

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. Davydov

P.V. Basharin

I.Ya. Kanterov

Yu.A. Kimelev

N.L. Muskhelishvili

E.V. Orel

N.N. Trubnikova

S.V. Filonov

N.V. Shaburov

M.M. Shakhnovich

I.N. Yablokov

International Council:

A.P. Derevyanko

M. Godelier

T. Jensen

Founders:

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

Editorial offices:

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

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

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



РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

3
2016



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

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

- Изотова О.Н.** Агиограф монах Савва как участник иконоборческого спора.....3
Бабинцев Е.О. Функциональный анализ английских коронационных ритуалов IX – начала XVII века.....14

Религии России

- Бурнаков В.А.** Культовые изделия в промысловой деятельности и обрядности хакасов: образы и функции (конец XIX – середина XX в.).....22
Ушницкий В.В. Современная «вера» якутов: религия Айыы, тенгрианство, неошаманизм.....37
Белорусова С.Ю. Нагайбаки на перекрестке православных и мусульманских миссий.....43

Религии Востока

- Смергин Ю.Г.** Тантрический буддизм в танском Китае: история расцвета и упадка.....54
Терюкова Е.А., Завидовская Е.А. К вопросу о методах исследования китайской народной картины (по материалам коллекции академика В.М. Алексеева из собрания ГМИР).....63

Сравнительное религиоведение

- Касатиков А.А.** Сравнительный анализ учения Демокрита и буддизма (к вопросу о возможности заимствования учения Демокритом из Индии).....70
Элбакян Е.С. От миссии – к миссионерству.....77

Религиозная философия

- Бекжанова Е.С.** Религиозно-философская трактовка рационального познания в теистической системе П.И. Линицкого.....91

Психология религии

- Александрова Е.А.** Религиозная идентичность в современной зарубежной культурной антропологии: основные направления исследований.....99

Религия и культура

- Чирков Н.В.** Визуальный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: культурные трансформации107
Забияко А.П., Забияко А.А., Зиненко Я.В. Народное православие русских Трёхречья.....121

История религиоведения

Емельянов В.В. В.В. Струве как историк месопотамской религии. Часть 1.....136

Кафедра

Давыдов И.П. Методология религиоведения (рабочая программа дисциплины).....152

Contents.....	161
Авторы номера.....	166
К сведению авторов.....	169
Оформление подписки.....	170

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

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки.

Сайт журнала: <http://www.amursu.ru/religio>

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей. Рецензии на статьи высылаются по просьбе авторов, рукописи не возвращаются.



Изотова О.Н.

Агиограф монах Савва как участник иконоборческого спора

Аннотация. В статье проводится анализ теории изображений в житиях, написанных византийским писателем IX в. Саввой. Несмотря на то, что он не относится к основным участникам иконоборческого спора и не стремится создать трактат, подробно опровергающий иконоборческую доктрину, его произведения показывают, что Савва не просто следует учению VII Вселенского Собора об относительном поклонении и связи образа и первообразного, но и выстраивает свою концепцию образа. Он последовательно придерживается идеи об образе Бога-Отца в Сыне и образе Божиим в человеке как основе иконы, что может указывать на особое значение этой темы для второго иконоборчества.



О.Н. Изотова

Ключевые слова: икона, иконоборчество, агиография, монах Савва, Иоанникий Великий, Пётр Атроейский

Почитание священных изображений – одна из основ веры в православном христианстве. Торжеством этого догмата завершилась эпоха Вселенских Соборов. Чуть раньше основания иконопочитания были проработаны в трудах Константинопольских патриархов Германа (715–730) и Никифора (806–815), прп. Иоанна Дамаскина и прп. Феодора Студита. С иконоборческой стороны решения относительно священных изображений были приняты на соборах 754 и 815 гг. Отцы-иконопочитатели подробно обсуждали постановления первого из них на VII Вселенском Соборе, второй же получил своё опровержение в одном из трудов свт. Никифора¹. Тем не менее, это сочинение не даёт полного представления о том, насколько иконоборцы во втором иконоборческом периоде (который и начинается с собора 815 г.) были лишь послушными учениками своих предшественников по этому религиозному движению или были в чём-то оригинальны и особенно выделяли какие-то из тем иконоборческого богословия².

Исследователи неоднократно отмечали, что второй период иконоборчества весьма богат агиографическими памятниками³. К ним можно обратиться в поисках дополнительной информации, касающейся спора о священных изображениях. Авторы-агиографы, не будучи специально сосредоточенными на том, чтобы представить максимально обширный набор аргументов в пользу священных изображений, могли отразить в своих сочинениях общие тенденции, характерные для мысли их эпохи.

Одним из писателей, творивших в этом жанре, был монах Савва. Он жил в первой половине IX в. и подвизался в монастырях Малой Азии. Савва – автор двух житий⁴: своего учителя прп. Петра Атроейского⁵ и знаменитого прп. Иоанникия Великого⁶. Первый вариант жития Петра был написан вскоре после 846 г., а переработан самим Саввой около 858–865 гг.⁷ Свою версию жития Иоанникия (а к тому времени существовала уже одна, созданная другим автором, монахом Петром⁸) – в 50-х гг.⁹

Два этих памятника отражают не только обстоятельства жизни святых, но и эпоху, в которую жили они и их младший современник агиограф Савва. Хотя оба святых не понесли мученического или исповеднического подвига, но, будучи почитателями икон, вынуждены были скитаться, скрываясь от преследования. Это не только заставило их биографа упоминать о притеснениях иконопочитателей,

но и размышлять о смысле происходящего, определяя своё отношение к христианскому образу. Пользуясь текстами двух упомянутых житий, мы можем попытаться выяснить, каково было это отношение, какие элементы теории образа более известных отцов-иконопочитателей отразил в своих трудах Савва.

Жизнь Саввы в монастырях Малой Азии

Необходимо сказать несколько слов о самом писателе¹⁰. Немногочисленные сведения о жизни Саввы наиболее подробно описывает издатель жития Петра Атроейского отец Витальен Лоран во вступительной статье к публикации текста памятника¹¹. При составлении этого очерка французский учёный пользовался теми сведениями, которые Савва сам сообщил о себе в тексте жития прп. Петра. Упомянутое выше описание кончины преподобного – лишь один из нескольких эпизодов жития, героем которых является автор. События с участием Саввы приходится на 20–30-е гг. IX в., время правления Михаила II (830–829) и его сына Феофила (829–842).

Один из таких эпизодов позволил В. Лорану понять, что Савва происходил из Константинополя¹². Агиограф рассказывает о том, что за общим обедом, где присутствовал прп. Пётр, зашла речь о возможном нападении исмаильтян. Савва думает о способах, которыми он может скрыться во время похода арабов, в то время как его наставник читает мысли своего духовного чада и открывает присутствующим монахам, что Савва помышляет оставить общину и уйти в Город, к себе (*πρὸς τὰ ἴδια*)¹³.

Возможно, именно в столице Савва получил то образование, которое позволило ему впоследствии стать искусным писателем. Однако, при жизни прп. Петра он исполнял в монастыре простые послушания. Рассказывая читателям о чуде умножения вина в келии близ атроейской обители св. Захарии, Савва упоминает, что, по повелению Петра, сам прислуживал гостям преподобного за столом и подавал это вино¹⁴.

Другая история, связанная с послушаниями Саввы, – о чуде, совершённом для него самого. Савва работал в саду в некоем маловодном месте и, собираясь что-то сеять, просил молитвы преподобного. Тот же смешал семена, посеял их собственной рукой, и, вслед за этим, пришло облако, и точно надо посеянным начался дождь¹⁵. Непосредственно за этим рассказом следуют другие, в которых Савва становится свидетелем прозорливости прп. Петра. Преподобный увидел и изгнал скрывшегося демона, а слова наставника при этом слышал только присутствовавший в той же келии Савва. Затем прп. Пётр открыл Савве события из жизни и мысли направлявшихся к ним игумена Евфимия и двух мирян¹⁶. Несколько выше в тексте жития можно найти эпизод, в котором Савва, как и многие другие страждущие в разных эпизодах жития, был исцелён своим учителем от горячки¹⁷.

Такими предстают перед читателем жития внешние события жизни Саввы, попавшие на страницы его произведения. Все эти эпизоды относятся ко временам молодости агиографа, а литературным трудам он посвятил уже зрелые годы. В это время окончательно сформировалась его позиция в богословских спорах той эпохи.

Теория образа в житии прп. Петра Атроейского

Первоначальная версия жития Петра Атроейского не даёт читателю подробной информации об осмыслении Саввой иконоборческого спора. Изменение императорской политики, тем не менее, оставляет свой след в судьбе преподобного и его учеников, поэтому не остаётся в житии незамеченной. Так о Льве V (813–820) Савва говорит, что он «ниспроверг, изломал, попрал и сжёг весь зрак священных икон»¹⁸. Прп. Пётр вынужден скрывать, к этому же он призывает и всех остальных, сообщая им, что это диавол побудил уничтожать иконы и называть идолами то, что с апостольского времени было знаком (*γνώρισμα*) Христова домостроительства¹⁹.

Интересно замечание Саввы о том, что царь предал Христову икону огню вместе с крестным образом (*σὺν τῷ σταυρικῷ τύλῳ*)²⁰. Несколько забегая вперёд, мы можем сказать, что в житии прп. Иоанникия эти слова практически повторяются (*σὺν τῷ τοῦ σταυροῦ τύλῳ*)²¹, что указывает на их неслучайный характер: Савва был убеждён во вражде иконоборцев и к изображению Креста²².

Среди многочисленных чудес исцелений, совершённых Петром, есть и такие, условием которых становилось православное исповедание страждущих. Пётр требует от них поклонения иконам²³.

Краткое исповедание веры появляется в житии в тот момент, когда Савва рассказывает о допросе преподобного и его спутника Павла неким уполномоченным императорским чиновником²⁴. Ответ прп. Петра состоит всего из двух фраз. В первой он предлагает как основу своей веры учение об образе Божиим в человеке (Быт. 1, 26) и учение о Сыне Божиим как Образе Отца (Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4). Человек, созданный по образу и подобию Божию, верует в воплощение Отчего Образа и почитает Его страдания и земной облик (σχήμα). Тот же, кто не поклоняется начертанному образу Христа (τὴν τοῦ Χριστοῦ ... ἐγγραφῆ εἰκόνα), отпадает и от явившегося нам в таком образе (μορφῆ) Слова и Бога-Троицы вообще.

Впоследствии, когда Савва редактировал свой рассказ о прп. Петре, он добавил в текст гораздо более подробный экскурс в теорию священных изображений²⁵. Поводом для этого рассуждения становится воцарение Льва V. Савва начинает с того, что называет родоначальником иконоборческой ереси, вражды против домостроительства Христова диавола. Он поразил через императора икону, образ Божий (Θεοῦ τῆν εἰκόνα), поскольку против первообраза (τοῦ πρωτοτύπου), то есть Самого Бога, ничего не мог сделать, но знал верно, что честь и бесчестье в отношении образа восходят к архетипу²⁶. Корень вражды против икон скрыт ещё и в том, что Сын Божий – непреложный образ, отражение Отца (χαρακτήρ ἀπαράλλακτος²⁷), а человек, спасти которого Он приходит также образ Божий (τῆς εἰκόνας αὐτοῦ), владычество над которым получил сатана. Иконоборческое заблуждение – война не только против образа, то есть человека (κατὰ τῆς εἰκόνας μόνης), как это было в самом начале человеческой истории, но против Бога Слова, который принял унижение этого образа и обожил его (τοῦ τῆν ἑαυτοῦ εἰκόνα φιλανθρώπως πτωχεύσαντος καὶ θεώσαντος). Савва приводит христологическое исповедание, отразившее историю возникавших ранее ересей. Он вспоминает о страдании и воскресении Христа, говорит о двойственности Его природ и их действий в одной ипостаси, а также о том, что неверно разделять эту ипостась или учить об одной природе.

Ранее существовали докеты, то есть те, кто считал тело Христа принесённым с неба или же просто видением и тенью, так и император Лев, по мнению Саввы, фактически вводит учение о том, что Христос не имеет человеческого вида (μὴ τὸν Χριστὸν ἀνθρώπομορφον) и поэтому неизобразим (μὴ... γράφω)²⁸. Если принять этот догмат, Христос не явил на земле Имя Отца (Ин. 17, 6) и не мог послать исходящего от Отца Духа Утешителя (Ин. 14, 16), что Савва подтверждает соответствующими цитатами из последней речи Господа перед Его учениками. Также отвергая человеческий облик Христа, царь отказывается и от Его Страстей и нашего спасения, восстановления нашей природы. Тот же, кто сделал царя своим орудием, пытался таким образом скрыть посрамление своё.

Теория образа в житии прп. Иоанникия Великого

Основные идеи богословия Саввы – образ Отца во Христе и образ Божий в человеке как основа иконопочитания, христологические основы этого учения, понимание иконоборчества как докетизма – встретившиеся нам в житии Петра Атройского, агиограф повторяет и в житии прп. Иоанникия. Это житие содержит также многочисленные упоминания об иконах и вражде против них, а также исповедания веры, посвящённые свяственным изображениям.

Одно из упоминаний об иконоборчестве, приуроченное к рассказу о воцарении отменившей его Ирины, говорит о связи поклонений образу и первообразному. Эта сообразная вере VII Вселенского собора мысль уже встретилась нам у Саввы в только что затронутом нами исповедании из жития прп. Петра. В тексте жития прп. Иоанникия иконоборчество – это война, через образ Христа против Него Самого²⁹ и, через начертанное по благоволению телесное подобие Его Сына³⁰, против Самого Бога Отца. Церковь опять облачается в свою одежду (τὸν στολισμὸν), а изображение и вид Христа (Χριστὸς εἰκονίσματι τε καὶ σχήματι) возвращают себе честь. Подобным же образом агиограф описывает полное восстановление иконопочитания: Церковь украшается собственной своей красотой от рук апостольских (τὸν ἴδιον κόσμον ὃν ἀποστολικαῖς χερσὶν ἢ ἐκκλησία ἐστόλιστο)³¹.

История религии

Ещё один эпизод³² выражает единомыслие Саввы с другим важным положением веры иконопочитателей, учением об относительном поклонении иконам, и напоминает исповедания, которые требовал от жаждающих исцеления прп. Пётр Атроевский. Речь идёт об обращении в православие самого Иоанникия. Некий старец учит будущего подвижника относительно поклонению³³ (προσκύνει σχετικῶς) домостроительству Христову, выраженному в Его изображении и словесно в Писании (γράφῃσι καὶ μορφῇ). Ответ Иоанникия почти повторяет это требование: он обещает верою относительно приветствовать Христову икону и родившей его Девы Отроковицы, апостолов, мучеников и преподобных³⁴.

В отличие от самого преподобного, переход в православие оказался невозможным для одного из его родственников, скорее всего мужа сестры³⁵. Этого человека преподобный пытается вразумить чудом: по совместной молитве на икоборца нападает слепота. При изложении этой истории икоборцы получают такую характеристику: вместе с чтимыми иконами (πρὸς ταῖς τιμίαις εἰκόσι) они отвергают святых и порицают их мощи, в которых обитает Бог (τὰ θεοκατοικητα λείψανα τῶν ἁγίων), а также равноангельное монашеское житие и одеяние (τὸν τῶν μοναχῶν ἰσάγγελον βίον καὶ τὸ ἐνδυμα)³⁶.

Поскольку прп. Иоанникий происходил, как мы видим, из среды икоборцев, первое исповедание иконопочитание в житии оказывается приуроченным к рассказу о происхождении святого. Агиограф сообщает, что прп. Иоанникий, как и его семья, в молодости был одержим «враждебной домостроительству Бога и Иисуса Христа икоборческой ересью»³⁷. Выражая своё крайне негативное отношение к этому учению, Савва называет здесь, как и в исповедании жития прп. Петра, первым икоборцем сатану. Простым порицанием Савва не ограничивается и приводит подробное пояснение того, что это за ересь.

Агиограф говорит о том, что Церковь была украшена (ἐστόλιστο) представленным красками человеческим обликом Христа (τῷ ἀνθρωπίνῳ Χριστοῦ χρωματικῷ σχήματι) по таинственному преданию об иконах (μυστικῆς...εἰκονικῆς διαδόσεως), идущему от апостолов Христовых и даже ранее (μέχρις αὐτῶν). Причиной, по которой апостолы ввели обычай начертания христоносного изображения (τὸ χριστοφόρον ἰνδαλμα σχηματίζεσθαι), были ереси, касавшиеся телесного вида Христа (τοῦ σωματικῆς αὐτοῦ εἶδους). Савва перечисляет три их вида: считавшие, что Господь был видим людям в некоей бесконечности тела (ἀπειρίᾳ τινὶ σώματος), почитавшие как Христа некоего змия и полагавшие, что снисхождение (συγκατάβασιν) к нам Бога Слова – лишь призрак и тень (φάσματι καὶ σκιᾷ)³⁸.

Христианское учение в корне отличается от этих измышлений. Савва выражает его, цитируя послание апостола Павла к Филиппийцам (Флп. 2, 6–7): «Он, будучи образом Божиим (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого, приняв образ раба (μορφὴν δοῦλου), сделавшись подобным человеку (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) и по виду став как человек (σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος)». Так произошло воплощение Христа, которое означает наличие у Него двух природ, а значит и сохранение всех свойств этих природ. Человеческое тело же не может быть бесформенным (ἀσχημάτιστον), неопишущим (ἀπερίγραπτον), бесконечным (ἄπειρον). Затем Савва возвращается к исходному положению своей речи, повторяя, что икоборческая ересь есть ненависть к Христову домостроительству, а изображения – его знаки (γνώρισμα), которые уничтожались вместе с образом Креста.

Поводом для второго изложения веры становится, как и в житии прп. Петра, воцарение императора Льва V, который «именовал идолом Христову икону»³⁹. Савва вновь уподобляет императора диаволу, которого риторически именует львом и первым икоборцем. Как диавол враждует против Бога и Его образа (κατὰ τῆς τοῦ εἰκόνοσ, то есть человека, сотворённого образа нетварного Бога (κατὰ τῆς τοῦ ἀκτίστου Θεοῦ λυτήσας κτιστῆς εἰκόνοσ), так и василевс подобно ему злобствует против Христова домостроительства и написанного на иконе подобия Богочеловека (τῆς αὐτοῦ ἐν γραφῇ εἰκονικῆς ὁμοιώσεωσ).

В качестве примера Савва напоминает об образе Всецаря Христа (τοῦ παμβασιλέωσ...Χριστοῦ τὴν εἰκόνα), подобии плоти Его (τῆς σαρκὸс τὸ ὁμοίωμα) на монетах, которое, как он несправедливо считает⁴⁰, первым сделал (ἐκτύπων) вместе со своим собственным преклонённым изображением Константин Великий. Это изображение указывает на реальность Христова домостроительства (τὸ τῆς Χριστοῦ

οὐκονομίας ἀφαντασίαστον) и сохранение свойств Его природ. Божество же неопишимо, несмешано и неслитно (ἀπερίγραπτόν τε καὶ ἄφουρτον καὶ ἀσύχυτον), но Христа можно изображать по плоти, помещать его образа на монетах (γραφόμενος σαρκί καὶ νομίσμασιν ἐκτυλούμενος), хотя и по человечеству Христос не опишем душой (οὐ περιεγράφετο τῇ ψυχῇ). Душа и тело вместе сохраняют свои свойства, и Христос остаётся неразделён, не изменяем, не подвержен смешению (οὐ διαιρούμενος, οὐ τρεπόμενος, οὐ συγχύσει ὑποβαλλόμενος), в Воплощении не претерпевшим смешения сущностей и в изображении неопишемым (ἐν τε σαρκόσει ἀσυνουσίαστον καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἀπερίγραπτον). Лев же удаляет образ Царя Христа (τὴν τοῦ βασιλέως Χριστοῦ εἰκόνα), не почитая его как царя по-царски (βασιλικῶς ὡς βασιλέα τιμᾶν), ожидая вместо него знак антихриста (τὸ χάραγμα).

К сравнению иконы Христа с портретом царя Савва обращается и при рассказе о посещении преподобного двумя высокопоставленными придворными⁴¹. Они хотят услышать об отношении преподобного к иконам. Прп. Иоанникий сам задаёт вопрос, нужно ли поклоняться иконе Христа (περὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ εἰκόνας ἐστάλητε ἐρωτῆσαί με εἰ δεῖ προσκυνεῖσθαι αὐτήν). Затем, в качестве ответа, преподобный ссылается на Писание, свидетельствующее о чести (τιμῆν) икон Христа, Богородицы и святых, не уточняя, что при этом имеет в виду. Также он сообщает, что ему самому Духом Святым было явлено, что добродетельная жизнь не спасёт того, кто «не чтит и не приветствует образ Христа и Его облик»⁴². Поясняет он свои слова, сопоставив образ Иисуса Христа (τὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνα) и изображение (μορφὴν) царя. Те, кто пренебрегают вторым, через него (δι' αὐτῆς) глумятся над самим царём, те же, кто не чтят первый и не припадают к нему (μὴ... τιμῶντες καὶ προσπτυσσόμενοι), не верят, что он стал человеком, подобным царю (ἄνθρωπον αὐτὸν κατὰ σὲ οὐ πιστεύουσι γεγενῆσθαι) и не принимают его власти надо собой. Место их – с первым иконоборцем сатаной (μετὰ τοῦ πρώτου εἰκονομάχου Σατάν).

Третье, самое подробное исповедание веры Савва вкладывает в уста прп. Иоанникия в заключительной части жития. Он вводит его в текст, будто повествуя об опасениях преподобного в том, что могут найти люди, которые его как человека самого простого и необразованного почитают неправославным. В заключительной части этого исповедания говорится и о святых иконах. Здесь Савва отчасти повторяет то, что уже встретилось читателю в тексте жития.

«Припадаю изображённому облику Христа по преданию апостолов и поставлению первым в христианских царях Константином со знаменем Креста»⁴³ – говорит прп. Иоанникий. Смысл существования изображения Его облика в том, что через материю иконы (διὰ γὰρ τῆς εἰκονικῆς ὕλης) всем показано, что нематериальный неизменно стал материей (ὕλην ἀτρέπτως γενέσθαι πᾶσιν ἐπίδεικνύει τὸν ἄυλον). Этот факт опровергает господствовавшие когда-то гностические учения с их докетизмом. В связи с этим Савва приводит небольшой экскурс в их мифы.

