опасно», потому что «Дюркгейм ведёт работу так, чтобы доказать вечность культа и религии, и по существу, дюркгеймовское определение религии, его сакрэ и профан, – оно ведь очень слабо. У него то, что священно и неприкосновенно, то и есть религия ... религия у Дюркгейма есть обоготворение самого общества»²². Слова в адрес Дюркгейма обращены молодому этнографу, сотруднику Московского антирелигиозного музея (в 1923 в Москве под руководством Б.П. Кандидова, была создана антирелигиозная выставка, которая послужила основой для организации Центрального антирелигиозного музея, существовавшего до 1941 года) С.А. Токареву, который не разделяет мнений Урсыновича, Путинцева и их сторонников. Он говорит о том, что историкам религии в СССР нет никаких особых оснований радоваться тому «маразму», который царит в западной науке по вопросу о происхождении религии. Неправильно надеяться на то, что «клерикальное направление» овладеет этой областью науки, и оно само собой «загниёт и прогниёт», так это в науке не происходит. Токарев отмечает, что направление патера В. Шмидта очень авторитетно, и что службу этого направления поставлен очень «сложный аппарат первичных этнографических наблюдателей», и борьба с этим направлением очень затруднительная особенно в то отношении, что работники на местах – этнографы, собиратели, полевые этнографы, находятся влиянием этого направления. В значительной степени этими собирателями материала являются сами миссионеры, члены того католического ордена, во главе которого стоит патер Вильгельм Шмидт. Мне думается, что теперь и в дальнейшем будущем весь материал, который будет собираться, он будет возбуждать подозрение в своей добросовестности, но на него будут опираться учёные и более и менее беспристрастные. «Борьба нам предстоит очень серьёзная, так как мы марксисты-этнологи, историки религии, работающие в СССР, живём не на луне, живём не изолированно от западноевропейской науки»²³. Токарев обращает внимание присутствующих на то, что В.К. Никольский неполно осветил состояние науки на Западе и не упомянул о тех направлениях изучения религии, которые не поддаются влиянию прамотеистического направления, о положительных явлениях в западноевропейской науке. Речь идёт об «американской школе», которая отдаёт должное эрудиции Шмидта, но не находится под обаянием его теории и в своих работах по религии высказывают такие соображения, которые могут быть приемлемы для марксистских исследователей. Он отмечает, что устанавливается единомыслие между представителями различных направлений в науке по вопросу не о происхождении религии, а о том, что такое религия по существу: «Если раньше господствовало в науке то представление о сущности религии, которое было лучше всего выражено в своё время Тайлором, говорившим, что религия есть вера в духовные существа, вера в сверхъестественные существа и т.д. – то теперь всё больше и больше начинает устанавливаться то понимание религии, которое лучше всего было сформулировано Дюркгеймом, понимание, сводящееся к тому, что религия есть ничто иное, как мысленно выделение некоторого класса предметов в особый священный мир, понимание, которое совпадает с определением Рейнака – ”табу”»²⁴.

13 июня 1934 года Н.М. Маторин делает в Комакадемии доклад на конференции научно-исследовательских учреждений по антирелигиозной работе. Тема доклада – «Об изучении религиозных верований народов СССР»²⁵. В этом докладе он формулирует своё понимание основных задач марксистской науки о религии. В условиях развивающихся секуляризационных процессов происходит отмирание религии, поэтому её нужно изучать, так как она и часть истории, и часть современной культуры. Он говорит, о том, что «многообразие социально-экономических укладов, которое наша страна преодолела в начале второго пятилетия благодаря победе социалистического способа производства, пёстрый этнический переплёт, который мы имеем, порождали и многообразие типов и форм религиозных верований.

Это создало богатейший материал для историка религии. Наше право и наша обязанность – глубоко и серьёзно исследовать этот богатейший и конкретный материал²⁶. Он указывает, что результаты этого анализа должны представить необходимое звено для построения общей марксистско-ленинской концепции истории религий. Маторин поднимает очень важный вопрос, в чём заключается основное отличие советских историков религии от западных историков религии, и отвечает на него так: «основное отличие – это то, что мы... не только изучаем религиозные верования, но и активно боремся с ними как участники социалистического строительства в СССР, как борцы за культурную революцию». Что значит бороться с религией для историка религии?

Каковы основные задачи на этом пути? Маторин полагает, что задача заключается в выявлении той материальной основы, которая породила те или иные формы верований: «Слабым местом наших этнографических и многих антирелигиозных работ было то, что недостаточно выявлялась или совсем не выявлялась та материальная основа, не выявлялась та социально-экономическая канва, которая определила особенности того или иного верования». Маторин указывает, что «общество надо изучать в его целом, а не ограничиваться лишь одним базисом общественного развития. Между тем наши современные историки нередко строят колонны цифр, проводят анализ тех или иных экономических данных, но того, как люди строят культуру на известном этапе, что люди думают и чувствуют, переживают, какова идеология той или иной эпохи, – это нередко ускользает».

Вторая задача советских историков религии, по его мнению, – это выявление типа религиозных верований у народов СССР в соответствии с социальной структурой и культурными особенностями того или иного общественного организма. Возьмём, например, типы шаманства у народов Севера, волжско-камские культы, культы горские, пережиточные культы в Абхазии, затем культы нашей старой деревни, отмирающие в условиях коллективизации и культурной революции. Спрашивается: имеем ли мы здесь дело с совершенно однородными вещами и должны ли мы это просто свалить в одну кучу, или же мы здесь имеем процесс постепенного усложнения в зависимости от усложнения социальной культуры? Наконец очень интересную и сложную группу фактов предоставляют явления так называемого «религиозного синкретизма», которые в известной мере могут быть типизированы и идентифицированы.

И третья задача – это выявление своеобразия самого процесса отмирания религиозных пережитков. Следует сказать, что с конца XIX века религия в антропологической литературе рассматривалась в духе теории «пережитков», предложенной Э. Тайлором. То есть получило широкое распространение рассмотрение отдельных культурных форм, как «живых свидетельств или памятников прошлого», свойственных более ранней стадии развития культуры и в силу привычки или традиции существующих в более поздней стадии. Религия, возникшая на самых ранних стадиях развития человеческого общества, воспринималась именно такой культурной формой, пережившей свою стадию, и такое понимание понятия «пережиток» не несло в себе негативной коннотации, которую оно приобрело позже. То есть, религия – это пережиток прошлого, который необходимо изучать, чтобы выявить причины и формы его существования и постепенного исчезновения. Маторин перечисляет имена классиков науки о религии и современных исследователей от Ф. Буслаева до А. Щапова, и от Ф. Боаса до Л. Леви-Брюля, от Л.Я. Штернберга и В.К. Зеленина до М.Н. Покровского до Н.Я. Марра.

Он называет своих учеников и коллег, которые непосредственно на местах изучали быт и религиозную повседневность различных народов СССР. Все они – участники его группы по изучению культов: Н.П. Дыренкова (алтайцы), Г.Н. Прокофьев (самоеды), Чернецов (вогулы), Форштейн (эскимосы), Мыльникова (тунгусы, негидальцы), Потапов (алтайцы), А. Попов и Г. Ксенофонов (якуты). Он вспоминает М.Е. Шереметьеву из Калуги, Зернову из Орла, М.И. Кострову из Москвы, Н.А. Никитину, М.Ю. Пальвадрэ и Я.Я. Ленсу (из Ленинградской области), А.В. Васильева, А.А. Невского и А.Ф. Клементенка из Ленинграда, О.А. Макарьева и А.М. Линевского из Петрозаводска, из Грузии – В.В. Бардавелидзе, из Осетии – Е.Г. Пчелину.

Маторин указывает на необходимые формы работы по изучению верований. Это, прежде всего, – экспедиции²⁷: необходимо освоение метода непосредственного наблюдения жизни религиозных течений и организаций, развития привычки работать в поле и в архивах. Затем – сбор архивных материалов: изучение Тенишевского архива, архива РГО, архив Синода. В-третьих, необходимо составление сводной картотеки по религиозным верованиям в СССР по периодическим изданиям, прежде всего, по «Живой старине», «Этнографическому обозрению», по епархиальным ведомостям. В-четвёртых, картографические работы. Маторин указывает, что группа исследователей под его руководством с 1929 года приступила к картографированию объектов синкретического культа, что уже закончена карта древних мольбищ Ленинградской области, включающая несколько сот таких объектов (А. Васильев), уже выполнена карта по Свани (В. Бардавелидзе), по Осетии (Е. Пчелина). Ведутся также же работы по Северному краю (А. Михин), по Карелии (Никитин и Линеvский); по Московской области (М. Кострова, М. Шереметьева, И. Гудков), по Чувашии (К. Элле). Маторин указывает, что целый ряд работников ведёт работу по многим районам Советского союза: в Поволжье, на Кавказе и т.д.

1–4 февраля 1938 года состоялся IV-й расширенный пленум Центрального Совета СВБ. На нём выступил ответственный секретарь ЦС Ф.Н. Олещук. Он раскритиковал позиции партийных и советских органов, которые «рано успокоились», свыклись с мыслью, что с религией покончено, и свернули антирелигиозную пропаганду. Он признал, что «в самом СВБ оказались сильны ликвидаторские настроения, распространяемые врагами народа, засеvшими в организации». К ним он отнёс к тому моменту арестованных и расстрелянных А.Г. Лукачевского и Н.М. Маторина, «которые не вели никакой работы, а только сеяли пассивность». Маторину были поставлены в вину попытки сохранения церквей и церковного имущества, «якобы представлявших историческую ценность», от разграбления²⁸.

7 марта 1935 года в Музее истории религии АН СССР состоялось заседание, посвящённое «разоблачению маторинщины». Повестка дня состояла из одного пункта: «Против маторинщины в науке истории религии». Его обвиняли в том, что он «старался отделить историю религии от теории пролетарского атеизма», что «взял курс на ликвидацию марксистской теории и истории религии», что «его взгляды – это троцкистско-зиновьевская контрабанда», а сам он «двурушник и контрреволюционер».

Партийным выдвиженцем Ю.П. Францовым было предложено сотрудникам отказаться от «теорийки бытового православия» и «сделать поворот от культа камешков и озёр к показу классовоvй сущности религии». Секретарь партийной организации говорил о том, что «совершенно чёткое отрицательное отношение к Маторину научного коллектива музея было и раньше, но эта критика не переходила в серьёзную и последовательную борьбу с разоблачением всех его установок». Было сказано, что Н.М. Маторин предполагал сделать доклад о рациональном зерне религии, но это вызвало протесты у ряда товарищей²⁹. Протокол этого научного совещания читать очень тяжело, он показывает, что может сделать тоталитарный режим с людьми, как он разрушает человеческие отношения, уничтожает профессиональное достоинство, как страх заглушает все остальные переживания³⁰.

Библиографический список

1. Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Описание 1. Дело 83.
2. Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Описание 2. Дело 260.
3. Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Описание 2. Дело 336.
4. Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 35. Описание 2. Дело 388.
5. Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (ПФА РАН). Фонд 22. Описание 2. Дело 47.
6. IV расширенный пленум Центрального совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1–4 февраля 1938 [Приветствие пленума т. Сталину, письмо делегатам пленума пред. ЦС СВБ т. Ярославского, отчётный доклад отв. секретаря ЦС СВБ т. Олещука и др. материалы]. – М., 1938.
7. Виппер, Р.Ю. Возникновение христианства / Р.Ю. Виппер. – М.: Фарос, 1918.

8. Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932: Сб. под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. – М.: ОГИЗ – ГАИЗ, 1932.
9. Капелюш, Ф.Д. Религия раннего капитализма / Ф.Д. Капелюш. – М.: Безбожник, 1931.
10. Каутский, К. Античный мир, иудейство и христианство / К. Каутский. – СПб.: Шиповник, 1919.
11. Каутский, К. Католическая церковь и социал-демократия / К. Каутский. – СПб.: Новый мир, 1906.
12. Каутский, К. Происхождение первобытной библейской истории / К. Каутский. – СПб.: Практик, 1906.
13. Корсаков, С.Н. Политические репрессии в Институте философии (1930–1940-е годы) С.Н. Корсаков // Философский журнал. – 2012. – №1. – С. 120–170.
14. Кунов, Г. Возникновение религии и веры в бога / Г. Кунов. – М.: Коммунист, 1919.
15. Маторин, Н.М. Об изучении религиозных верований народов СССР / Н.М. Маторин // Антирелигиозник. – 1934. – № 5. – С. 28–33.
16. Мельгунов, С.П. Старообрядчество и освободительное движение / С.П. Мельгунов. – М.: Кн. маг. Д.П. Ефимова, 1906.
17. Мельгунов, С.П. Церковь и государство в России. Вып. 1–2. К вопросу о свободе совести / С.П. Мельгунов. – М.: Тип. Сытина, 1907–1909.
18. Мельгунов, С.П. Из истории религиозно-общественных движений в России XIX в.: Старообрядчество. Религиозные гонения. Сектанство / С.П. Мельгунов. – М.: Задруга, 1919.
20. Мельгунов, С.П. Религиозно-общественные движения в России в XVII–XVIII вв. / С.П. Мельгунов. – М., Задруга, 1922.
21. Невский, А.А. Работа Светлоярской экспедиции (по следам Мельникова, Короленко и Пришвина) / А.А. Невский // Советская этнография. – 1931. – № 1–2. – С. 172–173.
22. Путинцев, Ф. Сектанство и антирелигиозная пропаганда. Методическое пособие / Ф. Путинцев. – М.: 1928.
23. Рейснер, М.А. Идеологии Востока. Очерки восточной теократии / М.А. Рейснер. – М.: ГИЗ Изд-во Ком. акад., 1927.
24. Румянцев, В.Н. Смерть и воскресение спасителя / В.Н. Румянцев. – М., 1925.
25. Румянцев, В.Н. Дохристианский христос / В.Н. Румянцев. – М., 1926.
26. Скворцов-Степанов, И.И. Происхождение нашего бога / И.И. Скворцов-Степанов. – М.: Коммунист, 1919.
27. Яхот, И. Подавление философии в СССР. 20–30-е годы / И. Яхот // Вопросы философии. – 1991. – № 9. – С. 44–68; № 10. – С. 72–138; № 11. – С. 72–115.

¹ Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932: Сб. под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. М.: ОГИЗ – ГАИЗ, 1932. С. 440.

² Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932: Сб. под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. М.: ОГИЗ – ГАИЗ, 1932. С. 433.

³ Виппер Р.Ю. Возникновение христианства. М.: Фарос, 1918.

⁴ Каутский К. Античный мир, иудейство и христианство. СПб.: Шиповник, 1906; 1919; 1923; 1930; Каутский К. Католическая церковь и социал-демократия. СПб.: Новый мир, 1906; Каутский К. Происхождение первобытной библейской истории. СПб.: Практик, 1906.

⁵ Кунов Г. Возникновение религии и веры в бога. М.: Коммунист, 1919.

⁶ Путинцев Ф. Сектанство и антирелигиозная пропаганда: методическое пособие. М., 1928.

⁷ Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932: Сб. под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. М.: ОГИЗ – ГАИЗ, 1932. С. 445, 443.

⁸ Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932: Сб. под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. М.: ОГИЗ – ГАИЗ, 1932. С. 437.

⁹ Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932: Сб. под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. М.: ОГИЗ – ГАИЗ, 1932. С. 436.

¹⁰ Яхот И. Подавление философии в СССР. 20–30-е годы // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 44–68; № 10. С. 72–138; № 11. С. 72–115.

¹¹ Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 83. Л. 48–49.

¹² Корсаков С.Н. Политические репрессии в Институте философии (1930–1940-е годы) // Философский журнал. 2012. №1. С. 120–170.

¹³ Румянцев В.Н. Смерть и воскресение спасителя. М., 1925; Румянцев В.Н. Дохристианский христос. М., 1926.

¹⁴ Капелюш Ф.Д. Религия раннего капитализма. М.: Безбожник, 1931.

¹⁵ Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932: Сб. под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. М.: ОГИЗ – ГАИЗ, 1932. С. 444.

¹⁶ Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 260. Л. 24–25.

¹⁷ Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 260. Л. 4.

¹⁸ Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 336. Л. 69.

¹⁹ Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 336. Л. 135–136.

- ²⁰ Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 388. Л. 31.
²¹ Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 388. Л. 40.
²² Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 388. Л. 47.
²³ Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 388. Л. 35.
²⁴ Архив Российской академии наук (РАН). Фонд 350. Опись 1. Дело 388. Л. 39.
²⁵ Маторин Н.М. Об изучении религиозных верований народов СССР // *Антирелигиозник*. 1934. № 5. С. 28–33.
²⁶ Маторин Н.М. Об изучении религиозных верований народов СССР // *Антирелигиозник*. 1934. № 5. С. 30.
²⁷ Невский А.А. Работа Светлоярской экспедиции (по следам Мельникова, Короленко и Пришвина) // *Советская этнография*. 1931. № 1–2. С. 172–173.
²⁸ IV расширенный пленум Центрального совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1–4 февраля 1938. [Приветствие пленуму т. Сталину, письмо делегатам пленума пред. ЦС СВБ т. Ярославского, отчётный доклад отв. секретаря ЦС СВБ т. Олешука и др. материалы]. М., 1938. С. 44.
²⁹ Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (ПФА РАН). Фонд 22. Опись 2. Дело 47. Л. 10–13.
³⁰ Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (ПФА РАН). Фонд 22. Опись 2. Дело 47. Л. 14–14об.

References

1. *Voinstvuyushchee bezbozhie v SSSR za 15 let. 1917–1932* [Militant Atheism in the USSR over the past 15 Years. 1917–1932]. Ed. by M. Enisherlov, A. Lukachevskiy, M. Mitin. Moscow, OGIZ–GAIZ, 1932, P. 440.
2. *Voinstvuyushchee bezbozhie v SSSR za 15 let. 1917–1932* [Militant Atheism in the USSR over the past 15 years. 1917–1932]. Ed. by M. Enisherlov, A. Lukachevskiy, M. Mitin. Moscow, OGIZ–GAIZ, 1932, P. 433.
3. Vipper R. Yu. *Vozniknovenie khristianstva* [The Origin of Christianity]. Moscow, Faros, 1918.
4. Kautskiy K. *Antichnyy mir, iudeystvo i khristianstvo* [The Antique World, Judaism and Christianity]. Saint Petersburg, Shipovnik, 1906, 1919, 1923, 1930.
5. Kautskiy K. *Katolicheskaya tserkov' i sotsial-demokratiya* [The Catholic Church and Social Democracy]. Saint Petersburg, Novyy mir, 1906.
6. Kautskiy K. *Proiskhozhdenie pervobytnoy bibleyskoy istorii* [The Origin of Primitive Biblical History]. Saint Petersburg, Praktik, 1906.
7. Kunov G. *Vozniknovenie religii i very v boga* [The Origin of Religion and the Belief in God]. Moscoe, Kommunist, 1919.
8. Putintsev F. *Sektantstvo i antireligioznaya propaganda* [Sects and Antireligious Propaganda]. Moscow, 1928.
9. *Voinstvuyushchee bezbozhie v SSSR za 15 let. 1917–1932* [Militant Atheism in the USSR over the past 15 Years. 1917–1932]. Ed. by M. Enisherlov, A. Lukachevskiy, M. Mitin. Moscow, OGIZ–GAIZ, 1932, pp. 445, 443.
10. *Voinstvuyushchee bezbozhie v SSSR za 15 let. 1917–1932* [Militant Atheism in the USSR over the past 15 Years. 1917–1932]. Ed. by M. Enisherlov, A. Lukachevskiy, M. Mitin. Moscow, OGIZ–GAIZ, 1932, P. 437.
11. *Voinstvuyushchee bezbozhie v SSSR za 15 let. 1917–1932* [Militant Atheism in the USSR over the past 15 Years. 1917–1932]. Ed. by M. Enisherlov, A. Lukachevskiy, M. Mitin. Moscow, OGIZ–GAIZ, 1932, P. 436.
12. Yakhot I. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 1991, No. 9, pp. 44–68.
13. Yakhot I. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 1991, No. 9, pp. 72–138.
14. Yakhot I. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 1991, No. 9, pp. 72–115.
15. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 83, fols. 48–49.
16. Korsakov S.N. *Filosofskiy zhurnal* [Philosophical Journal]. 2012, No. 1, pp. 120–170.
17. Rumyantsev V.N. *Smert' i voskresenie spasitelya* [Death and the Resurrection of the Savior]. Moscow, 1925.
18. Rumyantsev V.N. *Dokhristianskiy khristos* [The Pre-Christian Christ]. Moscow, 1926.
19. Kapelyush F.D. *Religiya rannego kapitalizma* [Religion of the Early Capitalism]. Moscow, Bezbozhnik, 1931.
20. *Voinstvuyushchee bezbozhie v SSSR za 15 let. 1917–1932* [Militant Atheism in the USSR over the past 15 Years. 1917–1932]. Ed. by M. Enisherlov, A. Lukachevskiy, M. Mitin. Moscow, OGIZ–GAIZ, 1932, P. 444.
21. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 260, fols. 24–25.
22. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 260, fol. 4.
23. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 336, fol. 69.

24. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 336, fols. 135–136.
25. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 388, fol. 31.
26. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 388, fol. 40.
27. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 388, fol. 47.
28. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 388, fol. 35.
29. *Arkhiv Rossiyskoy akademii nauk (ARAN)* [Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 350, inventory 1, doc. 388, fol. 39.
30. Matorin N.M. *Antireligioznik* [Antireligious Journal]. 1934, No. 5, pp. 28–33.
31. Matorin N.M. *Antireligioznik* [Antireligious Journal]. 1934, No. 5, P. 30.
32. Nevskiy A.A. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1931, No. 1–2. pp. 172–173.
33. *IV rasshirennyy plenum Tsentral'nogo soveta Soyuzo voinstvuyushchikh bezbozhnikov SSSR. 1–4 fevralya 1938* [The 4th Extended Plenum of the Central Council of the League of Militant Atheists of the USSR. February 1–4, 1938]. Moscow, 1938, P. 44.
34. *Sankt-Peterburgskiy filial Arkhiva Rossiyskoy akademii nauk (PFA RAN)* [Saint Petersburg Branch of Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 22, inventory 2, doc. 47, fols. 10–13.
35. *Sankt-Peterburgskiy filial Arkhiva Rossiyskoy akademii nauk (PFA RAN)* [Saint Petersburg Branch of Archive of the Russian Academy of Science]. Fund 22, inventory 2, doc. 47, fols. 14–14ob.



Забияко А.П.



А.П. Забияко

Происхождение религии: дискуссия между Зигмундом Фрейдом и Брониславом Малиновским (с приложением «Первобытного мифа об инцесте» в изложении Б. Малиновского)

Аннотация. Статья посвящена дискуссии между З. Фрейдом и Б. Малиновским по поводу происхождения религии, мифологии. Автор вскрывает существенные различия между психоаналитиком и антропологом в трактовке генезиса, содержания и функций религии. Особое внимание в статье уделено дискуссии вокруг мифа об инцесте. В теории психоанализа инцестуозные желания и Эдипов комплекс являются источником возникновения культуры и религии. В концепции

Б. Малиновского проблема инцеста, Эдипова комплекса трактуется иначе. Именно инцест и его духовные производные оказались в центре методологических разногласий между З. Фрейдом и Б. Малиновским. Очертив ряд существенных отличий между теориями З. Фрейда и Б. Малиновского, автор отмечает их фундаментальное сходство. Психоаналитик и антрополог следовали общей для них и многих других исследователей религии психологической парадигме.

Ключевые слова: религиоведение, антропология, религия, мифология, миф об инцесте, Эдипов комплекс, ритуал, табу

«...Оглядываясь назад, иногда бывает трудно понять, каким образом многие из теорий, выдвинутых для объяснения представлений первобытного человека и происхождения и развития религии, вообще могли быть сформулированы»
Эдвард Эванс-Притчард

К началу XX в. в западноевропейской науке был накоплен большой фонд сведений о первобытной культуре, архаических верованиях и обрядах. Миссионерами, географами, этнографами, образованными представителями колониальных администраций и другими западными наблюдателями в среде неевропейских «отсталых» народов был собран значительный объём эмпирических данных. Следует учитывать, однако, что многие публикации, введшие в оборот эти данные, были, согласно компетентному суждению Э. Эванса-Притчарда, «в высшей степени избирательны». «Больше всего путешественники любили описывать то, что возбуждало их любопытство в качестве диковинки, грубого обычая или было способно вызвать сенсацию. Магия, варварские религиозные обряды, экзотические суеверия преобладали над описанием аспектов рутинной ежедневной жизни... [...] Затем в дело вступали учёные, накапливавшие отрывочные куски информации, в случайном порядке, со всех концов света и формировавшие из неё книги с цветистыми названиями типа: «Золотая ветвь» или «Мистическая Роза». В этих книгах был представлен кумулятивный образ, а точнее – карикатуры «первобытного» человека как суеверного, ребячливого и равно неспособного как к критической оценке чего бы то ни было, так и к напряжённой работе мысли»¹.

Помимо избирательной тенденциозности, окарикатуриванию первобытного человека и «отсталых» народов, примитивизации их культуры и религии вольно или

невольно способствовала теория прогресса – в том её виде, в котором она была понята многими западноевропейскими интеллектуалами, начиная с эпохи Просвещения. Эволюция человека и общества предстала под углом зрения этой теории универсальным для всего человечества однолинейным процессом перехода от низшего к высшему, от простого к сложному. В иерархической системе картины всемирной истории западноевропейский человек и его культура Нового времени оказывались вершиной развития, а христианство, отчасти также иудаизм и ислам занимали позицию высших религий. Эта методология истории, с одной стороны, отвергала старую христианскую историософию, с другой стороны, в секулярной форме развивала базисную для западноевропейской ментальности европо- и христианоцентричную картину мира: все народы, культуры и религии, хронологически и географически находящиеся за границами Западной Европы периода Нового времени, последовательно располагались ниже. Каждому нисходящему состоянию вменялись по мере удаления от вершины («цивилизации») всё более примитивизирующие характеристики – от «варварства» до «дикости» как исходных качеств человечества.

С.А. Токарев отмечал ещё одну примечательную сторону развития этнографической науки конца XIX и начала XX вв. – «появление новых обобщений, новых этнографических концепций и новых методологических направлений в этнографии»². Среди этих новых обобщений, концепций и методологий видное место занимали те, которые имели прямое отношение к объяснению генезиса религии, места мифологии и ритуалов в архаических обществах.

В первые годы XX в. в трудах основоположника психоанализа намечается тенденция к установлению тесных корреляций между психическими расстройствами и религией. В «Психопатологии повседневной жизни» (1904) Зигмунд Фрейд развил мысль о том, что мифология, глубоко проникшая в религию, является психологическим процессом. В работе «Навязчивые действия и религиозные практики» (1907 г.) Фрейд свёл вместе «ритуальные» действия при навязчивых неврозах и религиозные обрядовые действия (молитвы, коленопреклонения и т.д.). Он обратил внимание на общую психологическую подоплёку таких действий – чувство страха, вины, придя в итоге к выводу о том, что навязчивый невроз является патологическим двойником религии, а религия – своего рода неврозом. У этой идеи будет большое будущее в психоанализе. В известной биографии З. Фрейда отмечается, что летом 1911 г. он начал всерьёз задумываться над истоками первобытной религии³.

Появление в 1913 г. работы Зигмунда Фрейда «Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии» стало отправной точкой становления психоаналитической исторической антропологии и заложило основы психоаналитического религиоведения. В этой книге и в других публикациях З. Фрейда, его последователей, в которых развивались постулаты «Тотема и табу», с одной стороны, по-прежнему присутствовала тенденциозность в отборе и интерпретации сведений о «примитивных» народах, с другой стороны, провозглашалось новое понимание эволюции человечества, его культуры и религии. Психоанализ в «Тотеме и табу» представлен Фрейдом как научное знание, выходящее за пределы объяснения индивидуально-психологических девиаций и поднимающееся до уровня универсальной научной теории, способной раскрыть истинное содержание духовного развития человечества. Методология Фрейда строилась на редукции сложных духовных явлений к более простым психофизиологическим импульсам, инстинктам, сексуальности, а также на таком типе эволюционизма, в котором настоящее и будущее рассматривались как явления не просто обусловленные прошлым, но именно находящиеся в прямой зависимости от него.

В «Тотеме и табу» Фрейд сформулировал важнейший для психоаналитической антропологии постулат: «Душевнობольной и невротик сблизяются, таким образом, с первобытным человеком, с человеком отдалённого доисторического времени, и, если психоанализ исходит из верных предположений, то должна открыться возможность свести то, что имеется у них общего, к типу инфантильной душевной жизни»⁴. Материалом для изучения инфантильной жизни Фрейд служили воспоминания о собственном детстве и психопатологические случаи, один из которых был описан в работе «Анализ фобий пятилетнего мальчика» (1909), сразу же ставшей классикой фрейдизма⁵. Фундаментальный вывод, сделанный на основе этих

материалов, состоял в провозглашении факта существования Эдипова комплекса как ядра детской психики. В многообразии свойственных ребёнку психических процессов Фрейд поставил на первое место сексуальное желание, направленное на родителей: «в тёмном предчувствии» ребенок испытывает инцестуозное влечение к матери и переживает в этой ситуации амбивалентное – враждебно-почтительное – отношение к отцу. Эту совокупность чувств Фрейд назвал Эдиповым комплексом.

Страх перед отцом, запреты на проявления сексуальности заставляют ребёнка вытеснять свои желания в область бессознательного и переносить чувства с реальных родителей на их «суррогаты» – образы, созданные инфантильной фантазией. Важнейшие психические процессы, формирующие содержание детской психики, являются, согласно венскому теоретику, исторически неизменной, универсальной для всех индивидов данностью. Опираясь на вывод о решающей роли Эдипова комплекса в онтогенезе (индивидуальном развитии), Фрейд в «Тотеми и табу» по психоаналитической модели онтогенеза воссоздал культурное содержание филогенеза, истории становления человечества, его культуры и религии.

Стержневые явления первобытной культуры – принципы организации общественной жизни, нравственные установления, мифологические повествования, магические ритуалы были представлены З.Фрейдом духовными следствиями кровавого преступления, совершённого младшим поколением («сыновьями») первобытной орды. Испытывая половое влечение к женским особям большой семьи, находившимся во власти «жестокоего и ревнивого» отца, сыновья убили и съели вожака-отца, а затем овладели самками. Стремясь предотвратить повторение тираннии и преступлений на почве Эдипова комплекса, сыновья создают начатки культуры, смысловое содержание которых определяется памятью об отце, превращённом фантазией потомков в первого героя мифологии.

Собственно, по Фрейду, культура и начинается с табу на инцест и, соответственно, с нравственно-мифологических обоснований этого табу. «Половая потребность не объединяет мужчин, а разъединяет, – замечает психоаналитик. – Если братья заключили союз для того, чтобы одолеть отца, то по отношению к женщинам каждый оставался соперником другого. Каждый, как отец, хотел овладеть ими для себя, и в борьбе всех против всех погибла бы новая организация. Но самых сильных, кто могли бы с успехом взять на себя роль отца – было несколько. Таким образом, братьям, если они хотели жить вместе, не оставалось ничего другого, как, быть может, преодолеть сильные беспорядки, установить инцестуозный запрет, благодаря которому все они одновременно отказались от желанных женщин, ради которых они прежде всего и устранили отца»⁶. Появляющиеся в такой обстановке мифы об инцесте оказывались – и это очень характерно для психоаналитических интерпретаций – продуктами мужской психологии и мужского рассудочного творчества, выступая в роли первобытного интердикта на проявление мужских инцестуозных желаний.

Фрейд, создатель концепции сублимации как детерминанты культурной деятельности, не мог, конечно, оставить за мифами узкого значения репрессивных орудий. Из теории сублимации следовало, что фантазии в превращённой форме дают выход запретным желаниям. Поэтому рано или поздно архаическая мифосоздающая фантазия, развивающая тему инцеста, должна была стать областью исполнения сыновней мечты. Согласно Фрейду, это происходит тогда, когда с введением земледелия «поднимается значение сына в патриархальной семье: «Он позволяет себе дать новое выражение своему инцестуозному либидо, находящему своё символическое выражение в обработке матери-земли. Возникают образы богов Аттиса, Адониса, Фаммуза и др. духов произрастания, в то же время пользующихся любовной склонностью материнских божеств и осуществляющих инцест назло отцу. Однако сознание вины, которое не могут заглушить эти новые творения, находит себе выражение в мифах, приписывающих этим молодым возлюбленным матерей-богинь короткую жизнь и наказание кастрацией или гневом бога-отца, принимающего форму животного. Адониса убивает вепрь, священное животное Афродиты; Аттис, возлюбленный Кибелы, погибает от кастрации»⁷.

Своё исследование психологии первобытной культуры и религии Зигмунд Фрейд подытожил классическим для психоанализа выводом: «В Эдиповом комплексе

совпадает начало религии, нравственности, общественности и искусства в полном согласии с данными психоанализа, по которым этот комплекс составляет ядро всех неврозов, поскольку они до сих пор оказались доступными нашему пониманию»⁸.

Концепция, изложенная Фрейдом на страницах «Тотема и табу», послужила поводом к острейшим спорам среди исследователей традиционных культур – антропологов, религиоведов, представителей родственных наук. Сложный путь от согласия с психоаналитическим методом до его отрицания прошёл один из крупнейших антропологов прошлого столетия Бронислав Малиновский. В своих книгах, вышедших после 20-го года, подверг обстоятельной критике культурологическую и религиоведческую концепцию Фрейда, опираясь при этом на обширные материалы личных полевых исследований.

Отнюдь не случайно Б. Малиновский с особенным пристрастием изучал самые различные проявления сексуальной жизни аборигенов западной части Тихого океана. Истолкование психических явлений, сопровождающих половое развитие, было той областью, где психоанализ надеялся отыскать ключи к разгадке тайны архаических культур. В сущности, Фрейд сводил истоки этой тайны к детским инцестуозным влечениям. Поэтому именно инцест и его духовные производные оказались в центре методологических разногласий между З. Фрейдом и Б. Малиновским.

Обобщением полевых наблюдений Б. Малиновского стал иной подход к пониманию сути мифологии. Английский антрополог не принял идею обусловленности содержания мифов древними событиями «первобытного преступления» или навязчивыми влечениями Эдипова комплекса. В полемике с психоанализом Б. Малиновский обратился к изучению организации архаической семьи, иерархических статусов её членов и психологии межличностных отношений, в том числе, сексуальных. В Меланезии антропологу Малиновскому, в отличие от практикующего в Австрии психотерапевта Фрейда, открылся совершенно другой тип семейной, сексуальной жизни. Фрейд был погружён в закрытый для посторонних, тёмный мир пропитанных ханжеской этикой, подчинённых мужской культуре венских семей, поставлявших ему для лечения психически нездоровых пациентов. Следует помнить, что и сам Фрейд был плотью от плоти семейной культуры, где властвовало отцовское начало, а сексуальность стыдливо драпировалась плотными религиозными завесами. В Меланезии семейную жизнь определяли матрилинейные отношения, сексуальность не третировалась, скорее даже поощрялась, а молодёжь была достаточно свободна в своём добрачном поведении. Опыт общения с психически здоровыми людьми, живущими в такой среде, во многом вполне типичной для архаических обществ, заставил антрополога усомниться в универсальности Эдипова комплекса – любимого детища венского психоаналитика.



Илл. 1. Б. Малиновский среди туземцев Тробриановых островов, 1918

Критике фрейдистской идеи Эдипова комплекса были посвящены работы Б. Малиновского «Отец в примитивной психологии»⁹ и «Секс и вытеснение в примитивном обществе»¹⁰ (обе вышли в 1927 г.). В последней книге он не без сарказма замечает, что лежащий в основе идеи Эдипова комплекса сюжет доисторической Великой Трагедии – трагедии убийства деспота-отца сексуально мотивированными сыновьями – возможен, но только если дать волю воображению и наделить первобытную орду всеми предрассудками, невротами и дурным нравом европейской семьи среднего класса.

В работе «Миф в первобытной психологии» (1928 г.) Малиновским была развита мысль о том, что архаическая мифология содержательно увязана с функцией укрепления внутри- и межобщинной организации, социальных и нравственных устоев жизни¹¹. Сюжеты мифов, в понимании Малиновского, коренятся в социально-культурном контексте первобытного общества, в его табу и ритуалах.

Мифы об инцесте для английского антрополога не являются исключением из общего правила. Повествование об инцесте, как и сексуальная жизнь в целом, тесно увязаны в архаических культурах с магией – одним из важнейших институтов первобытного общества, с магическими обрядами и табу. Это наблюдение положено Б. Малиновским в основу его книг «Секс и вытеснение в примитивном обществе» и «Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии» (1929 г.)¹².



Илл. 2. Б. Малиновский рядом с девушками Тробриановых островов

Бронислав Малиновский, сдержанно относившийся к утверждениям Л. Леви-Брюля о преобладании в архаическом сознании магико-мистических ориентаций, настаивал на огромном функциональном значении первобытной магии. Магия воспринимается архаическим мышлением как проявление человеческой власти над миром, как действенное средство овладения стихиями или, напротив, их раскрепощения. Поэтому главное назначение магии состоит в укреплении оптимизма первобытного человека. По убеждению английского антрополога, магические приёмы и возникли как внешнее оформление страстной надежды на возможность выживания в бурном мире природных и человеческих стихий. Содержание важнейших мифов, повествуя о происхождении тех или иных магических приёмов овладения внешним миром, рассказывая о появлении магических установлений, гарантирующих безопасность индивида и коллектива, подтверждает ценность магии, а значит, подпитывает первобытный оптимизм.

Всемогущество магии мифологически доказывается не только примерами успешного целенаправленного использования магических приёмов, но также возбуждающими чувства архаического человека рассказами о трагических случаях небрежного обращения с магическими силами.

«Возможно, – замечает Малиновский, – наиболее драматическим элементом в традиции аборигенов является миф об инцесте между братом и сестрой, связанный с могуществом любовной магии»¹³. Сюжет мифа довольно прост. Сестра, из-за

рокового недоразумения оказавшаяся во власти колдовской силы любовной магии, склоняет к преступной связи брата, что приводит обоих к смерти. Сквозь тела умерших прорастает растение. Его находит провидец (колдун) с соседнего острова, он отправляется в деревню к матери сестры и брата, получает от неё заговор, сопутствующий любовной магии, забирает растение («глаз магии», её важнейший компонент) и уезжает домой. Там он становится главным держателем любовной магии. Колдун готов поделиться её тайной за щедрые подношения, чтобы другие тоже могли пользоваться ею, но с особыми предосторожностями, соблюдая правила и во благо семейным отношениям. Особенный драматизм мифу придаёт то, что кровосмесительная связь между братом и сестрой отнесена культурой жителей Тробриан к разряду предельно табуированных поступков. Социальная структура меланезийского общества, клановая этика жёстко ограничивают общение между братьями и сёстрами, пресекают любые вольности за пределами строго регламентированного поведения. Инцест в системе таких отношений и представлений – событие ужасное, сопряжённое с крайней степенью страха. Такое противоестественное событие, согласно верованиям меланезийцев, может быть только следствием сверхъестественного, сверхчеловеческого вмешательства – могущества магии. Повествование об инцесте с непреложностью свидетельствует архаическому сознанию о невозможности противостояния искусству колдовства, разрушающему любые природные препятствия и социальные установления.

Малиновский, в отличие от Фрейда, отказывался интерпретировать миф об инцесте как переложение подлинного события, совершившегося в прошлом. Для него этот миф есть плод фантазии, вскормленный соками веры в способность человека создавать сверхчеловеческие средства манипулирования людьми, природой, духами – магические обряды.

Навязчивые фантазии на тему инцеста между братом и сестрой представлены в архаической культуре не только в их мифологической обработке, но и, как мог убедиться антрополог, в виде ходового сюжета сновидений. Вслед за Фрейдом, залуга которого в утверждении идеи информативности сновидений несомненна, Малиновский скрупулезно собирал и изучал пересказы сновидений. Его исследование снов и фантазий аборигенов Тробриан подтверждает тезис психоаналитиков о том, что эротические мотивы играют в снах и фантазиях одну из главенствующих ролей.

Однако Малиновский решительно разошёлся с Фрейдом и его последователями в истолковании природы этого явления. Если для психоаналитиков эротические фантазии есть осуществление бессознательных запретных желаний или проявление архетипических структур психики, то для антрополога они – следствие густо пропитавших архаическую духовность страхов и надежд, навеянных верой во всемогущество магии: «Сны сексуального или эротического характера фактически всегда соотнесены с магией. Мальчик или девочка видят во сне человека противоположного пола; туземцу ясно, что тот человек использовал любовную магию»¹⁴. Это объяснение, как обнаружил Малиновский, распространяется и на сновидения инцестуозного эротического содержания.

«Таким образом, инцест, не важно, совершён ли он в мифе, в реальной жизни или во сне, всегда истолковывается туземцами как результат случайного злоупотребления магией»¹⁵. Сотворённая человеком чудодейственная сила любовной магии оборачивается против человека, и перед лицом этой всепоглощающей стихии бессильны любые препоны – таков пафос архаического мифа об инцесте.

Следовательно, возникновение, существование и функции мифа об инцесте связаны в интерпретации Б. Малиновского с табу на инцест и представлениями о могуществе магии, т.е. с социальными нормами и идеями, регулирующими сексуальное поведение человека. Английский антрополог решительно разошёлся с венским психоаналитиком не только в трактовке генезиса и функций мифа об инцесте. Сюжет архаического мифа повествует о кровосмесительной связи между сестрой и братом, что полностью отличает его от любовного треугольника *сын – мать – отец* Эдипова комплекса. Для Малиновского было ясно, что причиной таких расхождений и, соответственно, неуниверсальности Эдипова комплекса (если допустить вероятность его существования), являются отличия в культуре и социальной организации разных типов обществ.

Разумеется, венский психоаналитик и его последователи не могли не знать об авторитетных в научных кругах публикациях основоположника функционализма. Однако в своём обобщающем труде по истории культуры «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939) Фрейд отверг доводы своих оппонентов, доказывая новыми умозаключениями правоту собственных воззрений на первобытную культуру и происхождение религии.

Очертив ряд существенных отличий между теориями З. Фрейда и Б. Малиновского в трактовке генезиса и функций архаических религий, обратим внимание на их фундаментальное сходство. Согласно Фрейду, в основе культуры, религии, мифологии лежат, в первую очередь, сексуальные желания, либидо, поэтому его учение, провозглашавшее идею довлеющей над человеком власти сексуальных инстинктов, – тип пансексуализма. Методология венского психоаналитика, построенная на сведениях сложных духовных явлений к более простым психофизиологическим импульсам, инстинктам, сексуальности, – вид редукционизма. Для Малиновского основой социальных установлений и сопровождающих их религиозных норм, обрядов, мифологических повествований является психика, биологические потребности человека, аффективные состояния. Психоаналитик и антрополог следовали общей для них и многих других исследователей религии психологической парадигме¹⁶.



Бронислав Малиновский Первобытный миф об инцесте

Колыбелью любви и магии является остров Кумилабава. У одной женщины было два ребёнка, девочка и мальчик. Мать (удобно устроившись) занялась изготовлением своей юбки из волокон; а мальчик принялся делать зелье (для любовной магии) из магических трав. Он приготовил ароматные листья в кокосовом масле. Он подвесил сосуд с жидкостью (на жердь кровли близ двери) и пошёл купаться. Вернулась сестра, ходившая за дровами; опустила вязанку наземь; просит мать: «Поддай мне воду, которую мой брат принёс в дом». А та отвечает: «Пойди и возьми её сама, на моих ногах лежит тяжёлая доска, на которой я режу юбку».

Девушка вошла в хижину и увидела стоявший там кувшин с водой; своей головой она слегка задела волосы девушки; она подняла руки, стёрла масло и понюхала его. Тотчас магическая сила обратилась на неё, проникла внутрь девушки и расстроила её ум. Девушка подошла, взяла кувшин с водой, вернулась с ним, поставила на землю. Она спросила свою мать: «А что же мой брат? (Где же ушедший?)». Мать откликнулась: «О, мои дети, какие они бестолковые! Он ушёл на берег моря».

Девушка бросилась прочь, она побежала на восточный берег, к открытому морю. Скоро она достигла места, где дорога выходила к берегу моря. Здесь она скинула свою юбку из волокна и отшвырнула её. Дальше вдоль берега она бежала обнажённой; девушка направлялась к отмели Бокарайвата (месту, где люди острова Кумилабава обычно купаются, и где на берегу сушатся каноэ). Там-то она и застала своего брата – тот купался в водах Кади'усаваса, прохода между окаймляющих рифов. Она увидела его купающимся, вошла в воду и устремилась к нему, она погналась за ним. Сестра гнала брата в сторону скалы Кадилоулу. Там он повернулся и побежал назад. Она не отставала, и он направил свой бег к скале Олакаво. Здесь он сделал круг и побежал обратно. Он опять вернулся к месту Кадн'усаваса (туда, где раньше купался). Тут она поймала его, тут они улеглись на мелководье. Они улеглись здесь (и совокупились), потом они вышли на берег и совокупились вновь. Они карабкались по склону, они направлялись к гроту Бокарайвата, здесь они возлегли вновь и совокупились. Они остались там вместе и уснули. Они не ели, они не пили – это стало причиной их смерти (из-за стыда, из-за угрызений совести). Той ночью человеку с острова Ива приснился сон. Он видел во сне sulumwoya

(мятное растение, которое они используют в любовной магии). «О, мой сон! Два человека, брат и сестра, оказались вместе; я вижу это в моём видении; они лежат рядом в гроте Бокарайвата». Он отправился туда на своём каноэ, правя к Галейя; он приплыл к острову Китава, здесь причалил к берегу и обыскал всё вокруг, но никого не нашёл. Тогда он отправил каноэ к Да'уя, он шёл к острову Кумилабага, там подгрёб к берегу, вышел на песок. Он увидел птицу, морскую птицу фрегат, – та вместе с другими птицами парила в небе.

Он пошёл от берега, стал подниматься по склону; он добрался и увидел там умерших. И вот! цветок мяты пробился сквозь грудь покойников. Тот человек присел близ их распростёртых тел, а потом отправился к берегу. Он высматривал дорогу, он искал и нашел её, по ней он дошёл до деревни. Он вступил в деревню – здесь находилась мать, она сидела и резала свою юбку из волокна. Он спросил: «Знаешь ли ты, что случилось у моря?». «Мои дети ушли туда, и совокупились, и стыд извёл их». Он начал речь и сказал: «Ну, молви магическое слово, чтобы я мог слышать его». Она произнесла, а потом повторила ещё и ещё, и он слышал, и вслушивался вновь и вновь до тех пор, пока полностью не запомнил. Он безошибочно выучил его от начала до конца. Он обратился к женщине вновь и спросил: «Как звучит магическая песнь кокосового масла?». Он был очень дотошным, этот человек с Ива. «Давай, открой мне прямо сейчас, как звучит песнь кокосового масла».

Она пропела песнь до самого конца. Тогда он сказал: «Оставайся здесь, я должен идти. Часть магии, начальная часть, пусть остаётся здесь. Глаз магии, последнюю часть, я возьму с собой, и пусть она называется Кайро'ива». Он ушёл из деревни, вернулся к гроту, к тому растению *Sulumwoya*, что росло из груди брата и сестры. Он обломил побег растения, положил его в своё каноэ; он пустился в путь, привёз побег на Китава. Он подгрёб к берегу и передохнул здесь. А потом он направился к Ива и вскоре достиг земли.

И таковы были его слова (которые он произнес на Ива): «Я принёс сюда острие магии, её глаз (самую острую, т.е. самую действенную часть магии). Будем называть её Кайро'ива. Её основание, или нижняя часть (менее важная часть) Кайлакава осталась на острове Кумилабага». (С тех пор, однако, это высказывание увязывается не с Ива, а с Кумилабага. Тут очевидная несообразность, поскольку в мифе говоривший произносит речь на Ива. Возможна, причина такой несообразности кроется в искажённой передаче мифа). Воды этой магии – отмель Бокарайвата с её Кади'усаваса, проходом меж рифами. Тут (на отмели) стоит *silasila*, куст этой магии, здесь же растёт другой её куст *givaavela*. Если бы жители деревни, что близ лагуны, отправились купаться (в заводи или в морском проходе), то кусты пустили бы сок. Эти воды являются табу для жителей – только молодёжь деревни может приходить купаться в них. Но рыба, пойманная в этих водах, является для молодёжи табу. Когда рыба попадает здесь в сети, они не должны отрубать ей хвост, ибо только старые люди могут есть такую рыбу. Из пучка очищенных на отмели кокосовых орехов они (молодёжь) не могут съесть ни одного – это табу. Только старым мужчинам и старым женщинам можно было бы при случае съесть такие орехи.

Когда они приходят и купаются в водах Бокарайвата, то вернувшись на берег, делают яму и произносят кое-что магическое. Потом во время сна им снятся рыбы. Во сне они видят, что рыбы выпрыгивают (из воды) и оказываются в той луже, что возникла на месте ямы. Нос к носу рыбы плавают в луже. Если рыба всего одна, то лучше её выбросить обратно в море. Когда же их две, самка и самец, юноше можно отправиться омыться в той воде. Вернувшись в деревню, он может теперь взять женщину и спать с ней. После такого сна и купания юноше не возбранялось бы и дальше спать со своей избранницей, добиваясь от семьи согласия на брак. Это счастливый исход, будь всё именно так, мужчина и женщина были бы вместе и возделывали свои огороды.

Если посторонний человек приходил сюда для обретения магической силы, лучше бы ему явиться с данью за магию – с какой-нибудь ценной вещью. Он приносил тебе подарок, а ты мог дать ему тогда амулет: чары листьев *isika'i*, стручка бетеля, очищающего заклинания, успокаивающего заклинания; ты мог дать ему также чары обсидианового лезвия, кокосового ореха, *silasila*, листьев *buresi*, волокна кокосового ореха, листьев *gimgwam*, листьев *yotutu*, пчелиных сот – и за всё это платят настоящими дарами *laga*.