Затем Савва обращается вновь к изображению царя Константина и Христа на монете, но пользуется этим примером уже несколько иначе. Если царь будучи изображённым телесно на номисмах со Христом (ἐν τῷ εἰκονίζεσθαι σωματικῶς... ἐν τοῖς νομίσμασι σὺν Χριστῷ) не был при этом опишем-ограничен, не был отделён он своей души, не был умерщвлён (οὐ περιεγράφετο, οὐ διηρείτο κατὰ ψυχὴν ἢ νεπέκρωτο), но как царь видимый и почитаемый в собственном образе (ἐν τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι) оставался по своей природе (κατὰ τὴν φύσιν) неизменяемым, неразделяемым и неопишым-неограниченным (ἀναλλοίωτος τὴν οἰκείαν, ἀδιαίρετος καὶ ἀπερίγραπτος). Так и Христос «неопишимо изобразим и не имея образа в нём представлен» (ἀπερίγραπτος γραφόμενον καὶ ἀσχηματίστως σχηματιζόμενον).

Богословие второго периода иконоборчества в трудах Саввы

Последняя из тем, затронутых Саввой, то есть проблема неизобразимости божества, с точки зрения иконоборцев препятствовавшая существованию христианских изображений, привлекала внимание богословов-иконопочитателей с самого начала спора. Так свт. Герман Константинопольский указывал, что, творя икону (ἐκτυλόω) с помощью воска и красок, христианин не пытается извратить благоговения перед Единым Богом, поскольку не имеет намерения создать ни образа (εἰκόν) ни подобия

История религии

(ὁμοίωμα), ни изображения внешнего вида (σχήμα) или очертаний (μορφή) невидимого и неопишуемого (ἀπερίγραπτος) божества⁴⁴.

Богословы второго иконоборчества смогли наиболее подробнейшим образом пояснить, как понятие о неизобразимости божественной природы, присущее христианам, могло сочетаться с существованием икон в христианских храмах. Патриарх Никифор (806–815) различает понятия «изобразимости» (γραφή) и «описуемости-ограниченности» (περίγραφή). Иконописец не ограничивает святого пространством иконы, но лишь изображает его⁴⁵, а описание-ограничение представляет собой свойство вещей существовать во времени, пространстве или иметь начало. Так описуема-ограничена человеческая речь, которая, вместе с тем, не может быть изображена таким же образом, как и человеческое тело⁴⁶. Если такого различия не вводить, может возникнуть и недоумение относительно человеческой души, также ограниченной, но не подлежащей изображению. На него указывает и свт. Никифор⁴⁷, и, как мы могли наблюдать Савва, говоря об изображении Христа на монете. Как и свт. Никифор⁴⁸, и прп. Феодор Студит⁴⁹, Савва строго различает свойства божественной и человеческой природ Христа, считая необходимым говорить о соединении неизобразимости одного и изобразимости другого естества. Лишение человеческого тела Христа изобразимости, одного из его существенных атрибутов, ведёт к докетизму. Свт. Никифор отвергает мнение о том, что Слово могло преложить взятое от Пресвятой Девы тело в неопишуемое. Равным, с точки зрения патриарха, было бы сказать, что Слово прошло через Неё, словно через трубу (διὰ σωλήνος), как это делают фантазиасты и докеты⁵⁰. Эту мысль подхватывает и развивает агиограф.

Вернёмся к ещё одной грани теории образа, которую мы могли наблюдать у Саввы. Как мы могли видеть, образ Отца в Сыне и образ Божий в человеке лежат для агиографа в основе существования живописного образа. Несмотря на разнообразие аргументации прп. Иоанна Дамаскина, именно значение образа в миропорядке – наряду с учением о Воплощении один из столпов богословия иконы Иоанна Дамаскина с точки зрения исследователя его творчества свящ. Э. Лаута⁵¹. Прп. Иоанн выстраивает целую иерархию образов. Это естественный образ, главный пример которого – Бог-Сын как образ Бога-Отца. Таким образом, Бог становится источником первого из образов. Другой род образов – предвечный совет, находящиеся в Боге образцы того, что Он творит. Человек также являет образ Божий, Писание содержит образы невидимых вещей, образы, сокровенно говорящие о будущем. Изображения, созданные для воспоминания о прошедших событиях, также один из видов образа. Среди них – живописные изображения, создаваемые людьми⁵². Таковую схему создаёт Дамаскин в конце Третьего Слова. Свящ. Э. Лаут, однако, подчёркивает, что речь идёт не о какой-то отвлечённой системе образов, но о множестве путей, которыми духовная реальность отражается в материальном мире. Живописные изображения занимают здесь самое скромное место, но отрицание их затрагивает гармонию всей системы⁵³. Нельзя отвергать какой-либо из образов. Прп. Иоанн заявляет об этом весьма решительно в заключении к своему построению⁵⁴.

В «Третьем опровержении иконоборцев» прп. Феодор Студит упоминает об образе Божиим в человеке как об основании иконописания, говоря: «То обстоятельство, что человек сотворён по образу и подобию Божию показывает, что устройство изображений есть в некотором роде дело божественное»⁵⁵. Знаменитый студийский игумен ограничивается лишь упоминанием, Савва же берёт эту мысль за основу своего отношения к христианским изображениям.

Возможно, здесь Савва отражает некоторые тенденции дискуссии противников и сторонников икон времени второго иконоборчества. Можно обратить внимание на попытку реконструкции решений иконоборческого собора 815 г., которая была предпринята в 1953 г. П. Александером в статье, содержащей анализ постановлений и его флорилегия⁵⁶.

Кроме прочего, особое внимание П. Александер обращает на цитату из Василия Великого, посвящённую толкованию Быт. 1, 26. Здесь свт. Василий говорит о различии образа и подобия Божия в человеке, подобии, как способности уподобляться Богу с помощью силы благодати его⁵⁷. Выводы П. Александера, однако, были немедленно подвергнуты критике⁵⁸. К примеру, Г.А. Острогорский говорил, что собор 815 г. лишь воспроизводил старое иконоборчество, и доказать, что

иконоборцы в начале IX в. делали из текста Василия Великого те же выводы, что и учёный в середине XX в., невозможно⁵⁹. Тем не менее, в связи с особым вниманием к этому месту Священного Писания у Саввы, одного из писателей⁶⁰, следовавших в своём осмыслении роли христианских изображений за основными мыслителями-иконопочитателями, можно заметить, что вопрос соотношения образа Божия в человеке и образа, созданного человеком, действительно мог иметь особое значение в годы второго иконоборчества.

Несмотря на то, что Савва составляет «богословские» отрывки своих житий из аргументов, почерпнутых им у известных мыслителей следует отдать должное его способности составить из этого материала стройную апологию и выделить в ней особенно близкие именно ему положения. Савва безошибочно следует исповеданию VII Вселенского Собора с его учением об относительном поклонении и переходом поклонения от образа к первообразу. Следует также отметить, что агиограф свободно пользуется довольно сложной иконопочитательской терминологией, выработанной на исходе иконоборческого спора, такой как понятие «описуемости-ограниченности». Это свидетельствует о его хорошем знакомстве с трудами свт. Никифора и прп. Феодора Студита. В этом он приближается к авторам так называемой «агиографии высокого стиля»⁶¹ и должен занять своё место, пусть и не в ряду наиболее оригинальных богословов, как полноправный участник спора о святых иконах.

Библиографический список

1. Афиногенов, Д.Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847) / Д.Е. Афиногенов. – М.: Индрик, 1997. – 223 с.
2. Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1. – СПб.: Алетейя, 2015. – xxviii, 804 с.
3. Каждан, А.П. История византийской литературы (650–850 гг.) / А.П. Каждан. – СПб.: Алетейя, 2002. – 529 с.
4. Острогорский, Г.А. История Византийского государства / Г.А. Острогорский; пер. с нем. М.В. Грацианский; ред. П.В. Кузенков. – М.: Сибирская благовонница, 2011. – 895 с.
5. Alexander, P. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) / P. Alexander // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1953. – Vol. 7. – P. 35–66.
6. Anastos, M. The ethical theory of images formulated by iconoclasts in 754 and 815 / M. Anastos // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1954. – Vol. 8. – P. 151–160.
7. Brubaker, L. *Inventing Byzantine Iconoclasm* / L. Brubaker. – London: Bristol Classical Press, 2012. – xvi, 134 p.
8. Laurent, V. *La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa* [=Subsidia Hagiographica 29] / V. Laurent. – Brussels: Société des Bollandistes, 1956. xii, 246 p.
9. Laurent, V. *La Vita retractata et les Miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa* [=Subsidia Hagiographica 31] / V. Laurent. – Brussels: Société des Bollandistes, 1958. – 186 p.
10. Louth, A. *St John Damascene tradition and originality in Byzantine theology* / A. Louth. – Oxford: University Press, 2002. – 344 p.
11. Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // *Acta Sanctorum Novembris*. Т. II. 1. Bruxellis: Société des Bollandistes, 1894. – P. 332–435.
12. Ševčenko, I. *Hagiography of the Iconoclast Period* / I. Ševčenko // *Iconoclasm: Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975* / Bryer A., Herrin J., ed. – Birmingham: Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, 1977. – P. 113–131.

¹ Nicephori Patriarchae Constantinopolitani. *Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis anno 815* / Featherstone J. M., ed. [=Corpus Christianorum, Serie Graeca 33]. Turnhout, 1997. 365 с.

² Так, по отзыву одного из основных в настоящее время специалистов по византийскому иконоборчеству, британской исследовательницы Л. Брубейкер, подход участников собора 815 г. можно называть в меньшей степени догматическим: Brubaker L. *Inventing Byzantine Iconoclasm*. London, 2012. P. 91.

³ Каждан А.П. История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 243; Афиногенов Д.Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 153; Ševčenko I. *Hagiography of the Iconoclast Period* // *Iconoclasm: Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975* / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham, 1977. P. 113.

- ⁴ Написанная им Похвала Феофану Исповеднику сохранилась только в переводе (см.: Афиногенов Д.Е. Иоанникий Великий, преподобный // Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1. СПб., 2015. 511 с.), идентичность его с Саввой, автором жития Макария Пелекитского, сомнительна (Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 29]. Brussels, 1956. P. 16).
- ⁵ BHG 2364. Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 29]. Brussels, 1956. P. 65–225. Агроемским преподобный именуется по названию местности у подножия горы Олимп. См.: Atroa // The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1. New York–Oxford, 1991. 228 p.
- ⁶ BHG 935. Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. T. II. 1. Bruxellis, 1894. P. 332–435. Эти два памятника он даже объединяет общим эпизодом с собственным участием. Знакомый не только с прп. Петром, но и с прп. Иоанникийем, Савва сам слышит от Иоанникия рассказ о бывшем ему в момент кончины Петра видении (Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 29]. Brussels, 1956. P. 215; Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. T. II. 1. Bruxellis, 1894. P. 370).
- ⁷ Каждан А.П. История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 433; BHG 2365. Laurent V. La Vita retractata et les Miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 31]. Brussels, 1958. P. 75–132.
- ⁸ BHG 936.
- ⁹ Афиногенов Д.Е. Иоанникий Великий, преподобный // Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1. СПб., 2015. 511 с.
- ¹⁰ См. также о нём: Каждан А.П. История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 422–437.
- ¹¹ Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 29]. Brussels, 1956. P. 9–13.
- ¹² Ibidem. P. 10.
- ¹³ Ibidem. P. 165.
- ¹⁴ Ibidem. P. 175.
- ¹⁵ Ibidem. P. 201.
- ¹⁶ Ibidem. P. 203.
- ¹⁷ Ibidem. P. 179.
- ¹⁸ «Καταστρέφει καὶ ἐκμοχλεύει καὶ συμπταεὶ καὶ κατακαίει πᾶσαν τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων θέαν».
- ¹⁹ «Знак Христова домостроительства, которым божественные апостолы украсили Церковь (Χριστοῦ οἰκονομίας γνώρισμα, ὅπερ παρὰ τῶν θεῶν ἀποστόλων ἢ Ἐκκλησία ἐκεκόσμητο)». Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 29]. Brussels, 1956. P. 99.
- ²⁰ Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 29]. Brussels, 1956. P. 100.
- ²¹ Ibidem. P. 335.
- ²² Несмотря на то, что сохранившиеся памятники изобразительного искусства иконоборческого времени свидетельствуют об использовании знака Креста. См.: Cormack R. The Arts during the Age of Iconoclasm // Iconoclasm: Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975 / Bryer A., Herrin J., ed. Birmingham, 1977. P. 35–44.
- ²³ Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 29]. Brussels, 1956. P. 121, 123.
- ²⁴ Савва называет его Ламарис, а должность – экзарх Асии. Издатель жития замечает, что это необязательно стратиг феми. Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 29]. Brussels, 1956. P. 125.
- ²⁵ Laurent V. La Vita retractata et les Miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 31]. Brussels, 1958. P. 97.
- ²⁶ «Τὰ τῆς εἰκόνης τὸ ἀρχέτυπον κατὰ τε τιμὴν καὶ ἀτιμίαν προσαναγόμενα». Важная для иконопочитателей мысль, восходящая к свт. Василию Великому (Ср.: Basilius Caesar. De Spiritu Sancto // PG 32. 149 col.) и нашедшая своё отражение в оросе VII Вселенского Собора (Ср.: Mansi. G.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. T. 13. 378 p).
- ²⁷ Ср.: Евр. 1, 3; S. Gregorii Theologi Oratio XXXVIII // PG 36. 325 col.
- ²⁸ «Изобрёл догмат о том, что Христос не имеет человеческого вида, нельзя его изображать, нельзя и почитать, но возвещал, что пустое слово то, что человеческую природу принял Бог Слово, совсем отвергая этой природы облик, как говорю, и действие, и то, то Самого Его слова в Писании отображают (μη τὸν Χριστὸν ἀνθρωπόμορφον δογματίζων ἢ γράφων ἢ σεβόμενος, ἀλλὰ ψιλῶ λόγῳ τὴν ἀνθρώπειαν φύσιν ἀναλαβεῖν τὸν Θεὸν Λόγον ἀνακηρύττων, τὸ δὲ ταύτης ὁλως χαρακτηριστικὸν ἴν' εἶπω καὶ ὀργανικὸν ἀποθούμενος)». Laurent V. La Vita retractata et les Miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa [=Subsidia Hagiographica 31]. Brussels, 1958. P. 97.
- ²⁹ «... πρὸς Χριστὸν ἐκάστοτε διὰ τῆς εἰκόνης αὐτοῦ πόλεμος διαβαίνων». Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. T. II. 1. Bruxellis, 1894. P. 335.
- ³⁰ «... διὰ τῆς τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ κατευδοκίαν σωματικῆς ἐν γραφῇ ὁμοιώσεως».
- ³¹ Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. T. II. 1. Bruxellis, 1894. P. 372.
- ³² Ibidem. P. 337.
- ³³ Исповедание вполне в духе ороса VII Вселенского собора, который различает отношение христиан к Богу, которому подобает служение (λατρεία), и к священным изображениям, которые удостоиваются лишь почительного поклонения (τιμητικὴ προσκύνησις). Ср.: Mansi. G.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. T. 13. 378 p.

- ³⁴ «...Χριστοῦ τὴν εἰκόνα κατασπάξασθαι καὶ τῆς τεκούσης αὐτὸν παρθένου κόρης, ἀποστόλων τε μαρτύρων καὶ ὁσίων».
- ³⁵ Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. T. II. 1. Bruxellis, 1894. P. 357.
- ³⁶ Ibidem. P. 358.
- ³⁷ «τῇ δὲ εἰκονομάχῳ αἰρέσει, Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας ἐχθρᾶ». Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. T. II. 1. Bruxellis, 1894. P. 334.
- ³⁸ Авторы русского перевода жития справедливо отмечают здесь и далее знание Саввой «Панариона» Епифания Кипрского. См., например: PG 41. Col. 433. Col. 960. 10. Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1. СПб., 2015. С. 647.
- ³⁹ «...εἰδῶλον Χριστοῦ τὴν εἰκόνα ἀποκαλέσας». Об этом же сказано в отношении епископов-иконоборцев в приведённом Саввой тексте письма Иоанникия патриарху Мефодию. Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. T. II. 1. Bruxellis, 1894. P. 348.
- ⁴⁰ Подробное пояснение можно найти в комментариях к русскому переводу памятника: Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1. СПб., 2015. С. 648.
- ⁴¹ Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. T. II. 1. Bruxellis, 1894. P. 371.
- ⁴² «τὴν δὲ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα καὶ μορφήν οὐ τιμᾷ καὶ ἀσπάζεται».
- ⁴³ «...τὴν ἐν γραφῇ Χριστοῦ μορφήν προσπτυσσόμενος κατὰ τὴν τῶν ἀποστόλων παράδοσιν καὶ τοῦ πρώτου ἐν βασιλεῦσι χριστιανῶν Κωνσταντίνου σὺν τῷ τῷπῳ τοῦ σταυροῦ ἀναστήλωσιν». Saba monacho Vita S. Ioannicii / van den Gheyn J., ed. // Acta Sanctorum Novembris. T. II. 1. Bruxellis, 1894. P. 377.
- ⁴⁴ Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Pars altera / Lamberz E., ed. Berlin, 2012. P. 444, 458. Последнее определение, ἀπερίγραπτος, как мы могли заметить, постоянно присутствует в речи Саввы.
- ⁴⁵ S. Nicephori Patriarchae CP. Antirrheticus II adv. Constantinum Copronimim // PG 100. Col. 357.
- ⁴⁶ Ibidem. Col. 361.
- ⁴⁷ S. Nicephori Patriarchae CP. Antirrheticus I adv. Constantinum Copronimim // PG 100. Col. 236.
- ⁴⁸ Ibidem. Col. 233.
- ⁴⁹ S. Theodori Studitae Antirrheticus I adv. iconomachos // PG 99. Col. 333.
- ⁵⁰ S. Nicephori Patriarchae CP. Antirrheticus I adv. Constantinum Copronimim // PG 100. Col. 273.
- ⁵¹ Louth A. St John Damascene tradition and originality in Byzantine theology. Oxford, 2002. 214 p.
- ⁵² Contra imaginum calumniators orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Berlin, New York, 1975. P. 125–130.
- ⁵³ Louth A. St John Damascene tradition and originality in Byzantine theology / A. Louth. Oxford, 2002. P. 216.
- ⁵⁴ Calumniators orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Berlin, New York, 1975. P. 130.
- ⁵⁵ S. Theodori Studitae Antirrheticus III // PG 99. 420 col. Цитата по рус. переводу: Феодор Студит. Третье опровержение иконоборцев // Символ. 1987. № 18. 318 с.
- ⁵⁶ Alexander P. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 7. 1953. P. 35–66.
- ⁵⁷ Ibidem. P. 44.
- ⁵⁸ Опровержению выводов П. Александера посвящена статья М. Анастоса: Anastos M. The ethical theory of images formulated by iconoclasts in 754 and 815 // Dumbarton Oaks Papers. 1954. Vol. 8. P. 151–160.
- ⁵⁹ Острогорский Г.А. История Византийского государства / пер. с нем. М.В. Грацианский; ред. П.В. Кузенков. М., 2011. 268 с.
- ⁶⁰ Похожая тенденция может быть найдена и у другого агиографа, свт. Мефодия Константинопольского (843–847) в его житии свт. Евфимия Сардского: Gouillard J. La Vie d'Euthyme de Sardes († 831) // Travaux et Memoires. 1987. Vol. 10. P. 67–89.
- ⁶¹ С. Евфимиадис назвал так жития, созданные патриархом Мефодием и другим агиографом, Игнатием Диаконом». Такие памятники написаны изысканным по структуре и синтаксису языком, содержат многочисленные цитаты из древних классических авторов и отцов Церкви, наполнены развернутыми богословскими рассуждениями. См.: Efthymiadis S. On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1991. Bd. 41. 73 p.

References

1. Nicephori Patriarchae Constantinopolitani. Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis anno 815 / Featherstone J. M., ed. [=Corpus Christianorum, Serie Graeca 33]. Turnhout: Leuven, 1997, 365 p.
2. Brubaker L. Inventing Byzantine Iconoclasm. London: Bristol Classical Press, 2012. 91 p.
3. Kazhdan A.P. *A history of Byzantine literature, 650-850*. Athens, 1999. (Russ. ed.: Kazhdan A.P. *Istoriya vizantijskoy literatury (650-850 gg.)*. Saint Petersburg: Aleteiya, 2002, 243 p.)
4. Afinogenov D.E. *Konstantinopol'skiy patriarkhat i ikonoborcheskiy krizis v Vizantii (784-847)* [The Patriarchate of Constantinople and the Iconoclastic Crisis in Byzantium (784–847)]. Moscow, Indrik, 1997, 153 p.
5. Ševčenko I. Hagiography of the Iconoclast Period. Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975, p. 113.

6. *Zhitiya vizantiyskikh svyatykh epokhi ikonoborchestva* [Lives of Byzantine Saints of Iconoclastic Time]. Vol. 1. Saint Petersburg, Aleteiya, 2015, p. 511.
7. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 16.
8. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 65–225.
9. The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1. New York, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 228.
10. Acta Sanctorum Novembris. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, pp. 332–435.
11. Kazhdan A.P. *A History of Byzantine Literature, 650–850*. Athens, 1999. (Russ. ed.: Kazhdan A.P. *Istoriya vizantiyskoi literatury (650–850 gg.)*. Saint Petersburg, Aleteiya, 2002, 433 p.).
12. Laurent V. *The Brief Life and Posthumous Miracles of St. Peter of Atroa* [La Vita retractata et les Miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1958, pp. 75–132.
13. *Zhitiya vizantiyskikh svyatykh epokhi ikonoborchestva* [Lives of Byzantine Saints of Iconoclastic Time]. Vol. 1. Saint Petersburg, Aleteiya, 2015, p. 511.
14. Kazhdan A.P. *A History of Byzantine Literature, 650–850*. Athens, 1999. (Russ. ed.: Kazhdan A.P. *Istoriya vizantiyskoi literatury (650–850 gg.)*. Saint Petersburg, Aleteiya, 2002, pp. 422–437).
15. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, pp. 9–13.
16. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 10.
17. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 165.
18. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 175.
19. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 201.
20. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 203.
21. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 179.
22. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 99.
23. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 100.
24. Acta Sanctorum Novembris. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 335.
25. Cormack R. The Arts during the Age of Iconoclasm Iconoclasm: Papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975. Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, 1977, pp. 35–44.
26. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, pp. 121, 123.
27. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 125.
28. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 97.
29. Basiliius Caesar. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 13. 378 p.
30. Laurent V. *The Wonderful Life of St. Peter of Atroa* [La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1956, p. 325.
31. Laurent V. *The Brief Life and Posthumous Miracles of St. Peter of Atroa* [La Vita retractata et les Miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa]. Brussels, Société des Bollandistes, 1958, p. 97.
32. Acta Sanctorum Novembris. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 335.
33. Acta Sanctorum Novembris. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 372.
34. Acta Sanctorum Novembris. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 337.
35. Mansi G.D. The Collection of News and Reachings of the Sacred Council [Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio]. Vol. 13, p. 378.
36. Acta Sanctorum Novembris. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 357.
37. Acta Sanctorum Novembris. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 358.
38. Acta Sanctorum Novembris. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 334.
39. *Zhitiya vizantiyskikh svyatykh epokhi ikonoborchestva* [Lives of Byzantine Saints of Iconoclastic Time]. Vol. 1. Saint Petersburg, Aleteiya, 2015, p. 647.
40. Acta Sanctorum Novembris. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 348.