Ибо это плата за эротическую силу твоей магии. После этого пусть они возвращаются домой, пусть едят свинину, бататы, спелые кокосовые орехи, желтые плоды бетеля, красные бананы, сахарный тростник. Ибо они принесли тебе дары, пищу, бетель как подарок. Ведь ты являешься знакомом этой магии, и ты можешь наделять ею. Ты остаешься здесь, а им лучше уйти отсюда; ты, хозяин, остаешься здесь, ибо ты есть основание этой магии.

Цит. по: Malinowski B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. – London, 1929. – P. 456–459. При переводе по возможности сохранён стиль оригинала, представляющего собой запись на английском языке рассказа информанта-туземца.

Библиографический список

1. Аринин, Е.И. Психология религии: Учебное пособие. Т. 1 / Е.И. Аринин, И.Д. Нефедова. – Владимир: Изд-во Владимирского госуниверситета, 2005.
2. Белик, А.А. Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии / А.А. Белик. – М.: РГГУ, 2001.
3. Забияко, А.П. Психоанализ сакрального в работах Зигмунда Фрейда / А.П. Забияко // Вестник МГУ. Сер.: Философия. – 1995. – № 2. – С. 60–66.
4. Забияко, А.П. Психологическая парадигма в религиоведении / А.П. Забияко // Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX – первой половине XX века / Ред. В.В. Барашков, Д.С. Дамте, С.А. Панин. – М.: Эдитус, 2015. – С. 18–24.
5. Попова, М.А. Фрейдизм и религия / М.А. Попова. – М.: Наука, 1985.
6. Токарев, С.А. История зарубежной этнографии / С.А. Токарев. – М.: Высшая школа, 1978.
7. Фрейд, З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии / З. Фрейд. – Москва–Петроград, 1923.
8. Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура / З. Фрейд. – М.: Ренессанс, 1992.
9. Эванс-Притчард, Э. Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард. – М.: ОГИ, 2004.
10. Malinowski, B. The Father in Primitive Psychology / B. Malinowski. – L., 1927.
11. Malinowski, B. Sex and repression in savage society / B. Malinowski. – L., 1927.
12. Malinowski, B. Myth in Primitive Psychology / B. Malinowski. – L., 1928.
13. Malinowski, B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia / B. Malinowski. – L., 1929.
14. Freud, S. The Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. Vol. X / S. Freud. – L., 1962.

¹ Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004. С. 14–15.

² Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978. С. 96.

³ Jones Ernest. Sigmund Freud. Life and work. Vol. 3. L., 1956. P. 378–379.

⁴ Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. М.: Петроград, 1923. С. 14.

⁵ Freud S. The Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. Vol. X. London, 1962. P. 5–152.

⁶ Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. М.: Петроград, 1923. С. 153.

⁷ Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. М.: Петроград, 1923. С. 161.

⁸ Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. М.: Петроград, 1923. С. 165.

⁹ Malinowski B. The Father in Primitive Psychology. L., 1927.

¹⁰ Malinowski B. Sex and repression in savage society. L., 1927.

¹¹ Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. L., 1928.

¹² Malinowski B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. L., 1929.

¹³ Malinowski B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. L., 1929. P. 453.

¹⁴ Malinowski B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. L., 1929. P. 331.

¹⁵ Malinowski B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. L., 1929. P. 334.

¹⁶ Забияко А.П. Психологическая парадигма в религиоведении // Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX – первой половине XX века / Ред. В.В. Барашков, Д.С. Дамте, С.А. Панин. М.: Эдитус, 2015. С. 18–24.

References

1. Evans-Pritchard E.E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford University Press, 1965 (Russ. ed.: Evans-Pritchard E. *Teorii primitivnoy religii*. Moscow, OGI, 2004, pp. 14–15).
2. Tokarev S.A. *Istoriya zarubezhnoy etnografii* [The History of Foreign Ethnography]. Moscow, Vysshaya shkola, 1978, P. 96.

3. Jones E. Sigmund Freud. Life and Work. Vol. 3. London, 1956, pp. 378–379.
4. Freud S. *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, 1913 (Russ. ed.: Freyd Z. *Totem i tabu: Psikhologiya pervobytnoy kul'tury i religii*. Moscow, Petrograd, 1923, P. 14).
5. Freud S. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. X. London, 1962, pp. 5–152.
6. Freud S. *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, 1913 (Russ. ed.: Freyd Z. *Totem i tabu: Psikhologiya pervobytnoy kul'tury i religii*. Moscow, Petrograd, 1923, P. 153).
7. Freud S. *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, 1913 (Russ. ed.: Freyd Z. *Totem i tabu: Psikhologiya pervobytnoy kul'tury i religii*. Moscow, Petrograd, 1923, P. 161).
8. Freud S. *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, 1913 (Russ. ed.: Freyd Z. *Totem i tabu: Psikhologiya pervobytnoy kul'tury i religii*. Moscow, Petrograd, 1923, P. 165).
9. Malinowski B. *The Father in Primitive Psychology*. L., 1927.
10. Malinowski B. *Sex and repression in savage society*. L., 1927.
11. Malinowski B. *Myth in Primitive Psychology*. L., 1928.
12. Malinowski B. *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. L, 1929.
13. Malinowski B. *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. L, 1929, P. 453.
14. Malinowski B. *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. L, 1929, P. 331.
15. Malinowski B. *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. L, 1929, P. 334.
16. Zabiyaiko A.P. *Stanovlenie klassicheskogo zarubezhnogo teoreticheskogo religiovedeniya v XIX – pervoy polovine XX veka* [Formation of the Classic Foreign Theoretic Study of Religion in the 19th – the first half of the 20th century]. Moscow, Editus, 2015, pp. 18–24.



Эфендиева Г.В., Зиненко Я.В.



Г.В. Эфендиева



Я.В. Зиненко

К истории церковной и духовной жизни русской эмиграции Дальнего Востока: из публицистического наследия Арсения Несмелова

Публикация подготовлена в рамках работы по гранту РФФ «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308

Аннотация. Вниманию читателей предлагается несколько очерков, написанных известным харбинским поэтом, писателем и журналистом Арсением Несмеловым (1889–1945), и опубликованных им (под разными псевдонимами) в дальневосточных эмигрантских изданиях в период 1929–1938 гг. Первый текст – краткое жизнеописание митрополита Мефодия (1856–1931), первого главы Харбинской епархии; второй – краткий экскурс в историю харбинской старообрядческой общины; третий представляет собой репортаж из жизни монастырской больницы в Харбине. Эти материалы – не только ценный источник реконструкции церковной, религиозной, социальной жизни русской общины в Маньчжурии, но и дополнительный штрих к творческому портрету их автора – талантливого писателя-эмигранта, в наследии которого тема Бога и религии является одной из магистральных, сопряженных с проблемой этнической идентификации и судьбой русского народа.

Ключевые слова: дальневосточная эмиграция, русский Харбин, православие в Китае, старообрядцы в Маньчжурии, этническая идентичность, религиозная идентичность, исторический источник, Харбинская епархия, митрополит Мефодий, протоиерей Иоанн Кудрин, епископ Иосиф, епископ Ювеналий

«И вот в интернациональном по составу жителей Харбине, в Харбине фокстрота и ресторанов, в Харбине суматошном, живущем шумно и безалаберно, – мы вдруг видим мужчин в длинных, старорусских моельных кафтанах, видим женщин в моельных сарафанах, повязанных платками так, что закрываются брови...»

Рубеж. 1933 г.

Массовый исход беженцев и эмигрантов из России в Китай в начале 1920-х годов всколыхнул политическую, культурную, а также религиозную жизнь Харбина – города, основанного в конце XIX века русскими строителями-железнодорожниками. Облик Харбина совершенно изменился. Русское население увеличилось в несколько раз. Вместе с беженцами и войсковыми частями прибыло много представителей духовенства.

Как отмечают современные исследователи (историки и религиоведы), роль и авторитет православной церкви в Маньчжурии после революции и в годы

Гражданской войны заметно возросли. До этого времени среди русского населения активно действовали протестантские и католические миссионеры, процветало сектантство. Православное духовенство жаловалось на равнодушие населения, редкое посещение храмов, упадок нравственности.

Уже в 1922 году православная церковь в Маньчжурии образовала самостоятельную Харбинскую епархию, начала вести активную благотворительную и духовно-образовательную работу. К началу 1940-х годов в одном только Харбине насчитывалось уже около 25 православных и старообрядческих храмов¹. При каждом была школа. Были основаны два монастыря: мужской Казанско-Богородицкий и женский Богородицко-Владимирский. При монастырях создавались аптеки, больницы, амбулатории. В городе существовало два богословских учебных заведения: Харбинская духовная семинария и Институт св. Владимира. Издавалась специальная богословская литература, выходили религиозные периодические издания (например, православно-церковный журнал «*Вера и жизнь*»; религиозно-просветительский журнал «*Сеятель*»; духовно-нравственный православный журнал «*Хлеб небесный*»; двухнедельный церковный вестник «*Святая Русь*»; журнал Пекинской духовной миссии «*Китайский благовестник*»; церковно-общественная газета «*Пастырь добрый*» и др.), целиком состоявшие из материалов религиозной тематики: статей, толкующих Святое писание, рассказов о церковных праздниках, отрывков из богослужебных сочинений, религиозных стихов, биографий великих святителей, воспоминаний церковных деятелей и церковной хроники)². Для оказавшихся в изгнании бывших граждан Российской империи православная церковь стала не только средоточием духовной жизни, но и символом национального единения.

Считается, что именно условия эмиграции изменили отношение русского общества и православной церкви к старообрядцам, которых в Маньчжурии оказалась значительная группа (они образовали несколько самостоятельных посёлков и составили часть населения Харбина). В местной прессе тех лет можно встретить немало материалов об их общине, где о последователях «старой веры» говорится с большой симпатией и уважением, подчёркивая их верность традициям русской старины. Есть свидетельства того, что архиепископ Харбинский и Маньчжурский Мефодий не раз встречался с главой старообрядческой церкви епископом Иркутским и Амурским Иосифом и как-то сказал ему: «Да что нам делить, наше дело не ссориться, молиться и всех любить...»³. Присутствовал владыка Мефодий и на торжественном освящении харбинского старообрядческого храма во имя святых Верховных Апостолов Петра и Павла, которое состоялось 22 июня (по ст. стилю) 1925 г. «Облобызавшись с преосвященным Иосифом, поздравил его и весь старообрядческий Приход с великим торжеством освящения новосозданного храма, высказал свою любовь к древности, каковую содержат старообрядцы и пожелание не только возрождения родины св. Руси, но и объединения всех русских в одну духовную семью под водительством единой святой соборной и апостольской Церкви»⁴.

События православной жизни (как, впрочем, и жизни других религиозных конфессий) непременно освещались в эмигрантской периодической печати, и не только в церковной (указанных выше изданиях), но и в светской (массовой)⁵. Среди значимых для историко-религиоведческих исследований источников следует отметить следующие газеты и журналы, издававшиеся в Китае: «*Свет*», «*Русский голос*», «*Русское слово*», «*Новости жизни*», «*Гун-бао*», «*Заря*», «*Рупор*», «*Рубеж*» (последний, кстати, обязательно имел ежегодные специальные выпуски – рождественский и пасхальный). В общем корпусе статей тех газет и журналов, которые касались церковной тематики, можно выделить два основных типа текстов. Первый – это религиозные тексты (приветствия, поздравления, обращения, послания пастве от конкретных духовных лиц); второй (основной) – публицистические тексты (заметки, очерки, репортажи и др.), в которых сообщалось о деятельности представителей духовенства и всей религиозной общины. Они написаны светскими журналистами (репортёрами, спецкорами), иногда литераторами (под своим настоящим именем или псевдонимом), которые, разумеется, не ограничивали себя рамками религиозной тематики. Многие статьи и заметки опубликованы без подписи автора, и сегодня их практически невозможно атрибутировать. Публицистические тексты чаще всего носят новостной или исторический характер. Особое место занимают

фоторепортажи. Большинство из обнаруживаемых в харбинской периодике фотографий, невзирая на их качество, – бесценные изобразительные источники по местной церковной истории. Так, к примеру, очерк Б. Камского «Уголок прежней России в маньчжурских степях» («Рубеж». 1934. № 30) сопровождается следующими фотографиями (подписи к ним аутентичные): «Крестный ход у строящегося храма на хуторе Верх-Урга», «Арх. Нестор, свящ. о. Клярович и протодиакон Маковеев среди казаков-трёхреченцев», «Архиепископ Нестор благословляет народ», «Молебен на хуторе Верх-Урга в день св. Георгия. Служит священник о. И. Клярович», «Владыко Нестор в группе верх-ургинской молодежи», «Арх. Нестора в поездке по Трёхречью сопровождал отряд конных казаков».



Илл. 1. Пасхальный «Рубеж». 1941, № 17

(за подп.: «Анастigmat»; печ. по: Рупор. 15 июня 1929 г.), «Старообрядцы в С<е>верной Маньчжурии и Харбине» (за подп.: «Н. Рахманов»; печ. по: Рубеж. 1933. № 20) и «Три часа в Монастырской больнице» (за подп.: «А. Арсеньев»; печ. по: Заря. 27 ноября 1938 г.)⁶.

Выбор для публикации текстов именно этого автора не случаен.

Арсений Иванович Несмелов (1889–1945), талантливый поэт, прозаик, журналист, играл заметную роль в культурной и литературной жизни русского Харбина. И вопросы веры и религии волновали его на протяжении всей творческой жизни. Литературный багаж А. Несмелова достаточно велик (5 поэтических сборников, 17 поэм, огромное количество рассказов и очерков в периодике, критические статьи, рецензии, фельетоны)⁷. При этом его журналистское наследие до сих пор никем не систематизировано, не осмыслено⁸.

Арсений Несмелов (настоящая фамилия – Митропольский) родился в Москве, в семье статского советника, увлекавшегося толстовскими идеями. До 1905 года учился во Втором Московском кадетском корпусе, где двумя десятилетиями ранее обучался А.И. Куприн. Кадровый военный, офицер царской армии, участник Первой мировой и Гражданской войн. События тех лет, вся боль поражения и утраты родины оживут впоследствии и в стихах, и в прозе Несмелова. А тема России неразрывно будет связана с темой русской истории, культуры и религии. Религиозный аспект оказался вообще очень важным

Вообще, региональные (в данном случае – харбинские) периодические издания сопоставимы по информационной ценности не только с церковной периодикой, но и с архивными документами. В случае с эмигрантской периодикой не будем недооценивать значение прессы как исторического источника. Но не следует его и преувеличивать. Для того, чтобы правильно оценить точность и достоверность газетных и журнальных материалов (имена, события, даты), понять авторские суждения и оценки, порой приходится привлекать дополнительный массив документов (и, как следствие этого, вносить коррективы, пояснения, уточнения).

В настоящей публикации представлены три очерка Арсения Несмелова (два из них публикуются в России впервые), прямо или косвенно посвященных харбинским служителям церкви, духовной жизни прихожан, русской истории и традициям: «Мефодий, архиепископ Харбинский»



Илл. 2. Арсений Несмелов

в формировании идеологии Белого движения. Воспитанный в стране, где православие было государственной религией, на идеалах православной культуры, Несмелов, как и другие русские эмигранты, воспринимал церковь как неотъемлемую часть российской государственности, национальной культуры и этнической идентичности.

Впервые православные образы и мотивы возникли в поэзии Несмелова в период «внутренней» эмиграции – когда в 1920 году с частями разбитой армии А. Колчака он оказался во Владивостоке⁹. Здесь, в 1922 году у Несмелова отдельным изданием выходит поэма «Тихвин», в которой с большой любовью описан Тихвинский монастырь.

Скатанный метелью, не раскатан,
Лёг пушисто путь к монастырю,
Что, прижавшись к розовому скату,
Смотрит на вечернюю зарю¹⁰.

Не обошёл поэт и тему искоренения православия в покинутой России (разрушения церковью и монастырями, забвение традиционных и любимых праздников русского народа – Рождества и Пасхи). Эмиграцию он осознаёт как носительницу подлинной русской культуры:

Как говорит внимательный анализ, –
За четверть века беженской судьбы
(Не без печали и не без борьбы)
От многого мы всё же отказались.

Но веру нашу свято мы храним,
Мы прадедовский бережём обычай
И мы потерь не сделали добычей
То, что считаем русским и святым.

(«Великим постом» // Рубеж. 1944. № 9).

Своей клятве – *«Но русской вере не изменим мы / И не забудем языка родного»* («Великим постом») – А. Несмелов оставался верным всю свою жизнь.

Не останавливаясь подробно на теме духовных и религиозных исканий в художественном творчестве Несмелова, назовём только еще два его произведения, идейно и тематически связанных с публикуемыми ниже очерками.

Первое – поэма «Протопопица» – стихотворное переложение знаменитого «Жития» протопопа Аввакума¹¹. Поэма вышла отдельным изданием в 1939 году, то есть спустя 6 лет после публикации журнального очерка «Старообрядцы в Северной Маньчжурии и Харбине». В ходе работы над «Протопопицей» поэту пришлось активно «погрузиться» в обыденные реалии и религиозную аксиоматику старообрядчества, пропитаться, по выражению В. Перелешина, самим духом той эпохи, «пафосом двуперстия»¹². Несмелов посещал их общину, работал с древнерусскими книгами. Перед написанием финальной картины и «перебелением» всей поэмы он писал поэтессе Л. Хаиндровой: «Удалась вещь? Не очень я ею доволен, хотя много над ней работал, а может быть именно потому, что работал много. Не было прорывов и вдохновений-озарений и много кропотельства, когда таким грузом над душой висят источники с их языком XVII века. Но теперь источники уже позади, и знаю, что нужная творческая дерзость ещё блеснёт» (от 2 августа 1938 г.)¹³.

Знание начал старообрядческой культуры чувствуется и в поэме «Прощеный бес» (1941), в основу которой положена «идея синтеза христианства и древнерусского язычества»¹⁴. Здесь автором также были задействованы книжно-рукописные и фольклорные источники: мифологические рассказы о Лешем, Бабе-яге, легенды о Николае Угоднике, о граде Китеже, эсхатологические тексты.

Как справедливо отметил В.В. Агеносов, для позднего творчества Несмелова характерны «трагические краски и образы»¹⁵. Трагическое мироощущение вызвано ностальгией по ушедшей Руси, её вере, культуре и красоте¹⁶. Тема утраченного прошлого – центральная в «Прощеном бесе», однако поэма имеет оптимистический финал: русская земля не остаётся без защиты даже в эти «последние времена».

В произведении передан дух русской старины, вера в любовь и победу добра. Именно любовь к русской истории и культуре, уважение к сподвижникам христианской веры, утверждение нравственных ценностей, традиций милосердия и помощи ближнему – звучат в предлагаемых далее читателю публицистических текстах.

Тексты печатаются по нормам современной орфографии; снабжены необходимыми комментариями (историческими, историко-биографическими, историко-культурными, историко-топографическими, лингвистическими и др.). В угловых скобках раскрываются сделанные автором сокращения.

Библиографический список

1. Агеносов, В.В. Генезис военной прозы А.И. Несмелова: от «военных страничек» к «окопной правде» / В.В. Агеносов, И.А. Дябкин // Русский Харбин, запечатлённый в слове: Сборник научных трудов. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2012. – Вып. 6. – С. 148–166.
2. Аргудяева, Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии / Ю.В. Аргудяева. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – 400 с.
3. Аурилене, Е.Е. Российская диаспора в Китае. 1920–1950-е гг. / Е.Е. Аурилене. – Хабаровск: Частная коллекция, 2008. – 268 с.
4. Дяо Шаохуа. Литература русского зарубежья в Китае (в г. Харбине и Шанхае). Библиография (Список книг и публикаций в периодических изданиях) / Дяо Шаохуа. – Харбин: Изд-во Бейфан Вен-и, 2001. – 221 с.
5. Забияко, А.А. Исторический опыт Гражданской войны в произведениях писателей-эмигрантов русского Харбина / А.А. Забияко, А.П. Забияко // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2013. – № 5. – С. 123–131.
6. Забияко, А.А. Прозаическая Арсениана: забытый архив русской жизни / А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева // В художественном мире харбинских писателей. Арсений Несмелов: В 3 т. – Т. I. – Ч. 1. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2015. – 350 с.
7. Забияко, А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / А.А. Забияко, А.П. Забияко, С.С. Легошко, А.А. Хисамутдинов. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – 462 с.
8. Кучинский, Р.Ю. Художественная интерпретация «Жития протопopa Аввакума» в поэтических переложениях конца XIX – начала XX в. / Р.Ю. Кучинский // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Аспирантские тетради. – 2008. – № 74/1. – С. 268–273.
9. Мазунин, А.И. Три стихотворных переложения «Жития» протопopa Аввакума / А.И. Мазунин // Труды отдела древнерусской литературы. – М.–Л., 1958. – Т. XIV. – С. 408–412.
10. Несмелов, А.И. Собрание сочинений: В 2 т. / А.И. Несмелов. – Владивосток: Изд. «Рубеж», 2006.
11. Оглезнева, Е.А. Русский язык в восточном зарубежье (на материале русской речи в Харбине) / Е.А. Оглезнева. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – 352 с.
12. Пигин, А.В. Древнерусская и фольклорная легенда в поэме Арсения Несмелова «Прощенный бес» / А.В. Пигин // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб.: Наука, 2010. – Т. 61. – 628 с.
13. Сердюк, М.Б. Особенности религиозной жизни россиян в Маньчжурии / М.Б. Сердюк // Россияне в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Сотрудничество на рубеже веков: Материалы первой международной научно-практической конференции. – Кн. 2. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1999. – 427 с.
14. Трусова, И.С. «...И Россия снова будет с нами, улыбнувшись нам издали»: Поэтический мир Арсения Несмелова (харбинский период, 1925–1945 гг.) / И.С. Трусова. – М., 2012. – 144 с.
15. Хисамутдинов, А.А. Русское слово в стране иероглифов: К истории эмигрантской печати, журналистики, библиотековедения и архивов / А.А. Хисамутдинов. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. – 304 с.

¹ Об этом: Забияко А.А., Забияко А.П., Легошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта. – Благовещенск, 2015. С. 361–362.

² Оглезнева Е.А. Русский язык в восточном зарубежье (на материале русской речи в Харбине). – Благовещенск, 2009. – С. 104.

³ Цит. по: Сердюк М.Б. Особенности религиозной жизни россиян в Маньчжурии // Россияне в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Сотрудничество на рубеже веков. Кн. 2. – Владивосток, 1999. С. 150.

⁴ Шевнин И.Л. Отношение светской власти к старообрядческой церкви в Северной Маньчжурии

и Китае в 1920–1930 [Электронный ресурс]. – URL: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/jcrees/2013Osaka/54Shevnin.pdf>. (дата обращения 04.11.2015).

⁵ См., например, публикации в журнале «Рубеж»: Аргунский Н. Охотничья Пасха // Рубеж. 1928. № 13. С. 2; Камский Б. Уголок прежней России в маньчжурских степях // Рубеж. 1934. № 30. С. 12–13; Аргус. Православные святые в Харбине // Рубеж. 1935. № 19. С. 5; <Б.п.> Полвека на божьей ниве // Рубеж. 1935. № 43. С. 10; Упшинский Арк. Иордань на Сунгари // Рубеж. 1936. № 5. С. 12–13; Шмидт М. Православный Харбин на крещенском водосвятии... // Рубеж. 1937. № 4. С. 12–13; <Б.п.> Глава Харбинской епархии посещает свою паству на окраинах // Рубеж. 1937. № 29. С. 3–4; Шмейссер М. Светлый Праздник в Харбине // Рубеж. 1939. № 15. С. 21; <Б.п.> Наши иерархи // Рубеж. 1940. № 2. С. 16; Иогель И. Радоница в Харбине // Рубеж. 1940. № 21. С. 11; Иогель И. Епархиальное собрание в Харбине // Рубеж. 1940. № 28. С. 9; <Б.п.> У ледяного креста // Рубеж. 1942. № 5.

⁶ Подробнее: Зиненко Я.В. Русская православная церковь в Харбине (По материалам еженедельного литературно-художественного журнала «Рубеж» 1926–1945 гг.) // Молодёжь XXI века: Шаг в будущее. Т. 5. Благовещенск, 2015. С. 189–191; Зиненко Я.В. Деятельность Русской православной церкви в Харбине (по материалам журнала «Рубеж» 1926–1945 гг.) // Материалы международной конференции «Ломоносов 2015»: CD. Москва, 2015.

⁷ Подробнее: Забияко А.А. «Сердце жаждет поединка...»: Арсений Несмелов (1889–1945) // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (Художественный мир лирики русского Харбина). Благовещенск, 2008. С. 217–254; Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Прозаическая Арсениана: забытый архив русской жизни // В художественном мире харбинских писателей. Арсений Несмелов: В 3 т. Т. I. Ч. 1. Благовещенск, 2015. С. 3–10.

⁸ Однако работа в этом направлении ведётся. Так, например, готовится к публикации 3-х томное издание «В художественном мире харбинских писателей. Арсений Несмелов: Материалы к творческой биографии» (авторы проекта: Забияко А.А., Эфендиева Г.В.). Выпущен первый том (в 2-х частях, общий объём 33 усл. печ. л.) «Проза» (Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2015), на подходе второй – «Поэзия. Публицистика. Критика. Письма. Воспоминания», куда, в частности, войдут критические статьи, рецензии, заметки, фельетоны и другие материалы Несмелова-журналиста.

⁹ Трусова И.С. Православие как основа мировоззрения русского эмигранта (на примере поэзии Арсения Несмелова) // Приморские образовательные чтения, посвященные памяти святых Кирилла и Мефодия. Владивосток, 2001. С. 79–82.

¹⁰ Цит. по: Несмелов А.И. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. Владивосток, 2006. С. 365.

¹¹ Подробнее об этой поэме: Кучинский Р.Ю. «Житие протопопа Аввакума» в поэтических переложениях конца XIX – первой половины XX века: функционирование и жанровая специфика: АКД: 10.01.01. Владивосток, 2009; Кучинский Р.Ю. Художественная интерпретация «Жития протопопа Аввакума» в поэтических переложениях конца XIX – начала XX в. // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Аспирантские тетради. 2008. № 74/1. С. 268–273; Мазунин А.И. Три стихотворных переложения «Жития» протопопа Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы. М.–Л., 1958. Т. XIV. С. 408–412.

¹² Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. Amsterdam, 1987. С. 57.

¹³ Солодкая М.Б. «Бессмертна вещая созвучность...» (Письма А.И. Несмелова к Л.Ю. Хаиндровой) // Четвёртые кубанские литературно-исторические чтения. Краснодар, 2003. С. 42.

¹⁴ Чен Лэй. Творчество Арсения Несмелова: АКД: 10.01.01. М., 2002. 229 с.

¹⁵ Агеносов В.В. «Прошедший все ступени»: А.Несмелов // Агеносов В.В. Литература русского зарубежья (1918–1996). М., 1998. С. 275.

¹⁶ Пигин А.В. Древнерусская и фольклорная легенда в поэме Арсения Несмелова «Прощеный бес» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2010. Т. 61. С. 606–618.

References

1. Zabiayako A.A., Zabiayako A.P., Levoshko S.S., Khisamutdinov A.A. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: The Experience of Arrangement of Life in Terms of the Far Eastern Frontier]. Blagoveshchensk, 2015, pp. 361–362.
2. Oglezneva E.A. *Russkiy yazyk v vostochnom zarubezh'e (na materiale russkoy rechi v Kharbine)* [The Russian Language in the Eastern Abroad (Based on the Russian Speech in Harbin)]. Blagoveshchensk, 2009, p. 104.
3. Serdyuk M.B. *Rossiyanе v Aziatsko-Tikhookeanskom regione. Sotrudnichestvo na rubezhe vekov* [Russians in Asian-Pacific Region. Partnership at the Turn of the Century]. Book 2. Vladivostok, 1999, p. 150.
4. Shevnin I.L. *Otmoshenie svetskoi vlasti k staroobryadcheskoi tserkvi v Severnoi Man'chzhurii i Kitae v 1920–1930* [The Attitude of the Secular Authorities to the Old Believer Church in Northern Manchuria and China in 1920–1930s]. Available at: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/jcrees/2013Osaka/54Shevnin.pdf> (accessed 04.11.2015).
5. Argunskiy N. *Rubezh* [Frontier]. 1928, No. 13, p. 2.
6. Kamskiy B. *Rubezh* [Frontier]. 1934, No. 30, pp. 12–13.
5. *Rubezh* [Frontier]. 1935, No. 19, p. 5.
6. *Rubezh* [Frontier]. 1935, No. 43, p. 10.

7. *Rubezh* [Frontier]. 1936, No. 5, pp. 12–13.
8. Schmidt M. *Rubezh* [Frontier]. 1937, No. 4, pp. 12–13.
9. *Rubezh* [Frontier]. 1937, No. 29, pp. 3–4.
10. Schmeisser M. *Rubezh* [Frontier]. 1939, No. 15, P. 21.
11. *Rubezh* [Frontier]. 1940, No. 2, P. 16.
12. Jogel I. *Rubezh* [Frontier]. 1940, No. 21, P. 11.
13. Jogel I. *Rubezh* [Frontier]. 1940, No. 28, P. 9.
14. *Rubezh* [Frontier]. 1942, No. 5.
15. Zinenko Ya.V. *Molodezh' XXI veka: Shag v budushchee* [The Youth of the 21st Century: A Step to the Future]. Vol. 5. Blagoveshchensk, 2015, pp. 189–191.
16. Zinenko Ya.V. *Materialy mezhdunarodnoy konferentsii «Lomonosov 2015»* [Proceedings of International Conference “Lomonosov 2015”]. Moscow, 2015.
17. Zabiyaiko A.A. «*Chetvert' veka bezhenskoj sud'by...»* (*Khudozhestvennyy mir liriki russkogo Kharbina*) [“Quarter of a Century of Refugee Fate...” (The Artistic World of Russian Harbin)]. Blagoveshchensk, 2008, pp. 217–254.
18. Zabiyaiko A.A., Efendieva G.V. *V khudozhestvennom mire kharbinskikh pisateley. Arseny Nesselov: V 3 t.* [In Artistic World of Harbin Writers. Arseny Nesselov: in 3 vol.]. Vol. I. Part 1. Blagoveshchensk, 2015, pp. 3–10.
19. Trusova I.S. *Primorskie obrazovatel'nye chteniya, posvyashchennye pamyati svyatykh Kirilla i Mefodiya* [Educational Readings in Primorye in Memory of Saints Cyril and Methodius]. Vladivostok, 2001, pp. 79–82.
20. Nesselov A.I. *Sobranie sochineniy* [Collected Writings]. Vol. 1. Vladivostok, 2006, P. 365.
21. Kuchinskiy R.Yu. «*Zhitie protopopa Avvakuma*» v poeticheskikh perelozheniyakh kontsa XIX – pervoy poloviny XX veka: funktsionirovanie i zhanrovaya spetsifika [“The Life of Avvakum” in Poetic Arrangements of the Late 19th – the Early 20th Century: The Functioning and Genre Specifics]. Vladivostok, 2009.
22. Kuchinskiy R.Yu. *Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena. Aspirantskie tetradi* [Bulletin of the Russian State Pedagogical University n.a. A.I. Herzen. Postgraduate Notebooks]. 2008, No. 74/1, pp. 268–273.
23. Mazunin A.I. *Trudy otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Moscow–Leningrad, 1958, Vol. XIV, pp. 408–412.
24. Pereleshin V. *Dva polustanka. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950* [Two Railway Halts. Russian Poetry and Literary Life in Harbin and Shanghai, 1930–1950]. Amsterdam, 1987, P. 57.
25. Solodkaya M.B. *Chetvertye kubanskiye literaturno-istoricheskiye chteniya* [The Fourth Kuban Literary and Historical Readings]. Krasnodar, 2003, P. 42.
26. Cheng Lei. *Tvorchestvo Arseniya Nesselova* [Works of Arseny Nesselov]. Moscow, 2002, 229 p.
27. Agenosov V.V. *Literatura russkogo zarubezh'ya (1918–1996)* [Literature of the Russian Abroad]. Moscow, 1998, P. 275.
28. Pigin A.V. *Trudy otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Vol. 61. Saint Petersburg, Nauka, 2010, pp. 606–618.

Мефодий, архиепископ Харбинский*Сегодня 35 лет пребывания его в епископском сане*

Сегодня исполняется 35-летие нахождения в епископском сане высокопреосвященному архиепископу харбинскому Мефодию, в мире Маврию¹ Львовичу Герасимову. Чествование архипастыря² перенесено на 30 июня, чтобы приурочить его к епархиальному съезду³, который состоится с 24 по 30 этого месяца.

Архиепископ Мефодий родился в 1855 году⁴, в семье бедного сельского священника.

Школьное образование архиепископа Мефодия протекало сначала в Томском духовном училище, а потом в Томской духовной семинарии.

По окончании семинарии М.Л. Герасимов поступил в Казанскую духовную академию, которую и окончил со степенью кандидата богословия в 1882 году, и был назначен в г. Бийск псаломщиком⁵.

В 1886 году М.Л. Герасимов принял монашество именем Мефодия и был рукоположен в сан иеромонаха. Постригал его в Бийске епископ Макарий⁶.

В 1893 году иеромонах Мефодий был возведен в сан архимандрита и принял пост начальника Алтайской духовной миссии.

В следующем, 1894 году, архимандрит Мефодий по высочайшему повелению был возведен в сан епископа Бийского, оставаясь начальником миссии.

В 1899 году епископ Мефодий был переведен на самостоятельную Забайкальскую кафедру в Читу, где пробыл до 1913 года. И здесь, как и в Бийске, деятельность владыки ознаменовалась широким созиданием храмов и школ.

Памятником пребывания владыки Мефодия в Чите остался построенный им кафедральный собор стоимостью в 200 тысяч рублей и архиепископская церковь. Владыка никогда не боялся говорить правду и стоял за правое дело, перед кем бы это ни пришлось и чем бы ему ни угрожало.

Известны случаи, когда он сам являлся в суд и защищал невиновных. Памятен случай его заступничества за приговоренных в Чите к смертной казни. Это было во время карательной экспедиции генерала Ренненкампа⁷. Владыка ночью отправился к нему в вагон и своим заступничеством спас от смерти четверых.

В 1913 году епископ Мефодий, по высочайшему повелению, был переведен на Томскую кафедру, где пробыл год с небольшим, а затем 30 июля 1914 года на кафедру Оренбургскую.

В 1917 году епископ Мефодий участвовал в работах Всероссийского Поместного Церковного Собора⁸ и в следующем году был возведен в сан архиепископа.

По окончании работ Собора архиепископ Мефодий возвратился в Оренбург. В это время над Россией уже пылал пожар Октябрьской революции, и огненные языки бушующего большевизма сжигали область за областью.

В покои архиепископа Мефодия не раз врвались красногвардейцы и требовали его к коменданту.

Проехав в смутные дни Гражданской войны через всю Сибирь, владыка Мефодий в феврале 1920 года⁹ прибыл в Харбин. Через некоторое время группа православных людей во главе с администрацией КВЖД возбудила ходатайство перед высшим заграничным церковным Управлением об образовании в Харбине самостоятельной епархии и о возглавлении таковой снискавшим всеобщее уважение и любовь епископом Мефодием.

В марте 1922 года это желание православных людей было удовлетворено, и первым епископом Маньчжурии был назначен архиепископ Мефодий с титулом архиепископа Харбинского и Маньчжурского¹⁰.

Владыка Мефодий, исконный друг и горячий поклонник Православной Миссии, заняв ответственное положение, сразу же обратился к вопросу организации и устройства церковного дела в ОРВП¹¹.

*Илл. 1.*

Архиепископ Мефодий

¹ Правильно – Маврикий.

² Архипастырь – почтительное название высших чинов духовенства православной церкви (епископа, митрополита, патриарха).

³ Епархиальный съезд в Харбине – ежегодное собрание, на которое съезжались православное духовенство и миряне всех приходов и монастырей, находящихся на территории Северной Маньчжурии. На епархиальном собрании обсуждались дела церкви, решались вопросы епархии.

⁴ Епископ Мефодий (в миру Маврикий Львович Герасимов) родился 22 февраля 1856 г.

⁵ Псаломщик (чтец) – в православии служитель церкви, не имеющий степени священства, основная обязанность – чтение текстов и молитв во время богослужения.

⁶ Митрополит Макарий (в миру Невский, при рождении Парвицкий; 1835–1926) – епископ Православной церкви. Окончил Тобольское духовное училище, Тобольскую духовную семинарию (1854 г.). С 1895 г. – епископ Томский и Барнаульский. С октября 1908 г. – архиепископ Томский и Алтайский. В 1912–1917 гг. – митрополит Московский и Коломенский; в 1920–1926 гг. – митрополит Алтайский. Известный миссионер, «апостол Алтая».

⁷ Ренненкампф, Павел Карлович (1854–1918) – российский военный деятель, генерал от кавалерии. Участник китайского похода русской армии, русско-японской войны и Первой мировой войны. В 1906 г. командовал так называемым «карательным поездом», с которым, следуя из Харбина (на встречу отряду генерала барона А.Н. Меллера-Закомельского), восстановил сообщение Маньчжурской армии с Западной Сибирью, прерванное революционным движением в Восточной Сибири («Читинская республика»), подавив выступления мятежников в полосе железной дороги. Известен своей реакционностью и крайней жестокостью. Расстрелян большевиками в 1918 г.

⁸ Поместный Церковный Собор – высший орган власти в русской православной церкви, созывается патриархом и Священным Синодом по мере необходимости. Всероссийский Поместный Церковный Собор длился больше года (1917–1918 гг.), одним из важных результатов было восстановление патриаршества в Русской православной церкви.

⁹ 29 марта 1922 г. распоряжением высшего церковного управления за границей (РПЦЗ) была временно образована самостоятельная Харбинская епархия.

¹⁰ Все основные даты и титулы епископа Мефодия представлены по состоянию на июнь 1929 г. (т.е. времени подготовки и публикации очерка в «Рубеже»). В этом же году Мефодий был возведён в сан митрополита. Скончался 15 марта 1931 г. Преемником Мефодия стал епископ Мелетий (в миру Заборовский; 1869–1946).

¹¹ ОРВП – Особый Район Восточных Провинций, включавший территорию полосы отчуждения КВЖД.

Н. Рахманов

Старообрядцы¹ в С<еверной> Маньчжурии и Харбине

Маленький храм в зелени окраин. – Дыхание древней Руси. – История харбинского старообрядческого прихода

[Текст сопровождается фотографиями: «На окраине Нового города, почти над питомником СМЖД², высится купол скромного старообрядческого прихода Петра и Павла», «Настоятель старообрядческого храма, протоирей о. И. Кудрин», «Покойный старообрядческий епископ Иосиф, умер 1 (14) января 1927 г.», «Харбинские старообрядцы в своих богомольных костюмах и с лестовками в руках», «Председатель церк<овно>-приходского совета А.С. Утенков»].

На Ляоянской³ улице, почти на окраине Нового города⁴, над спуском с горы к зеленеющему питомнику, – возвысился строгий купол небольшого старообрядческого храма. При храме живет и настоятель его, энергичный, живой, горячо любимый прихожанами протоирей о. Иоанн Кудрин⁵.

С каким-то особым чувством вступаешь в этот храм.

Ведь так, как молятся здесь, – молилась древняя Русь, Русь великих князей-собирателей⁶, Русь царей московских.

Теперь, когда не осталось ни России, ни прошлого, – память об этом мучительно дорога.

Даже на неопытный взгляд сразу же видна разница в церковной живописи. С иконостаса глядят на вас строгие лики Спасителя и святых, написанных в византийской и старорусской манере. В ликах четкость, строгость, аскетизм⁷...

И думаешь с замиранием сердца:

– Ведь точно такие лики смотрели со стягов войска Дмитрия Донского в туманное утро Куликовской битвы⁸, и подвижнические черты их отражались в зарозовевших струях Непрядны...

Ни нежности в них, ни утешения. В них, в лицах этих, – призыв к мужеству, к подвигу, к борьбе за Русь Великую, за просторы ее и волю...

Верно, такие же лица были и у тех иноков-воинов, которых преподобный Сергей послал к великому князю, чтобы послужили они кровью своею за веру и отечество⁹:

Вот такие мысли приходят нам на ум, вот какие чувства волнуют душу, когда вступаешь в этот маленький храм древнего русского благочестия.

Среди икон есть несколько очень старинных, однако краски их свежи и ясны, как будто бы писали их всего лет пятьдесят тому назад...

– Тогда краски делали не на масле, – поясняет о. Иоанн, – а на яичном белке. Потому и не тускнеют они...

Храм построен в 1925 году, старообрядцы же появились в Маньчжурии с самого заселения ее русскими¹⁰.

Но они были разрознены и совершенно оторваны в своей духовной жизни от своих единомыслителей. Только после 1905 г. в Маньчжурию иногда стали приезжать из Приморья старообрядческие священники и исполнять необходимые требы¹¹.

Во дни революции, в 1917 году, старообрядцы Харбина начали организовываться в общину и, сорганизовавшись, стали просить Иркутско-Амурского и всего Дальнего Востока старообрядческого епископа Иосифа¹², проживавшего в то время в гор <оде> Алексеевске¹³ Амурской обл<асти>, о священнике для Маньчжурии.

Преосвященный Иосиф внял просьбе харбинцев, поручил священнику с. Красный-Яр Никольско-Уссурийского уезда заведовать полосой отчуждения КВЖД и исполнять среди старообрядцев все необходимые требы¹⁴.

В 1919 году еп<ископ> Иосиф самолично побывал в Харбине, а в 1920 году с волной беженства прибыл в Харбин¹⁵ вторично и обосновался в нем, открыл приход, где самолично исполнял обязанности приходского священника.

Храма в Харбине в то время еще не было. Собирались молиться по частным квартирам, где ставился походный алтарь, и служилась божественная литургия.

Потом еп<ископ> Иосиф, на свои личные средства и с помощью своих пасомых, арендовал в Корпусном городке¹⁶ маленький участок, на котором стояла малосенькая же хата. К ней сделали пристройку для временного храма. И вот, в этой то хате и поселился еп<ископ> Иосиф, а во временном храме он совершал богослужения.

В 1922 году осенью, после падения Приморья и Владивостока, в Харбин прибыл священник Иоанн Кудрин, которого преосвященный Иосиф, вняв просьбам харбинских старообрядцев, утвердил в звании настоятеля харбинского старообрядческого Свято-Петропавловского храма и прихода и возвел его в сан протоирея.

О. Кудрин в прошлом – священник Пермско-Тобольской старообрядческой епархии. В 1916 году был избран на Освященном Соборе¹⁷ (старообрядческом) в Москве членом Совета при московском архиепископе; в 1917 году был представителем Епархиального совета пермско-тобольской епархии, а в противобольшевическом движении, с половины 1919 года, был Старшим Старообрядческим Священником Армии и Флота. С капеллевской армией он прошел весь поход¹⁸ и на берегах Тихого океана закончил свое служение в армии, оттуда и прибыл в Харбин.

Став во главе харбинского старообрядческого прихода, о. Кудрин, под непосредственным руководством преосвященного Иосифа, энергично принялся за улучшение быта церковно-общественной жизни харбинских старообрядцев. Был выработан Приходской Устав, который и утвердила гражданская власть страны: следовательно, старообрядчество в Харбине стало на легальную почву. Был изхлопотан земельный участок в 420 кв. саж<ень>, на котором 1 сентября 1924 г.



Илл. 1. Старообрядческий священник Иоанн Кудрин с супругой

заложен был кирпичный храм, а в июне 1925 года он уже был освящен¹⁹. При храме выстроены и квартиры для причта. Словом, старообрядцы Харбина, благодаря епископу Иосифу и его ближайшему помощнику, протоиерею И. Кудрину, обогатились и участком, и храмом, уже не временным, а постоянным. Конечно, старообрядцы-миряне и сами немало принимали трудов к устройению своей церковно-общественной жизни, но все-таки, главным-то двигателем всего этого был епископ Иосиф.

Преосвященный Иосиф, происходивший из крестьян Пермской губернии, переселившихся в Западную Сибирь, был священником в Томской епархии и в 1911 году был возведен, по постановлению Освященного Собора, в сан епископа Иркутско-Амурского и всего Д<альнего> Востока.

Эта была личность в высшей степени обязательная, о чем может свидетельствовать всякий харбинец, который в той или иной степени соприкасался со старообрядчеством.

Епископ Иосиф умер 1 (14) января 1927 года и похоронен возле алтаря им самим созданного храма. В настоящее время Харбинский старообрядческий приход возглавляется о. И. Кудриным. Председателем церковно-приходского совета является А.С. Утенков...

И вот в интернациональном по составу жителей Харбине, в Харбине фокстрота и ресторанов, в Харбине суматошном, живущем шумно и безалаберно, – мы вдруг видим мужчин в длинных, старорусских молевельных кафтанах, видим женщин в молевельных сарафанах, повязанных платками так, что закрываются брови²⁰...

Женщины не смешиваются в храме с мужчинами²¹: мужчины направо, налево женщины. В руках молящихся «лестовки»²², – старообрядческие четки, те самые, которыми (вспомним Мельникова-Печерского²³) благочестивая старица Манефа «началила» веселых юных скитлиц, – Фленушку и дочерей Максима Потапыча²⁴... Не перенесли ли мы чудесным образом опять в шестнадцатый или семнадцатый век, не на Иргизе²⁵ ли мы?

Нет! Гудок автомобиля, пронсящегося на Садовой улице, возвращает нас к действительности...

Закончим же наш очерк такими словами:

– Старообрядцы, прошедши через горнило испытаний и вековых гонений, закалились в борьбе за свои религиозные убеждения. Везде и всегда умеют они приложить свой опыт и при малейшей возможности сплачиваются и образуют или общины, или приходы, и первым долгом строят храмы, стремясь, во что бы то ни стало, сохранить веру своих отцов и дух русского национализма. И в этом отношении всем русским людям, коим дорога своя Родина и свой домашний очаг, – следует подражать старообрядцам.

Рубеж. 1933. № 20. С. 16–17.

¹ Старообрядцы – последователи религиозных течений, возникших в результате раскола в русском православии), отказавшиеся принять церковные реформы, проведенные патриархом Никоном в XVII в. Царским указом они были объявлены вне закона. Спасаясь от гонений, они бежали на малозаселенные окраины России и за ее рубежи. Среди старообрядцев сложилось несколько различных церковных организаций (толк или согласие), каждая из которых официально именует себя Древлеправославной церковью, а своих последователей – православными христианами. Об этом см. работы Ю.В. Аргудяевой, В.С. Матющенко, А.А. Хисамутдинова, И.Л. Шевнина.

² СМЖД – Северо-Маньчжурская железная дорога, то же, что и Китайско-Восточная железная дорога (КВЖД); железнодорожная магистраль, проходившая по территории Маньчжурии и соединявшая Читу с Владивостоком и Порт-Артуром. После японской интервенции в Северо-Восточный Китай, начавшейся в сентябре 1931 г., и оккупации Северной Маньчжурии японскими войсками КВЖД стала именоваться Северо-Маньчжурской (СМЖД). По договору от 23 марта 1935 г. КВЖД перешла в собственность Маньчжоу-Ди-Го. В декабре 1952 г. передана Китаю.

³ Название улицы происходит от названия китайской провинции Ляоян (до 1929 г. – провинция Фэньтянь); ныне – название округа в провинции Ляонин (КНР). В 1904 г. в районе Ляояна (Лайона) произошло одно из крупнейших сражений русско-японской войны. Харбинский Свято-Петропавловский храм находился на пересечении улиц Ляоянская и Садовая, неподалеку от Соборной площади.

⁴ Новый город – «административный» район Харбина начала XX в. Был третьим построенным районом Харбина. Он задумывался как район железнодорожной станции, административных учреждений и жилых домов для служащих дороги.

⁵ Кудрин Иоанн Гаврилович (1879–1960) – богослов, протоиерей-старообрядец. Родился на Урале в семье староверов-беспоповцев. С сентября 1922 г. по октябрь 1957 г. жил в эмиграции в Харбине. Настоятель Харбинского старообрядческого прихода. Из Китая уехал в Австралию, где создал в пригороде Сиднея храм и служил священником до самой своей смерти.

⁶ Одним из главных собирателей русской земли считается Иван I Данилович Калита (1288–1340) – князь Московский. Он расширил московские земли скупкой многих деревень и городов у обедневших владетелей; назначал в отдельные княжества своих наместников, устраивал браки местных князей с представительницами своего рода. Большую роль в усилении Московского княжества, собирании русских земель вокруг Москвы сыграл князь Юрий Владимирович, по прозвищу Долгорукий (ок. 1091–1157).

⁷ До церковного раскола в русской иконописи наметились изменения, вызванные влиянием западноевропейской живописи. Старообрядцы выступали против нововведений, отстаивая традицию русской и византийской иконы. Впоследствии они собирали «дораскольные» иконы, считая «новые» «безбогодатными». Старообрядцы особо чтит иконы, посвящённые Страшному Суду и местным святым: Зосимы и Савватия Соловецких, Варлаама Хутынского, Сергия Радонежского. Одна из характерных черт старообрядческих икон – обилие надписей на полях. Деревянные иконы старообрядцев обычно характеризуются тёмными ликами. В крупных старообрядческих центрах сложились самостоятельные школы иконописи. Одна из наиболее известных – ветковская икона.

⁸ Куликовская битва (Мамаево, или Донское побоище) – сражение между русскими полками во главе с великим князем Московским и Владимирским Дмитрием Ивановичем (1350–1389) и ордынским войском под началом хана Мамай 8 сентября 1380 г. на Куликовом поле (на правом берегу Дона, в районе впадения в него реки Непрядва), поворотный пункт в борьбе русского народа с игом Золотой Орды.

⁹ Согласно житию преподобного Сергия Радонежского, перед Куликовской битвой князь Дмитрий в поисках духовной поддержки отправился к нему в монастырь за благословением. Благословение такого человека должно было вселить надежды во всех воинов. Преподобный Сергий благословил не только князя, но и добровольно пожелавших отправиться с ним, чтобы явиться на поле брани не только с крестом, но и мечом, двух иноков боярского рода, хорошо знающих военное искусство. Этими иноками были Александр Пересвет и Родион Ослябя, которых преподобный Сергий перед этим постриг в Великую схиму (высший монашеский чин). Они причислены к лику святых.