41. *Zhitiya vizantiyskikh svyatykh epokhi ikonoborchestva* [Lives of Byzantine Saints of Iconoclastic Time]. Vol. 1. Saint Petersburg, Aleteiya, 2015, 511 p. 648.
42. *Acta Sanctorum Novembris*. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 371.
43. *Acta Sanctorum Novembris*. Ed. by Van den Gheyn J. Vol. II. Brussels, Société des Bollandistes, 1894, p. 377.
44. *Journal of the Ecumenical Councils* [Acta Conciliorum Oecumenicorum]. Ed. by Lamberz E. Series 2. Vol. 3. Berlin, Walter de Gruyter, 2012, pp. 444, 458.
45. St. Nicephorus Patriarch. *Antirrheticus II vs. Constatntine V* [Antirrheticus II adv. Constantinum Copronimim]. PG 100, p. 357.
46. St. Nicephorus Patriarch. *Antirrheticus II vs. Constatntine V* [Antirrheticus II adv. Constantinum Copronimim]. PG 100, p. 361.
47. St. Nicephorus Patriarch. *Antirrheticus II vs. Constatntine V* [Antirrheticus II adv. Constantinum Copronimim]. PG 100, p. 236.
48. St. Nicephorus Patriarch. *Antirrheticus II vs. Constatntine V* [Antirrheticus II adv. Constantinum Copronimim]. PG 100, p. 233.
49. St. Theodore the Studit. *Refutation I against the Iconoclasts* [Antirrheticus I adv. iconomachos]. PG 99, p. 333.
50. St. Nicephorus Patriarch. *Antirrheticus II vs. Constatntine V* [Antirrheticus II adv. Constantinum Copronimim]. PG 100, p. 273.
51. Louth A. *St. John Damascene Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford, University Press, 2002, p. 214.
52. St. John Damascene. *The Third Speech against the Iconoclasts* [Contra imaginum calumniators orationes tres. Die Schriften des Johannes von Damaskos]. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1975, pp. 125–130.
53. Louth A. *St. John Damascene Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford, University Press, 2002, p. 216.
54. St. John Damascene. *The Third Speech against the Iconoclasts* [Contra imaginum calumniators orationes tres. Die Schriften des Johannes von Damaskos]. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1975, p. 130.
55. St. Theodore the Studit. *Refutation I* [Antirrheticus III]. PG 99, p. 420.
- St. Theodore the Studit. *Refutation III against the Iconoclasts* (Russ. ed.: Prep. Feodor Studit. *Tret'e oproverzhenie ikonoborcev*. Simvol, 1987, no. 18, p. 318).
56. Alexander P. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition. (Horos) *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 7, 1953, pp. 35–66.
57. Alexander P. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition. (Horos) *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 7, 1953, p. 44.
58. Anastos M. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 8, 1954, pp. 151–160.
59. Ostrogorsky G. *Geschichte des Byzantinischen Staates. Dritte, durchgearbeitete Auflage*. München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1963 (Russ. ed.: Ostrogorsky G.A. *Istoriya Vizantiyskogo gosudarstva*. Moscow, Sibirskaya blagozvonitsa, 2011, p. 268).
60. Gouillard J. *The Life of Euthymius of Sardis. Works and Memoirs* [La Vie d'Euthyme de Sardes. Travaux et Memoires]. 1987, Vol. 10, pp. 67–89.
61. Euthymius of Sardis. On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 1991, vol. 41, p. 73.



Бабинцев Е.О.

Функциональный анализ английских коронационных ритуалов IX – начала XVII века



Е.О. Бабинцев

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению функций английских коронационных ритуалов IX – начала XVII вв. Анализируя основные функции коронационных обрядов средневековой Англии, автор приходит к следующим выводам: 1) функциональный анализ ритуала, осуществляемый большинством исследователей на материале архаических ритуалов, полностью применим для анализа более поздних (средневековых) ритуалов; 2) многообразие функций демонстрирует высокую значимость коронационных ритуалов для средневекового общества; основными функциями являются инициационная и коммуникативная, что определяется задачами коронации.

Ключевые слова: ритуалистика, коронация, функциональный анализ, история Англии, сакрализация власти

В силу того, что к настоящему времени ритуалистика не сформировалась как самостоятельная научная дисциплина¹, изучение функций ритуалов находится в смежном предметном поле антропологии, этнологии, культурологии, социологии, религиоведения и некоторых других дисциплин. Интерес к данному предмету возник в научном сообществе в начале XX в. Первой фундаментальной работой, рассматривающей функции ритуалов, является произведение Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни»² (в третьей части данного труда автор выделяет четыре основные функции ритуала: функцию социализации индивида, интегрирующую, регенерирующую и психотерапевтическую функции). Исследование функций ритуалов продолжает ученик Э. Дюркгейма – М. Мосс³, а в дальнейшем функциональный анализ ритуалов разрабатывают представители британской школы социальной антропологии (Бр. К. Малиновский⁴, А. Рэдклифф-Браун⁵, Э. Лич⁶, М. Дуглас⁷, В. Тэрнер⁸ и другие). В отечественной науке функциональный анализ ритуалов стал предметом исследований таких учёных, как К.С. Сарингуляна⁹, В.Н. Топорова¹⁰, А.К. Байбурина¹¹. Одной из новейших работ, затрагивающих проблематику функционального анализа ритуалов, является монография И.П. Давыдова «Эпистема мифоритуала»¹².

Перечень исследуемых функций ритуалов в указанных трудах варьируется в зависимости от научных интересов конкретного автора и особенностей предмета исследования. На настоящий момент наиболее полный обзор и анализ функций ритуалов, проведённый И.П. Давыдовым, содержит список, состоящий из 36 позиций¹³.

Целью нашего исследования является проведение функционального анализа английских коронационных ритуалов IX – начала XVII вв.¹⁴ Для достижения данной цели нам необходимо выполнить ряд задач:

- 1) Провести краткий обзор истории и структуры английских коронационных ритуалов указанного периода;
- 2) Отметить и проанализировать основные функции данных ритуалов;

3) Обозначить границы применимости существующей функциональной теории к английским коронационным ритуалам.

Вопрос о границах применимости функциональной теории к английским коронационным ритуалам обусловлен в первую очередь тем, что подавляющее большинство авторов, перечисленных выше, исследовали архаические ритуалы – либо анализируя этнографические наблюдения ритуалов современных им «примитивных» племён, либо прибегая к анализу древних литературных памятников (например, М. Мосс и А. Юбер в «Очерке о природе и функции жертвоприношения» базируются на ветхозаветных и ведических текстах). В нашем случае исследователю предстоит иметь дело с достаточно поздним (средневековым) ритуалом, имеющим длительную историю развития и сложившимся под влиянием нескольких ритуальных систем и культурных традиций.

За всю свою историю английский коронационный ритуал существовал в шести различных редакциях¹⁵, четыре из которых сменяли друг друга на протяжении интересующего нас периода:

- 1) Коронационный ритуал из Понтификала Эгберта (IX–X вв.)¹⁶;
- 2) Коронационный ритуал, существовавший до Завоевания (именуемый ритуалом Этельреда II, X–XI вв.)¹⁷;
- 3) Коронационный ритуал XII в. (XII–XIII вв.)¹⁸;
- 4) Коронационный ритуал из «*Liber regalis*»¹⁹ (1308–1603 гг., далее «*Liber regalis*») была переведена на английский язык).

В первую очередь интерес для нас представляет «*Liber regalis*», поскольку данная редакция содержит наиболее полное и системное описание коронации английских монархов в Средние века.

В рамках данной статьи мы не ставим перед собой задачу осветить происхождение различных частей коронации, линии заимствования ритуалов и особенности их трансформации на протяжении веков, поэтому отметим лишь несколько ключевых вещей. Согласно «*Liber regalis*», коронационный обряд начинается с процессии из Тауэра в Вестминстерский дворец, следующую ночь король посвящает молитвам и размышлениям, а также выслушивает наставления аббата. Утром король в составе процессии шествует к Вестминстерскому аббатству, где проходит аккламация (формальное избрание короля народом); затем король даёт клятву править справедливо и соблюдать древние законы. Далее проводится обряд помазания, за ним следует возведение на трон и вручение инсигний (в том числе и собственно коронование, то есть возложение короны). После этого духовные и светские лорды приносят королю вассальную присягу. Завершается церемония процессией в Вестминстерский дворец и торжественным пиром.

Далее перейдём к собственно рассмотрению функций английских коронационных ритуалов IX – начала XVII вв. Прежде всего, отметим, что коронационный ритуал по существу представляет собой «обряд перехода»²⁰ в терминологии А. ван Геннепа, то есть предполагает изменение социального статуса индивида (в данном случае – претендента на престол). Таким образом, по отношению к будущему королю коронационный ритуал представляет собой своего рода *инициацию*. При анализе инициационной функции коронационного ритуала мы будем использовать схему А. ван Геннепа и Э. Лича, согласной которой при переходе от одного «нормального» состояния к другому «нормальному» состоянию иницируемый проходит три стадии²¹:

1) Обряды отделения (прелиминарные), в ходе которых индивид отделяется от своей первоначальной социальной роли;

2) Промежуточные обряды (лиминарные) – обряды, сопровождающие период «социального безвременья», то есть состояния индивида, при котором прежняя социальная роль им утрачена, а новая пока ещё не получена;

3) Обряды приобщения (постлиминарные), в ходе которых индивид получает новую социальную роль.

Э. Лич перечисляет четыре основных способа «отделения» от первоначальной роли: а) иницируемый может двигаться в процессии от пункта А к пункту В; б) он может снять с себя прежнюю одежду; в) могут быть принесены жертвы;

г) «грязь» с тела иницируемого может быть удалена посредством мытья и т. п. Примечательно, что в коронационном ритуале мы отчётливо обнаруживаем три из четырёх перечисленных способов, а использование оставшегося способа остаётся под вопросом.

Так, ночь накануне коронации будущий монарх посвящает молитвам и благочестивым размышлениям, а также выслушивает наставления аббата Вестминстера; наутро он совершает омовение и облачается в одеяние, приличествующее торжественному дню. Так совершается духовное и телесное очищение короля: «как тело принца сверкает чистотой и красотой одежд, так и душа его воссияет истинной и изначальной верой и покаянием»²² (Пер. наш – Е.Б.). К месту коронации – Вестминстерскому аббатству – будущий монарх следует в составе процессии, состоящей из клириков и дворян. На протяжении всего пути от дворца до церкви под руки короля ведут епископы Дарема и Бата, а над ним несут балдахин. Собственно жертвоприношения, разумеется, во время коронации не приносятся, но в качестве проявления третьего из вышеперечисленных способов отделения может выступать подношение даров, которые король возлагает на алтарь.

Несколько большую сложность для нас представляют промежуточные обряды королевской инициации, поскольку их границы очерчены не так чётко. На наш взгляд, данный период начинается с того момента, когда король падает ниц на пол сразу после принесения даров, и завершается, когда король поднимается с пола второй раз (после чего начинается его помазание). Таким образом, королевская клятва (которую монарх приносит, поднявшись в первый раз, и непосредственно после которой он ложится на пол второй раз) относится к промежуточному периоду. Указанные «простираения ниц» короля отсылают нас к символике смерти и возрождения, которая характерна для обрядов перехода²³.

В свою очередь, обряды приобщения идентифицируются вполне ясно и заключаются в помазании, возведении на трон и вручении инсигний – знаков королевской власти. Как отмечает Э. Лич, многие обряды приобщения часто повторяют обряды отделения, но имеют обратный знак²⁴. Это справедливо и для королевской инициации: по окончании церемонии короля облачают в соответствующий его статусу наряд (коронационные одеяния, входящие в число регалий, остаются в аббатстве), в свой дворец король возвращается также в составе процессии.

К инициационной функции английских коронационных обрядов примыкает *функция социализации индивида* (в ходе церемонии король получает множество наставлений, призванных подготовить его к выполнению будущей роли) и *легитимирующая функция* (поскольку власть короля может быть признана законной лишь в том случае, если он должным образом был возведён на престол).

Не менее важной является *коммуникативная функция* коронационного ритуала. В данном случае мы имеем дело с двумя типами коммуникации:

1) Коммуникация между сакральным и профанным (*медиаторная функция ритуала*);

2) Коммуникация внутри коллектива, принимающего участие в ритуале (*аутокоммуникативная функция*).

Целью коммуникации первого типа является подтверждение права нового короля на трон и получение божественного благословения (ради чего и совершается помазание). На наш взгляд, при рассмотрении данного типа коммуникации целесообразно воспользоваться схемой ритуала, предложенной М. Моссом и А. Юбером (несмотря на то, что эти авторы занимались исследованиями функций жертвоприношения, их суждения справедливы и для обряда в целом, поэтому могут экстраполироваться и на коронационный обряд). В соответствии с их идеями следует выделить две главные фигуры участников ритуала – это жертвователю, которого авторы определяют как «субъекта, получающего выгоды от жертвоприношения или испытывающего на себе его действие»²⁵, и жрец, совершающий обряд. В нашем случае в роли «жертвователя» (то есть того, ради кого и над кем совершается обряд) выступает король, а в роли «жреца» – архиепископ Кентерберийский, которому помогают другие представители клира. Необходимость архиепископа как медиатора обусловлена тем, непосредственный контакт мирянина (то есть человека, принадлежащего к сфере

профанного) со священным невозможен, или, по крайней мере, опасен. Посредничество архиепископа возможно и необходимо, поскольку он, как жрец «стоит на пороге между сакральным и профанным мирами, будучи представителем двух миров одновременно»²⁶.

Ядро коммуникации внутри коллектива, принимающего участие в ритуале, составляет система клятв и взаимных обещаний. К ним относится: клятва короля, ответ короля на просьбу епископов о сохранении церковных прав и привилегий, фуа (вассальная клятва) духовенства и оммаж дворянства²⁷. Суть всех вышеперечисленных обещаний сводится к следующему: король обязуется соблюдать древние законы и обычаи, а его подданные – хранить верность монарху. Таким образом реализуется и *функция обмена ценностями* коронационного ритуала (в данном случае в роли ценностей выступают права и привилегии, покровительство сеньора и верность вассала), *функция деонтизации* (в клятвах и наставлениях отражаются представления о должных формах поведения как короля, так и его подданных), *интериоризации* социокультурных норм, *функция шаблонирования форм поведения* и *регулятивная функция* (указанные представления детерминируют взаимодействие монарха, клириков и дворян).

За счёт данной системы клятв и взаимных обещаний реализуются *интегрирующая* и *регенерирующая функции* коронационных обрядов. Коллектив объединяется для того, чтобы восстановить должный порядок социального устройства и обновить существующие социальные связи. Таким образом проявляется и *функция адаптации*, поскольку с помощью коронационного обряда общество приспосабливается к произошедшим изменениям (смене царствующего монарха). Осуществление регенерирующей функции тесно связано с реализацией *функций дифференциации* и *стратификации*, поскольку в ходе коронационного обряда восстанавливается должная структура общества, что предполагает разделение общества на группы и установление (точнее – восстановление) отношений господства и подчинения. *Функция символизации*, предложенная А. Рэдклиффом-Брауном, предполагающая наличие у индивидов определённых чувств, контролирующих их поведение и взаимодействие, которые находят своё символическое выражение в ритуале²⁸, также напрямую связана с реализацией интегрирующей и регенерирующей функций. Регенерация общества связана и с «воинской» (то есть заключающейся в обеспечении безопасности коллектива²⁹) функцией коронационного ритуала, поскольку данный ритуал противостоит беспорядку и хаосу, в который может ввергнуться социум.

Также воссоздание должного социального порядка невозможно без реализаций противостоящих друг другу *функций хаотизации* и *космизации* (упорядочивания). Перед началом коронационного обряда социальный порядок считается как бы разрушенным – и поэтому утром дня коронации в королевском дворце собираются дворяне и клирики для того, чтобы обсудить избрание нового короля и вопросы соблюдения древних законов³⁰. Согласившись на предложенную кандидатуру и должным образом возведя на трон нового короля, коллектив восстанавливает свою целостность. Особо следует отметить *мемориализационную функцию* коронационного обряда, в котором имеют место многочисленные отсылки к древним законам и обычаям, в особенности к законам св. Эдуарда Исповедника. К данной функции примыкает *функция сигнификации*, под которой понимается функция «фиксации и воспроизводства системы исторически выработанных культурных значений»³¹.

Две другие функции, обеспечивающие воссоздание должного порядка, связаны с восприятием времени в ритуале. Это *функция «борьбы с профанным временем»*, которую А.К. Байбурин возводит к трудам М. Элиаде, и *функция хронометрии* (то есть разделения времени на отрезки). Борьба с профанным временем, заключающаяся в циклической регенерации мира посредством повторения космогонического акта в ритуале³², применительно к коронационным ритуалам реализуется в восстановлении социального порядка за счёт возведения на престол монарха.

Особо следует рассмотреть *психотерапевтический эффект* коронационного ритуала³³. Со смертью (либо смещением) монарха общество сталкивается с кризисной ситуацией, поскольку его единство ничем не обеспечивается, а без королевской власти нарушается и нормальное функционирование общества (построенное

История религии

во многом на вассальных отношениях). Коронационный ритуал способствует эффективному выходу из кризисной ситуации, поскольку не только устраняет существующую проблему, но и снимает эмоциональное напряжение участников (которые получают от нового короля подтверждение своего статуса, обещание сохранять их привилегии, а также править в соответствии с законами и общими представлениями о справедливости). Таким образом, реализуются также *компенсаторная функция* ритуала, *функция психологической интеграции* (или утверждения групповой солидарности) и *сублимации психических напряжений*.

Объяснительная функция коронационного ритуала проявляется в постоянных апелляциях к основам, на которых строится общественный порядок (в частности, к Библейским текстам, а также к законам св. Эдуарда). За счёт того, что в ходе ритуала очерчиваются образцы и будущие рамки поведения всех участников (что проявляется в системе клятв и взаимных обещаний), реализуется *прогностическая функция* ритуала.

Проявление ряда функций, выделяемых исследователями, в английских коронационных ритуалах не обнаруживается. К ним относятся *творческая, глоттогенетическая, производственно-экономическая, онто-диагностическая, фатическая функции* и *функция аккультурации*. Отчасти невозможность обнаружить их в коронационном ритуале обусловлена его поздним происхождением, однако преимущественно это можно объяснить тем, что вышеперечисленные функции носят общий характер, и ими можно охарактеризовать систему ритуалов в целом, а не конкретный ритуал, рассматриваемый изолированно (так, глоттогенез, то есть ритуальное происхождение языка, бесспорен, однако проследить его реализацию в каждом отдельно взятом ритуале не представляется возможным).

Проведя функциональный анализ английских коронационных ритуалов IX – начала XVII вв., мы пришли к следующим **выводам**:

1) Функциональный анализ ритуала, осуществляемый большинством исследователей на материале архаических ритуалов, полностью применим для анализа более поздних (средневековых) ритуалов. Из функций ритуалов, выделяемых исследователями, подавляющее большинство проявляется и в английском коронационном ритуале.

2) Многообразие функций демонстрирует высокую значимость коронационных ритуалов для средневекового общества. Основными функциями коронационных ритуалов являются инициационная и коммуникативная, что определяется задачами коронации – возвести на престол нового монарха, тем самым обеспечить воспроизводство общественных отношений по устоявшимся моделям.

Библиографический список

1. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
2. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / ван А. Геннеп; пер. с франц. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – 198 с.
3. Давыдов, И.П. Эпистема мифоритуала / И.П. Давыдов. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с.
4. Дуглас, М. Чистота и опасность / М. Дуглас; пер. с англ. Р. Громовой, под ред. С. Баньковской. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 288 с.
5. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев / Ж. Дюмезиль; пер. с франц. Т.В. Цивьян. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 234 с.
6. Лич, Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Э. Лич; пер. с англ. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 142 с.
7. Мосс, М. Социальные функции священного. Избранные произведения / М. Мосс; пер. с фр., под общ. ред. Утехина И.В. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
8. Рэдклифф-Браун, А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / А.Р. Рэдклифф-Браун; пер. с англ. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 304 с.
9. Сарингулян, К.С. Культура и регуляция деятельности / К.С. Сарингулян. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1986. – 158 с.
10. Топоров, В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / В.Н. Топоров // Архаический ритуал

в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит. АН СССР, 1988. – С. 7–60.

11. Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер; сост. В.А. Бейлис и автор предисл. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.

12. Элиаде, М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с франц. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.

13. Durkheim, E. Les Formes elementaires de la vie religieuse. Le Systeme totemique en Australie / E. Durkheim. – Paris, Alcan, 1912, 4-e ed. – P.: P.U.F., 1960.

14. English Coronation Records / Ed. by L.G. Wickham Legg. – Westminster: A. Constable & co., ltd., 1901. – lxxxviii + 413 p.

¹ Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 88.

² Durkheim E. Les Formes elementaires de la vie religieuse. Le Systeme totemique en Australie. Paris, Alcan, 1912. – P., 1960.

³ Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения / Пер. с фр., под общ. ред. И.В. Утехина. СПб., 2000. 448 с.

⁴ Малиновский Бр. Магия, наука, религия. М., 1998. 304 с.; Малиновский Бр. Научная теория культуры. М., 2005. 184 с.