¹⁰ Все исследователи истории старообрядчества в Китае отмечают, что староверы стали появляться в Маньчжурии с началом строительства Китайско-Восточной железной дороги в 1897–1903 гг. и основания г. Харбина, однако более точных сведений и конкретных данных никто не приводит. Видимо, переселение происходило индивидуально или единичными семьями. Жили старообрядцы обособленно, не имея никакой организованной связи между собой и даже мало зная друг друга. Гораздо больше информации приводится к послеоктябрьскому периоду. Известно, что в 1920-е гг. десятки старообрядческих семей (поповцы), не принявших коллективизацию, ушли с Алтая в Синьцзян. А во второй половине 1930-х гг. – из Приамурья и Приморья в Маньчжурию переселились беспоповцы, где осели вблизи Харбина, в районе Трёхречья. Там они крестьянствовали, разводили скот, занимались пчеловодством. Материально их поддерживало Бюро по делам российских эмигрантов. Старообрядческие эмигранты 1930-х гг. основали целый ряд поселений: Романовку, Массаловку (Чипигу), Медяну, Коломбо, Силинхэ и др. Сюда стали стекаться старообрядцы со всей Маньчжурии и Синьцзяна. О количестве старообрядцев, проживающих в Китае в конце 1930-х гг., вопрос остается открытым до сих пор. В одном только Трёхречье старообрядцев официально насчитывалось до 1700 человек, харбинский Петропавловский приход насчитывал не более 380 человек. Вероятно, можно говорить о нескольких тысячах человек. После прихода в августе 1945 г. советских войск в Маньчжурию многие старообрядцы были высланы в Сибирь, а их хозяйства раскулачены. Старообрядцам пришлось рассеяться по всей Маньчжурии; некоторые вернулись на родину или отправились в Америку и Австралию.

¹¹ Известно, что в дни русско-японской войны 1904–1905 гг. «для удовлетворения духовных потреб военнослужащих» этот край впервые посетили старообрядческие священники о. Димитрий Смирнов и о. Естафий Ерошкин, отправленные ранее на фронт военных действий (кому принадлежала инициатива направления старообрядческих священников на русско-японский фронт, и как это было организовано – неизвестно). Свидетельство о первых месяцах пребывания священников в Харбине содержится в одном из писем Естафия Ерошкина к архиепископу Иоанну от 28 мая 1904 г.: «Извещаю Вас, в данной нам квартире на Вознесение Господне совершали богослужение и молебен о победе на врагов, делали публикацию, но собралось немного солдатиков и то большая часть беспоповцы, всего человек 40 со служителями железной дороги. <...> А посылать ещё священника не спешите, нам ещё делов нет. 12 дней мы прожили со Смирновым, но не исправили ни одного и не исповедили, словом, ничего кроме праздничных служб». Подробнее об этом: Юхименко Е.М. Старообрядческий священник Димитрий Смирнов и его письма с русско-японской войны 1904–1905 гг. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). – Вып. 4. – М., 2010.

¹² Епископ Иосиф (в миру Антипин; 1854–1927) – первый епископ Иркутско-Амурский и всего Дальнего Востока (1853–1927 гг.). Родился в Пермской губернии в семье старообрядцев часовенного согласия. С 1921 г. жил в Харбине. Похоронен у алтарной стены Свято-Петропавловского храма.

¹³ Алексеевск – название г. Свободный в Амурской области до 1917 г. Город был основан в 1912 г. (назван в честь наследника российского престола цесаревича Алексея) при сооружении Амурской железной дороги и железнодорожного моста через Зею.

¹⁴ Требы – священнодействия и молитвословия, совершаемые священником по нужде (церк.-слав. «требованию») отдельных лиц. К ним относятся таинства (крещение, исповедь, причастие на дому,

елеосвящение, венчание), церковные обряды (отпевание, погребение и пр.) и другие молитвенные чины и последования, имеющие частный характер.

¹⁵ По другим сведениям, епископ Иосиф прибыл в Харбин в январе 1921 г.

¹⁶ Корпусный городок – один из районов Харбина начала XX в. Возник в период русско-японской войны 1904–1905 гг. Юго-западнее Нового города, возле реки Модяговка была отведена территория, на которой для расквартирования 30 тыс. военнослужащих, прибывающих из России корпусов российской армии, были сооружены полуземлянки и бараки. В память об этих событиях городок стал называться Корпусным. Настоящий расцвет застройки пришёлся на 1920-е гг., после инициативы Управления КВЖД по выделению земельных участков под застройку и поддержке застройщиков.

¹⁷ Освящённый Собор – собрание высшего духовенства в старообрядческой церкви.

¹⁸ Великий Сибирский Ледяной поход – принятое в Белом движении название отступления Восточного фронта армии адмирала Колчака (1874–1920) на восток зимой 1920 г. В ходе операции в тяжелейших условиях сибирской зимы был совершён беспрецедентный по протяжённости, почти 2000-километровый конно-пеший переход от Барнаула и Новониколаевска (ныне – Новосибирск) до Читы. Руководил походом главнокомандующий Восточным фронтом Генерального штаба генерал-лейтенант Владимир Оскарович Капель (1883–1920).

¹⁹ До наших дней Свято-Петропавловский храм не сохранился. Он разделит печальную участь большинства православных храмов на территории Китая и был разрушен во время «культурной революции».

²⁰ Моделёным называется комплект религиозной одежды. Для старообрядцев-мужчин считается более благочестивым молиться в храме в сапогах, а не в иной обуви. Рубаха (как правило, косоворотка) должна быть навыпуск и подпоясана. Поверх рубахи надевается тёмный кафтан со стоячим воротом, застегивающийся на крючки или пуговицы так, чтобы правая пола была поверх левой. Нижняя часть кафтана сзади собрана в складки. Кафтан не может быть выше сапог и как правило имеет длину до середины голени. Для женщин нет какой-либо специальной обуви. Наиболее пристойной одеждой считается длинный сарафан; в некоторых местностях его подпоясывают. Сарафан, как правило, имеет пуговицы и продольную отделку спереди по центру. На голову надевается платок, в праздничные дни светлый, в обычные – тёмный. Как правило, он закалывается булавкой, а не завязывается на узел. Размер платка должен позволять свободно покрыть плечи. Замужняя женщина под платок надевает повойник (или кичку) – шапочку, завязывающуюся или застёгивающуюся сзади, иногда украшенную вышивкой или кружевами спереди. Под повойник убираются волосы. Покрытая голова является знаком подчинения жены мужу.

²¹ По традиции, восходящей к раннехристианским временам, мужчины и женщины стоят в церкви отдельно. Такое разделение соответствовало древним представлениям о благочестии. Условное деление храма на мужскую и женскую половины сохраняется до сих пор.

²² Лёстовка (уменьшительное от др.-рус. лествица, то есть «лестница») – разновидность чёток у старообрядцев. В отличие от чёток, лестовка внешне напоминает гибкую лестницу и символизирует в старообрядческой традиции лестницу духовного восхождения с земли на небо.

²³ Мельников Павел Иванович (псевд.: Андрей Печерский, также известен как Мельников-Печерский; 1818–1883) – русский писатель, этнограф-беллетрист.

²⁴ Отсылка к роману П.И. Мельникова-Печерского «В лесах» (1871–1874), составляющему вместе с романом «На горах» (1875–1881) диологию, изображающую жизнь, быт, обычаи, нравы старообрядческого купечества и раскольничьих скитов, а шире – осмысление духовно-нравственных основ бытия русского народа в целом.

²⁵ Ирғиз – река в Самарской и Саратовской областях, левый приток Волги. Окрестности реки уже с начала XVIII в. становились местами поселения старообрядцев, несмотря на постоянные угрозы нападений кочевников. В конце XVIII в. на реке был построен комплекс старообрядческих монастырей.

А. Арсеньев

Три часа в Монастырской больнице

Традиции русской земской больницы. – Спаянность персонала в единую семью. – Гуманное отношение к бедноте. – «Подкармливающийся» тринадцатилетний Ванюша и спасенная студентка Лидочка. – Исключительная работа Дамского кружка.

[Текст сопровождается фотографиями: «Здание больницы», «Епископ Ювеналий в кругу медицинских и общественных работников больницы»]

В одной из палат Монастырской больницы¹ я увидел тринадцатилетнего мальчика с лицом, напоминающим лик отрока Варфоломея с известной картины Нестерова². Болезнь – тиф в тяжелой форме, – источила это детское личико, положила под глазами голубые тени... Доктор С.К. Сажин³ рассказал мне, что он подобрал этого ребенка где-то в трущобе, на окраине Харбина. Отца нет, мать – поденщица⁴, в семье ее, кроме этого мальчика, еще двое меньших детей.

Монастырская больница спасла ребенка, выходила. Беседуя с доктором Б.Н. Чистяковым⁵, я вспоминаю о мальчике.

– А, это Ванюша! – говорит Б<орис> Н<иколаевич>. – Славный мальчик. Теперь он совсем здоров, не выписываем пока, чтобы подкормился. В семье – бедность!

Старший врач больницы знает имя маленького пациента и называет его ласкательно. Больница не только вылечила ребенка, но хочет, чтобы он еще окреп на ее прекрасном, вкусном и обильном столе. Рассказанный момент не единичен, – он характерен для общего тона отношений, устанавливающихся в Монастырской больнице между ее персоналом и больными.

Этот тон верно и точно определил д-р С.К. Сажин, сказав:

– Я старый земский врач, врач-общественник, и работа в Монастырской больнице напоминает мне мою работу в земстве.

Действительно, как в старой русской больнице персонал ее, от врачей до сиделок, представлял собою одну, крепко спаянную, семью, так и здесь, в отдаленном харбинском пригороде⁶, в больнице, созданной волей к милосердию, вы властно ощущаете атмосферу еще Пироговских⁷ традиций.

Чиновническое, бюрократическое отношение к делу исключено абсолютно. Больной принимается на бесплатное лечение по одному лишь решению осмотревшего и беседовавшего с ним врача. За семь лет существования Монастырской больницы больничным лечением в ней пользовалось 2520 больных, коими проведено было 56477 коек-дней, из них бесплатных коек-дней было проведено 25967, то есть 46%.

Делопроизводитель больницы Н.Г. Фридьев обстоятельнейше и подробно знакомит меня с хозяйственной жизнью больницы. О каждом факте этой жизни он говорит так любовно и с таким жаром, что, слушая его, я снова убеждаюсь в полной правоте слов д-ра Сажина:

– Никто из нас здесь не одинок. Для каждого из нас Монастырская больница – общее, родное дело!

Больница, конечно, в долгах, потому что весь доход от платных больных поступает на содержание больных бесплатных.

Но, по выражению Н.Г. Фридьева:

– Все-таки крутимся. Сам Бог нам помогает!

И, действительно, случается, что больницу выручает из очередных затруднений прямо чудо...

Был такой случай.

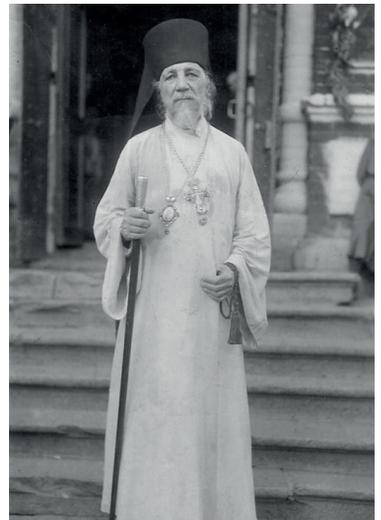
Н.Г. Фридьев докладывает д-ру Чистякову:

– Как быть, Б<орис> Н<иколаевич>? Касса пуста! Как платить жалованье, чем рассчитываться с кредиторами?

– Ничего! – отвечает д-р Чистяков. – Дня два подождем, подумаем...

– И в тот же день, – рассказывает д-р Чистяков, – является ко мне незнакомый господин и спрашивает, может ли он внести пожертвование на Монастырскую больницу. И дает 500 рублей по завещанию И.Т. Вересотской⁸!

– Вообще, – продолжает Б.Н. Чистяков, – вначале нас пугал наш непрекращающийся дефицит, но потом мы к нему привыкли, и он нас уже не смущает. Мы ведем наше дело, подчиняясь, если хотите, не голосу рассудка, а голосу сердца. Первого числа каждого месяца, прислушиваясь лишь к голосу рассудка, – можно впасть в безнадежное уныние. Надо платить жалование, скопом идут и требуют денег всевозможные поставщики. Как быть, что делать? И всякий раз на помощь больнице приходит Провидение и – положение спасено. Мы не можем жить в рамках «от и до». Необходимость лечить бедноту нас императивно выбивает из этих рамок, и все-таки мы продолжаем лечить, беднякам в бесплатном лечении не отказываем.



Илл. 1. Епископ Ювеналий

Б.Н. Чистяков с нетерпением ждет возвращения в Харбин епископа Ювеналия⁹. – Владыка, – говорит он, – так же, как и О^{бщест}во врачей¹⁰, – вот подлин-ные основоположники Монастырской больницы. С возвращением владыки многое в обиходе нашей больницы должно измениться в лучшую сторону.

Ото всех в Монастырской больнице слышишь восторженные отзывы о ра-боте Дамского кружка, председательницей которого состоит энергичнейшая г-жа Л.Н. Красовская, вице-председательницей Л.В. Байковская и казначеем О.В. Го-лубцова. Между прочим, все правление Дамского кружка недавно полностью пе-реизбрано. Не будь этих самоотверженных дам, не явись они со своей помощью, и Монастырской больнице пришлось бы непередаваемо трудно. Дамский кружок ежемесячно дает больнице 160 гоби¹¹. Кроме того, он снабжает больницу бельем, оказывая помощь в снабжении больницы и иным инвентарем.

Вообще Монастырская больница не забыта вниманием благотворителей.

На дар от Его Величества Императора Маньчжу-Го¹² больницей приобретен дорогостоящий аппарат для измерения давления крови. Аппарат хранится в особом стеклянном поставце. Надпись на серебряной пластинке указывает на его проис-хождение.

Городской отдел благотворительных предприятий в этом году увеличил свою помощь больнице. Но все-таки администрации ее приходится туго.

– Кризис с молоком! – разводит руками Н.Г. Фридьев. – Очень тяжело с то-пливом, – Мулинское товарищество¹³ в этом году отказало в помощи углем... Од-ного хлеба в месяц идет на 120 гоби, да на стирку надо не менее 50 рублей. Тут заткнешь дырку, там рвется!..

И все-таки никто в Монастырской больнице не унывает. Дух уныния чужд ее персоналу органически. Убежденность в том, что Монастырская больница делает нужное, необходимейшее дело и при этом делает его хорошо, – сообщает каждому уверенность в победе и одолении всех препятствий и затруднений.



Илл. 2. Больница им. д-ра Казем-Бека в Харбине

У Монастырской больницы много друзей, и в нужный момент они всегда готовы оказать ей помощь и трудом своим и советом.

Интересно, например, как больница обзавелась собственной дезинфекцион-ной камерой, которую соорудил больнице из старого, кем-то пожертвованного котла покойный друг монастырцев П.И. Альхименко совместно с ныне здравствующим М.Н. Бова...

Два эти превосходных человека сумели достать каталог современных дезинфекционных камер, ознакомились с их конструкциями и, прикупив нужные части, соорудили превосходно работающий, отлично стерилизующий аппарат.

Вот уж подлинно – голь на выдумки хитра!

Д-р Сажин говорит:

– Горное солнце бы нам нужно. И уверен – будет!

И, конечно, будет и этот аппарат – добрые люди и тут придут на помощь монастырцам. Одно горе – мало помещение. Был случай очень дешево приобрести рентгеновский аппарат, и приобрели бы, да негде его поставить, так же как нет свободных комнат для бактериологической лаборатории и гинекологического кабинета. Но с приездом епископа Ювеналия, возможно, разрешится и этот больной вопрос.

Сопровождаемый любезнейшим и столь преданным интересам больницы Н.Г. Фридьевым, я обошел все палаты и все помещения монастырцев. В кладовой-складе, где хранится чистое белье и, в особом шкафу, – пожертвованная больнице патентика¹⁶, меня представили старшей сестре г-же Н.В. Бессаловой-Ивановой. Эта почтенная дама прибыла в Маньчжурию еще в 1900 году, в Боксерское восстание¹⁴. Являясь ветеранкой дела милосердия, она много потрудилась для русской армии, побывала под артиллерийским и винтовочным огнем и вошла в Пекин вместе с отрядом, которым командовал генерал Стессель¹⁵.

– А кто жертвует больнице патентнику? – задаю я вопрос г-же Бессаловой-Ивановой.

– Чаще всего врачи, – отвечает она.

В палатах тепло, чисто, уютно.

В одной из них встречаюсь с литератором В.С. Логиновым¹⁷, который поступил в больницу, страдая острой неврастенией.

– Как чувствуете себя, Василий Степанович? Всем ли тут довольны?

– Да, хорошо здесь. Впрыскивают мне что-то. Вот уже стал понемногу работать. И он указывает на начатую рукопись.

В другой палате вступаю в беседу с 86-летним С.М. Хавтаси, двоюродным братом председателя грузинского общества¹⁸. Тоже всем доволен, понемногу поправляется. В женской палате одна из больных говорит мне:

– Чувствую себя, как дома. Да что дома, – здесь лучше, чем дома, дай Бог здоровья докторам и сестрам!

И она рассказывает мне историю некой Лидии Д., харбинской студентки, недавно выписавшейся из больницы.

Эта девушка, дочь весьма мало обеспеченных родителей, перенесла два тифа – сыпной и брюшной, да еще со всеми возможными после этих болезней осложнениями. Несколько консилиумов приговорили ее к смерти.

– А наши доктора ее выходили, спасли! – с гордостью в голосе говорит мне больная. – Уж как только за ней тут не смотрели и как не ухаживали. Вливания разные делали, и сахар-то и физиологический раствор, потому что у бедной внутреннее кровоотечение открылось. И вот все-таки вырвали из когтей смерти.

И мало того, что эта девушка была спасена. В больнице она нашла не только наилучший уход и исключительно благотворительную врачебную помощь, но и самое любовное к себе отношение. Лидия Д. стала в больнице:

– Нашей Лидочкой...

Именно так вспоминал о ней д-р Сажин, когда я обратился к нему с вопросом.

– Наша Лидочка – для персонала больницы; наши доктора – для больных.

Наше, общее, родное. По прекрасному выражению д-ра Чистякова, «не дело рассудка, а дело сердца». Этот афоризм может стать подлинным девизом Монастырской больницы, да фактически уже и стал им. Обремененная долгами, «дефицитная» больница эта, наперекор холодной логике, не только продолжает существовать, но и развивает то великое дело милосердия, которому служить она призвана, и служит прекрасным памятником доктору В.А. Казем-Беку¹⁹, чье имя гордо носит.

Заканчивая эти строки, хочется сказать еще вот о чем. Часто в больницу поступает



Илл. 3. Доктор В.А. Казем-Бек за своим рабочим столом

такая беднота, что жалкое белье и платье и платье ее приходится только сжигать. Но большой поправляется, его надо выписать. В чем же выписать-то его? И в этом деле, добрыми руками женского кружка, помогает больница беднякам:

– Дамский кружок и пальто даст, и теплой шапкой расстарается, и без крепких ботинок из больницы не выпустит.

Неоценимо то доброе, что делает Монастырская больница для русской эмигрантской бедноты. И это никогда не забудется!

Заря. 1938. 27 ноября. С. 9.

¹ Монастырская больница («Монастырская больница имени доктора В.А. Казем-Бека») – больница, созданная в 1931 г. при Казанско-Богородицком мужском монастыре.

² Нестеров Михаил Васильевич (1862–1942) – русский художник-живописец. Картина «Видение отроку Варфоломею» (1889–1890) – первая и самая значительная работа из цикла, посвящённого Сергию Радонежскому (около 1321–1391), основателю и игумену Троице-Сергиева монастыря, носившему в миру имя Варфоломей. Сергей – один из наиболее почитаемых русских святых, отроческий образ которого стал для художника символом надежды на возрождение русской духовности.

³ Сажин Семен Константинович (1887–1972) – врач-терапевт. Родился в Тобольске. В 1913 г. окончил медицинский факультет Казанского университета. Работал земским врачом в Енисейской губернии. Во время Гражданской войны был врачом в армии А.В. Колчака, затем назначен главным врачом Никольск-Уссурийского госпиталя. В 1922 г. вместе с воинскими частями Белой армии прибыл в Маньчжурию. В 1923–1925 гг. работал врачом и преподавателем гигиены в русской эмигрантской гимназии в Чанчуне. В 1929–1931 гг. – врач лесных концессий на ст. Шито-хэдзы. В 1931–1954 гг. работал в Общедоступной монастырской больнице им. доктора Казем-Бека в Харбине. В 1954 г. арестован китайскими властями и осужден на семь лет каторжных работ «за антисталинские высказывания». После освобождения С.К. Сажин уехал в Австралию, где и умер в 1972 г.

⁴ Подёнщик(ца) – наёмный работник с низким социальным статусом, не владевший определённой профессией, чаще без всякого образования, выполнявший неквалифицированную тяжёлую работу и получавший плату за труд по количеству отработанных дней, а не часов.

⁵ Чистяков Борис Николаевич (1887–?) – врач. В 1906 г. окончил Костромскую классическую гимназию, в 1912 г. – медицинский факультет Московского университета. В 1913–1914 гг. служил ординатором окружного госпиталя Одессы. В 1914–1918 гг. служил на фронте в действующей армии в различных госпиталях, полках, дивизиях в Румынии и Бессарабии. В 1923–1928 гг. работал участковым врачом Болгарских железных дорог и одновременно работал в клиниках Софийского университета. В ноябре 1928 г. приехал в Харбин, где занялся частной практикой, в 1928–1930 гг. состоял дежурным врачом в городской больнице Харбина. В 1931 г. стал старшим врачом Монастырской больницы имени доктора В.А. Казем-Бека. Врач амбулатории БРЭМ. Член врачебно-санитарной комиссии при БРЭМ. Член Общества российских врачей Харбина.

⁶ Казанско-Богородицкий мужской монастырь и монастырская больница находились в пригороде Харбина – Гондатьяевке. Свое название район получил от фамилии начальника земельного отдела КВЖД Н.Л. Гондатти (1860–1946), по инициативе которого в 1922–1923 гг. началась раздача тех земель под застройку. К востоку примыкает к району Модягоу, где действовала ещё одна Благотворительная общедоступная больница и амбулатория в память доктора В.А. Казем-Бека.

⁷ Пирогов Николай Иванович (1810–1881) – русский хирург и анатом, профессор медицины, педагог и общественный деятель. Основоположник военно-полевой хирургии. Инициатор профилактического направления («будущее принадлежит медицине предохранительной»), организации института сестёр милосердия и положения, что «не медицина, а администрация играет главную роль в деле помощи раненым и больным на театре войны».

⁸ Вересотская Ирина Тимофеевна – коренная жительница Харбина. Занималась благотворительностью, делала пожертвования на храмы и проч.

⁹ Архиепископ Ювеналий (в миру Килин; 1875–1958) – церковный деятель, богослов. Родился в Вятской губернии в крестьянской семье. В 1920 г. эмигрировал в Харбин. В 1922 г. с благословения архиепископа Харбинского и Маньчжурского Мефодия им был основан мужской монастырь на Крестовском острове (близ Харбина). В конце 1922 г. командирован в Югославию, где был настоятелем одной из мужских обителей сербской православной церкви. В феврале 1924 г. вернулся в Харбин и вновь занял пост настоятеля Казанского Богородицкого монастыря, перенесённого в пос. Гондатьяевка. Монастырь под управлением архимандрита Ювеналия не просто сумел обустроиться, но и осуществлял активную благотворительную деятельность. Помощь оказывали всем приходящим, независимо от вероисповедания. 4 ноября 1931 г. при обители открылась больница имени доктора В. А. Казем-Бека с амбулаторией и аптекой для беднейшего населения Харбина, при открытии молебн служил правящий архиерей Харбинской епархии архиепископ Мелетий (Заборовский). Для работы в больнице, где почти половина больных обслуживалась бесплатно, архимандрит Ювеналий сумел привлечь лучший медицинский персонал города. В начале 1932 г. больница была оборудована на 17 коек. Ежегодно 3 августа, накануне дня кончины Казем-Бека, в соборном храме монастыря совершался парастас, 4 августа служилась заупокойная литургия и панихида на могиле доктора. В сентябре 1932 г., после наводнения в Харбине, монастырь отдал больницу на 2 года в пользование Русскому общественному комитету по оказанию помощи пострадавшим от наводнения. С 1935 г. епископ Сынцзянский. Непродолжительное время служил в Пекине и Шанхае,

в мае 1940 г. вернулся в Харбин на должность настоятеля Казанско-Богородицкого монастыря и устраиваемого монастыря в Трёхречье. В 1947 г. репатриировался в СССР.

¹⁰ Первые упоминания о русских врачебных обществах в Китае относятся к началу XX в. До 1917 г. в Харбине действовало Общество врачей Маньчжурии, в которое входили врачи КВЖД, Заамурского округа Отдельного корпуса пограничной стражи и Харбинского общественного управления. Однако в условиях войны работа этого общества не получила должного развития. В 1920–1922 гг. в Харбине было создано несколько таких обществ: Общество врачей города Харбина, Общество врачей Центральной больницы КВЖД, Харбинское зубо врачебное общество, Общество врачей-беженцев, Общество врачей Харбинского общественного управления. К середине 1920-х гг. общества русских врачей в Харбине, за исключением Общества врачей Центральной больницы КВЖД, в силу разных причин прекратили существование. В 1929 г. вновь было организовано Общество врачей города Харбина. Цели общества: научная, моральная и материальная поддержка врачей – членов общества. С 1930-го до середины 1940-х гг. председателем общества был Андрей Васильевич Линдер (1880–1952). Он же являлся учредителем и вице-председателем Харбинской монастырской больницы им. доктора В.А. Казем-Бека.

¹¹ Гоби – денежная единица Маньчжоу-диго (выпускалась с 1932 по 1945 гг.).

¹² Маньчжу-Го, точнее Маньчжоу-диго (кит. Великая Маньчжурская Империя) – марионеточное государство (1932–1945), образованное японской военной администрацией на оккупированной Японией территории Маньчжурии, на которой располагался г. Харбин. Во главе государства был поставлен последний китайский император (из маньчжурской династии Цин) Пу И (1906–1967).

¹³ Мулинское углепромышленное товарищество (МУТ) – крупнейшее горнодобывающее предприятие Северной Маньчжурии (вело разработку Мулинского каменноугольного месторождения).

¹⁴ Боксёрское восстание (Ихэтуаньское восстание) – восстание ихэтуаней (буквально – «отрядов гармонии и справедливости») против иностранного вмешательства в экономику, внутреннюю политику и религиозную жизнь Китая в 1898–1901 гг. Первые акции «боксёров» были произведены в 1898 г. при строительстве российской Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД). «Боксёры» нападали на русских инженеров и рабочих. В это же время начались нападения на христианских миссионеров. Деятельность сект «кулака» и «ножа» резко активизировалась с декабря 1899 г. В январе 1900 г. начались массовые убийства европейцев, американцев, японцев, а также китайцев-христиан. «Боксёры» уничтожали железнодорожные станции, мастерские и мосты, учреждения и жилища иностранцев. Активные действия «боксёров» продолжались до октября 1900 г. (остатки банд «боксёров» уничтожались вплоть до весны 1901 г.).

¹⁵ Стессель Анатолий Михайлович (1848–1915) – военный деятель, генерал-лейтенант (1901). С 1899 г. был командиром 3-й Восточно-Сибирской стрелковой бригады, участвовал в подавлении Ихэтуаньского восстания в Северном Китае. Во время русско-японской войны – комендант Порт-Артура.

¹⁶ Патентика – патентованные лечебные средства.

¹⁷ Логинов Василий Степанович (1891–?) – литератор и журналист. Родился в Екатеринбурге. В конце 1919 г. уехал во Владивосток, затем эмигрировал в Японию, после 1923 г. – в Харбин, где и занялся журналистикой. Печатался в дальневосточных газетах и журналах. Писал стихи, фельетоны, статьи (в том числе и под псевд.: Капитан Кук, Лингва). Автор сборника рассказов «Ял-Мал» (1929), поэтической книги «Створа триптиха» (1932) и др. Умер в глубокой нужде в харбинской больнице. По другим сведениям, арестован и депортирован в СССР. Арсений Несмелов и Василий Логинов были не только коллегами, но и приятелями, вместе занимались рыбной ловлей на Сунгари.

¹⁸ Грузинское общество было создано в Харбине в 1905 г. Главной целью общества после 1917 г. было оказание материальной и моральной поддержки грузинам, оказавшимся в Маньчжурии в составе Белых армий, и беженцам из России. Одним из основателей, а затем и председателем общества в течение длительного времени был старожил Харбина Ивлиан Леванович Хаиндрава (1872–1938). Общество обладало старейшей в городе библиотекой, доходным домом, открыло Первую Грузинскую аптеку. При обществе работала национальная школа. В конце 1930-х – начале 1940 гг. Грузинским национальным обществом руководил Г.Е. Хундадзе.

¹⁹ Казем-Бек Владимир Алексеевич (1892–1931) – известный харбинский врач, профессор медицины. Родился в Казани в семье врача. Окончил Казанский университет (1915). Оказывался в эмиграции в Харбине (1920 г.), подвижнически трудился, оказывая помощь всем, кто к нему обращался, помогал неимущим и профессионально, и деньгами. Умер, заразившись скарлатиной от девочки, которую лечил. В последний путь доктора Казем-Бека провожал весь город. Похоронен на Новом кладбище.



Замлелова С.Г.

О Великом Неизвестном

Рецензия на книгу: MAGNUM IGNOTUM: Магия. Герменевтика. Экклесиология / Под общ. ред. И.П. Давыдова. – М.: ООО «ИПЦ «Маска»», 2015. – 286 с.

Вышел в свет второй том коллективной монографии «Magnum Ignotum», созданной при участии сотрудников кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Первый том, появившийся в 2012 г., был посвящён европейскому средневековью, которое авторы представили как целостное явление, как период упорочения античной тенденции накопления и упорядочивания знания.

Второй том охватывает античность и средние века, однако, в центре исследовательского интереса на сей раз оказался такой философско-психологический феномен как память. Своей задачей исследователи обозначили выявление связи и механизмов этой связи между исторической и культурной памятью, с одной стороны, и самоидентификацией – с другой. Как формируется национальная и религиозная идентичность? Какая роль в этом формировании отводится культурной и исторической памяти? Вот те ключевые вопросы, на которые стремятся ответить авторы монографии.

В предисловии, написанном ответственным редактором как первого, так и второго тома рецензируемой коллективной монографии И.П. Давыдовым, общая исследовательская программа второго тома обозначена как путь «от “мест памяти” к религиозной идентичности». И.П. Давыдов полагает, что на зарождение религиозной, а следом за ней и политической идентичности, важнейшее, первостепенное влияние оказывают «места памяти». Так, храмы «шаговой доступности» необходимы, прежде всего, именно в процессе религиозного самоопределения. Развивая эту мысль, можно, например, вспомнить раннесоветскую политику по сносу культовых сооружений. Действия эти объяснялись не какой-то мистической ненавистью большевиков к церкви, а именно попыткой сформировать новую идентичность, не связанную с традиционными религиями, обособляющими иноверцев, но ориентированную на общность советских людей вне зависимости от национальности и веры предков. Сегодня для преодоления «этноконфессионального соперничества» в больших российских городах возводятся мультиконфессиональные культурные центры.

Процесс самоидентификации является непрерывным и непрекращающимся. Он может быть основан на разнообразных принципах. Но как бы то ни было, любая идентичность, как результат идентификации, «укоренена в культурной памяти и культурных ценностях, ограничена “доминирующей культурой”, устанавливающей вертикальные и горизонтальные рамки <...>: по вертикальной шкале ценностей и по горизонтальной шкале целей».

Положения, заявленные И.П. Давыдовым в предисловии, отражены О.В. Осиповой в первой главе монографии «История и культура классической Греции в риторических трактатах Дионисия Галикарнасского». Античный историк и ритор Дионисий Галикарнасский (55–8 гг.) предлагал современникам своё видение исторического трактата, критикуя одних авторов и, напротив, ставя в пример других. По мнению Дионисия, тема исторического сочинения должна быть «достойной и приятной для читателя». О событиях прошлого, которые не принесли соплеменникам славы, лучше забыть, поскольку память о них ничего не может дать последующим поколениям. Историческое сочинение должно быть хорошо и внятно написано.

Однако самое важное – это не события, но память о них, превращающая прошлое в эталон, в «критерий для оценки настоящего», направляя тем самым процесс самоидентификации потомков.

Восходящему к первобытным временам средневековому искусству магии посвящена вторая глава «Двуликий Янус как прообраз искусства магии», её автор В.В. Винокуров рассматривает психотипы «охотника», «мага», «пророка» и «учёного». Любопытно, что пары «охотник» – «маг», «охотник» – «пророк» и «учёный» – «маг» оказываются зеркальными (или двуликими), представляя мифологему двуликого Януса и выстраиваясь в цепочку отражений «учёный» – «маг» – «охотник» – «пророк». Исследование связи между психотипами проводится на основе сравнения четырёх конфигураций таких функций как Ощущение, Мышление, Интуиция и Чувство. Но в магии участвует и «пятый элемент» – память. Значение её огромно, поскольку вспомнить удачу для мага означает пережить её заново. Таким образом, память рассматривается не только как философское, культурное или религиозное понятие, но и как магическое.

Памяти, заключённой в священных языках, используемых в качестве ритуальных, посвящена третья глава монографии «Священные языки в историческом христианстве». Рассматривая долгий путь церковных языков – от эллинизма до средневековья, – И.С. Вевюрко утверждает, что литургические языки не могут называться мёртвыми. Они живут «своей особой жизнью», живут, потому что хранят молитвенную память. Молитва же, будучи мыслью, побуждает к мышлению. И даже если процесс мышления протекает не на литургическом языке, всё равно он отталкивается именно от молитвы и начинается молитвой. Вера молящегося в то, что литургический язык не может быть мёртвым и не осмысленным, и что потому сохранение этого языка необходимо, является не чем иным, как верой во «вневременной характер церковной мудрости». Мудрость эта хранится при помощи сакрального языка, вероучения и совокупного опыта праведности.

Продолжая тему самоидентификации верующих, И.А. Фадеев подробно анализирует «аспекты идентичности Церкви Англии» – именно так называется четвёртая глава книги. Подробно останавливаясь на понятии кафоличности, автор приходит к интересному и неожиданному выводу о том, что Англиканская Церковь не является конфессией протестантизма, но, скорее, выделяется в самостоятельную кафолическую церковь, гораздо более тяготеющую к Римской католической церкви, нежели к Лютеранской. Подчёркивается, что именно литургическая практика, ритуал, как хранилище памяти, способствовал сохранению идентичности Церкви Англии как церкви кафолической.

Продолжает тему религиозной идентичности С.А. Панин, рассматривая в пятой главе «Религиозная идентичность в западном эзотеризме» разновидности неязычества как формы религиозной идентичности современных эзотериков. Религиозная идентичность эзотериков неоднократно менялась, испытывая влияние множества внешних факторов. Эзотерики отличаются от «обычных» верующих склонностью к синкретизму, стремлением соединить элементы различных вероучений, сочетать магическое с религиозным или, в терминологии В.В. Винокурова (см. 2 главу), соединить психотипы «мага» и «пророка».

Особенностью данного продолжающегося издательского проекта сотрудников и выпускников МГУ является богатство и разнообразие материала. В этом смысле не стал исключением и очередной том «Magnum Ignotum». От античных мнемотехник до поиска идентичности эзотерическими обществами, уходящими корнями в средневековые тайные братства, – авторам удалось выстроить дискурс вокруг проблематики, актуальной и осознаваемой во все эпохи человеческой истории.

В послесловии И.П. Давыдов предлагает герменевтический ключ к «логике композиции материала» «Magnum Ignotum». Таким ключом стала книга английского историка П.Х. Хаттона «История как искусство памяти» – оба исследования оказались выстроены по схожему алгоритму. Но П.Х. Хаттон остановился на постмодерне, в то время как для авторов «Magnum Ignotum» «изучение вклада теоретиков постмодернизма в философию истории Средневековья» является пока задачей на перспективу.

Стоит отметить, что заданный уже названием формат коллективной монографии позволяет надеяться на дальнейшие исследования и новые неожиданные выводы – ведь на свете ещё так много Великого Неизвестного (magnum ignotum).



Бязрова Д.Б.

К вопросу о светской и религиозной формах духовности



Д.Б. Бязрова

Аннотация. В статье анализируется одна из ключевых философских категорий – категория духовности. Узкое, тенденциозное употребление понятия «духовность», отождествление её лишь с религиозной духовностью, наблюдаемое в последнее время, способствуют размыванию данного понятия и вместе с тем побуждает ещё раз вернуться к соотношению религиозного и светского в социальной культуре. На основе философского анализа в статье даётся понимание духовности как универсального феномена, в котором воплощаются самые значимые для

человека аксиологические принципы, нормы и Абсолюты. Автором делается вывод, что монополии на духовность (как и бездуховность) нет ни у светской, ни у религиозной подсистем духовной культуры. В преодолении бездуховности и утверждения высших идеалов и ценностей культуры они могут взаимодействовать, осуществляя взаимоконтроль и взаимопомощь.

Ключевые слова: духовность, дух, нравственность, культура, религиозное сознание, религиозная духовность, светская духовность

Одна из ключевых философских категорий – категория духовности – в наши дни всё больше теряет свою определённую и многогранность. Современное богословие и массовое религиозное сознание приватизируют понятия «духовность» и «нравственность», запустив в широкий оборот их зауженное до религиозных границ толкование. Согласно такому толкованию, духовное измерение жизни открывается только лишь через обращение к Богу и отношения с ним. В отсутствие же религиозных скреп духовность исчезает. На наш взгляд, такое понимание не выдерживает серьёзной критики и не согласуется с реалиями истории и культуры. В таком контексте необходимо вновь вернуться к осмыслению столь сложного и ёмкого понятия – духовность.

В философском ракурсе духовность понимается как устремлённость к высшим ценностям и смыслам, приобщённость к высочайшим образцам культуры и человечности. Это воплощение во взглядах личности нравственного начала, утверждение в сознании человека веры в моральные абсолюты – совесть, честь, достоинство и т.п.¹ Следовательно, духовность не должна ограничиваться религиозным содержанием, мыслиться только лишь в рамках конфессиональных толкований.

Конечно, вне рамок религиозного сознания размышления о нравственности, о проблемах личностного бытия не представляются полными. Но, тем не менее, разве нет нравственных чувств, духовной жизни в безрелигиозной среде? Духовность – атрибут человека как субъекта, а бездуховность – признак утраты личностью её субъектных качеств, её вырождение. На наш взгляд, причину социальных катаклизмов, существования зла в мире следует искать в разных ценностных предпочтениях, определяющих поведение людей в социуме, а не в том, что люди «забыли Бога». Религия сама по себе не способна предотвращать преступления, войны, насилие.

История знает достаточно много примеров людей верующих и весьма образованных, но крайне далёких от подлинной духовности и нравственной чистоты, мелких, тщеславных, эгоистичных. Количество примеров людей истинно высокой духовности, но чуждых религиозной приверженности в истории человечества

также велико. Яркий пример – Марк Аврелий, философ-стоик. Всю свою жизнь он стремился следовать твёрдым принципам стоической философии. Эрнест Ренан, глубокий знаток того времени и раннего христианства пишет о нём: «Последствием этой строгой философии могла бы быть холодность и жестокость. Но именно тут проявляется во всём блеске редкая природная доброта Марка Аврелия. Он строг только к себе. Плодом такого напряжения души является безграничное доброжелательство. Всю жизнь он старался воздавать добром за зло»². В этой связи важной представляется мысль Ренана о том, что высокие нравственные качества человека не связаны в обязательном порядке с какой-либо религией, они имеют более глубокие корни: «Марк Аврелий был благочестивейшим из людей не потому, что он был язычник, а потому, что он был совершеннейшим человеком. Он был прославлением человеческой природы, а не какой-либо определённой религии»³.

Таким образом, признание высокой нравственности и духовности продуктами исключительно религиозного воспитания представляется утверждением несостоятельным, ибо для формирования духовно возвышенной личности существует немало иных мощных факторов, не связанных с религией и конфессиональной компетенцией. Сущностные характеристики духовности могут выявляться в соотношении с такими понятиями, как культурность, цивилизованность, гражданственность, нравственность, интеллигентность, образованность и рядом других компонентов. Именно в таком понимании проблемы, на наш взгляд, определяется подход к духовности как к универсальному феномену, воплощающему в себе самые значимые для человека аксиологические принципы, нормы и абсолюты.

Конечно, поскольку религия является частью исторического бытия духовной культуры, то религиозность и духовность, несомненно, тесно взаимосвязаны между собой. Однако если религиозность есть способ бытия религиозной культуры, то духовность – это способ бытия культуры в целом.

Понятие «духовность» в теологической заданности определяется через религиозные значения термина «дух». «Духовность» производное от «Духа»; Дух Божий, Дух Святой – одна из ипостасей христианского Бога; добрые и злые духи – ангелы. Христианскому пониманию духовности близки его толкования в исламе. Из осмысления понятия «Дух» складывается суждение об исходящей от Духа Божия духовности, а именно – позитивной и негативной духовности как следствия воздействия злых духов. Самым крайним проявлением человеческой бездуховности считается следование дьяволу, противодействие божественному. Таким образом, теологическое понимание духовности – позитивной и негативной – исходит из трансцендентного основания духовности.

Термины, производные от понятий «дух», «душа», выражают вполне определённое содержание и в светской традиции. Так, известный представитель русской религиозной философии И. Ильин считает, что духовность глубже и священнее сознания и мышления. По мысли И. Ильина, любое государство строится на инстинкте национального правосознания граждан, их чувстве долга и патриотизма; из них складывается личная духовность⁴.

Другой известный русский философ А.Ф. Лосев определяет дух как совокупность и средоточие всех функций сознания, сконцентрированных в единой индивидуальности, как активно действующую силу человека⁵.

В современном научном дискурсе понятие «духовность» осмысливается в большей степени как совокупность всех функций сознания, а под «душой» понимаются духовные (нравственные, эстетические т.п.) качества человека. В духовности выражен высший уровень освоения человеком мира, она своего рода показатель существования иерархии ценностей. Выделяют комплекс начал духовности: познавательное (наука, философия), нравственное (мораль), эстетическое (искусство). Из начал духовности образуется духовная жизнь, включающая религию, науку, художественную культуру и другие её проявления с доминированием нравственности⁶.

Следует отметить, что духовность, основанная на разуме, существенно отличается от духовности, основанной на религиозной вере. Демаркация духовности на светскую и религиозную определена уже тем, что разумная духовность может быть обоснована, объяснена научно, доказательно, логически строго и понятно, тогда как присущая религиозной вере духовность не может быть объективно

обоснована и объяснена. Уже И. Кант отмечал, что вера не имеет достаточно объективного основания. Её признание обоснованно лишь субъективно⁷. Религиозная вера не стремится к верификации, к проверке себя на истинность. И. Кант, В.С. Соловьёв приходили к выводу о необходимости различать историческую религиозную веру, веру храмового христианства (В.С. Соловьёв), доктринальную веру (И. Кант), и религиозную положительную, моральную веру, которая способна выдержать контроль философского мышления.

Именно в таком осмыслении духовности, на наш взгляд, религия (именно религия, а не церковь) и наука способны не противостоять, не отторгать друг друга. И религия, и наука – это исторически сложившиеся формы общественного сознания, присущие человеку формы духовной культуры. Академик А.Д. Сахаров справедливо отмечал: «Противостояние науки и религии – пройденный этап. Но должен быть пройден какой-то этап в развитии самой религии, и вообще в духовной жизни человека, чтобы всё это было окончательно понято»⁸.

Следует отметить, что в непростых отношениях науки и религии большие трудности вызывает ситуация самоидентификации человека, учёного. Нередко в профессиональной среде человек из мира науки позиционирует себя «методологическим атеистом», ибо он должен отдаваться, по выражению Г.В. Гегеля, «во власть исследуемого объекта, следовать его специфической объективной логике»⁹. За пределами своей научной деятельности он может быть верующим, «нерелигиозным христианином», «православным атеистом» и т.п. Религиозная вера здесь зачастую ограничивается религиозной моралью. В таком осмыслении Бог не есть трансцендентная надприродная и сверхприродная сила, Верховное начало, а постулат нравственного сознания¹⁰. В пантеистических взглядах некоторых учёных Бог (деперсонализированный и деантропоморфизированный) ассоциируется с закономерной организацией Вселенной, с её «разумностью», «порядком», с «душой природы». «Душа природы», «Разум природы» – это её диалектика, способность к эволюции, к развитию. Именно гармония мира делает его целостным божественным. Такова, например, логика А. Эйнштейна, когда на вопрос нью-йоркского раввина «Верите ли Вы в Бога?» он ответил: «Я верю в Бога Спинозы, который обнаруживается во всеобщей гармонии всех вещей, а не в Бога, который интересуется судьбами и делами людей»¹¹.

В заключении отметим, что в сложном понятии духовности при важности и значимости многих образующих этот феномен компонентов главным всё же является величие человеческого духа в его неустанном творческом поиске истины, добра, любви и красоты, постоянной заботе о каждом человеке и человечестве, а также природе. Развитые религиозные системы, безусловно, являются носителями духовности, ибо ставят перед собой цель – совершенствование человека, стремление к возвышению его до Абсолюта. Но механизмы реализации духовных начал и принципов недостаточно прояснены. Религиозная духовность сама по себе не в состоянии объединить всех людей, духовно возродить и нравственно очистить, ибо люди принадлежат к разным этносам и нациям, к различным конфессиям. Только объединив усилия всех интеллектуальных сил и сохраняя светский характер общественного устройства, можно рассчитывать на успех в деле духовного возрождения человечества и личности.

Таким образом, следует признать, что монополии на духовность (как и бездуховность) нет ни у светской, ни у религиозной систем духовной культуры. В стремлении к преодолению бездуховности и утверждению высших её идеалов и ценностей они могут взаимодействовать, осуществляя взаимоконтроль и взаимопомощь.

Библиографический список

1. Барулин, В.С. Социально-философская антропология: Общие начала в социально-философской антропологии / В.С. Барулин. – М.: Онега, 1994. – 252 с.
2. Брокгауз. Философия: Концепции, мыслители, понятия / Брокгауз. – СПб.: Амфора – РХГА, 2010. – 423 с.
3. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – Философия духа. – 471 с.

4. Гинзбург, В.Л. Отношение Эйнштейна к религии / В.Л. Гинзбург // Вестник РАН. – 2003. – Т. 73. – № 9.
5. Ильин, И.А. Сочинения: В 10 т. / И.А. Ильин. – М.: Изд-во «Русская книга», 1993. – Т. 1. – 400 с.
6. Каган, М.С. О духовном (опыт категориального анализа) / М.С. Каган // Вопросы философии. – 1985. – № 9. – С. 91–102.
7. Какурин, А.А. Теория духовности / А.А. Какурин. – СПб.: Изд-во СПбГТУРП, 1997. – 52 с.
8. Кант, И. Сочинения: В 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1963–1966. – Т. 1, 1963. – 543 с.
9. Киселев, Г.С. Смысл и ценности нового века / Г.С. Киселев // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С. 3–16.
10. Лосев, А.Ф. Философская энциклопедия. Соч.: в 5 т. / А.Ф. Лосев. – М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1962. – Т. 2. – 576 с.
11. Ренан, Э. Марк Аврелий и конец античного мира / Э. Ренан. – М.: «Терра-Терра», 1991. – 350 с.
12. Сахаров, А. Логика науки и свобода интуиции / А. Сахаров // Горелик Г. [Электронный ресурс]. – URL : <http://poiski-s.narod.ru/index.htm> / (дата обращения 10.09.2015).

¹ Брокгауз. Философия: Концепции, мыслители, понятия. СПб.: Амфора – РХГА, 2010. С. 110.

² Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. М.: «Терра-Терра», 1991. С. 15.

³ Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. М.: «Терра-Терра», 1991. С. 17.

⁴ Ильин И.А. Сочинения: В 10 т. М.: Изд-во «Русская книга», 1993. Т. 1. С. 238.

⁵ Лосев А.Ф. Сочинения: В 5 т.– М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1962. Т.2. С. 82–85.

⁶ См. напр.: Каган М.С. О духовном // Вопросы философии. 1985. № 9. С. 101–107; Барулин В.С. Социально-философская антропология: Общие начала в социально-философской антропологии. М.: Онега, 1994. С. 90–92; Какурин А.А. Теория духовности. СПб.: Изд-во СПбГТУРП, 1997. С. 11–12.

⁷ Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1963–1966. Т. 1, 1963. С. 539, 621.

⁸ Сахаров А. Логика науки и свобода интуиции // Горелик Г. [Электронный ресурс]. URL: <http://poiski-s.narod.ru/index.htm> / (дата обращения 10.09.2015).

⁹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977. Т. 3. Философия духа. С. 6.

¹⁰ Киселев Г.С. Смысл и ценности нового века // Вопросы философии. 2006. № 4. С. 12.

¹¹ Гинзбург В.Л. Отношение Эйнштейна к религии // Вестник РАН. 2003. Т. 73. № 9. С. 816–817.