⁵ Рэдклифф-Браун А.П. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / Пер. с англ. М., 2001. 304 с.

⁶ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М., 2001. 142 с.

⁷ Дуглас М. Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой; под ред. С. Баньковской. М., 2000. 288 с.

⁸ Тэрнер В. Символ и ритуал / Сост. В.А. Бейлис и автор предисл. М., 1983. 277 с.

⁹ Сарингулян К.С. Культура и регуляция деятельности. Ереван, 1986. 158 с.

¹⁰ Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.

¹¹ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. 240 с.

¹² Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М., 2013. 180 с.

¹³ Там же. С. 95–96.

¹⁴ Период с IX по начало XVII вв. выбран нами, поскольку первые письменные свидетельства, содержащие описание коронации английских королей, относятся к IX в., а в начале XVII в. происходит ряд важных политических изменений, таких как смена правящей династии и объединение двух королевств Британских островов под властью одного монарха. Кроме того, в это время коронационную службу переводят с латыни на английский язык.

¹⁵ English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, 1901. P. xviii.

¹⁶ Там же. P. 3–13.

¹⁷ Там же. P. 14–29.

¹⁸ Там же. P. 30–42. Хронологические рамки первых трёх редакций не поддаются точной датировке, поэтому весьма условны.

¹⁹ Там же. P. 81–130.

²⁰ См. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М., 1999. 198 с.

²¹ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М., 2001. С. 97.

²² «Sicut in principe per actualem locionem et uestimentorum decorem, corpus nitescit sic per ueram et preuiam confessionem ac compuncionis dolorem anima ipsa splendescat». English Coronation Records / Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, 1901. P. 83.

²³ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М., 2001. С. 97.

²⁴ Там же. С. 96.

²⁵ Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения / Пер. с фр., под общ. ред. И.В. Утехина. СПб., 2000. С. 16.

²⁶ Там же. С. 30.

²⁷ English Coronation Records / Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, 1901. P. 87–99.

²⁸ Рэдклифф-Браун А.П. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / Пер. с англ. М., 2001. С. 184.

²⁹ См. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т.В. Цивьян. М., 1986. 234 с.

³⁰ English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, 1901. P. 83.

³¹ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 35. См. также: Сарингулян К.С. Культура и регуляция деятельности. Ереван, 1986. С. 136–137.

³² Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 34; Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Пер. с франц. М., 2000. С. 71–72.

³³ Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 34; Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Пер. с франц. М., 2000. С. 32.

³⁴ Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 21–22.

References

1. Davydov I.P. *Epistema miforituala* [Episteme of mythoritual]. Moscow, MAKS Press, 2013, p. 88.
2. Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life* [Les Formes elementaires de la vie religieuse. Le Systeme totemique en Australie]. Paris, P.U.F., 1960.
3. Mauss M. *La fonction sociale du sacré*, 1968, Paris, Minuit, 633 p. (Rus. ed.: Moss M. *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo*. Saint Petersburg, Evraziya, 2000. 448 p.).
4. Malinowski B. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois, The Free Press, 1948 (Rus. ed.: Malinovskiy Br. *Magiya, nauka, religiya*. Moscow, Refl-buk, 1998, 304 p.).
5. Malinowski B. *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*. Chapel Hill, N. Carolina, The University of North Carolina Press, 1944 (Rus. ed.: Malinovskiy Br. *Nauchnaya teoriya kul'tury*. Moscow, OGI, 2005, 184 p.).
6. Radcliffe-Brown A.R. *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*. London, Cohen & West LTD, 1952 (Rus. ed.: Redkliff-Braun A.R. *Struktura i funktsiya v primitivnom obshchestve. Ocherki i lektsii*. Moscow, Vostochnaya literatura RAN, 2001, 304 p.).
7. 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 (Rus. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v social'noy antropologii*. Moscow, Vostochnaya literatura RAN, 2001, 142 p.).
8. Douglas M. *Purity and Danger*. London, Routledge, 1966 (Rus. ed.: Duglas M. *Chistota i opasnost'*. Moscow, KANON-press-C, Kuchkovo pole, 2000, 288 p.).
9. Turner V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York, Cornell University Press, 1977 (Rus. ed.: Terner V. *Simvol i ritual*. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel'stva «Nauka», 1983, 277 p.).
10. Saringulyan K.S. *Kul'tura i regulyatsiya deyatel'nosti* [Culture and Regulation of Activity]. Yerevan, Izd-vo AN ArmSSR, 1986, 158 p.
11. Toporov V.N. *Arkhaicheskiy ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh* [The Archaic Rite in Folklore and Literary Memorials]. Moscow, Nauka, Gl. red. vost. lit. AN SSSR, 1988, pp. 7–60.
12. Baiburin A.K. *Ritual v traditsionnoy kul'ture. Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavnyanskikh obryadov* [Rite in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of the East Slavic Rites]. Saint Petersburg, Nauka, 1993, 240 p.
13. Davydov I.P. *Epistema miforituala* [Episteme of Mythoritual]. Moscow, MAKS Press, 2013, 180 p.
14. Davydov I.P. *Epistema miforituala* [Episteme of Mythoritual]. Moscow, MAKS Press, 2013, pp. 95–96.
15. English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, A. Constable & co., ltd., 1901, p. XVIII.
16. English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, A. Constable & co., ltd., 1901, pp. 3–13.
17. English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, A. Constable & co., ltd., 1901, pp. 14–29.
18. English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, A. Constable & co., ltd., 1901, pp. 30–42.
19. English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, A. Constable & co., ltd., 1901, pp. 81–130.
20. Gennep A., van. *Les rites de passage. Etude systématique des rites*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909 (Rus. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda. Sistematischeskoe izuchenie obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura RAN, 1999, 198 p.).
21. 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 (Rus. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v social'noy antropologii*. Moscow, Vostochnaya literatura RAN, 2001, p. 97).
22. English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, A. Constable & co., ltd., 1901, p. 83.
23. 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 (Rus. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v social'noy antropologii*. Moscow, Vostochnaya literatura RAN, 2001, p. 97).
24. 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 (Rus. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v social'noy antropologii*. Moscow, Vostochnaya literatura RAN, 2001, p. 96).
25. Mauss M. *La fonction sociale du sacré*. 1968, Paris, Minuit, 633 p. (Rus. ed.: Moss M. *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo*. Saint Petersburg, Evraziya, 2000, p. 16).

26. Mauss M. *La fonction sociale du sacré*. 1968, Paris, Minuit, 633 p. (Rus. ed.: Moss M. *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo*. Saint Petersburg, Evraziya, 2000, p. 30).
27. English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, A. Constable & co., ltd., 1901, pp. 87–99.
28. Radcliffe-Brown A.R. *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*. London, Cohen & West LTD, 1952 (Rus. ed.: Redkiff-Braun A.R. *Struktura i funktsiya v primitivnom obshchestve. Ocherki i lektsii*. Moscow, Vostochnaya literatura RAN, 2001, p. 184).
29. Dumézil G. *Les Dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, Gallimard, 1977 (Rus. ed.: Dyumezil' Zh. *Verkhovnye bogi indoevropeytssev*. Moscow, Glavnaya redakciya vostochnoy literatury izdatel'stva «Nauka», 1986, 234 p.).
30. English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. Westminster, A. Constable & co., ltd., 1901, p. 83.
31. Baiburin A.K. *Ritual v traditsionnoy kul'ture. Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavianskikh obryadov* [Rite in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of the East Slavic Rites]. Saint Petersburg, Nauka, 1993, p. 35.
32. Saringulyan K.S. *Kul'tura i regulyatsiya deyatel'nosti* [Culture and Regulation of Activity]. Yerevan, Izd-vo AN ArmSSR, 1986, pp. 136–137.
33. Baiburin A.K. *Ritual v traditsionnoy kul'ture. Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavianskikh obryadov* [Rite in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of the East Slavic Rites]. Saint Petersburg, Nauka, 1993, p. 34.
34. Eliade M. *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris, Gallimard, 1969. (Rus. ed.: Eliade M. *Izbrannye sochineniya: Mif o vechnom vozvrashchenii; Obrazy i simvol'y; Svyashhennoe i mirskoe*. Moscow, Ladomir, 2000, pp. 71–72).
35. Baiburin A.K. *Ritual v traditsionnoy kul'ture. Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavianskikh obryadov* [Rite in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of the East Slavic Rites]. Saint Petersburg, Nauka, 1993, p. 34.
36. Eliade M. *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris, Gallimard, 1969 (Rus. ed.: Eliade M. *Izbrannye sochineniya: Mif o vechnom vozvrashchenii; Obrazy i simvol'y; Svyashhennoe i mirskoe*. Moscow, Ladomir, 2000, p. 32).
37. Toporov V.N. *Arkhaicheskiy ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh* [The Archaic Rite in Folklore and Literary Memorials]. Moscow, Nauka, Gl. red. vost. lit. AN SSSR, 1988, pp. 21–22.



Бурнаков В.А.



В.А. Бурнаков

Культовые изделия в промысловой деятельности и обрядности хакасов: образы и функции (конец XIX – середина XX в.)

Аннотация. Статья посвящена изучению охотничьих фетишей (тӕс'ов) у хакасов. На основе обширного круга источников, как опубликованных, так и впервые вводимых в научный оборот, – архивных материалов и музейных коллекций – проанализированы место и роль этих культовых предметов в духовной жизни народа. Детально рассмотрены их внешние характеристики. Выявлены вариации их символического оформления. Рассмотрены сакральные функции и способы обрядового взаимодействия с этими сакральными предметами.

Особое положение среди ритуальных изделий данного типа у хакасов занимали охотничьи фетиши: *Кинен тӕс*, *Салыг тӕс*, *Улуг тӕс* и *парный божок – Пӕзик агас* и *Чабыс агас тӕс 'ы*. В представлениях верующих они были могущественными семейно-родовыми духами-покровителями. Помимо своей прямой обязанности – обеспечения успеха в промысловой деятельности, они также выполняли охранительную функцию и покровительствовали домашнему хозяйству. Кроме того, как полагали, они обладали целительными способностями. В связи с чем, были чрезвычайно востребованы в народе. Фетиши имели разнообразные варианты внешнего оформления. В отношении каждого из них была сформирована особая обрядность.

Ключевые слова: хакасы, традиционное мировоззрение, обрядность, культ, охота, фетиш, *Кинен тӕс*, *Салыг тӕс*, *Улуг тӕс*, *парный божок*, *Пӕзик агас тӕс*, *Чабыс агас тӕс*, шаманизм, *ызых*, народная медицина

У хакасов охота была и продолжает оставаться одним из значимых традиционных занятий. Эта промысловая деятельность на протяжении столетий выступала важнейшей составляющей системы жизнеобеспечения народа. Она явилась одной из форм адаптации людей к среде обитания. В связи с чем, несёт в себе многовековой опыт тонких и глубоких наблюдений за природой и постоянного взаимодействия с ней. Полученный навык основывался как на рациональных знаниях, так и на иррациональных воззрениях.

В традиционном сознании народа красной нитью проходит мысль о том, что для успешной охоты необходимо тонко чувствовать природу, уметь разгадывать её самые сокровенные тайны. Передаваемый из поколения в поколение богатый опыт и многолетняя практика вырабатывали у местных охотников феноменальную чувствительность, глубокую интуицию и тонкое чутьё. Известно, что традиционная охота очень часто проходила в условиях высокого психофизического напряжения. Это выражалось в частых экстремальных ситуациях, продолжительной изолированности от родных и близких, а подчас и в вынужденном одиночестве. Добывающий промысел часто сопровождался работой до полного изнеможения. Нередки были случаи, когда, несмотря на имеющиеся знания и хорошую подготовку, промысловая деятельность всё же завершалась неудачей. В восприятии охотников факт невезенья чаще интерпретировался иррационально, например, как наказание духов и божеств за нарушение человеком каких-либо традиционных социальных норм или устоявшихся способов

взаимодействия с природой. Данное обстоятельство во многом способствовало тому, что в охотничьей практике сформировалась особая система воззрений и обрядности, направленная на достижение успехов в ней. Большое внимание при этом уделялось ритуалам жертвоприношений и всевозможным формам магического воздействия на окружающий мир. Значительное место в этом мифо-ритуальном комплексе отводилось специальным охотничьим фетишам – *tös'am*. Рассмотрению данного культурного феномена на примере некоторых из них и будет посвящена данная статья.

В мировоззрении и обрядности хакасов большое распространение получили такие культовые изделия, как *tös'ы*. Они олицетворяли собой различные сверхъестественные существа. Из их числа выделялись духи-покровители, духи предков, тотемы, а также зловредные духи. Каждый из них обладал персональной функциональной направленностью. В целом же при условии соблюдения людьми определённых правил они были призваны обеспечивать благоприятные условия жизни верующих, например, содействовать успеху в хозяйственной деятельности, гарантировать защиту от злой силы, сохранение здоровья и др. Специфика любого фетиша символически выражалась локализацией, самой его структурой, формой и материалом, из которого он изготавливался. Данное обстоятельство содействовало тому, что верующие в отношении одного и того же *tös'a* могли использовать различные названия, выделяющие его характерные черты. Эти культовые предметы могли располагаться как в самом жилище, так и за его пределами. В отношении каждого из них были сформированы специальные нормы обращения с ним. На фоне всех этих культовых изделий особо выделялись охотничьи фетиши. Главной их особенностью было то, что они обладали обширной функциональностью. Так, кроме своей прямой обязанности – оказания мистической помощи в добывающих промыслах, выполняли ещё и покровительствующие и охранительные функции. Помимо того, как полагали верующие, они обладали способностью избавлять людей и домашний скот от различных болезней, несчастий и др.

Культовые изделия, как правило, изготавливались по рекомендации шамана. Ему же и принадлежало право их «освящения» – одухотворения. Вместе с тем, обыденная обрядовая практика в отношении *tös'ов* с различной периодичностью непосредственно совершалась самими домочадцами. Следует обратить внимание на то, что фетиши подразделялись на мужские и женские. Данная реалья выражалась в их соответствующей пространственной локализации – на южной или северной половине юрты. Этим же и определялся факт того, кто конкретно занимался отправлением ритуалов их чествования. Однако подобное деление отнюдь не означало того, что почитаемый мужчинами *tös* обязательно должен быть соответствующего пола. Встречались и женские духи, чтимые представителями сильной половины, и наоборот. Отметим, что у различных субэтнических групп хакасов, например, у сагайцев (*сагайлар*) и кызыльцев (*хызылар*) были свои специфические охотничьи фетиши с отличающимися наименованиями, формами и особенностями ритуального комплекса. Помимо того, своеобразие отдельных *tös'ов*, их названий, а также особенности обрядовой практики нередко проявлялись ещё и на локальном уровне.

Кинен тös

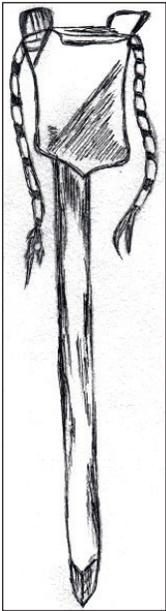
Одним из самых распространённых и почитаемых охотничьих фетишей у хакасов, главным образом среди сагайцев, был *Кинен тös*. Обращает на себя внимание тот факт, что в науке до сих пор нет общепризнанного и устоявшегося перевода на русский язык названия этого фетиша. Согласно предположению В.Я. Бутанаева, наименование этого культового предмета с хакасского языка переводится, как «внезапно поражающий идол»¹. Очевидно, что исследователь возводит смысл слова *кинен* к наречию *кинетин*, выступающему в значении «вдруг, внезапно, неожиданно»². При этом остаётся под вопросом такая его характеристика, как «поражающий». Автор, к сожалению, не пояснил факт отсутствия этого слова в самом названии, рассматриваемого *tös'a*, и не раскрыл их семантической взаимосвязи.

На наш взгляд, наиболее продуктивным является возведение этимологии слова *кинен* к древнетюркскому термину *кеп*. Он обладает такими смысловыми

категориями, как: 1) широкий, 2) обильный, 3) щедрый³. Исходя из данного семантического поля, название *Кинен тӧс* можно перевести, как «щедрый / приносящий обилие фетиш». По нашему мнению, данное значение полнее соответствует его культовой характеристике и функциональной универсальности.

Подобно другим культовым предметам его изготавливали по рекомендации шамана и нередко – с его непосредственным участием. Им же и одухотворялось это изделие. На данную реалию ещё в конце XIX в. обратил внимание Н.Ф. Катанов, писавший, что «сначала этого божка ставит шаман, он же и шаманит ему, но благословляет его тот мужчина, который отправляется на охоту; кормит божка “кинэн” и тот, кто идёт стрелять птиц»⁴.

Исследователи представили разнящиеся сведения относительно его внешних параметров⁵. Вместе с тем, все авторы были едины в том, что основным структурообразующим элементом *Кинен тӧс’а* всё же выступала вильчатая палка. Так, Н.Ф. Катанов сообщал о том, что к деревянной развилке пришивали кусочек шкурки дикой козы и привязывали с двух сторон «косички», сплетённые из сухожилий этого же животного, взятых со спины⁶.



Илл. 1. Один из вариантов *Кинен тӧс’а*. Реконструкция. Художник Д.Ц. Цыденова.

Е.К. Яковлев позднее уточнил сведения и описал иной вариант оформления этого фетиша. Согласно его исследованию, высота рассматриваемого *тӧс’а* составляла 22 см. При этом, согласно представленному им описанию, к основной конструкции этого изделия вместо шкурки привязывался отрезок красной ткани, заполняющий пространство между двумя верхними концами палки. К ним же крепилось несколько маховых перьев крыла рябчика или куропатки⁷. Необходимо заметить, что в материалах исследователя описывается ещё один вариант *Кинен тӧс’а*. Он имел следующий вид. К березовой рогатине с двух сторон прикреплялись лапки собольего меха и пряди жил, полученные из правой задней ноги дикой козы⁸. Аналогичное же описание этого божка встречается и в исследовании А.А. Кузнецовой⁹. Добавим, что у хакасов этот культовый предмет иногда встречался и в виде лишь отдельной собольей шкурки¹⁰.

Оригинальные сведения о данном фетише обнаруживаются и в работе А.В. Адрианова¹¹. По замечанию учёного, *Кинен тӧс* представлял собой вильчатую тальниковую палку длиной около 40 см. К её двум концам прикреплялись полоски из белой козлины, отрезок красной ткани и пучки жил со спины дикой козы¹².

Среди исследователей, занимавшихся изучением данного вопроса, следует назвать и В.Я. Бутанаева. В его материалах встречаются некоторые новые данные об этом *тӧс’е*¹³.

В верованиях хакасов среди сонма сверхъестественных существ *Кинен тӧс* считался одним из самых могущественных духов-покровителей охотников и промысловой деятельности. Как отмечали исследователи: «Божок, который помогает зверям и звероловам, есть “кинэн”»¹⁴; «Кинэн – один из самых больших *тӧс’ей* у сагаев – он покровитель охотников»¹⁵.

Подобно другим охотничьим он был мужским фетишем. В связи с чем, его располагали исключительно на южной – мужской стороне под крышей юрты, чаще – над полками со шкатулками – *абдыра* или за сундуками¹⁶. Согласно общепринятым нормам, женщины не имели права к нему прикасаться.

Перед каждым отправлением на охоту, а также после её успешного завершения, *Кинен тӧс’а* чествовали и совершали ему подношение в виде пищи. С этой целью закалывали ягнёнка или молодого козла. Куски отваренного мяса преподносились почитаемому гению. При этом, как сообщал Н.Ф. Катанов, «подносят (мясо) так, что пар, касается божка (“кинэн”)»¹⁷. Помимо этого, фетиша окропляли молоком и аракой, а также угощали табаком¹⁸.

Согласно традиционным представлениям хакасов, *Кинен тӧс* помимо помощи в добывающем промысле ещё и покровительствовал лошадям рыжей масти,

и овцам¹⁹. В шаманской поэзии его образ запечатлён в виде божества, путешествующего верхом на рыжей кобыле²⁰. В связи с чем, верующие регулярно посвящали ему *ызых'а* – рыжего коня или лошадь, которые считались носителем счастья и успеха в хозяйстве. Обряд носил семейно-родовой характер и проводился шаманом в летний период на новолуние. Для чего избранного животного приводили к юрте и совершали обряд его очищения. Это выражалось в том, что его хозяин обмывал коня молоком и окуривал *ирбен'ом* – богородской травой. К гриве и хвосту привязывали ритуальные ленты *чалама* (красную и белую). В самом же жилище на южной стороне устанавливали берёзу. К ней также подвязывали чалама тех же цветов. В жертву *Кинен төс'у* приносили молодого козла. Заметим, что состав ритуальной пищи в данном случае несколько отличался от обычных подношений. Кроме мяса, молока и араки фетиш «угощали» лёгкими и сердцем жертвуемого животного, семью лепёшками, приготовленными из неквашенного теста, рыбы (ленка), корни кандыка и сараны. По окончании обряда *ызых'а* отпускали на волю, а берёзу помещали на крышу двора или относили в лес и устанавливали её в таком месте, «где не ступает человеческая нога»²¹.

Помимо рыжего коня *Кинен төс'у* ставился ещё и овечий *ызых*²², который, как верили, способствовал успешному разведению этих домашних животных. Наряду с покровительствующими и охранительными функциями его магическая сила широко использовалась в лечебных целях. Были убеждены, что он помогает при головных болях и при заболевании сосков у коров²³.

Салыг төс

Особой популярностью среди сагайских охотников пользовался *Салыг / Шалыг төс*. Верили, что благодаря сакральной силе он мог результативно содействовать успешному промыслу. Отметим, что в научной литературе всё ещё не представлен точный и однозначный перевод слова *Салыг*. В.Я. Бутанаев высказал мысль о том, что, семантика этого слова, вероятно, восходит к общетюркскому корню «чал», изначальный смысл которого – «жертва»²⁴.

По нашему же мнению, целесообразней возводить этимологию наименования этого фетиша к монгольскому термину *salaya* в значении «ответвление, развилина, промежуток между пальцами»²⁵. На предпочтительность подобного варианта перевода названия этого культового изделия указывает его соответствующая внешняя форма. Как правило, его основу составляла вильчатая палочка. По материалам Е.К. Яковлева, *Салыг төс* представлял собой деревянную развилку, высота которой была равна 26 см. К её двум концам привязывались пучки жил дикой козы длиной 35 см. Помимо этого, к рогатине крепились продолговатые шкурки коня соловой масти (длина – 8 см)²⁶.

В исследовании А.В. Адрианова встречается несколько иное описание этого *төс'а*. Отличия, главным образом, касаются его размеров и внешнего оформления. Согласно его данным, высота фетиша, изображаемого в виде берёзовой ветви с раздвоенным концом, составляла примерно 18 см. При этом пространство между разветвлением обтягивалось отрезком серой ткани. Оно символизировало собой лик божества. С двух сторон к нему подвешивались «косы» – нити из сухожилий и «серьги» – коралловые бусины²⁷.

О совершенно иной разновидности *Салыг төс'а* сообщал Н.Ф. Катанов. По сведениям учёного, фетиш мастерился «из лоскутков собольей шкурки и украшался жёлтыми пуговицами, изображающими серьги»²⁸. Следует отметить, что деревянное вильчатое основание исследователем не упоминается, вероятно, в виду его отсутствия.

Обращают на себя внимание такие специфические элементы оформления *төс'а*, как «косы» и украшения. Они недвусмысленно указывают на то, что хакасы выделяли в нём женский образ. Согласно народному преданию, она когда-то была девой-воительницей²⁹. Её прародиной, равно, как *Кинен төс'а*, считалась «земля красных урянхайцев»³⁰. В этой связи, фольклорные материалы В.Я. Бутанаева существенно дополнили сведения об этих представлениях³¹.

Салыг төс'а размещали на южной половине юрты под самой крышей, между алтарём и изголовьем кровати³². Он принадлежал к числу мужских фетишей

и покровительствовал не только охотникам, но и скотоводам. В частности, этот дух патронировал коней соловой масти. В связи с чем, ему периодически посвящали коня – *ызых'а* соответствующего окраса. Данный ритуал в своих основных чертах был практически идентичен тому, который проводился в отношении *Кинен тӱс'а*. Это относилось как к самой структуре обряда, времени его отправления, последовательности сакральных действий, кругу его участников, так и к составу жертвенного подношения. Отличительной особенностью данного ритуала выступали лишь масть посвящаемого коня – соловая и цветовая комбинация ритуальных лент *чалама*, подвязываемых на животное, а также текст молитвы-обращения к духу. Как отмечал Н.Ф. Катанов: «Солового коня украшают лентами двух цветов: жёлтыми и белыми. Его обмывает шаман или сам хозяин, иногда (на такого коня) не надевают даже хомута; надевают тогда, когда дозволит царь (соловых коней)»³³.

Верующие были полны уверенности в том, что *Салыг тӱс* мог исцелять от колик в животе и заболеваний внутренних органов, например, печени и др. Причём магическая лечебная практика, связанная с этим фетишем, была направлена не только в отношении людей, но и домашних животных³⁴.

Улуг тӱс

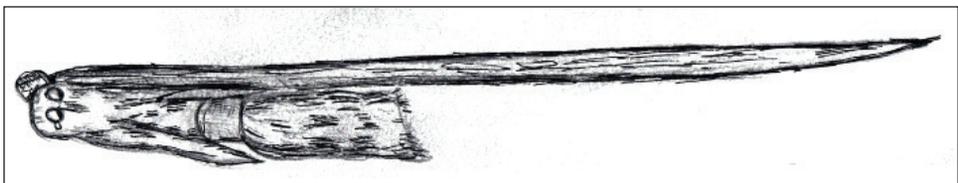
Одним из востребованных охотниками культовых предметов был *Улуг тӱс*. В хакасском языке термин *улуг* обладает широким семантическим полем. В обыденной речи это слово чаще используется в таких значениях, как: 1) большой, крупный, 2) старший, пожилой, 3) важный, 4) сильный, могучий и др.³⁵ Исходя из данных этнолингвистических реалий и с учётом его высокого сакрального статуса, занимаемого в иерархии домашних божков, название *Улуг тӱс* можно буквально перевести, как «старший или старик / пращур-фетиш». В связи с чем, как отмечает В.Я. Бутанев, хакасы его ещё называли *Улуг ага* – «великий предок», *Тӱрдегӱ абысха* – «старик почётного места», *Ызых абысха* – «священный дедушка» и др.³⁶

М.С. Усманова была одной из первых, кто обратил внимание на его особенное положение в обрядовой практике хакасов. По поводу чего она писала, что этот «*тӱс* был обязательным для каждого дома <...> *улуг тӱс* называется также “*эб ези*”, что в переводе с хакасского означает “хозяин дома” или “*тӱрдеге тӱс*”, т. е. *тӱс*, находящийся в почётном углу»³⁷.

Наибольшее распространение этот фетиш получил среди кызыльцев. Хотя изредка он встречался и у сагайцев³⁸.

По материалам дореволюционных исследователей *Улуг тӱс* имел следующий вид. Полоска или жгут (длиной – 17 см) из куска шкуры, взятые из грудной части дикой козы с белой шерстью, опоясывались синей / чёрной лентой. Всё это привязывалось к палочке (25 см). При этом на месте соединения этих элементов фетиша прикреплялась синяя бусина³⁹.

С.В. Иванов привёл описание иного варианта *Улуг тӱс'а*. Технология его изготовления заключалась в следующем. Из конского камуса со светлым мехом вырезалось антропоморфное изображение высотой 16 см. Глаза символически оформлялись в виде двух синих бисерин. Изделие посередине обвязывалось пояском красного цвета. Затем эта фигура привязывалась к палке длиной около 37 см⁴⁰.



Илл. 2. Один из вариантов *Улуг тӱс'а*. Перерисовано Д.Ц. Цыденовой из кн. Иванов С.В. *Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.)*. – Л.: Наука, 1979. – С. 132. – Рис. 143.2.

В статье М.С. Усмановой «Культ тёсей у кызыльцев» была рассмотрена ещё одна вариация *Улуг төс'а*. Фетиш изготавливался из куска шкурки с груди белого козла. Его размер составлял 12х12 см. На месте глаз ему прикреплялись синие / голубые бусины. При этом саму шкурку нашивали на палку и перевязывали красной тканью⁴¹.

Единственное описание *Улуг төс'а*, встречаемого у сагайцев, представлено в материалах Е.К. Яковлева. Отметим, что в сравнении с кызыльскими вариантами, он имел более упрощённую форму. Так, например, этот фетиш представлял собой лишь жгут из отрезка шкуры, полученной с грудины козы⁴².

Улуг төс'а, как уже было отмечено, ввиду высокого сакрального статуса располагали исключительно только в жилище. По поводу чего верующие говорили: «*Улуг төс'я* дома держали. Он не хотел жить с другими *төс'ями* [в амбарушках – *киртпе*]⁴³. «В доме были только *Улуг төс* и *Алтын төс*, [других] больше не было. Остальные [*төс'ы*] были в амбарушке или за деревней»⁴⁴.

Постоянным месторасположением *Улуг төс'а* была мужская сторона под алтарём⁴⁵. При этом его, как правило, занавешивали или, прикрывали дощечкой. По традиции женщинам фертильного возраста и особенно невесткам запрещалось не только до него дотрагиваться, но даже приближаться к нему⁴⁶. Так, по сообщению пожилых хакасов: «Невестке было запрещено подходить к этому углу избы. Даже пол там бабушка мыла»⁴⁷.

Мужчины перед каждым отправлением на охоту обращались к нему с просьбой даровать удачу и окропляли его молоком. Для этого использовали специальную ритуальную чашу и ложку. Кроме того, его «кормили» отваренной головой козла или барана⁴⁸. После успешной охоты в знак благодарности его обязательно угощали отваренным мясом. В этой связи вызывают большой интерес воспоминания хакасских стариков о данной ритуальной практике. «*Улуг төс* – хозяин. Ставили в красном углу. Был у дедушки. Когда шёл на охоту говорил: “Ну, помоги мне”, <...> И загоразживал дощечкой, чтобы видно не было. Дед убьёт [на охоте] козла, голову сварит и шухтит⁴⁹ [ему] паром»⁵⁰. «*Төрдеге улуг төс*. У белого барана сбоку есть короткая шерсть. Из него шили куколку с красным пояском и синими бусами. Ставили под божницей. Его не прятали. Как советская власть пришла, доской стали закрывать. Женщинам ему нельзя было шухтеть. Дедушка ставил перед ним варёную баранью голову и шухтел молоком. А когда кормили, приговаривали: “Если чёрт приблизится, отгоняй”»⁵¹.

В представлениях хакасов *Улуг төс* надёжно защищал домашний очаг от злых сил⁵². Кроме того, глубоко верили в его целительские способности. К нему обращались для избавления от некоторых «внезапных заболеваний», в том числе, от желтухи и чахотки. В процессе такого лечения верующие трижды обносили этот *төс* вокруг больного. При этом каждый раз, окропляя его вином – *араг'ой*, кланялись. Кроме того, фетиш «угощали» пищей⁵³. Следует отметить некоторую специфику в составе жертвуемой пищи и способов её подношения у различных субэтнических групп хакасов. У кызыльцев в качестве таковой выступали по одним сведениям – сырая баранья печень, а по другим – творог, которые выставлялись около божка⁵⁴. У сагайцев же ритуальная пища для *Улуг төс'а* состояла из крупы (*чарба*) и сметаны (*өреңме*). Причём, совершая кормление этого духа, с молитвенным обращением к нему, их клали в очаг на раскалённые угли⁵⁵.

Пёзик ағас төс и Чабыс ағас төс

Одним из наиболее известных и востребованных кызыльскими охотниками был парный божок *Пёзик ағас төс* – «Фетиш – высокий ствол (букв. дерево)» и *Чабыс ағас төс* – «Ф. – низкий ствол». Другими известными наименованиями этих культовых предметов были: *Улуг ағас төс* – «Ф. – большой ствол» и *Кичіг / Хысхацах ағас төс* – «Ф. – малый / короткий ствол». Кроме того, их нередко называли *Табан төстер* – «Ф. с ножными подставками (букв. подошвенные)»⁵⁶. В.Я. Бутанаев в своём исследовании приводит ещё ряд специфических названий для них⁵⁷.

Очевидно, что данные обозначения в своей основе определялись спецификой экстерьера и наличием особых элементов этих почитаемых изделий. В верованиях

хакасов они собой символизировали супружескую чету. Заметим, что в литературе и полевых материалах исследователей встречается противоречивая информация по поводу половой идентификации духов, воплощённых в этих культовых изделиях⁵⁸. При этом, всё же чаще встречались представления о том, что наиболее рослый божок олицетворял собой мужчину, а второй – женщину⁵⁹.

Тӱс'ы представляли собой две деревянные развилки с глиняной подставкой в виде полушария. Между концами каждой из них был протянут шнурок, скрученный из белой и чёрной шерсти. К нему прикреплялся кусочек лисьей шкурки (3x5 см)⁶⁰.

Имел распространение и другой вариант этих божков. По своей структуре и внешним параметрам они практически полностью соответствовали вышеописанному, за исключением лишь наличия единственной дополнительной детали – отрезка синей ткани (7x5 см). В свою очередь к ней же крепился кусочек лисьего меха. Сама материя пришивалась к шнуру⁶¹.

М.С. Усмановой были описаны ещё две разновидности фетишей – *Пӱзик агас тӱс* и *Чабыс агас тӱс*. Это были тонкие вильчатые ветки из тальника. Высота первой составляла 40–45 см. К её двум концам приделывались «косы», свитые из шерсти. Причём одна из них была белая, а вторая – чёрная. Подставки у этого фетиша не было. Опорный конец был заострён и втыкался в землю. Автор при этом сообщает, что иногда этот божок называли *Эмекей*. Он был похож на куклу, имел «лицо и чёрные волосы». Второй *тӱс*, к сожалению, остался без описания, за исключением лишь упоминания о его единственной детали. Он был на подставке, в связи с чем, назывался *Табан тӱс*⁶².

Второй вариант *Пӱзик агас* и *Чабыс агас тӱс'ов*, зафиксированный в культовой практике хакасов, имел следующий вид. Высокая вильчатая палка оформлялась с акцентированием такого мужского признака как борода, которую делали из овечьей шерсти. Вдобавок к этому ему шили шапку из конской шкуры. Женскую половину же выделяли наличием кос, сплетённых из шерсти или конского волоса⁶³.

Описание данных фетишей с несколько отличающимся внешним оформлением встречается также и в материалах В.Я. Бутанаева⁶⁴.

Рассматриваемый парный охотничий *тӱс* был, пожалуй, одним из немногих, который размещался в юрте на северной – женской половине. По материалам Д.А. Клеменца и Е.К. Яковлева, эти фетиши располагали справа от входа под полками с посудой либо за чувалом⁶⁵. Следует признать, что данное месторасположение, скорее всего, составляло исключение из правил для подобного рода сакральных изделий. Возможно, что на подобную его локализацию оказал влияние сам факт его парности, т. е. наличие у этого фетиша женской половины. Отметим также и то, что, согласно сведениям М.С. Усмановой, *Улуг агас тӱс* и *Кичиг агас тӱс*, помимо того, нередко располагались и в летних кухнях – *чайгы иб* или специализированных кухнях – *киртпе*⁶⁶.

Перед отправлением в тайгу на добывающий промысел охотники обязательно обращались к *Пӱзик агас* и *Чабыс агас тӱс'ам*. Совершали ритуальные действия, направленные на их умилостивление, задабривание и заручение их поддержкой. В качестве обязательного жертвенного подношения им выступали такие части тела козы, как: лытки, лопатки и голова. Как сообщали исследователи: «Этот *тӱс* по преимуществу охотничий. Испрашивая удачи в промысле, зверолов кладёт перед идолами козью лопатку или голову с поклонами»⁶⁷; «*Пӱзик агас* и *Чабыс агас* <...> Им приписывается покровительство охоте и охотникам, чтобы больше убить коз или зверей. Кладут перед ними с поклонами лытку или голову козы»⁶⁸. Помимо того, согласно материалам М.С. Усмановой, распространённым пищевым подношением этим духам перед охотой и в иных случаях было и такое национальное блюдо, как *саламат*⁶⁹. Вдобавок к этому, перед столь важным мероприятием их обязательно окропляли ещё молоком и спиртным напитком – *араг'ой*⁷⁰.

Сверхъестественные возможности *Пӱзик агас* и *Чабыс агас тӱс'ов* были востребованы верующими не только в промысловой деятельности, но и в народной медицине. Хакасы были убеждены в его эффективности в избавлении от таких недугов, как заболевания живота, особенно у детей и стариков⁷¹, а также при сердечных болях⁷². Д.А. Клеменц, описывая процесс лечения, сообщал, что «во время болезни

ребёнка, берут горящие уголья, кладут на них жир и окуривают этим идолов, сопровождая обряд упрашиваниями и поклонами»⁷³.

В целях наглядной иллюстрации картины религиозной жизни хакасов, связанной с этими фетишами, следует привести полевые материалы М.С. Усмановой. Они существенно дополняют сведения о ритуальной практике в отношении рассматриваемых *тӧс'ов*. Были уверены, что эти духи «вкушают» пищу посредством запаха. «*Пӧзик агаи тӧс* кормили жиром. Дым делают для этого»⁷⁴. «[Обращались к ним] если ребёнок или старик заболит поносом. <...> Весной, когда варили первый саламат, то его клали ещё горячим в маленькую чашечку. Ставили перед ними. Масло наливали на угли и тоже ставили перед ними. Помогало, если сердце колет, если живот заболит»⁷⁵. «*Пӧзих агаи* и *шабыс агаи* – две палочки с развилками, втыкали в глиняные цилиндрики. *Шабыс* – 20 см, *пӧзих* – повыше. Они едят живот. Кормили: масло с мукой клали на угли, приговаривали: сидите смирно»⁷⁶. «Если кто-нибудь заболел, например, ребятишки (понос), то на угли клали сено и говорили: “Ще, ще, здравствуйте, кушайте и детей оберегайте. Пусть они будут здоровы!”»⁷⁷.

Магическая сила *Пӧзик агас* и *Чабыс агас тӧс'ов* применялась и в народной ветеринарии. Верили, что при помощи этих духов можно было излечить коровье вымя. В этой связи интересны воспоминания хакасских стариков об этом лечебном процессе. «Если вымя у коровы заболит, то шухтили им»⁷⁸. «Как-то у нас заболела корова с новотела. В вымени появилась дыра. Мама её зашила – три раза ткнула этим *тӧсем*. Корова вылечилась»⁷⁹.

Итак, представленный материал позволяет сделать следующий вывод. В мировоззрении и обрядовой практике хакасов большое значение придавалось фетишам – *тӧс'ам*. Культ *тӧс'ов* – одно из проявлений культуры народа, отражающее систему взаимоотношений человека и природы. Данный феномен мог возникнуть и существовать в традиционной среде, где форма отношений между миром видимым (рациональным) и невидимым (иррациональным) характеризуется отсутствием жёстких непреодолимых границ. Более того, в религиозно-мифологическом сознании этого народа красной линией проходит идея непосредственного пересечения этих пространств и как результат, их постоянное взаимовлияние друг на друга. В данном процессе важное место отводилось этим ритуальным объектам.

Тӧс'ы олицетворяли собой различных духов и имели строго заданную специализацию со своим индивидуальным функциональным полем. Вместе с тем, основное их предназначение всё же состояло в обеспечении благоприятных условий жизни человека, его семьи / рода, сохранение здоровья и достижение успехов в хозяйственной деятельности.

Среди этих культовых изделий особое место отводилось охотничьим фетишам. Эти почитаемые предметы наделялись высоким знакомым статусом. Они, являлись домашними духами-покровителями, но, тем не менее, были неразрывно связаны с таёжным пространством и его обитателями. Выступали своеобразным мостом и каналом связи между миром людей и животных, а также между поусторонним и потусторонним пространством. Посредством традиционных ритуалов верующие воздействовали на отдельные природные объекты и сверхъестественные существа в нужном для себя направлении.

У каждой субэтнической группы хакасов, в частности, сагайцев и кызыльцев, в хозяйственной деятельности которых охота занимала важное место, были свои промысловые *тӧс'ы*. В народном быту большое распространение получили такие, как *Кинен тӧс*, *Салыг тӧс*, *Улуг тӧс* и парный божок – *Пӧзик агас* и *Чабыс агас тӧс'ы*. Фетиши имели свою специфику, проявляющуюся в названии, внешних параметрах и оформлении. Помимо того, каждый из них имел свои локальные вариации, выраженные в особенностях технологии их изготовления. В отношении этих духов были сформированы свои ритуальные комплексы. Отметим, что их культовое предназначение не ограничивалась лишь сферой добывающего промысла. Подобно многим другим фетишам, они также выполняли хозяйственно-покровительствующую, охранительную и лечебную функции.

Библиографический список

1. Адрианов, А.В. Айран в жизни минусинского инородца / А.В. Адрианов // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. – Т. 34. – С. 489–524.
2. Бутанаев, В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая / В.Я. Бутанаев. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. – 260 с.
3. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1969. – 715 с.
4. Иванов, С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья / С.В. Иванов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 16. – М.-Л., 1955. – С. 165–264.
5. Иванов, С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.) / С.В. Иванов. – Л.: Наука, 1979. – 195 с.
6. Катанов, Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии / Н.Ф. Катанов. – Казань: Типо-Литография Импер-го Казанского Ун-та, 1897. – 104 с.
7. Катанов, Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым) / Н.Ф. Катанов. – СПб., 1907. – Т. 9. – 640 с.
8. Клеменц, Д.А. Заметка о тюсях / Д.А. Клеменц // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. – Т. XXIII. – № 4–5. – С. 23–35.
9. Кузнецова, А.А. Минусинские и ачинские инородцы / А.А. Кузнецова, П.Е. Кулаков. – Красноярск: [Тип. Енис. Губ. Упр-я], 1898. – 298 с.
10. Усманова, М.С. Культ тёсей у кызыльцев / М.С. Усманова // Из истории Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1975. – Вып. 16. – С. 206–215.
11. Хакасско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2006. – 1114 с.
12. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». – М.: Восточная литература РАН, 1997. – 476 с.
13. Яковлев, Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV / Е.К. Яковлев. – Минусинск: Тип. В.И. Корнакова, 1900. – 212 с.

¹ Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 125.

² Хакасско-русский словарь. Новосибирск, 2006. С. 165.

³ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 298.

⁴ Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 101.

⁵ Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 101; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 63; Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 520–521 и др.

⁶ Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 101.

⁷ Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 53.

⁸ АМКМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 664. Л. 33.

⁹ Кузнецова А.А., Кулаков П.Е. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск, 1898. С. 132.

¹⁰ С-Пб.Ф. АРАН. Ф. 1079. Оп. 1. Д. 183. Л. 234.

¹¹ Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 520.

¹² Следует отметить, что в коллекциях Российского этнографического музея хранятся экспонаты, собранные А.В. Адриановым в ходе экспедиции по Хакасии в 1907 г. Среди них имеются и культовые предметы, в том числе и два экземпляра Кинен тос'а (№№ 1277-120 и 1277-23). В целом же их структура и оформление соответствуют описанию, опубликованному в работе этого исследователя. Отличия касаются лишь отдельных деталей. Так, например, развилка этих музейных предметов была не гальниковой, а берёзовой. На одном из фетишей (№ 1277-120) вместо единственного куса красной материи к её ветвям была прикреплена пара ленточек этого же цвета. Кроме того, расщеплённые козыжи были взяты не со спины, а с правой ноги животного. Второй же тос (№ 1277-23) имел несколько иные внешние элементы. Так, его ствол был обвязан красной тканью. Подвешенных ленточек и иной материи, при этом, на нём не было. В остальном все его детали совпадали с представленным в статье описанием. См. подробнее: Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 520.

¹³ Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 125–126.

- 14 Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 100.
- 15 Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 520–521.
- 16 Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 101; Кузнецова А.А. Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск, 1898. С. 132; Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 520; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 53.
- 17 Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 101.
- 18 Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 520.
- 19 Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. С. 594–595; АМКМ. Ф.1. Оп. 1. Д. 664. Л. 33.
- 20 Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 101–102; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 53.
- 21 Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. С. 594–595.
- 22 АМКМ. Ф.1. Оп. 1. Д. 664. Л. 33.
- 23 Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. С. 594; Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 521.
- 24 Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 124.
- 25 Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». М., 1997. С. 190.
- 26 Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 52.
- 27 Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 524.
- 28 Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. С. 595.
- 29 Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 524.
- 30 Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. С. 595.
- 31 Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 123–124.
- 32 Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 52; Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. С. 595; Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 524; Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 16. М.-Л., 1955. С. 174.
- 33 Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. С. 595.
- 34 Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. С. 595; Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 524.
- 35 Хакасско-русский словарь. Новосибирск, 2006. С. 725.
- 36 Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 126.
- 37 Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 210.
- 38 АМКМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 664. Л. 41 об.
- 39 Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 26; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 59.
- 40 Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 132.
- 41 Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 210.
- 42 АМКМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 664. Л. 41 об.
- 43 АМАЭС ТГУ. № 677-13. Л. 42.
- 44 АМАЭС ТГУ. № 678-2. Л. 48.