References

1. Brockhaus F. *Filosofiya: Konceptii, mysliteli, ponyatiya* [Philosophy: Theories, Thinkers, Concepts]. Saint Petersburg, Amfora–RHGA, 2010, 423 p.
2. Renan E.H. *Mark Avrelij i konec antichnogo mira* [Aurelius Marc and the End of the Antique World]. Moscow, Terra-Terra, 1991, P. 15.
3. Renan E.H. *Mark Avrelij i konec antichnogo mira* [Aurelius Marc and the End of the Antique World]. Moscow, Terra-Terra, 1991, P. 17.
4. Il'in I.A. *Sochinenie* [Writings]. Vol. 1. Moscow, Izdatel'stvo Russkaya kniga, 1993, 400 p.
5. Losev A.F. *Sochinenie* [Writings]. Vol. 2. Moscow, Izdatel'stvo Sovetskaya ehnciklopediya, 1962, 576 p.
6. Kagan M.S. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. Moscow, 1985, No. 9, pp. 101–107.
7. Barulin V.S. *Social'no-filosofskaya antropologiya: Obshchie nachala v social'no-filosofskoj antropologii* [Socio-Philosophical Anthropology: General Principles in Social and Philosophical Anthropology]. Moscow, Onega, 1994, 252 p.
8. Kakurin A.A. *Teoriya duhovnosti* [The Theory of Spirituality]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo SPbGTURP, 1997, 52 p.
9. Kant I. *Sochinenie* [Writings]. Vol 1. Moscow, Mysl', 1963, 543 p.
10. Saharov A. *Logika nauki i svoboda intuiicii* [The Logic of Science and Freedom of Intuition]. Available at: <http://poiski-s.narod.ru/index.htm> / (Accessed 10.09.2015).
11. Hegel G.W.F. *Enciklopediya filosofskih nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences]. Vol. 3. Moscow, Mysl', 1977, 471 p.
12. Kiselev G.S. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. Moscow, 2006, No. 4, P. 12.
13. Ginzburg V.L. *Vestnik RAN* [Bulletin of the RAS]. Vol. 73. Moscow, 2003, No. 9, pp. 816–817.



Памяти К.И. Никонова

Члена редколлегии, Почётного
профессора Московского
государственного университета
им. М.В. Ломоносова

11 октября 2015 г. скоропостижно ушёл из жизни **Кирилл Иванович Никонов**, член редколлегии научно-теоретического журнала «Религиоведение», доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ, Почётный профессор Московского государственного университета им. Ломоносова.

Кирилл Иванович вошёл в состав редколлегии со времени её возникновения в 2000 г. На протяжении 15 лет он постоянно участвовал в заседаниях редколлегии, в рецензировании поступивших в редакцию статей.

На протяжении многих десятилетий основной сферой научных интересов профессора К.И. Никонова являлась религиозная антропология, прежде всего, христианские учения о человеке, а также философия религии. Им были опубликованы научные труды в области изучения религиозного сознания, теологии, эволюции христианской антропологии, типов религиозно-антропологических учений, в которых он критически рассматривал основные направления католической и протестантской антропологии. Эти публикации внесли крупный вклад в российское религиоведение.

Рецензии К.И. Никонова на статьи коллег отличались высоким профессионализмом, принципиальностью и доброжелательностью. Обращённые к редколлегии советы и предложения Кирилла Ивановича носили неизменно конструктивный характер. Всё это на протяжении многих лет способствовало стабильной и плодотворной работе нашего издания. Уход К.И. Никонова – большая потеря для журнала и всего российского религиоведения.

В нашей памяти Кирилл Иванович Никонов навсегда останется образцом учёного и преподавателя, человеком высокой интеллектуальной культуры и замечательных личных качеств.

Редколлегия

Избранная библиография трудов К.И. Никонова

- К вопросу об уровнях религиозного сознания // Вопросы научного атеизма. – Вып. 11. – М.: Мысль, 1971.
- Католицизм; Протестантизм // История и теория атеизма. – М., 1974, 1982, 1987.
- Kriza náboženstva a sociologická modernizacia teológie // Ateizmus. – Bratislava, 1977. – № 3. – S. 228–241.
- Критика современной религиозной антропологии. – М.: «Знание», 1979.
- Kriza náboženstva a sociologická modernizacia teológie // Štúdie z teórie a dejín ateizmu. – Bratislava: Slovenske pedagogicke nakladateľstvo, 1979. – S. 57–90.
- Mystifikácia podstaty človeka v súčasnej teologickej antropológii // Ateizmus. – Bratislava, 1980. – № 4. – S. 298–321.
- Происхождение и социальная сущность старчества. К чему ведет глубина смирения? // Наука и религия. – 1981. – № 4, 5 (в соавт. с З.А. Тажуризиной).
- Die religiöse Anthropologie der Gegenwart // Der Mensch: Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema. – Berlin: Dietz Verlag, 1982. – S. 324–360.
- Актуальные вопросы атеистического воспитания в свете решений XXVI съезда КПСС (по материалам республиканского семинара лекторов общества «Знание» РСФСР в Новосибирске). – М.: Общество «Знание» РСФСР, 1982 (в соавторстве с Н.П. Андриановым).
- Критика идеологических основ православного монашества. – М.: «Знание», 1982 (в соавторстве с З.А. Тажуризиной).
- Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983.
- Кризис религии и антропологическая модернизация христианского богословия // Актуальные проблемы теории и практики научного атеизма / под ред. М.П. Новикова, Ф.Г. Овсиенко. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. – С. 166–184.
- Религиозные концепции человека в современной борьбе идей (критический анализ). – М.: «Знание» 1986.
- Христианская антропология и современность // Религии мира: история и современность: Ежегодник – 1986. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – С. 17–47.
- Критика антропологического обоснования религии. – М.: Изд-во Моск ун-та, 1989.
- Религиозен ли человек по природе? – М.: «Знание», 1990.
- Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение. – М.: Университет Книжный дом, 1994, 1995, 2001, 2007, 2008. – С. 448–564.
- Протестантизм; Протестантская теология и философия; Человек в религиозном и нерелигиозном мировоззрениях // Основы религиоведения. – М.: Высш. шк., 1998, 2000, 2005, 2008. – С. 211–223, 335–346, 438–445.
- Католицизм; Протестантизм // История религии: в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высш. школа, 2002, 2007. – С. 274–495 (в соавт. с проф. З.А. Тажуризиной).
- Теологическая антропология // Философия и культура. – 2008. – № 3. – С. 84–90; № 4. – С. 11–39; № 5. С. 8–11.
- Религиоведческие аспекты современной философской теологии // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования. Кн. 1 (1) Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в. – М., 2010. – С. 367–375.
- Современная теология религий: Антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 75–63.
- Религиозная антропология: христианское учение о человеке. Протестантизм // Религиоведение: учебник для бакалавров / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 2012. – С. 97–106; 401–416.

CONTENTS

History of Religions

Zorina P. Trofimova, Social Christianity in the United States (the middle of the 19th – early 20th centuries).....3

This paper focuses on the phenomenon of Social Christianity (Christian Socialism, Social Gospel) which appeared as a religiously political movement in the middle of the XIX century and is still functioning in the USA. W. Rauschenbush, F. Peabody, G. Herron and others were the main representatives of this movement. They sought for reformation of the American social and political systems as well as of the Church in order to build up the Kingdom of God on earth. The author also describes some of the ideas of the Christian abolitionist movement, which made a part of Christian Socialism.

Key words: Social Christianity, Social Gospel, Christian Socialism, Christian Abolitionism, Religion, Morality

Religions of Russia

Irina V. Vorontsova, “Social Christianity” (S.N. Bulgakov, Christian Brotherhood of Struggle) in the Context of Russian Religious Movement in the Early 20th Century.....14

There was a tendency to modernization the traditional religious consciousness at the end of the 20th century in Russia. At the beginning of the 20th century it formed into the religious movement of several directions that were guided with its own set of ideologies and “programs”. Ideology of “new religious consciousness” evolved in the last years of the 20th century; in 1905 there was “church reformism”, in 1906 – “social Christianity”. “Social Christianity”, which ideology announced itself with the release of the book “Problems of Idealism” (1903), was developed in 1905–1907, mainly in the writings of the former Marxian S.N. Bulgakov. S.N. Bulgakov in his article “On social moralism” (1904) declared that “the basis of social worldview is inevitable ethical truths with religious roots”. Soon the ideas of “Christian politics” and “Christian socialism” became public discussion. “Social Christianity” for some time – in 1904–1909 years – became one of the adaptive forms of religious consciousness; at the same time it was close to idealism and socialism, and in the practical implementation and Tolstoyism, it founded its supporters not only in the ranks of religious intellectuals, but also among the clergy. Among the supporters of ecclesiastical Christianity were those, who thought it possible to match the Orthodox with the political struggle for social transformation. In historical science, among secular and church historians, disputes on what of the directions promoted the emergence of “obnovlenchestvo” still not calmed down. The “social Christianity”, which was very active but lasted not so long (1906–1908) didn’t allow considering it as “movement. Reviewing the contents of “Christian socialists” publications, the author puts forward the hypothesis that it was “social Christianity”, that largely determined politically activity of “obnovlenchestvo” in 1920s. Without claiming to conduct an exhaustive research of the problem, the article traces the features of the “social Christianity” and outlines its historical ties, showing that its philosophy had a significant influence on the phenomenon of Church Renovationism.

Key words: modernization of traditional religious consciousness, Bulgakov, Christian socialist, “Social Christianity”, Christian Brotherhood of Struggle

Vasily V. Nikolaev, Ekaterina V. Samushkina, Altai Clerical Mission and Education of Indigenous Peoples in the Foothills of the Northern Altai.....21

Many researchers were engaged in studying the history of the Altai spiritual mission. Some separate pages of its history remain not opened. It is because of the versatility of activity of the Altai spiritual mission which wasn’t limited to missionary work functions. Educational activity of missionaries in the Altai is one of such subjects. The previous researchers generally analyzed quantitative changes of schools and pupils in the 19th – the beginning of the 20th century. The article is devoted to the educational activity of the Altai spiritual mission among the indigenous peoples in the foothills of the Northern Altai (the Kumandins, Tubalars and Chelkans). The paper relies on the basis of archival materials from the State archive of the Altai region (Barnaul). The authors consider problems of formation and development of school network in the Altai, qualifications of teaching staff, contents and qualities of educational process, and literacy of the indigenous peoples of the foothills of the Northern Altai. From 1880 to 1910s the number of missionary schools has increased threefold. Moreover, a quarter of the schools were located in the foothills of the Northern Altai where the process of Christianization of the indigenous peoples was most successful. The development of school network has led to a shortage of teaching staff. The Altai spiritual mission has solved this problem on their own. The Biysk Catechetical School was open. Besides, teachers were recruited from among the most successful graduates of missionary schools. The best teachers worked in the large inhabited and missionary localities. Young and less competent teachers were distributed on the remote settlements. First of all, graduates of a missionary school had to study Christian doctrine, the Russian language and arithmetic. The considerable part of the indigenous

CONTENTS

peoples was two times lower than the all-Siberian level and was two times higher than the level of the indigenous people in North Siberia. Level of literacy was different in the foothills' volosts of the Northern Altai and depended on the duration of the educational institutions' activity. Men and youth prevailed among the literate. School network was the tool of the Christianization in the Altai and allowed solving personnel problems. The educational function of schools was of secondary importance.

Key words: the Altai spiritual mission, indigenous peoples of the Altai, education, school

Yulia V. Argudiaeva, Family and Family Life of the Russian Old-Believers in Manchuria...30

The author elucidates family-marriage relations and family life of the Russian Old-Believers who emigrated to Manchuria from Primorye and the Amur region in 1920–1930s. The article analyzes the degree of preservation of the Russian traditions under the conditions of life in the host country. The author traces socio- and ethno-cultural adaptation of the Russian peasants to the new conditions.

Key words: the Russians, Old-Believers, emigration, marriage, family, everyday life, religion, traditional culture, adaptation

Pyotr K. Dashkovskiy, Natalia S. Dvoraynchikova, Regional Aspects of Atheistic Propaganda in the Altai Region in 1953–1964s.....43

The article is devoted to the features of atheistic propaganda in Altai Krai under N.S. Khrushchev. The research of archival material and brochures of propagandists and agitators could reveal the basic methods and directions of scientific-atheistic education and estimate the anti-Church activities of the authorities. The main forms of atheistic work in Altai Krai were so-called atheists' councils, active groups of atheists and the individual work with citizens. Moreover, mass forms of propaganda of scientific atheism, such as radio, press, film screenings on the atheistic theme continued to develop and improve.

Key words: state-confessional relations, Christian communities, Altai Krai, atheistic propaganda

Religions of the East

Irina B. Keidun, The Rite of Putting on a Hat in the Traditional China: A Description of Symbolism and Structural Analysis of the Rite of Passage.....52

The article deals with the rite of putting on a hat - which was an important life-cycle ceremony in the ancient China. Putting a hat on a young man's head symbolized his entry into adulthood. A thorough description of this rite which author provides is based on the «Guan yi» («the significance [of the rite] of putting on a hat») chapter of the «Li ji» Confucian treatise composed during the Han period. The rite of entry into adulthood (in Chinese culture – the rite of putting on a hat) – is a good example of a rite of passage related to the transition of a young man who reached necessary age from one social status to another, i.e. him crossing a certain social border. A rite of passage is marked with a number of distinctive features that allow talking about the existence of a well-functioning system of communication elements. Each of this system's elements has its own role and they all work together towards reaching the goal set by communication event. The structure of passage is formed by three phases: separation, liminality and incorporation. First phase – rites of separation – includes mandatory ritual washing in order to get rid of «filth», hair combing, symbolizing separation from the prior world, and wrapping head with silk cloth as a sign of symbolical transition to the sacral world. Second phase – a transitional period, symbolizing presence in the special sacral state; a young man has separated from society in which he existed before, but has not yet achieved a new status. The contents of the second phase are: repeated changing of clothes, didactic and moral influencing the neophyte in order to teach him the necessary standards of life and behaviour, acquaint him with the ethical values of the society where he is about to exist. Third phase includes rites of incorporation. These are actions and events connected with the young man's «return» to «normal» everyday life, but with the new status and in a new social role: receiving a new name, ceremony of drinking wine by the neophyte, bowing in an «adult» way, which symbolized new social status of the young man, having a meal with the guests after the end of the official ceremony et al. The purpose of the rite of passage is to provide a person with a painless in cultural and ethical regards transition to a new social status.

Key words: Liji, Confucianism, rite of putting on a hat, rite of passage, separation rites, incorporation rites

Yulia G. Lemeshko, Chinese Worship of the Goddess of Smallpox in the Qin Dynasty....64

The paper focuses on the studies of the tradition of worshipping T'ou-shen Niang Niang. The author attempts to reconstruct the image of one of the key characters in the Chinese pantheon. T'ou-shen Niang Niang is known as Chinese Goddess of smallpox, she is one of the central female

CONTENTS

personages of the Chinese popular religion. Smallpox was endemic in China for thousands of years; it subconsciously led to worship T'ou-shen Niang Niang. T'ou-shen Niang Niang's prefiguration was T'ou-shen: according to the mythology, T'ou-shen was personified at about the beginning of the Zhou dynasty. It underwent a certain transformation throughout the time of existence. Since Ming dynasty the T'ou-shen Niang Niang belief developed gradually in China, and the goddess became one of the most popular objects of worship in the 19th century. The image of the Goddess of smallpox is based around household shrines or local shrines. T'ou-shen Niang Niang is generally regarded by many as the protector of children.

Key words: Chinese Goddess of smallpox, T'ou-shen Niang Niang, cult, belief, Chinese popular religion

Valeria A. Prikhotko, Images of Death in Mazdeism and Zoroastrianism.....71

The article is devoted to the phenomenon of death in the religious and philosophical views of Mazdeism and Zoroastrianism. The subject of the thesis is general and specific thing in thanatology of early Iranian mentality. The work emphasizes original thanatological ideas of these religious teachings with the help of the hermeneutical analysis of ancient Iranian sources and literature. The study of ideas about death provides the review of ontological, cosmogonic, anthropological, axiological, soteriological, and eschatological aspects of the phenomenon. According to the old Indian beliefs, death and the visible signs of destruction emerged in the struggle between the principles of good and evil. The author concludes that the transformation of understanding the end of earthly existence in Zoroastrianism is the result of the becoming of the sacred texts' carcass and the complication of rituals. It is essential to highlight the resistance of the cult in Zoroastrianism, whose main objects – water and fire as opposed to the religious beliefs that can change in certain historical circumstances. This research has theoretical and practical applications. The theoretical conclusions are significant for such disciplines as sociology and psychology of religion that analyze the changing of attitudes to death. Some thoughts about human existence after living could be borrowed by monotheistic traditions such as Judaism, Christianity and Islam. The main concern of the practical conclusions is connected with burial rites. The submission that body contains evil has influenced the afterlife beliefs. The purity of the soul of the deceased demanded the destruction of his body contamination. Indo-Iranian peoples had different burial customs, common of which are the burial of the dead in the ground (as in the mother's womb), and the exhibiting corpses to be devoured by animals which emerged later.

Key words: Zoroastrianism, Mazdeism, dead body, ritual purification, funeral rites, heaven, hell, fire, bridge rescue

Alexey O. Belyakov, The Spread of Buddhism in the Amur region within the Middle Ages in the Context of Ethnocultural and Ethnomigrational Processes in the Far East.....84

Nowadays the ethnocultural history of Priamurye is the low-studied and rather difficult subject. One of the highest points of ethnoreligious history of the Far East is the development and the spreading of Buddhism in Priamurye. This article is devoted to the consideration of main tendencies of the spread of Buddhism among indigenous peoples in the Far East within the Middle Ages. Considering the main stages of the development of Buddhism in medieval history of Priamurye, the author allocates the following markers characterizing specifics of the development of this religion: 1) the dominating mohe culture which was connected with the Chinese-Korean and Central Asian components which defined specifics of Buddhism in the state of Balhae; 2) the prevailing mohe-jurchen culture which was related to the Chinese, Mongolian and Central Asian (Sogdian) influence made up specifics of Buddhism within "The Gold Empire of Jurchen" – Jin. Analyzing the processes of distribution, adaptation and syncretization of Buddhism in the foreign cultural environment, the author draws a conclusion about the role, functions and character of Buddhist doctrine in this region. In particular, Buddhism gained distribution generally among a ruling class of society which was at certain sociocultural, economical and political stage of development of statehood, which is characterized by growth of culture in combination with religious freedom and indifference. Buddhism was rather easily integrated into the foreign culture, getting its specifics. Besides, Buddhism served as a cultural mediator between separate ethnic communities, people and states, transferring, therefore, cultural and religious traditions.

Key words: Buddhism, Balhae, Mohe, Priamurye, Tungus-Manchurian peoples, Jin, the Jurchen

New Religious Movements

Tatiana V. Dorofeeva, Features of Missionary Activity of the International Society for Krishna Consciousness in modern Russia.....95

The purpose of this article is to find out ISKCON's specifics concerned with missionary activity in modern Russia by the analysis of evolution of its basic elements. Missionary activity in

CONTENTS

practice of Gaudiya Vaishnavism is a necessary step on the way to achieve the prime target of life of the vaishnavites – finding bhakti (love and devotion to God). Therefore each follower aims to make a feasible contribution to the distribution of this doctrine, increasing the number of followers. For the last three decades missionary activity of the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) in Russia underwent considerable changes: there is a shift of emphasis on the indirect sermon; the range of problems covered by preachers has extended and became more various; the institute of systematic training of the interested in Krishnaism (bkhakti-vriksha) has been created. From the point of view of spiritual leaders of ISKCON, achievements in the indirect sermon are not less but, perhaps, more important than in the direct one which conducts growth of Vaishnava communities including active followers. From here the aspiration of vaishnavites to use more and more methods in missionary activity, and to popularize Krishnaism by adapting it for various audiences. Using the listed predicant methods, ISKCON solves the following problems: extends Hindu values in our society; acquaints the population with the Vaishnava way of life and philosophy that weakens fear of an «alien» culture; shows social, economic and spiritual success of its members, discrediting many myths about krishnaites; paves the way for positive perception of Vaishnava dogmas and unites representatives of various faiths on its events and meetings.

Key words: the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), Gaudiya Vaishnavism, Krishnaism, bhakti, Vedic culture, missionary activity, sermon

Comparative Religion

Evgeniy I. Arinin, Ivan E. Vikulov, Timur R. Atabekov, Religion between the Normative, the Marginalized and the Deviant..... 101

The article describes the evolution of the term “religion” as a designation of the regulatory (must-prescribed), marginal (allowed) and deviant (forbidden), divided into three stages according to basic values: 1) from Romulus to Cicero: “thoroughness” (“diligence”, etc.) in relation to one or another objects (including sacral), contradicting to “negligence”; 2) from Cicero to the present day: “first philosophy” (“theology”, “metaphysics”, etc.), i.e. elite “higher knowledge” about the true existence (“divine») and proper practices (“piety”), qualitatively transformed by Christian “Ecclesia Catholica”, opposed to “physical”, “unreligious”, “laic”, “trivial”, “childlike”, “ignorant”, “heretical”, etc.; 3) from Hobbes to the present day: the “mysterious” in general and the related practices of “overseeing after unknown” are contradicted to the “acquired”, “known”, “recognized”, “authentic”, “scientific”, “technical”, “empirical” and etc.

Key words: religion, regulatory, marginal, deviant, philosophy of religion

Philosophy of Religion

Valeriy E. Kuleshov, The Dialectics of Death and the Meaning of Life..... 116

The article represents typical variants of human attitude to the future death and reveals their interconnection with the meaning of individual life. The paper deals with the problem of how the fact of human mortality influences the value of human life and examines the possibility of overcoming the fear of death. The author proves that wishing the biological immortality is the individual’s mental error.

Key words: value of life, death, meaning of life, immortality, fear, spirituality

Dmitrii V. Kanakov, The Social Grounds of Religious Dogmatism..... 124

This article considers the social grounds of religious dogmatism from the position of the methodological principle of the unity between religious consciousness and religious activity. The dogmatism is conditioned by the ritual structure as a reiterative cultic action; the dogmatic type of thinking and behaviour is formed by rites. That dogmatic type provides stability of the ritual procedures and systems in antiquity and modern age. Religious mythology projects the ritual relations on explanation of the world, which get the description in religious images and categories. The religious dogma makes fast the attitude to projection between religious myth and projective image of ritual in a cultic text.

Key words: religious dogmatism, social grounds, religious thought, cult, ritual, rite

Religious Philosophy

Victoria A. Lezyer (Apreleva), The Philosophy of Plotinus in Experience of Religious Studies by L.I. Shestov..... 134

The article considers an interpretation of the philosophy of Plotinus in religious works by L. Shestov that set up the highest metaphysical problems of life and death, and define the enduring sense of life. The paper shows that the appeal to Plotinus’s creativity allowed Shestov to open aspects of dialogue of rational and existential philosophy in the field of religious experience.

CONTENTS

The author defines that in life experience of Plotinus L. Shestov finds the good gifts of courage and boldness given to a person from above as if it was the divine spark of light allowing man to overcome despair and a gloom of death. The interpretation of Plotinus not so much opens well-known texts of the antique philosopher in a new way, as illustrates a philosophical task of Shestov himself. Thanks to Plotinus, Shestov opens groundlessness on the ways to metaphysical truth and rise to the transcendental world in a condition of mystical ecstasy. Shestov sought to introduce an experience of truth, or revelations, for philosophy; in other words, “to fly up over knowledge” as Plotinus. Reality of the divine, understood by Plotinus as “true awakening” in which projects of human life are hidden, Shestov treats as the complete world of a person.

Key words: boldness, God, faith, despair, transcendence, existence

Religion and Culture

Marina R. Torburg, Sergej V. Dobronravov, Eco-Theology in Cinematography (The Case of «Noah» by D. Aronofsky).....143

Nowadays the ideas of postmodern philosophy are so influential that manifest themselves even in such conservative cultural sphere as theology. Theological reflections are increasingly trespassing beyond the narrow circle of professional theologians and writers, and penetrating into public consciousness through such a popular type of art as movies. The authors attempted to analyze the art reconstruction of theological ideas in modern Western cinematography by the example of «Noah» (2014) shot by a famous American director, screenwriter and producer Darren Aronofsky. Aronofsky, founding on theological ideas, tries to identify the causes of modern social and environmental problems and find their solutions. His theological concept gives a very liberal revision of the traditional religious understanding of the Bible. Thus, on the one hand, the director thoroughly immerses in the ancient religious tradition of hermeneutics, but on the other – radically reinterprets it according to his personal worldview and, moreover, to the modern world outlook prevalent in the mass consciousness. Aronofsky admits the existence of God as the supreme being and creator of the world and at the same time gives the highest value of nature. In this attempt to bring theism and pantheism closer together, as well as in the interpretation of human power over the nature like a senior care of our «relatives», the director repeats the stream of Christian thought going directly from the Bible. Aronofsky regards original sin as the cause of social and environmental disasters that have overcome humanity. Original sin has destroyed the natural harmony: the peace between people and nature, the peace among people and the peace within each of them. As a result of original sin, man has ceased to think intuitively, getting used to live in the presented reality; his thinking has become abstract and rational; love and mercy as a manifestation of the true nature of man was replaced by a calculating mind and technical progress. The authors conclude that the concept of Aronofsky is very eclectic, does not adjacent to any of the philosophical and religious traditions and is close to the ideas of representatives of postmodern philosophy, asserting the principles of pluralism and relativism.

Key words: traditional and modernistic in the understanding of the Bible, social and environmental issues, nature as the supreme value, the relations of man and nature, the convergence of theism and pantheism, original sin as the cause of human violence against nature and others, criticism of technological progress and abstract-rational relationship to reality, love and mercy as a manifestation of the true nature of man

History of Religious Studies

Marianna M. Shakhnovich, Debates in the Communist Academy and the Science of Religion in the USSR (the end of 1920 – the beginning of the 1930s).....151

The article is devoted to studying the materials of discussions on the study of religion, which took place in the end of 1920s – early 1930s at the Communist Academy in Moscow. Those discussions demonstrated the presence of tough confrontation between the advocates of antireligious propaganda and Marxist scholars who recognized religion as a persistent relic of past eras, but sought to study it as a cultural phenomenon and a social institution.