- ⁴⁵ Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 26; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 59; Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 210.
- ⁴⁶ АМАЭС ТГУ. № 677-9. Л. 7.
- ⁴⁷ АМАЭС ТГУ. № 679-4. Л. 5.
- ⁴⁸ Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 210.
- ⁴⁹ Шухтеть, шихтеть / шехтеть или шахтеть – религиозный термин, преимущественно распространённый среди кызыльцев. У верующих означает «проводить обряд, молиться духу или божеству, кормить его».
- ⁵⁰ АМАЭС ТГУ. № 677-2. Л. 46.
- ⁵¹ АМАЭС ТГУ. № 678-3. Л. 24.
- ⁵² Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 132.
- ⁵³ Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 59; Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 126.
- ⁵⁴ Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 26.
- ⁵⁵ АМКМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 664. Л. 41 об.
- ⁵⁶ Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 27; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 60; Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 211.
- ⁵⁷ Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 132–133.
- ⁵⁸ Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 211; Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 132–133.
- ⁵⁹ АМАЭС ТГУ: № 677-9. Л. 3; № 818-2. Л. 15.
- ⁶⁰ Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 27; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 60.
- ⁶¹ Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 27; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 60.
- ⁶² Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 211.
- ⁶³ АМАЭС ТГУ: № 678-1. Л. 28; № 679. Л. 2; № 818-2. Л. 15.
- ⁶⁴ Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 131–132.
- ⁶⁵ Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 27; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 60.
- ⁶⁶ Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 211; АМАЭС ТГУ. № 677-9. Л. 3.
- ⁶⁷ Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 27.
- ⁶⁸ АМКМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 664. Л. 32.
- ⁶⁹ Саламат – каша из муки или талкана (ячменной или пшеничной крупы) на масле; Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 211; АМАЭС ТГУ, № 677-9. Л. 7.
- ⁷⁰ АМАЭС ТГУ: № 677-2. Л. 46; 677-9. Л. 3.
- ⁷¹ Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 27; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. IV. Минусинск, 1900. С. 60; АМАЭС ТГУ: 677-2. Лл. 45 об–46; № 677-13. Л. 33.
- ⁷² АМАЭС ТГУ, № 678-2. Л. 48 об.
- ⁷³ Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 27.
- ⁷⁴ АМАЭС ТГУ, № 677-8. Л. 3.
- ⁷⁵ АМАЭС ТГУ, № 678-2. Л. 48 об.
- ⁷⁶ АМАЭС ТГУ, № 678-3. Л. 24.
- ⁷⁷ АМАЭС ТГУ, № 818-2. Л. 15.
- ⁷⁸ АМАЭС ТГУ, № 678-2. Л. 48 об.
- ⁷⁹ АМАЭС ТГУ, № 677-9. Л. 7.

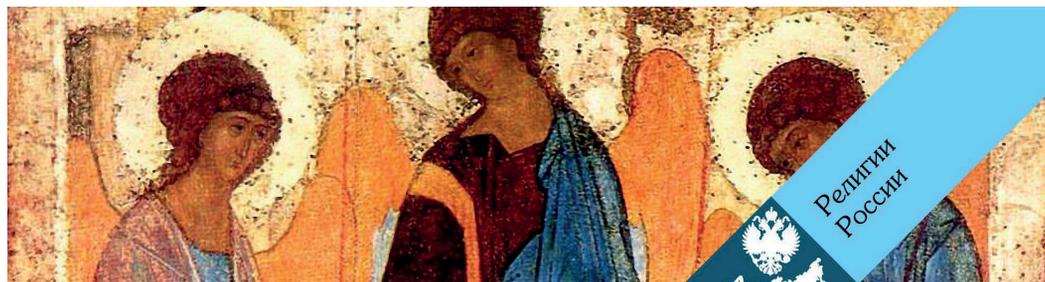
References

1. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, p. 125.
2. *Khakassko-russkiy slovar'* [Khakas-Russian Dictionary]. Novosibirsk, 2006, p. 165.
3. *Drevnyetyurkiy slovar'* [Old Turkic Dictionary]. Leningrad, 1969, p. 298.
4. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 101.
5. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 101.
6. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 63.
7. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, pp. 520–521.
8. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 101.
9. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 53.
10. *Arkhiv Minusinskogo kraevedcheskogo muzeya* [Archive of Minusinsk Museum of Local History]. Fund 1, inventory. 1, file 664, fol. 33.
11. Kuznetsova A.A., Kulakov P.E. *Minusinskie i achinskie inorodtsy* [Minusinsk and Achinsk Indigenous Dwellers]. Krasnoyarsk, 1898, p. 132.
12. *Sankt-Peterburgskiy filial Arkhiva possiyskoy akademii nauk* [The Archive of the Russian Academy of Science. Saint Petersburg Branch]. Fund 1079, inventory 1, file 183, fol. 234.
13. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, p. 520.
14. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, p. 520.
15. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, pp. 125–126.
16. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 100.
17. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, pp. 520–521.
18. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 101.
19. Kuznetsova A.A. *Minusinskie i achinskie inorodtsy* [Minusinsk and Achinsk Indigenous Dwellers]. Krasnoyarsk, 1898, p. 132.
20. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, p. 520.
21. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 53.
22. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 101.
23. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, p. 520.
24. Katanov N.F. *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of the Uriankhai (the Soyot), Abakan Tatars and the Tofalars]. Saint Petersburg, 1907, vol. 9, pp. 594–595.
25. *Arkhiv Minusinskogo kraevedcheskogo muzeya* [Archive of Minusinsk Museum of Local History]. Fund 1, inventory 1, file 664, fol. 33.
26. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 101–102.

27. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 53.
28. Katanov N.F. *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of the Uriankhai (the Soyot), Abakan Tatars and the Tofalars]. Saint Petersburg, 1907, vol. 9, pp. 594–595.
29. *Arkhiv Minusinskogo kraevedcheskogo muzeya* [Archive of Minusinsk Museum of Local History]. Fund 1, inventory 1, file 664, fol. 33.
30. Katanov N.F. *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of the Uriankhai (the Soyot), Abakan Tatars and the Tofalars]. Saint Petersburg, 1907, vol. 9, pp. 594.
31. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, p. 521.
32. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, p. 124.
33. *Etimologicheskoye slovar' tyurkskikh yazykov. Obshchetyurkskie I mezhtyurkskie osnovy na bukvy "L", "M", "N", "P", "S"* [Etymological Dictionary of the Turkic Languages. Common and Intra-Turkish Stems Starting with "L", "M", "N", "P", "S"]. Moscow, 1997, p. 190.
34. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 52.
35. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, p. 524.
36. Katanov N.F. *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of the Uriankhai (the Soyot), Abakan Tatars and the Tofalars]. Saint Petersburg, 1907, vol. 9, p. 595.
37. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, p. 524.
38. Katanov N.F. *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of the Uriankhai (the Soyot), Abakan Tatars and the Tofalars]. Saint Petersburg, 1907, vol. 9, p. 595.
39. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, pp. 123–124.
40. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 52.
41. Katanov N.F. *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of the Uriankhai (the Soyot), Abakan Tatars and the Tofalars]. Saint Petersburg, 1907, vol. 9, p. 595.
42. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, p. 524.
43. Ivanov S.V. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow–Leningrad, 1955, vol. 16, p. 174.
44. Katanov N.F. *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of the Uriankhai (the Soyot), Abakan Tatars and the Tofalars]. Saint Petersburg, 1907, vol. 9, p. 595.
45. Katanov N.F. *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of the Uriankhai (the Soyot), Abakan Tatars and the Tofalars]. Saint Petersburg, 1907, vol. 9, p. 595.
46. Adrianov A.V. *Zapiski IRGO po otdeleniyu Etnografiya* [Proceedings of The Imperial Russian Geographical Society. Ethnography]. 1909, vol. 34, p. 524.
47. *Khakassko-russkiy slovar'* [Khakas-Russian Dictionary]. Novosibirsk, 2006, p. 725.
48. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, p. 126.
49. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 210.
50. *Arkhiv Minusinskogo kraevedcheskogo muzeya* [Archive of Minusinsk Museum of Local History]. Fund 1, inventory 1, file 664, fol. 41.
51. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 26.
52. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 59.
53. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, p. 132.
54. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 210.

55. *Arkhiv Minusinskogo kraevedcheskogo muzeya* [Archive of Minusinsk Museum of Local History]. Fund 1, inventory 1, file 664, fol. 41.
56. *Arkhiv Muzeya arkeologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-13, fol. 42.
57. *Arkhiv Muzeya arkeologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 48.
58. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 26.
59. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 59.
60. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 210.
61. *Arkhiv Muzeya arkeologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-9, fol. 7.
62. *Arkhiv Muzeya arkeologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 679-4, fol. 5.
63. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 210.
64. *Arkhiv Muzeya arkeologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-2, fol. 46.
65. *Arkhiv Muzeya arkeologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-3, fol. 24.
66. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, p. 132.
67. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 59.
68. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, p. 126.
69. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 26.
70. *Arkhiv Minusinskogo kraevedcheskogo muzeya* [Archive of Minusinsk Museum of Local History]. Fund 1, inventory 1, file 664, fol. 41.
71. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 27.
72. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
73. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 211.
74. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, pp. 132–133.
75. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 211.
76. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, pp. 132–133.
77. *Arkhiv Muzeya arkeologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-9, fol. 3.
78. *Arkhiv Muzeya arkeologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 818-2, fol. 15.
79. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 27.
80. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
81. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 27.

82. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
83. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 211.
84. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-1, fol. 28.
85. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 679, fol. 2.
86. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 818-2, fol. 15.
87. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, pp. 131–132.
88. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 27.
89. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
90. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 211.
91. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-9, fol. 3.
92. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 27.
93. *Arkhiv Minusinskogo kraevedcheskogo muzeya* [Archive of Minusinsk Museum of Local History]. Fund 1, inventory 1, file 664, fol. 32.
94. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 211.
95. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-9, fol. 7.
96. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-2, fol. 46.
97. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-9, fol. 3.
98. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 27.
99. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob»yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
100. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-2, fols. 45–46.
101. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-13, fol. 33.
102. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 48.
103. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 27.
104. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-86 fol. 3.
105. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 48.
106. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-3, fol. 24.
107. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 818-2, fol. 15.
108. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 48.
109. *Arkhiv Muzeya arkhologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-9, fol. 7.



Ушницкий В.В.

Современная «вера» якутов: религия Айбы, тенгрианство, неошаманизм

Аннотация. Статья посвящена изучению современных религиозных верований якутов. Переход от атеизма и идеологии научного коммунизма к неоязычеству и неошаманизму происходил при активном участии представителей национальной интеллигенции. В постсоветское время восстановление якутской Белой Веры – Айыытэгэлэ – связано в основном с именами Л.А. Афанасьева (Тэрисэ) и В.А. Кондакова. Почитание культа светлых божеств Айбы в современное время можно встретить во время проведения обрядов в национальном празднике Ысыах. В постсоветское время возврат или возрождение шаманизма связывается с пробуждением интереса к методам народной медицины. Имя целительницы Ф.Е. Кондаковой (Эдьий Дора) известно за пределами РС (Я). Тенгрианство – научный термин, который утверждает связь якутского мировоззрения с тюрко-монгольским кочевым миром и связан с учениями евразийства. Пропагандой тенгрианства в Якутии занимаются А.И. Кривошапкин и Е.В. Федорова.



В.В. Ушницкий

Ключевые слова: белый шаманизм, тенгрианство, неошаманизм, религия Айбы, инженерия шаманизма, сакральные знания

Традиционный вопрос, который нередко задают якутам: «Какой веры вы, якуты, придерживаетесь?». Этот вопрос является сложным для всех сибирских народов постсоветского периода. Ведь многие в советское время изучали научный атеизм и долгое время «исповедовали» научный материализм. Но начиная с 90-х гг. в якутском обществе прослеживается устойчивый интерес к религиозным традициям своих предков, родственных тюркских народов. Многие на вопрос о религиозной вере отвечают, что якуты являются тенгрианцами или шаманистами.

При таком ответе сразу возникает обратный вопрос, а кто такие тенгрианцы или шаманисты? Если человек отвечает, что якуты являются тенгрианцами, можно сделать вывод о том, что человек не ориентируется в выборе веры и скорее всего, является атеистом и придерживается материалистического мировоззрения. Следует напомнить, что Ж.-П. Ру впервые высказал гипотезу о существовании такой религии, которой придерживалась политическая элита Древнетюркского каганата. Поэтому говоря так, современные якуты усматривают сходство якутских верований с религиями тюрко-монгольских nomads.

Шаманизм – тоже термин скорее научный, чем мировоззренческий. Никто ныне в якутском обществе, конечно, не занимается колдовством. В то же время, вера в духов местностей и сакральных мест, связанных с обитанием прежде шаманов, очень сильна в якутском обществе. Многие верят в пророчества новоявленных шаманов и в чудесное исцеление средствами народной медицины, частью которой является современный шаманизм или вера в экстрасенсорные способности. Есть отдельные таксы за сеансы лечения известных шаманов и других, подобных им сильных в «энергетическом» воздействии лекарей.

В Якутии часто можно услышать, что верят просто в силу природы, придерживаются её законов, кормят огонь, поклоняются природе. Традиционно сохраняется боязнь аномальных территорий, где обитают «тёмные силы»; влияния злых сил, исходящих от преждевременно или насильственно умерших людей.

В предыдущей публикации автор отмечал синкретизацию якутских религиозных верований с православием, некоторые даже преподносят религию Айыы как появившуюся в результате такого синтеза¹. Но религия Айыы или Аар Айыы существовала задолго до появления русских в крае. В этом смысле ключевым может стать поиск корней слова *айыы* – добрые духи.

Популярным ответом на вопрос о религиозной вере также является ответ о принадлежности к религии Айыы – исконной вере якутов. Безусловно, вера в айыы – светлых божеств, обозначаемая в научной литературе как белый шаманизм, существовала и прежде. Поскольку не сохранились тексты жрецов религии айыы, то формирование в 90-х гг. XX в. религии айыы можно считать искусственным явлением, впитавшим многое из современных философских воззрений Запада и Востока. В то же время, это новое учение имеет синкретичный характер, оно сочетает анимизм – почитание природных объектов с обнародованием моральных кодексов – сизэр-туом, сохранившихся в архивных документах. В то же время вера айыы преподносится как истинная религия народа саха.

Обычно летние праздники – Ысыахы, где совершаются алгысы – молитвенные возгласы, олицетворяют веру якутов. Традиционный ысыах вполне можно назвать религиозным праздником в честь добрых божеств Айыы. Этот праздник, ещё до революции превратившийся в культовый праздник Кумыса, в советское время трансформировался в Спартакиаду национальных видов спорта. Часто Ысыах включает в себя обряд встречи восхода Солнца, когда устраиваются алгысы – моления, заканчивающиеся кормлением огня.

Учение Кут-Сюр Л.А. Афанасьева. Поскольку влияние православной религии в Якутии не было длительным и всепроникающим, то здесь после падения советской власти стал активно возрождаться неошаманизм. Ещё в конце 80-х гг. нынешние лидеры якутских неошаманистов Лазарь Афанасьев, Иван Уххан (Николаев), Анатолий Павлов (Дабыл) начали создавать свою идеологию и своё общественное движение, всесторонне противостоящее ныне республиканской и российской власти. Л.А. Афанасьев (Тэрис), будучи научным сотрудником, долгие годы работал с текстами алгысов в научном архиве ЯНЦ СО РАН и начал внедрять их в сознание якутской общественности через газетные публикации и теле- и радиопередачи в первые годы постсоветской эпохи. Чрезвычайно интересны его взгляды на возникновение религиозных воззрений и мировоззрение современных шаманствующих представителей саха. Они характеризуются философским и научным подходом к решению этого вопроса. Издание кодифицированных текстов сизэр-туом, сохранившихся в архиве ЯНЦ СО РАН, могло бы иметь морально-воспитательное значение.

Своё отличие от других исследователей Л.А. Афанасьев видит в прекрасном знании архивных источников, записей А.А. Саввина и С.И. Боло, где сохранились сведения об остатках старинных верований. Его последователями был построен балаган – Дом Айыы, где за вознаграждение проводятся святочные гадания (Танха) и обряды. Среди якутов популярны Танха перед Крещением. Обычно гадают с помощью блюдцев или стола, приглашая духа мертвецов. Также популярны гадания на проруби, когда выходят домовые – сёллөкююны (сибирские шуллокюны). В.А. Кондаков был настроен резко против святочных гаданий Танха, считая их рождением спиритуализма.

Л.А. Афанасьев упорядочил учение религии Айыы. Согласно ему, имеются следующие айыы: Айыысыт, Иэйиэхсит, Дьэсөгөй, Хотой айыы, Улуу Суорун, Аан Дьаасын, Дьылга, Танха, Билгэ, Одун, Чынгыс, Юрюн Айыы. Имеются и духи – иччилэр: Уотиччитэ – Дух огня, Салгыниччитэ – Дух воздуха, Уу – Дух воды, хайа – Дух горы, буор – Дух земли, ойуур – Дух леса. Они считаются «бизсэйгэ» – пятью сферами. К сфере человеческого общежития он отнёс следующих духов: двора – тизэргэнэ, изгороди – кюрюэ, коновязи – сэргэ, хотона – хлеба, дьэ – дома. Человек имеет *буор кут* – земляную *кут* (физическое тело), *салгын-кут* – воздушную *кут* (биоэнергия), *ийэ-кут* – материнскую *кут* (душу), *сюр* – дух человека².

В 1993 г. сторонники Л.А. Афанасьева создали и официально зарегистрировали неоязыческую религиозную организацию «Кут-Сүр». Формально в неё входит небольшое число идеологов-интеллектуалов, но им не без заметного успеха

удаётся пропагандировать свои взгляды. При этом их основная цель – переориентировать широко распространённое и поддерживаемое властями движение за сохранение национальной культуры и традиций (которое власти стремятся сделать чисто светским движением) в религиозное русло. В результате деятельности «Кут-Сүр» программы по изучению национальной культуры в средних школах стали приобретать языческую направленность. Кое-где директора школ поставили «пристройки Айыы» (по существу языческие часовни). Колледж культуры, готовящий директоров Домов культуры, фактически превратился в центр подготовки специалистов по проведению шаманских обрядов, молений и праздников. Шаманы в постсоветское время стали отождествляться с народными целителями, лечившими людей с помощью своего биополя.

Объединение В.А. Кондакова «Аар Айыытэбэлэ». Министерством юстиции России зарегистрированы два религиозных объединения народа саха, исповедующих религию Айыы: учение В.А. Кондакова («Аар Айыытэбэлэ»), Л.А. Афанасьева («Кут-Сүр»). По своим собственным словам, начиная с 1960-х гг., Айыы шаман Владимир Кондаков, доктор медицинских и психологических наук, вплотную начался изучением исконной религии саха. Он ранее получил историческое образование, до 90-х г. был лектором, связанным с партийным просвещением. В 90-х учился в школе «верховного жреца Русов» известного гипнотизера В.М. Кандыбы, получил диплом. Он стал проводить алгысы в городском Ысыахе. Им написано свыше 30-ти книг о религии Аар Айыы и народной медицине. Также он создал Ассоциацию народных целителей, основал школу и институт при Ассоциации, через которые прошло более тысячи человек.

По словам В.А. Кондакова, религию Айыы ещё долго тайно продолжали сохранять в Вилюйском улусе, где, приняв имя рода Луучун, заселились кангаласцы. В 1681–1682 гг. произошло восстание кангаласцев, организованное белым шаманом Эргисом, который погиб от ранения стрелой. Он оставил завещание трижды захоронить его тело в *арангасе* – воздушной могиле, чтобы жизнь якутов улучшилась. По легендам в XIX в. состоялось второе перезахоронение шамана, проведённое с ошибками, что, согласно поверью, привело к падежу скота и скоропостижной смерти окрестных людей. После восстания в 1696 г. указом воеводы Арсеньева публичные обряды и массовые моления Айыы шаманов в долине Туймаада были запрещены. С этого времени массовое поклонение вере Аар Айыы начало исчезать.

По утверждению В.А. Кондакова, религия Айыы существует издревле. По его мнению, ийэ-кыыла (мать-зверь) шаманов Айыы является уу оуһа (водяной бык или мамонт). Огромную роль играет также тотемный образ Орла – *Хомпоруун Хотой*, выступающего в роли ипостаси самого Верховного Божества Үрүн Аар Тойон, символизирующего культ Солнца. Религия Айыы по своему мировоззрению и структуре напоминает религиозные верования индоевропейских народов. Вообще обширный Олимп Верховных Божеств характерен именно для религии индоевропейских народов. В этом смысле якутская религия Айыы сходствует с религиями индоевропейских народов. Даже некоторые названия Верховных Божеств похожи. Имя Аар Тойон сравнимо с названием верховного божества языческой веры армян Ара Прекрасного. Термин *Дьөһөгөй* – Божество конного скота с именем Верховного Божества кафиров Афганистана Дьяус. Чёрных шаманов, общающихся с демонами и бесами, занимающихся чёрной магией, можно считать народными знахарями илекарями. Религия Аар Айыы преследовалась православной церковью, поэтому, скрывая свои симпатии к старой вере, якуты стали называть Аар Айыы Тойона – Верховного Господина как Юрюн Айыы Тойон. Об этом писал А. Кулаковский, с ним согласен В.А. Кондаков.

В.А. Кондаков говорит об энергетической связи с бывшими шаманами религии Айыы. Он знает 36 домм (туом), которые выполняются с помощью алгысов и путём вхождения сознания в медитативное состояние. По его словам, с 25 по счёту домм начинаются великие тайны, связанные с космическими энергиями. Его книга «Аар Айыы итэбэлэ» очень значима в якутском обществе. Она содержит и исторические отступления, и рассуждения о злободневных проблемах современности, и нравоучения, и алгысы (молитвы), и заповеди, построенные по типу библейских

заповедей³. Вообще его труд можно преподнести как научное исследование на тему религии Айыы, подкреплённое архивными и полевыми записями. Между организациями В.А. Кондакова и Л.А. Афанасьева есть сильные разногласия по вопросу веры. Это, в частности, отмечает В.А. Кондаков в своих книгах.

Инженерия неошаманизма В.И. Оконешникова. Ключевым понятием религии Айыы является учение о Кут-Сюр. Есть три вида кута – энергии: *ийэ-кут* – душа, *салгын кут* – воздушная энергия, *буор кут* – материя. Философ В.И. Оконешников на основе якутской натурфилософии развил целое учение Шар-Дао, отметив сходство якутских терминов с учением даосов о ци и инь-янь. По словам В.И. Оконешникова: «Буор-Кут (приблизительный перевод – “Земля-Душа”), обозначающий основу телесной материи; Салгын-Кут (“Воздух-Душа”) – носитель мира информации; Ийэ-Кут (“Мать-Душа”) – основа интеллектуального»⁴.

В.И. Оконешников вместе с В.В. Роммом в 2014 г. выпустил монографию «Инженерия шаманизма». В этой книге авторы попытались объяснить феномен шаманизма с помощью современной физической науки. По мнению создателей этой книги, шаманы очень давно научились эффективно использовать полевое, волновое, энергетическое излучения органов и тканей своего организма, управлять его мощностью и путями передачи другим живым объектам. Оба исследователя пытаются понять, что скрывается за обобщёнными действиями шаманов, направленными при традиционном камлании на единение сознания Человека и Космического «разума». Важным элементом, цементирующим это единение, является присутствие в Микрокосмосе, мельчайших частиц мироздания Ур-частиц (описанных японским физиком С. Сакатой). По мнению В.И. Оконешникова и В.В. Ромма, именно из Ур-частиц состоят электроны и ядра атомов, любая материя, планеты, звёзды и т.д. «Растворяясь» в физическом эфире, именно они передают ему содержащуюся информацию о физических процессах.

Вторым важным, объединяющим аспектом Человека и Космоса, по убеждению названных учёных, является понятие о неких бесконечных струнах, исходящих из первочастиц Вселенной. По мысли создателей книги, эти струны образуют беспредельную сеть Эфира, где собственно и находятся все объекты Универсума. В монографии В. Оконешников и В. Ромм пытаются убедить читателей, что в переплетении этих струн и формируются некие узлы Эфира, Вселенские базы данных событий Настоящего, Прошлого и Будущего. В сети Эфира исчезают всякие ограничения в скоростях передачи информационного сигнала. Информация здесь распространяется мгновенно. Любой живой организм, включая сознание Человека, пронизан струнами Эфира. Это даёт возможность последнему обладать многими сверхспособностями и необычайным могуществом самореализации в бытовой, производственной и социальной сферах жизни. Исследователи вслед за якутским эпосом «Олонхо» ассоциируют Модель Мира с особым девятинебесным Универсумом, размеры которого не поддаются описанию. Самое маленькое (первое в структуре) из девяти небес этого Универсума вмещает 108 Вселенных. А общее количество обычных Вселенных в Универсуме превышает 10 845. Кроме этого, авторы вводят понятия о неких ядерных Вселенных и цепочках атомного управления⁵.

Оракул Эдьий Дора (Ф.И. Кобякова). Удивительной популярностью в Якутии пользуется Ф.И. Кобякова, взявшая псевдоним Эдьий Дора (сестра). Она не только лечит людей с помощью средств народной медицины и собственного внушения, но и предсказывает будущее. Она пользуется покровительством Правительства РС (Я) и депутатов Парламента Ил Тумэн. Значение её в якутском обществе можно сравнить со значением фигуры Оракула в Древней Греции. Вера в её сверхъестественные способности просто удивительна. При любом значительном политическом или экономическом решении люди спрашивают, как отнеслась к нему Эдьий Дора? Она часто помогает спортсменам борцам во время соревнования или перед убытием даёт благопожелание. Она ездила в Шотландию по приглашению богатого семейства для помощи во время поиска могилы древнего предка.

По словам Л.А. Афанасьева, её феномен можно объяснить тем, что она будучи малограмотной сохранила старое мировоззрение и сама верит в духов. Вера в духов местности, в шаманскую силу, в бесов – *абааһы* до сих пор сильно развита в сельской местности и в городе среди выходцев из улусов.

Тенгрианство Е.В. Федоровой. Отдельной научной ветвью современных религиозных верований якутов можно обозначить тенгрианство. Именно якуты выступают в качестве объединителей тюркского мира на основе возрождения тенгрианской веры. По инициативе Л.В. Федоровой, благодаря спонсорству Министерства культуры и духовного развития РС (Я), были проведены 5 международных научно-практических конференций «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». Конференции проводились в разных странах: в Монголии, в Болгарии, в России (Тува, Якутск).

Гипотезу о существовании тенгрианства в качестве отдельной религии выдвинул Ж-П Ру, французский тюрколог. Обычно древнетюркские каганы свою речь начинали с благословения Высшему Небу – Тенгри. Отсюда он пришёл к выводу, что у тюркских племён существовала религия, основанная на поклонении Единому Божеству – Тенгри. Современный фольк-историк Мурад Аджи и другие исследователи развили этот тезис дальше, отмечая сходство имени Тенгри с шумерским Дингир и полинезийским Тангарао. Было выдвинуто предположение, что тенгрианство, будучи изначальной верой в Единоебожие, дало начало христианству. Заметим, что алтайцы и саха терминами Тенгри и Танара обозначают сонм божеств, а не единого Создателя.

Только монгольские ханы почитали единого Бога – Неба Тенгри. Возможно, это обусловлено влиянием культуры Китая, императоры которого считали себя сыновьями Неба – Тянь. Однако представители современной якутской молодёжи и интеллигенции на вопрос о вероисповедании дают ответ о приверженности к тенгрианской вере, не задумываясь о корнях этой религии.

Таким образом, современное тенгрианство – это разновидность новых религиозных движений. Однако он существует без культивирования психофизических упражнений и культа учителя. По классификации Маргарет Тэлор Сингера его можно отнести к системам самоусовершенствования, самореализации или саморазвития. Современное тенгрианство отличается интересом к тюркской истории, к метафизике, стремлением к интеграции тюркских народов. В каждой тюркской республике из числа представителей интеллигенции есть пропагандисты тенгрианства.

Евразийство А.И. Кривошапкина. По словам идеолога евразийства А.И. Кривошапкина, тенгрианство в своей основе является монотеистической религией и признаёт существование Бога-творца. Вместе с тем тенгрианская традиция выстраивает гибкую схему взаимодействия человека с природой и с космосом. В древнетюркской традиции человек не противостоит остальному творению как «венец природы», но осуществляет с ним гибкий энергетический обмен. В религии тюркских народов существует большое количество промежуточных инстанций между Отцом-Тенгри и человеком. Это и могущественные благие существа, которых христиане и мусульмане называют ангелами, а язычники – малыми богами, и духи предков. По убеждению Андрея Кривошапкина, учёные-исследователи, называющие тенгрианство культом Неба, неправы. Небо является лишь видимой и наиболее убедительной манифестацией Тенгри. Тюркские шаманы делят космос на три мира: Верхний, Средний и Нижний. Нижний мир – это мир грубой материи, доступный нашим чувствам. Средний – тонко-материальный мир мировой души, куда путешествуют шаманы во время своих экстазов. Верхний – мир богов-ангелов. В этом представлении тенгрианцев совпадают с картиной мира индейцев Северной и Южной Америки, народов Африки и аборигенов Австралии и Океании.

В его работах можно встретить подражание русским и германским последователям языческих верований, которые изучали тайные знаки Рун, считая их сакральным знанием. В рекламе одной лекции в Москве указывалось, что А.И. Кривошапкин освещает принципы рунической письменности, древнейшего тюркского силлабария, известного нам по знаменитым орхонским надписям. Всего в древнетюркском силлабарии было 53 рун. По его словам, руны не только обозначили слоги на письме, но и несли в себе глубочайшую смысловую и мистическую нагрузку, фактически описывая в разных сочетаниях всю человеческую судьбу, все коллизии, которые могут произойти с человеком за его краткое существование, но одновременно и путь его духовного совершенствования.

Таким образом, неошаманизм или тенгрианство в якутском понимании – это возрождение традиционных обычаев предков, поклонение силам природы. Собственно современное якутское язычество можно подразделить на три ветви: те, кто занимается народной медициной (Ф.И. Кобякова (Эдьий Дора), В.А. Кондаков); алгысчыты – те, кто кормит дух огня во время открытия ысыаха и других спортивных, культурных мероприятий (А. Федоров); тенгрианцы – приверженцы наукообразного течения, использующие научные и философские знания в построении своих учений и теорий (сюда можно включить доктора математических наук И.И. Шамаева, физика А.И. Кривошапкина, философа В.А. Оконешникова). Некоторых, таких как В.А. Кондаков, можно отнести сразу к трём ветвям.

Библиографический список

1. Афанасьев, Л.А. Тэрис. Айыыюэрэгэ (Учение Айыы) / Л.А. Афанасьев. – Якутск: Министерство культуры Республики Саха (Якутия), 1993. – 184 с.
2. Кондаков, В.А. Аар Айыы итэҕэлэ / В.А. Кондаков. – Якутск: Агентство СІР НБР Саха, 2011. – 532 с.
3. Оконешников, В.А. Сфера Кут-Сюр (Шар-дао). Доклад на 9 международном Конгрессе по логике, методологии и философии науки / В.А. Оконешков // Илин. – Якутск, 1992.
4. Оконешников, В.А. Инженерия шаманизма / В.А. Оконешков, В.В. Ромм. – М.: «Перспектива», 2014. – 240 с.
5. Ушницкий, В.В. Феномен религии айыы: время зарождения, анализ функций, влияние мировых религий / В.В. Ушницкий // Религия в истории народов России и Центральной Азии. Материалы 2-й Международной конференции. – Барнаул: Изд-во Алтайского госуд. ун-та, 2014. – С. 353–356.

¹ Ушницкий В.В. Феномен религии айыы: время зарождения, анализ функций, влияние мировых религий // Религия в истории народов России и Центральной Азии. Материалы 2-й Международной конференции. Барнаул, 2014. С. 353–356.

² Афанасьев Л.А. Тэрис. Айыыюэрэгэ (Учение Айыы). Якутск, 1993. 184 с.

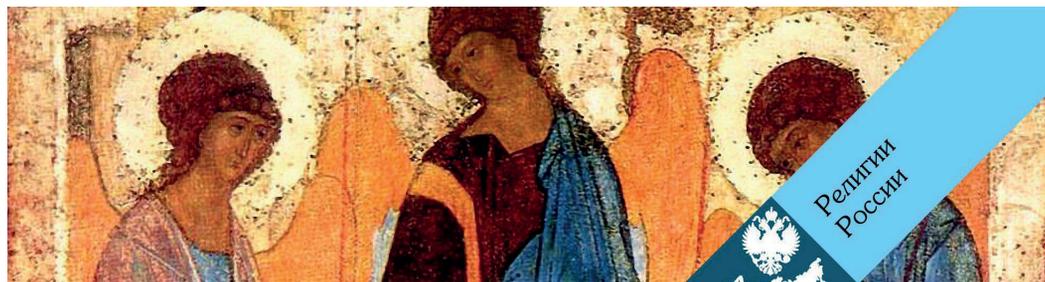
³ Кондаков В.А. Аар Айыы итэҕэлэ. Якутск, 2011. 532 с.

⁴ Оконешников В.А. Сфера Кут-Сюр (Шар-дао). Доклад на 9 международном Конгрессе по логике, методологии и философии науки // Илин. Якутск, 1992.

⁵ Оконешников В.А., Ромм В.В. Инженерия шаманизма. М., 2014. 240 с.

References

1. Ushnitsky V.V. *Religiya v istorii narodov Rossii i Tsentral'noy Azii. Materialy 2-y Mezhdunarodnoy konferentsii* [Religion in the History of Peoples of Russia and Central Asia. Proc. of the 2nd International Conference]. Barnaul, 2014, pp. 353–356.
2. Afanasyev L.A. *Uchenie Aiyu* [The Teaching of Aiyu]. Yakutsk, 1993, 184 p. (in Yakut)
3. Kondakov V.A. *Aar Aiy Religion*. Yakutsk, 2011, 532 p. (in Yakut).
4. Okoneshnikov V.A. *Ilin* [Ilin]. Yakutsk, 1992.
5. Okoneshnikov V.A., Romm V.V. *Inzheneriya shamanizma* [The Engineering of Shamanism]. Moscow, 2014, 240 p.



Белорусова С.Ю.

Нагайбаки на перекрестке православных и мусульманских миссий



С.Ю. Белорусова

Статья подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-31-01078 «Коренные малочисленные народы (манси и нагайбаки) в этномозаике Урала»

Аннотация. Статья посвящена исследованию влияния деятельности православных и мусульманских миссионеров (середина XIX – нач. XX вв.) на последующую идентичность нагайбаков. При конструировании проповедниками религиозного самосознания у нагайбаков сложилось особенное понимание себя и своей веры. Северная группа, не испытывавшая на себе значительного влияния миссионеров обеих религий, сегодня считается формально православной. Благодаря успешным действиям поборников ислама, южная группа поменяла не только свои религиозные мировоззрения, но и этническую идентичность. Наконец, центральная группа, испытывавшая влияние со стороны православных миссионеров, укрепила не только свою религиозность, но и этническое самосознание.

Ключевые слова: нагайбаки, миссионеры, православие, Оренбургский епархиальный комитет, мусульмане, религиозное соперничество, инородцы, крещение, татары

Этноотличительными характеристиками нагайбаков являются православная вера, татарский язык и принадлежность к казачеству¹. С момента основания Нагайбакской крепости в Оренбургской губернии туда стали заселять вновь прибывших крещёных инородцев Южного Урала. С 1740-х гг. крепость стала центром крещения Оренбуржья: там учредили отделение Казанской новокрещенской конторы, которая могла беспрепятственно осуществлять массовые крещения среди инородцев. За время её работы в состав Нагайбакской крепости принимали как «магометан» – татар, башкир, тептярей, киргизов, так и «идолопоклонников» – черемисов, мордву и чувашей. Все жители получали новое название – «новокрещёные».

После Пугачевского восстания Нагайбакская крепость постепенно начала терять своё влияние как стратегический, военный, религиозный и административный центр. Новокрещенская контора была закрыта, масштаб крещений среди инородцев существенно уменьшился. Продолжение колонизационной политики Российской империи в начале XIX в. повлекло за собой необходимость строительства новых казачьих укрепленных поселений по направлению от г. Орска до ст. Березовской, находящейся по Уйской линии. Переселенцами были казаки из крепостей и станиц Оренбургской губернии, в том числе из Нагайбакской и Бакалинской станиц с прилегающими к ним деревнями.

В 1842 г. нагайбакские казаки в количестве 1 781 человека² со своими семьями были переселены в три района Оренбургской губернии и образовали три разные группы, каждую из которых ожидала собственная судьба. Большинство новокрещен-казачков были отправлены на Новую линию в числе 1 250 душ мужского пола. В Верхнеуральском уезде они основали пять посёлков – Кассель, Остроленский, Фершампенуаз, Париж и Требия. Северная группа казаков-нагайбаков в количестве 500 душ была переселена в Троицкий уезд в ст. Верхнеуельская (Варламово), пос. Ключевский (Лягушино), Попово, Болотово и Краснокаменка. Эти сёла и деревни

к тому времени были заселены русскими крестьянами, которые не желали переходить в казачье сословие, поэтому в те земли привлекали казачество из других уездов Оренбургской губернии. Наконец, южную группу в составе нескольких десятков семей нагайбаков направили в пос. Нежинка, Гирьял и Алабайтал Оренбургского уезда, пос. Подгорный и ст. Ильинская Орского уезда. Эти населённые пункты находились на приграничной дороге от Оренбурга к Орску, поэтому переселение нагайбаков было связано с необходимостью военного усиления стратегического пространства.

Название «нагайбаки» закрепилось за группой новокрещен только после переселения 1842 г.; по свидетельству современников, «нагайбаки и бакалинцы по документам 30-х гг. нынешнего [XVIII – С.Б.] столетия известны почему-то под названием именно новокрещёных»³. Уже в 1854 г. нагайбаки фигурировали под своим самоназванием, и Оренбургская духовная консистория интересовалась их историей и происхождением⁴.

Православные и мусульманские проповедники в соперничестве за религиозную идентичность нагайбаков

После переселения нагайбаки были открыты разным религиозным влияниям: мусульмане видели возможность склонить нагайбаков в ислам, в то время как христиане опасались их ухода из православия. В этом смысле показателен обряд вызывания дождя среди жителей пос. Парижа, зафиксированный в начале XX в.: «Ногайбаки Парижского посёлка, озабоченные засухой в летнее время, обратились к священнику с просьбой – отслужить в поле молебен для испрошения дождя, что священником немедленно было исполнено. Дождя не последовало. Тогда они, по совету муллы, отправились на могилу какого-то татарина, слывшего между мусульманами за святого, и совершили здесь моление. Случайно с того дня полились обильные дожди, а двоеверные парижане воздвигли на могиле мусульманина в благодарность что-то вроде памятника»⁵.

На первых порах религиозность нагайбаков не привлекала пристального внимания православных миссионеров: «Священники только изредка могли посещать ногайбакские посёлки и, стараясь утвердить свою паству в христианстве, главное внимание обращали на внешность: чтобы имели кресты на груди, исполняли требы и т. п.»⁶. По мнению современников, священники не заботились о религиозном воспитании нагайбаков и даже препятствовали их интересу: «Для нагайбака не было труднее обязанностей в жизни, как побывать с каким-либо делом у священника». Так, во время свадьбы самым «сложным» было «“пуп бетереу”, в буквальном переводе, “покончить с попом”, т. е. разделаться за труды и исполнить необходимые предбрачные формальности».

Активизация православных деятелей в отношении нагайбаков произошла после основания Оренбургского епархиального комитета в 1874 г. В отличие от аналогичных комитетов, созданных в других российских епархиях, его деятельность была сосредоточена на «утверждении в православной вере местных инородцев». Эта организация была ориентирована на «противомусульманскую» деятельность православных священников среди инородцев Оренбургского края⁷.

С конца 1880-х гг. Оренбургский епархиальный комитет сосредоточил своё внимание на противодействии «мусульманской пропаганде» среди нагайбаков. Священник Меркурьев объяснял возможность их перехода в ислам «постоянными сношениями... с киргизами, башкирами и другими магометанами, которые, видя шаткость их в деле веры, часто ведут с ними религиозные беседы и следуют из указания на мнимое превосходство магометанской веры над христианской»⁸.

По сведениям Оренбургского епархиального комитета, Третья «кишела татарами», которые последовательно склоняли нагайбаков к переходу в мусульманскую веру. Эта инициатива исходила от лидера третьятцев – золотопромышленника татарина Рамеева. Основную массу его рабочих составляли татары, в том числе «учёные муллы», которые «посредством простых житейских сношений вели фанатическую пропаганду среди нагайбаков»⁹. Священники отмечали, что «третьятские нагайбаки большую половину года проводят на заработках на этих приисках под сильным влиянием мусульманского учения и в материальной зависимости от магометан»¹⁰.

Препятствуя смене религиозных воззрений требиатцев, миссионеры решили сделать там отдельный приход: в Требию был назначен священник родом из парижских нагайбаков – казак Алексей Батраев¹¹. Однако вскоре он был заменён на русского проповедника, с пояснением, что «русским священникам ногайбаки оказывают почтение». Впрочем, и эта замена не оправдала себя, поскольку действия русского священника «по отношению к прихожанам носили характер начальственного режима, а не пастырского назидания и научения», в связи с чем требиатцы стали «исполнять требы, но делали это формально, из боязни подвергнуться ответственности за непослушание»¹².

Тем временем, по словам православных священников, мусульмане препятствовали деятельности церкви: «Чтобы отвлечь православных от посещения храма, Рамеевы производят расчёты рабочим по воскресеньям, именно в то время, когда в храме совершается богослужение». Кроме того, во время богослужения «на приисках бывает базар, который после обедни переносится в самый посёлок»¹³. После того как Рамеев открыл русский класс для детей рабочих на приисках, священник пос. Требии Сафронов попросился преподавать там Закон Божий, на что «Рамеев с насмешкой заметил: “Вы, батюшка, можете посещать школу, но только не в рясе, а в пиджаке”»¹⁴.

Важным событием как для конфессионального выбора нагайбаков, так и для работы миссионеров Оренбургского епархиального комитета стало принятие «Высочайшего указа об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., по которому «лица, числящиеся православными, но в действительности исповедующие ту нехристианскую веру <...> подлежат по желанию их исключению из числа православных».

Этим указом незамедлительно воспользовались лидеры нагайбакских общин. В ст. Ильинской в 1906 г. первыми подали прошение «на исключение из числа православных» урядники Степан Тимофеев и Василий Пахомов со своими семьями. В прошении на имя губернатора Оренбургской губернии они утверждали, что их называют «отступниками от православия... а они никогда православными не были, и исповедовали мусульманскую религию»¹⁵. Несмотря на попытки руководства отговорить урядников от перехода (к этому был подключён священник станицы Н. Мордвов), они «своего намерения о переходе в мусульманство со своими семьями не оставили»¹⁶. В итоге почти через год после прошения было выдано разрешение об исключении Тимофеева и Пахомова «из православных метрических списков»¹⁷.

Следуя примеру своих лидеров, в 1906 г. 9 из 14 нагайбакских семейств ст. Ильинская открыто перешли в мусульманскую религию. Судя по всему, это было неожиданностью для православных миссионеров, поскольку ещё в 1905 г. они писали, что «между Ильинскими ногайбаками пока незаметно движения к отпадению от православия»¹⁸. Попытки разговоров с перешедшими в ислам нагайбаками станицы не увенчались успехом: «Когда священник Мордвов узнал об этом, то решил собрать их в школу и побеседовать с ними о вере. Отпавшие сначала упорно отказывались идти в школу, затем по настоянию атамана станицы собрались, но отказались слушать беседу священника, а только поспорили с ним о том, что имел ли священник право беспокоить и отрывать их от дела, затем разошлись по домам»¹⁹.