Key words: Cultural Revolution in the USSR, study of religion, atheism, antireligious propaganda, ideology and science, Communist Academy

Andrey P. Zabiylko, The Origin of Religion: A Discussion between Sigmund Freud and Bronislaw Malinowski (accompanied by “primeval myth of incest” as presented by B. Malinowski).....160

The article is devoted to the discussion between Freud and Malinowski about the origin of religion and mythology. The author reveals significant differences between the psychoanalyst and the anthropologist in the interpretation of the genesis, content and functions of religion. The paper pays special attention to the discussions around the myth of incest. Incestuous desires

CONTENTS

and the Oedipus complex are the source of culture and religion in psychoanalytic theory. Within the concept of B. Malinowski the problem of incest and Oedipus complex are treated differently. Namely incest and its spiritual derivatives became the matter of methodological contentions between Freud and Malinowski. The author, having defined a number of significant differences between the theories of Freud and Malinowski, points out their fundamental similarity. The psychoanalyst and the anthropologist went by the general for them and many other scholars of religion psychological paradigm.

Key words: religion, anthropology, religion, mythology, the myth of incest, Oedipus complex, ritual, taboo

Archive

Galina V. Efendieva, Yana V. Zinenko, On the History of Church and Spiritual Life of the Russian Expatriate Community in the Far East: From the Publicistic Legacy of Arseny Nesmelov... 170

Readers are invited to several essays written by famous Ukrainian poet, writer and journalist Arseny Nesmelov (1889–1945), and published by him (under various pseudonyms) in the Far Eastern emigre publications in 1929–1938s. The first text is a short biography of Metropolitan Methodius (1856–1931), the first head of the Harbin diocese; the second one is a brief history of Harbin Old Believer community; and the third one is a report from the life of the monastery hospital in Harbin. These materials are not only a valuable source of reconstruction of church, religious and social life of the Russian community in Manchuria, but also a touch to a creative portrait of the author – a talented writer-emigrant, in the legacy of which the theme of God and religion is one of the main ones, coupled with the problem of ethnic identification and the fate of the Russian people.

Key words: Far Eastern emigration, Russian Harbin, Orthodoxy in China, Old Believers in Manchuria, ethnic identity, religious identity, historical source, Harbin diocese, Metropolitan Methodius, Archpriest John Kudrin, Bishop Joseph, Bishop Juvenal

Scope

Svetlana G. Zamlelova, On the Great Unknown.....188
Book Review: MAGNUM IGNOTUM: Magic. Hermeneutics. Ecclesiology. Ed. by I.P. Davydov. Moscow, OOO “CPI” mask”, 2015, 286 p.

Forum

Juliet B. Byazrova, On the Question of Secular and Religious Forms of Spirituality.....190

The article analyzes one of the key philosophical categories – the category of spirituality. The narrow, biased use of the word “spirituality”, and the identifying of it with a religious spirituality only, that both has been observed in recent years, promote the indetermination of the concept, and, at the same time, encourages returning to the relation of the religious and the secular in social culture. On the basis of philosophical analysis the author argues to determine spirituality as the universal, the essential phenomenon in which the most significant human axiological principles, norms, and absolutes embodied. The author concludes that the monopoly on spirituality (as well as earthliness) is presented at neither secular nor religious systems of spiritual culture. They can interact in the essential for culture overcoming of earthless, and in the approval of its highest ideals and values, exercising mutual control and mutual assistance.

Key words: spirituality, spirit, morality, culture, religious consciousness, religious spirituality, secular spirituality

АВТОРЫ НОМЕРА

Трофимова Зорина Павловна – д. филос. н., проф. каф. философии религии и религиоведения МГУ имени М.В. Ломоносова; 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корпус 4; zptrofimova@gmail.com

Zorina P. Trofimova – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; 27, 4, GSP-1, Lomonosovskiy prospect, Moscow, Russia, 119991; zptrofimova@gmail.com

Воронцова Ирина Владимировна – к. ист. н., канд. богословия, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета; Москва, ул. Новокузнецкая 23 Б. каб. 2.; irinavoronc@yandex.ru

Irina V. Vorontsova – PhD (History), Candidate of Theology, Senior Research Fellow, Saint Tikhon Orthodox University; of. 2. 23 B Novokuznetskaya st., Moscow, Russia; irinavoronc@yandex.ru

Николаев Василий Владимирович – к. ист. н., научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, научный сотрудник Новосибирского государственного университета; 630090, г. Новосибирск-90, пр-кт Ак. Лаврентьева, 17; 630090, г. Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2; nikolaevvv06@mail.ru

Vasily V. Nikolaev – PhD (History), research associate at Institute of Archaeology and Ethnography Siberian Branch Russian Academy of Sciences, Novosibirsk State University; 17 Akademika Lavrentieva str., Novosibirsk, Russia, 630090, 2 Pirogova str., Novosibirsk, Russia, 630090; nikolaevvv06@mail.ru

Самушкина Екатерина Викторовна – к. ист. н., научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, младший научный сотрудник Новосибирского государственного университета; 630090, г. Новосибирск-90, пр-кт Ак. Лаврентьева, 17; 630090, г. Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2; khakassie@yahoo.com

Ekaterina V. Samushkina – PhD (History), research associate at Institute of Archaeology and Ethnography of Siberian Branch Russian Academy of Sciences, junior research associate at Novosibirsk State University; 17 Akademika Lavrentieva str., Novosibirsk, Russia, 630090, 2 Pirogova str., Novosibirsk, Russia, 630090; khakassie@yahoo.com

Аргудяева Юлия Викторовна – д. ист. н., профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук; Приморский край, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89; argudiaeva@mail.ru

Yulia V. Argudiaeva – DSc (History), Professor, Chief scientific worker at Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East FEB RAS; Primorski krai, Vladivostok, Pushkinskaia st., 89; argudiaeva@mail.ru

Дашковский Петр Константинович – д. ист. н., доцент, профессор кафедры политической истории, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований факультета массовых коммуникаций, филологии и политологии Алтайского государственного университета; 656049, Барнаул, пр. Ленина-61; dashkovskiy@fnp-asu.ru

Pyotr K. Dashkovsky – DSc (History), Associate Professor, Professor at the Department of Political History, Head of the Laboratory of Ethno-Cultural and Religious Studies of the Faculty of Mass Communication, Philology and Political Science of Altai State University; 61 Lenina ave., Barnaul, 656049; dashkovskiy@fnp-asu.ru

Дворянчикова Наталья Сергеевна – лаборант лаборатории этнокультурных и религиоведческих исследований Алтайского государственного университета; 656049, г. Барнаул, пр. Ленина, 61; natali.dvoryanchikova@mail.ru

Natalia S. Dvoryanchikova – Laboratory Assistant at the Laboratory for Ethno-Cultural and Religious Studies of Altai State University; 61 Lenina ave., Barnaul, 656049; natali.dvoryanchikova@mail.ru

Кейдун Ирина Борисовна – к. ист. н., доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; ikeidun@mail.ru

Irina B. Keidun – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Chinese Studies, Amur State University; 21, Ignatievskoye shosse, Blagoveshensk, Russia, 675027; ikeidun@mail.ru

Лемешко Юлия Геннадьевна – к. филол. н., доцент, Амурский государственный университет; Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, стр. 7, каб. 503; ulemeshko@mail.ru

АВТОРЫ НОМЕРА

Yulia G. Lemeshko – PhD (Philology), Associate Professor, Amur State University; of. 503, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; ulemeshko@mail.ru

Прихотько Валерия Александровна – старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения ШГН (Школы гуманитарных наук), Дальневосточный федеральный университет; 690922, г. Владивосток, Остров Русский, п. Аякс, кампус ДВФУ, корпус F, кабинет F305; val.prikhotko@gmail.com

Valeria A. Prikhotko – Senior Lecturer at the Department of Theology and Religious Studies (School of the Humanities), Far-Eastern Federal University; of. F305, build. F, Ajax, Russian Island, Vladivostok, Russia, 690922; val.prikhotko@gmail.com

Беляков Алексей Олегович – к. филос. н., доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета, старший научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии; 675027, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21; aob111111@gmail.com

Alexey O. Belyakov – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of History and Religious Studies, Amur State University, Chief scientific worker at the Laboratory of Archaeology and Anthropology; 21, Ignatievskoye shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027, aob111111@gmail.com

Дорофеева Татьяна Валерьевна – аспирант МГУ им. М.В. Ломоносова, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, 27; virgoaurea@ya.ru

Tatiana V. Dorofeeva – Postgraduate student at Lomonosov Moscow State University; Moscow, 27 Lomonosovskiy ave., 119991; virgoaurea@ya.ru

Аринин Евгений Игоревич – д. филос. н., профессор, зав. кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; eiarinin@mail.ru

Evgeniy I. Arinin – DSc (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University; 87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000; eiarinin@mail.ru

Викулов Иван Евгеньевич – старший преподаватель кафедры философии и религиоведения, Владимирский государственный университет; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; iv47@mail.ru

Ivan E. Vikulov – Senior lecturer at the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University; 87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000; iv47@mail.ru

Атабеков Тимур Рустамович – аспирант кафедры философии и религиоведения, Владимирский государственный университет; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; timurouz@gmail.com

Timur R. Atabekov – Postgraduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University; 87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000; timurouz@gmail.com

Кулешов Валерий Ермолаевич – д. филос. н., профессор кафедры гуманитарных дисциплин, Тихоокеанский военно-морской институт им. С.О. Макарова; г. Владивосток, Камский переулок, 6; valkulesh@mail.ru

Valery E. Kuleshov – DSc (Philosophy), Full Professor, Professor at the Department of the Humanities, Pacific Naval Institute n.a. S.O. Makarov; 6 Kamsky lane, Vladivostok, Russia; valkulesh@mail.ru

Канакон Дмитрий Владимирович – к. филос. н., доцент кафедры философии и культурологии, Московский государственный университет путей сообщения; 127994, г. Москва, ул. Образцова, д. 9, стр. 9б; dkanakov@yandex.ru

Dmitrii V. Kanakov – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies, Moscow State University of Railway Transport Engineering; build. 9b, 9 Obraztsova str., Moscow, Russia; dkanakov@yandex.ru

Лезьер (Апрелева) Виктория Александровна – д. филос. н., профессор кафедры гуманитарных и социальных наук, Тюменский государственный архитектурно-строительный университет; Тюменская область, г. Тюмень, ул. Луначарского, 2, каб. 355; vika_64@list.ru

Viktoria A. Lezyer (Apreleva) – DSc (Philosophy), Full Professor, Professor at the Department of Study of Humanitarian Social Sciences, Tyumen State Architectural and Construction University; of. 355, 2 Lunacharskogo St., Tyumen, Tyumen region, Russia; vika_64@list.ru

АВТОРЫ НОМЕРА

Торбург Марина Робертовна – к. филос. н., доцент кафедры социальных наук и технологий, Научно-исследовательский Технологический Университет «МИСиС»; 119991, г. Москва, Ленинский проспект, 4; deleuze@rambler.ru

Marina R. Torburg – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Social Sciences and Technologies, National University of Science and Technology «MISIS», 4 Leninsky Prospekt, Moscow, Russia, 119991; deleuze@rambler.ru

Добронравов Сергей Викторович – к. филос. н., доцент кафедры социальных наук и технологий, Научно-исследовательский Технологический Университет «МИСиС»; 119991, г. Москва, Ленинский проспект, 4; mggu_kphk@mail.ru

Sergej V. Dobronravov – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Social Sciences and Technologies, National University of Science and Technology «MISIS», 4 Leninsky Prospekt, Moscow, Russia, 119991; mggu_kphk@mail.ru.

Забяко 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; sciencia@yandex.ru

Andrey P. Zabiako – DSc (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; sciencia@yandex.ru

Шахнович Марианна Михайловна – д. филос. н., профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет; г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, Институт философии, кафедра философии религии и религиоведения; m.shakhnovich@spbu.ru

Marianna M. Shakhnovich – DSc (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint Petersburg State University; 5 Mendeleevskaya liniya, Saint Petersburg, 199034, Russia; m.shakhnovich@spbu.ru

Эфендиева Галина Владимировна – к. филол. н., доцент кафедры литературы и мировой художественной культуры, Амурский государственный университет; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; galina.efendiyeva@gmail.com

Galina V. Efendiyeva – PhD (Philology), Assistant Professor at the Department of Literature and World Culture, Amur State University; 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027; galina.efendiyeva@gmail.com

Зиненко Яна Викторовна – магистрантка, Амурский государственный университет, 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; yasya1111@mail.ru

Yana V. Zinenko – Master's Degree Student, Amur State University; 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027; yasya1111@mail.ru

Замлелова Светлана Георгиевна – к. филос. н., член Союза писателей России и Союза журналистов России, главный редактор сетевого литературного журнала «Камертон» фонда «Русское Единство»; 109028, Москва, ул. Солянка, д. 1/2, стр. 2, подъезд 11-А, комн. 8; svetlana-zamlelova@yandex.ru

Svetlana G. Zamlelova – PhD (Philosophy), Member of the Writers' Union of Russia and the Russian Union of Journalists, Editor-in-chief of the online literary journal "Kamerton", "Russian Unity" Fund; room 8, ent. 11-A, build. 2, 1/2 Solyanka str., Moscow, Russia, 109028; svetlana-zamlelova@yandex.ru

Бязрова Джульетта Бароновна – к. филос. н., доцент кафедры новейшей отечественной истории и философии Северо-Осетинского государственного университета; 362025, РСО–Алания, г. Владикавказ, ул. Ватутина, д. 46; j.byazrowa@yandex.ru

Juliet B. Byazrova – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Recent Russian History and Philosophy, North–Ossetian State University; 46 Vatutina str., Vladikavkaz, North Ossetia–Alania, 362 025; j.byazrowa@yandex.ru

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ

Указатель статей, опубликованных в 2015 году в журнале «Религиоведение»

История религии

- Адаменко А.А.* Обряды жизненного цикла в традиционной культуре народа акха в северном Таиланде. Этнографический очерк. № 3.
- Волков А.А.* Чинопоследование литургии оглашенных по печатному мосарабскому миссалу 1500 г. № 1.
- Данненберг А.Н.* Католическая церковь в постиндустриальном мире: тенденции и перспективы. № 2.
- Лихарева О.А.* Христианство и политика: американские миссионеры в революционных событиях 1911–1913 гг. в Китае. № 2.
- Трофимова З.П.* Социальное христианство в США середины XIX – начала XX веков. № 4.
- Чирков Н.В.* Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации. № 1.

Религии России

- Аргудяева Ю.В.* Русские старообрядцы Приморья: формирование и эмиграция в Северо-Восточный Китай. № 2.
- Аргудяева Ю.В.* Семья и семейный быт русских старообрядцев в Маньчжурии. № 4.
- Аюшева Д.В., Доржиева Д.Л.* Религиозная и общественно-политическая деятельность Л.-С. Цыденова. № 2.
- Буянов Д.Е.* Переселение духовных христиан-молокан в Амурскую область во второй половине XIX века. № 2.
- Воронцова И.В.* «Социальное христианство» (С.Н. Булгаков и Христианское братство борьбы) в контексте религиозного движения в России начала XX века. № 4.
- Головушкин Д.А.* Понятие «Живая церковь»: к вопросу о происхождении, интерпретациях и смысле. № 2.
- Дашковский П.К., Дворяничикова Н.С.* Некоторые особенности положения христианских общин Алтайского края в системе государственно-конфессиональных отношений СССР в 1953–1964 гг. № 1.
- Дашковский П.К., Дворяничикова Н.С.* Региональные аспекты атеистической пропаганды в Алтайском крае в 1953–1964 гг. № 4.
- Дашковский П.К., Шершнев Е.А.* Исламский фактор в миграционных процессах в Российской империи во второй половине XIX – начала XX вв. № 1.
- Кацаева М.В.* Состояние церковно-приходской школы Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX веков и ее вклад в развитие образования на Алтае. № 3.
- Матющенко В.С.* Старообрядчество Приамурья в военное и послевоенное время. № 3.
- Николаев В.В., Самушкина Е.В.* Алтайская духовная миссия и просвещение коренного населения предгорий Северного Алтая. № 4.
- Пелевина О.В.* Православие в современном Китае: интерпретация китайских религиоведов. № 3.
- Салмин А.К.* Год в контексте сакрального мировоззрения чувашей. № 1.
- Сулаев И.Х., Газимагомедов Р.И.* Политика государства по отношению к суфийским братствам в Дагестанской области (вторая половина XIX – начало XX вв.). № 2.
- Якушева Р.А.* Ссылные сектанты-неплательщики в Якутской области (конец XIX – начало XX вв.). № 2.

Религии Востока

- Беляков А.О.* Распространение буддизма в Приамурье в эпоху средневековья в контексте этнокультурных и этномиграционных процессов на Дальнем Востоке. № 4.
- Кейдун И.Б.* Ритуал надевания шапки в традиционном Китае: характеристика символизма и структурный анализ обряда перехода. № 4.
- Кузьмин С.Л.* Западно-монгольское восстание 1930 г. в защиту религии. № 1.
- Лемешко Ю.Г.* Культ Матушки-оспы в цинском Китае. № 4.
- Лепехова Е.С.* Истолкования благоприятных знамений при императорском дворе в древней Японии. № 3.
- Прихотько В.А.* Образы смерти в маздаизме и зороастризме. № 4.
- Смертин Ю.Г.* Тантрический буддизм в средневековой Японии. № 3.

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ

Терюкова Е.А., Завидовская Е.А. Народные картины и эстампажи из коллекции академика В.М. Алексеева в Государственном музее истории религии: новый материал для исследования народной религии. № 2.

Новые религиозные движения

Бацмацыренов Т.Б., Дансарунова С.А. Воспроизводство религиозного сообщества: современный городской шаманизм в г. Улан-Удэ. № 3.

Дорофеева Т.В. Особенности миссионерской деятельности Международного общества сознания Кришны в современной России. № 4.

Сравнительное религиоведение

Аринин Е.И., Викулов И.Е., Атабеков Т.Р. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным. № 4.

Пелевина О.В. Китай и христианство: христианство в контексте рыночных отношений. № 1.

Философия религии

Канаков Д.В. Проблема религиозного догматизма в зарубежных исследованиях. № 1.

Канаков Д.В. Социумные основания религиозного догматизма. № 4.

Кулешов В.Е. Диалектика смерти и смысла жизни. № 4.

Петренко С.П. Религия и этносфера: общие элементы структуры как фактор взаимодействия. № 2.

Пивоваров Д.В. Социоцентрические религии. № 1.

Погасий А.К. Глобализация: pro et contra с позиции христианской эсхатологии. № 2.

Пронина Т.С., Федотов Ю.С. Анализ типологических концепций религиозных объединений. № 3.

Слепцова В.В. Философские истоки и специфические черты «нового атеизма». № 3.

Степанова Е.А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт. № 3.

Цыганков А.С. Диалектика рационального и иррационального в эволюции новейшей европейской философии мифа и истории. № 1.

Религиозная философия

Карабыков А.В., Энверов Р.Н. Трансформация традиционной христианской демонологии в философской доктрине Томаса Гоббса (1588–1679). № 3.

Кудрявцева К.Г. «Живой во веки веков»: числовая символика Откровения Иоанна Богослова. № 1.

Куляскина И.Ю. Проблема сущности зла и путей его преодоления в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв. № 2.

Лезьер (Апрелева) В.А. Философия Плотина в опыте религиозных исканий Л.И. Шестова. № 4.

Урнабаева И.С. «Постепенный» путь в индо-тибетской махаяне и его логико-философский фундамент. № 3.

Феноменология религии

Забяко А.П. Лабиринт: генезис и семантика образа лабиринта (по материалам наскальных изображений). № 1.

Социология религии

Коростиченко Е.И. Отношение немецких свободомыслящих к государственно-конфессиональной политике в современной Германии. № 1.

Пронина Т.С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России. № 2.

Религия и право

Гавриш И.В. Полигамия в брачном праве ислама и России (перспективы сближения позиций). № 1.

Давыдов И.П., Фадеев И.А. Философско-религиоведческие аспекты канонического права Церкви Англии, в свете проблемы англиканской идентичности. № 1.

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ

Трофимов Е.А. Особенности воспроизводства религиозных объединений в Российской Федерации (проблемно-праксеологический очерк). № 2.

Религия и культура

Горбунова Е.А. «Девять псалмов» Т. Берихарда: аллюзии к библейским псалмам. № 2.
Доброурахов С.В., Торбург М.Р. Экоотеология в кино (на примере фильма Д. Аронофски «Ной»). № 4.

Забияко А.А. Религиозные традиции дальневосточного фронта в публикациях Н.А. Байкова 1900–1914 гг. № 1.

Забияко А.П. Наму – эвенкийская картина мира на оленьей шкуре. № 3.

Потапчук Е.Ю. Круг: религиозные основы жизни дореволюционной России (по роману И.С. Шмелева «Лето Господне»). № 3.

История религиоведения

Барашков В.В. Теоретические подходы к осмыслению религии в американской культурной антропологии первой половины XX века. № 3.

Гаврилов С.С. Жизнь и научная деятельность профессора Ши Луго. № 3.

Забияко А.П. Происхождение религии: дискуссия между Зигмундом Фрейдом и Брониславом Малиновским (с приложением «Первобытного мифа об инцесте» в изложении Б. Малиновского). № 4.

Шахнович М.М. Дискуссии в Коммунистической академии и наука о религии в СССР (конец 1920-х – начало 1930-х гг.). № 4.

Шахнович М.М. Культурная революция в СССР и наука о религии. № 3.

Переводы

Горожанкин М.А. Ниниан Смарт: контуры биографии и интеллектуального портрета. № 1.

Смарт Ниниан. История религий мира. Предисловие ко второму изданию. № 1.

Забияко А.П., Новокшинова Р.А. Египтолог, теолог и феноменолог религии – Герардус ван дер Леув. № 2.

Герардус ван дер Леув. Введение в феноменологию религии. № 2.

Карезина И.П. Маттео Риччи. Подлинный смысл Небесного Господа. Введение (перевод с комментариями). № 2.

Архив

Завадская Е.А. Синкретические тенденции в современном сибирском шаманизме: интервью с шаманкой Светланой Ворониной. № 2.

Эфендиева Г.В., Зиненко Я.В. К истории церковной и духовной жизни русской эмиграции Дальнего Востока: из публицистического наследия Арсения Несмелова. № 4.

Кругозор

Аринин Е.И. Девятый пермский диалог. № 2.

Глаголев В.С. Возможности и лимиты современных парадигм социологии религии. Рецензия на книгу Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма: монография / И.Г. Каргина. Моск. гос.ин-т междунар. Отношений (ун-т) МИД России, каф.социологии. – М.: МГИМО-университет, 2014. – 278 с. – (Серия «Научная школа МГИМО»). № 2.

Замтелова С.Г. О Великом Неизвестном. № 4.

Третий конгресс российских исследователей религии. № 2, № 3.

Форум

Бязрова Д.Б. К вопросу о светской и религиозной формах духовности. № 4.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. **При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.**

Статья предоставляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru в **трех основных файлах**.

В первом файле находится текст статьи и прилагаемые к ней обязательные компоненты (аннотация, ключевые слова, сведения об авторе, др.). Электронные текстовые файлы принимаются редакцией исключительно **в формате Word.rtf**. Не следует вставлять в текстовый файл Word.rtf графические объекты (фотографии, таблицы и т.п.). Графические объекты прилагаются в отдельных файлах (см. ниже «Иллюстрации»). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например*: Иванов_статья.rtf).

Во втором файле находится общий список всех библиографических **ссылок**. Данный список дублирует список библиографических ссылок (сносок), представленный в тексте статьи. Каждая ссылка должна содержать полную информацию об источнике (варианты *Там же...*, *Ibid.* и другие исключаются; также исключаются пояснения и проч.). Полная информация об источнике цитирования необходима для размещения в РИНЦ и других базах цитирования.

Третий файл – 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 **иллюстрации** (цветные или чёрно-белые фотографии объектов, таблицы, графики и т.п.). Формат иллюстрации – **jpg**, разрешение – не менее **300 dpi**. Иллюстрации нумеруются автором в порядке их расположения в тексте статьи. В конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций. В статье в том месте, где предполагается расположение иллюстрации, автор в круглых скобках указывает номер иллюстрации.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, Амурский государственный университет, корп. 7, каб. 107, редколлегия журнала «Религиоведение».

Электронный вариант направляемых в редакцию материалов **обязательно** высылается электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru с пометкой «статья».

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее в разделе «Оформление подписки»). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Автору».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2016 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2016 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), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск. Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 0000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2016 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет \$100 (€70).

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 2016 год.

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is \$100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subscription fee.

Bank account details:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

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 (2016).

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. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2015. № 4.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 30.11.15.

Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.

Технический редактор – А.С. Воронина, Е.А. Конталева.

Корректор – А.С. Воронина.

Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 37,3. 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.