История подачи прошения на «исключение из числа православных» со стороны урядника Леонтия Уряшева является самой известной легендой среди нынешних жителей пос. Нежинка. По их рассказам, Уряшев ездил на приём в Петербург к Николаю II, который в благодушной беседе разрешил уряднику переход в мусульманскую веру. Вслед за Уряшевым от православия «в 1905 году отпало 32 семейства, в 1906 году 5 семейств, и осталось в православии только 5 семейств». Как и ст. Ильинская, пос. Нежинский прежде не считался в числе «уклоняющихся от православия», поскольку в посёлке не проживало значительного количества татарского населения и внешне некому было оказывать влияние на нагайбаков. Желая разобраться в мотивах, побудивших нежинских нагайбаков к переходу в мусульманскую веру, миссионеры выяснили, что «в первых числах июня месяца в Нежинский посёлок приезжали оренбургские купцы Рахимовы, собирали более влиятельных ногайбаков, три дня угощали их, убеждая к отпадению от православия в магометанство»²⁰.

После указа «О веротерпимости» православные миссионеры с ещё большим энтузиазмом стали работать в нагайбакских посёлках. Тон отчётов в отношении деятельности соперников-мусульман стал более жёстким. Православные обвиняли их в том, что «принудительными и соблазнительными мерами магометане стараются совращать инородцев в ислам»²¹. Проповедники-христиане создавали негативный образ мусульман: они рассказывали, что на базаре, организованном татарами в Требии, творятся «празднество-гулянье, пьянство, драка и т. п. безобразия»²².

В попытках объяснения успехов мусульманских проповедников православные миссионеры на первый план выдвигали материальное поощрение для перешедших в ислам нагайбаков: «Оренбургские купцы – татары каждую пятницу приезжали в посёлок Неженский с богатыми подарками и угощениями для нагайбаков. Купцы Рамеевы, Рахимовы и другие содержат на свой счёт школу для детей отпавших нагайбаков. Татары Сеитовского посада устроили общую подписку в пользу отпавших нагайбаков и намерены собрать для каждого семейства по сотне рублей. Один татарин того же посада вырыл колодец для нагайбаков»²³.

Проповедники сетовали, что «ни одного татарского праздника (пятницы) не проходило, чтобы не были посылаемы целые воза разных подарков для Нежинских нагайбаков»²⁴. В другом отчёте православные писали, что «нежинский нагайбак Никитин, имеющий в своей семье по восемь душ, получил от [мусульманского] братства сто шестьдесят руб. и построил себе дом». На золотых приисках в Требии «ногайбакам, более склонным к магометанству, Рамеевы дают лучшие заработки и отводят лучшие делянки, т. е. участки земли, где можно добыть больше золота»²⁵.

Между тем православные священники тоже пытались материально мотивировать «интерес» нагайбаков к православию: о Крамаренко из пос. Нежинка «выпрашивал пособия беднейшим нагайбакам у Епархиального миссионерского комитета и у Совета Михаило-Архенгельского Братства, но эти пособия оказались ничтожными в сравнении с тем, что получили нагайбаки от татар»²⁶. По мнению священников, на симпатии нагайбаков пос. Подгорного к исламской вере могло повлиять то, что он «находится на большом тракте от г. Орска к Оренбургу, каждый нагайбакский дом представляет из себя постоянный двор, где исключительно останавливаются одни только магометане, которые находят у нагайбаков все удобства для исполнения своих религиозных обрядов». Там мусульмане «в зимние долгие вечера между житейскими разговорами заводят беседы о религии и стараются внушить нагайбакам, что ислам есть единственная спасительная вера»²⁷.

Большую роль в религиозном определении нагайбаков сыграли лидеры их сообщества. Так, в ст. Ильинской «сильное влияние в пользу магометанства оказывало на них отпавшие три брата Толмачевых, обучившиеся арабской грамоте»²⁸. В Требии переход в мусульманскую веру зажиточного рода Танаевых значительно повлиял на местных жителей. В пос. Нежинском лидеры – зажиточные нагайбаки – сыграли основную роль в религиозном выборе своей общины: «Главными агитаторами из нежинских нагайбаков являются урядник Леонтий Уряшев и казак Кузьма Андреев, они ходили по домам нагайбаков, уговаривали последних к отпадению и собирали подписи к прошению о принятии их в мусульманское общество»²⁹.

Позиция большинства была решающей в деле перехода в мусульманскую религию. Миссионеры жаловались на ситуацию в ст. Ильинской: «Если православные нагайбаки начнут ходить в церковь, то окружающие их отпавшие нагайбаки и татары начинают их ненавидеть, поднимают их на смех и всеми возможными мерами стараются притеснять их в своём кругу»³⁰. Миссионеры в пос. Нежинском понимали, что «нежинские нагайбаки между собою в близком родстве, как бы составляют одну семью». Те, кто придерживался христианской религии, «в настоящее время терпят от своих отпавших родственников упрёки и насмешки»³¹. На «увещевания» батюшки пос. Нежинский нагайбаки отвечали: «Я, батюшка, <...> спорить с вами не могу. Все наши нагайбаки переходят в магометанство, а если я один останусь в православии, то все прочие сделаются моими врагами и житья мне не дадут»³².

Нагайбаки пос. Подгорный проживали среди русского населения и, как и в случае с нагайбаками пос. Нежинский, первоначально как будто не проявляли склонности к переходу в ислам. Однако у многих жителей пос. Подгорный были

родственники в соседней ст. Ильинской (на расстоянии 19 вёрст), которые оказывали влияние на нагайбаков из Подгорного³³. В 1908–1909 гг. в ислам перешли 25 нагайбаков из 35, проживающих в посёлке³⁴. Миссионеры называли приход пос. Подгорный «беднейшим», хотя и выделяли на его нужды некоторые ресурсы.

Драматические события развернулись в доме нежинских нагайбаков Никитиных: «В первых числах августа месяца ногайбачка Мария Никитина завела полемическую беседу со своим сыном, учеником Богодуховской миссионерской школы. Когда сын начал приводить ей доводы о том, что Магомета нельзя признавать пророком, что он был обыкновенный грешный человек и что магометане в своих молитвах просят Бога о помиловании Магомета, – мать бросилась бить сына, который вынужден был бежать из дома и явился домой тогда, когда мать уже несколько успокоилась»³⁵.

Впоследствии непримиримость Марии Никитиной ещё не раз упоминалась в отчётах православных миссионеров. Она «много раз побоями заставляла отречься от православия своего сына Венедикта, 16 л., но когда тот упорно отказывался, то ночью выгнала его из дома», в конце концов, тот «изъявил согласие перейти в магометанство». Однако другой её сын, Алексей, который работал псаломщиком в нежинском приходе, так и не перешёл в ислам, на что Никитина «угрожала ему отравлением»³⁶.

Православные миссионеры распространяли поучительные истории, которые могли бы повлиять на самосознание нагайбаков, исповедующих ислам. По их сообщению, «сильное впечатление произвёл на отпавших» старик Павлов, который на смертном одре отрёкся от мусульманской веры: «Старик Павлов говорит: “эх, напрасно я отпал от православия, сейчас приходили ко мне мои родители (уже покойные) с зажжёнными церковными свечами в руках и стали меня укорять, что я не послушался их, отпал от православия”... Отпавшие говорят ему: “бред с тобою, – ты сам не знаешь, что говоришь”. А он отвечает: “никакого бреда со мной нет, я в полном сознании, знаю, что говорю, уходите от меня и дайте мне спокойнее умереть”. Затем, немножко погодя, прибавил: “кто знает меня и хочет слушаться моего совета, пусть не переходит в магометанство”»³⁷.

В риторике православных священнослужителей речь шла об отколе нагайбаков от христианства. Однако известно, что часть предков нагайбаков исповедовала мусульманскую веру до своего крещения, поэтому для них обращение в ислам было возвращением к прежней религии.

Православные и мусульманские миссионеры стали соперниками за религиозную принадлежность нагайбаков после указа «О началах веротерпимости». В пос. Нежинском за 1906–1907 гг. была построена мечеть, и сформировался отдельный мусульманский приход. Строительство церкви Михаила Архистратига в 1910 г. в том же посёлке стало ответом православных деятелей на возрастающее влияние мусульман. Тем не менее, православным редко удавалось вернуть нагайбаков-мусульман к христианской вере. К примеру, для них было «радостным признаком», что за 1911 г. к православию пришло «семейство казака Михаила Уряшева, состоящее из девяти душ»³⁸, однако и эти случаи были редкостью. Православным миссионерам так и не удалось «спасти от влияния магометанского» отпавших нагайбаков – все посёлки южной группы перешли в ислам. В Требии вскоре прекратилось влияние как мусульман, так и православных, и сегодня жители не могут сказать чётко о своей религиозной принадлежности. Во многом миссионерское соперничество предопределило отход тревбиятцев от православия, а впоследствии, от нагайбакской этничности.

Судя по всему, северная группа нагайбаков особенно не испытала влияния со стороны мусульман. Однако на волне массового перехода нагайбаков южной группы и пос. Требии священники проявляли чрезвычайную бдительность насчёт работы мусульманских проповедников. В 1909 г. миссионеры писали, что «магометанская пропаганда усилилась среди ногайбаков и Троицкого уезда». По их сообщению, татары г. Троицка посылали «торговцев-разнощиков, которые ходят по домам для продажи товара и в то же время раздают ногайбакам формы прошений об исключении ногайбаков из числа православных»³⁹. Оказалось, что «мусульманская пропаганда» среди нагайбаков северной группы была сильным преувеличением со стороны

священников, при этом «сами нагайбаки недоумевают, откуда распространяются слухи о пропаганде среди них мухамеддан»⁴⁰.

Несмотря на «утрату» Трехбии как православного посёлка, миссионерам в целом удалось успешно осуществить свою деятельность среди нагайбаков центральной группы: «Вместе с печальным явлением отрадный факт, что такие же нагайбаки Верхнеуральского уезда, находясь под руководством и бдительным смотрением своих пастырей миссионеров... преуспевают в вере и благочестии»⁴¹. Миссионерская работа среди нагайбаков центральной группы была наиболее активной и эффективной в сравнении с северной и южной. Если в 1880-е гг. священники отмечали исполнение мусульманских и языческих обрядов, то в 1900-е гг. они были «оставлены» нагайбаками. Важными шагами к упрочению православия среди них было приглашение в нагайбакские посёлки авторитетных учителей и священников, которые пользовались уважением у верхушки центральной группы нагайбаков. Во время посещения нагайбакских посёлков заведующим Центральной крещёно-татарской школы Василия Тимофеева, к нему обратились наиболее авторитетные нагайбаки пос. Остроленский со словами благодарности за проделанную работу: «Они в беседе со мной благодарили всех казанских деятелей по части переводов вероучительных и богослужебных книг с русского и славянского языков... Переводы эти, говорили они, открыли нагайбакам глаза: малолетние и взрослые, даже пожилые увидели свет Божий, просвещающий всех. Истинно то, что теперь нагайбаки стали разумно веровать в И. Христа»⁴².

По словам современников, благодаря работе миссионеров «нагайбаки толпами идут в церковь и прежняя, отображавшаяся скука на их лицах во время богослужения, заменилась теперь слезой умиления»⁴³. Миссионеры в свою очередь не только приобщали нагайбаков к вере, но и подчёркивали независимость нагайбакской культуры от татар и ислама.

Оставшиеся нагайбаками: северная и центральная группы

В советское время почти все церкви нагайбаков были разрушены. Однако православная культура, которая стала определяющим фактором в становлении этничности нагайбаков, продолжала занимать важное место в их жизни. Те, кто испытал на себе влияние миссионерской школы и церкви, хранили православие как святыню. Одна из старейших жителей пос. Кассельского, 91-летняя Акулина Тихонова, рассказала, что она ходила крестить свою дочь пешком до пос. Верхнеуральска (расстояние между посёлками 25 километров). В ней до сих пор живёт ощущение, что исключительностью нагайбака является его христианская вера: «Нагайбак – только православный, а остальные – по степям бегают»⁴⁴.

Представители северной и центральной групп считают, что нагайбаку не обязательно придерживаться всех православных обрядов, гораздо важнее самоощущение приверженности православию. Вопрос, может ли нагайбак придерживаться другой, а не православной веры, вызывает недоумение. Татьяна из пос. Париж ответила: «Я даже не могу себе этого представить», Надежда Фирсова из пос. Фершампенуаз сказала: «А как, если мы православные?», Григорий Ишменев (пос. Фершампенуаз): «Не было таких случаев»⁴⁵. При этом, согласно опросу, среди нагайбаков много тех, кто не крещён или никогда не был в церкви, однако все считают себя православными. В понимании нагайбаков соблюдение церковных обрядов и приверженность православной вере – не одно и то же.

У нагайбаков сформировалось собственное понимание православной веры, в которую вошли элементы дохристианской культуры. Например, они проводят поминальный обряд Аш биру, который сопровождается закланием жертвенного животного в честь умершего родственника. Верующие нагайбаки не видят противоречий в сочетании православных обрядов и традиционных культов. Ритуалы, связанные с духом предков, вписаны в их православную культуру. Некоторые, в частности церковные деятели, считают проведение подобных «языческих» обрядов неприемлемым для христианина. На возможность «искоренить язычество» из своей культуры жительница пос. Кассельский Анна Артемьева отреагировала так: «Не надо ничего убирать. Одно уберёшь – и народ уберёшь»⁴⁶. Нагайбаки спрашивают совета

у батюшки, как совершать те или иные православные обряды дома (в основном это касается поминовений и похорон). Однако мнения настоятелей имеют скорее характер совета, поскольку традиция и мнение старейшин являются первостепенными в обычаях нагайбаков.

Среди жителей северной группы можно отметить индифферентное отношение к религии и обрядам. Возможно, это вызвано тем, что православные проповедники не проводили столь масштабных мероприятий среди троицких нагайбаков, как это осуществлялось в центральной и южной группах. Большинство нагайбаков северной группы считает себя «православными, но не религиозными». Некоторые, в том числе пожилые люди, выросшие при советской власти, признаются, что «не верят в бога» и считают себя атеистами.

Нагайбаки центральной группы относятся с особым почитанием к православным праздникам и обычаям. Согласно анкетированию, большинство нагайбаков считает главным праздником в году Пасху (44,2 %). Кроме того, нагайбаки указали самыми значимыми праздниками Рождество (27,3 %), Покров (15,6 %) и Троицу (10,4 %). При этом соседнее русское население Южного Урала ниже оценивает значимость православных праздников: согласно опросу, для них главным является светский Новый год (45,6 %) ⁴⁷. Сегодня в нагайбакских сёлах действует один храм (пос. Фершампенуаз), названный в честь Покрова Пресвятой Богородицы. Другие нагайбакские посёлки центральной группы имеют собственные молельные комнаты, в которых, как минимум, раз в неделю совершается служба. В настоящее время на средства местных жителей строятся церкви в пос. Париж и пос. Остроленский.

Ушедшие в ислам: южная группа нагайбаков

Смена религиозной принадлежности среди нагайбаков южной группы повлекла за собой изменение этничности – сегодня потомки нагайбаков называют себя татарами. Они негативно высказываются о прошлой деятельности Оренбургского епархиального общества, отрицают свою связь с нагайбаками и считают себя потомками крещёных татар, которых «насильно держали» в православной вере. «Их ногой гнали в Урал, чтобы они насильно приняли христианскую веру, нежелающих рубили на месте, поэтому вся река была в крови», – рассказал житель пос. Подгорный Хапулла Гафуров. Старожилы с. Ильинка считают, что своими действиями «православные крестители выступали против бога».

Для нынешних татар пос. Нежинка, с. Ильинка и пос. Подгорного слово «нугайбек» ассоциируется с православием, поэтому на вопрос, кто такие нагайбаки, местные жители отвечают, что это «крещёные». Они признают, что их предками были крещёные татары, но говорят о них в третьем лице и отделяют от себя. Татарка Галина Степанова рассказала, что «Они [предки – С.Б.] клеймо получили крещёные, а жили истинно казанскими традициями». К. Биктева-Актемирова рассказала, что её предков «нугайбеки к себе притягивали, но те нугайбеками быть не хотели».

Судя по всему, название «нагайбак» в отношении крещёных татар южной группы использовалось со стороны властей и церковных деятелей. Словом «нагайбак» местные жители себя почти не именовали, и воспринимали его как прозвище, и сегодня оно употребляется либо в насмешливом, либо в отрицательном смысле. Фания Ахматова из пос. Нежинка вспоминает: «Мы все друг друга называли татарами, слова «нагайбак» не было. Оно казалось оскорбительным, потому что казахи нас дразнили «нагайбаками», за то, что мы, якобы, веру меняли» ⁴⁸.

Сегодня жителей пос. Подгорный называют «подгорнинскими нагайбаками», – это прозвище они получили от своих соседей из с. Ильинка. Вероятно, оно произошло из истории, когда после указа 1905 г. «О веротерпимости» нагайбаки пос. Подгорный не спешили со сменой веры. Местные жители знают три рода нагайбаков пос. Подгорный – Ряховских, Федоровых и Гафуровых, однако все их потомки отрицают свою связь с нагайбаками. Так, Хапулла Гафуров заявил, что «нагайбаки меня не касаются, я – чистый татарин» ⁴⁹. Тем не менее, татары делятся историями о своей православной родне: «Моя прапрабабушка Наташа так и не перешла обратно [в мусульманство – С.Б.], она сказала, когда я умру, похоронит меня на русском кладбище. Она себя называла “крещен”».

О связи нынешних татар указанных посёлков с нагайбаками говорят схожие поминальные обычаи; например, татары проводят «ашлар», обеды для усопших в с. Ильинка и пос. Подгорном называют «Аш биреу». Местная жительница призналась, что она посещает как мечеть, так и церковь, «в тайне молится иконке Николая Чудотворца». Тем не менее, сегодня в южной группе нет ни одного человека, который считал бы себя нагайбаком. Местные татары рассказывают легенды о «последних» нагайбакских семьях. По словам старожилов Алабайтала, последние две семьи нагайбаков умерли в голодный 1921 год⁵⁰. По сообщению жителей пос. Ильинский, у них «все нагайбаки уже перевелись». В пос. Нежинка рассказывают о некоей Татьяне Черневой – последней нагайбачке посёлка. В пос. Подгорном смогли вспомнить только умершего 15 лет назад Алексея Ряховского, который считал и называл себя нагайбаком. Нынешние татары уже сами не особенно верят тому, что в их селеения когда-либо переселяли нагайбаков: в их восприятии это скорее миф, чем историческая реальность.

* * *

Миссионерская деятельность православных и мусульманских проповедников оказалась ключевой в последующем самоопределении нагайбаков. При конструировании религиозного самосознания у нагайбаков сложилось особенное понимание себя и своей веры. Северная группа, не испытывавшая на себе значительного влияния миссионеров обеих религий, сегодня считается формально православной. Благодаря успешным действиям поборников ислама, южная группа поменяла не только свои религиозные мировоззрения, но и этническую идентичность. Наконец, центральная группа, испытывавшая влияние со стороны православных миссионеров, укрепила не только свою религиозность, но и этническое самосознание.

Библиографический список

1. Бектеева, Е.А. Нагайбаки (Крещёные татары Оренбургской губернии) / Е.А. Бектеева // Живая старина. – СПб., 1902. – С. 165–181.
2. Белоруссова, С.Ю. Траектория этничности нагайбаков / С.Ю. Белоруссова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2015. – № 24 (379). – С. 17–24.
3. ГАОО. Ф. 6. Оп. 15. Д. 1085. Л. 4 об.
4. ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 6619. Л. 150.
5. ГАОО. Ф. 173. Оп. 10. Д. 104. Л. 19 об.
6. ГАОО. Ф. 173. Оп. 10. Д. 140. Л. 1–15 об.
7. Емекеев, С. Ногайбаки / С. Емекеев // ОЕВ. – 1902. – № 21. Ч. неоф. – С. 764–768.
8. Лысенко, Ю.А. Оренбургский епархиальный комитет православного миссионерского общества: попытка организации миссионерства в крае (1875–1917 гг.) / Ю.А. Лысенко // Известия Алтайского государственного университета. – 2009. – № 4–2. – С. 126–134.
9. Львов, П. Краткий очерк поездки по епархии Его Преосвященства, Преосвященнейшего Макария, Епископа Оренбургского и Уральского в 1887 года / П. Львов // ОЕВ. – 1887. – № 17. Ч. неоф. – С. 718–726.
10. Миссионерская деятельность в инородческих приходах. Сведения о религиозном состоянии нагайбаков за 1906 год // ОЕВ. – 1907. – № 43. Ч. оф. – С. 289–294.
11. Отчет о деятельности Оренбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1887 год // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1888. – № 10. Ч. оф. – С. 275–284.
12. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1901 год // ОЕВ. – 1902. – № 16. Ч. оф. – С. 240–266.
13. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1905 год // ОЕВ. – 1906. – № 21. Ч. оф. – С. 428–435.
14. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1907 год // ОЕВ. – 1908. – № 43. Ч. оф. – С. 324–332.
15. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1909 год // ОЕВ. – 1910. – № 30. Ч. оф. – С. 238–246.
16. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1911 год // ОЕВ. – 1912. – № 36–37. Ч. оф. – С. 390–398.
17. Полевые материалы автора. Челябинская обл., Нагайбакский район, пос. Кассельский, декабрь, 2015.

18. ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский район, с. Фершампенуаз, Париж, пос. Кассельский, Остроленский, август, 2012.
19. ПМА. Оренбургская область, Оренбургский район, пос. Нежинка, ноябрь, 2014.
20. ПМА. Оренбургская область, Орский район, с. Ильинка, Подгорное, июль, 2016.
21. Тимофеев, В.Т. Миссионерское путешествие по инородческим приходам Оренбургской епархии / В.Т. Тимофеев // ОЕВ. – 1890. – № 5. Ч. оф. – С. 160–167.
22. Хасанова, Р. Алабайтал. Страницы истории / Р. Хасанова. – Оренбург, 2012. – 228 с.
23. Чернавский, Н. Архипастырская миссионерская инструкция 1856 г. для священников Новолинейного район Оренбургской епархии / Н. Чернавский // ОЕВ. – 1899. – № 6. Ч. неоф. – С. 230–239.

¹ См.: Белоруссова С.Ю. Траектория этничности нагайбаков // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 24 (379). С. 17–24.

² Государственный архив Оренбургской области. Ф. 6. Оп. 15. Д. 1085. Л. 4 об.

³ Чернавский Н. Архипастырская миссионерская инструкция 1856 г. для священников Новолинейного район Оренбургской епархии // Оренбургские Епархиальные Ведомости. 1899. № 6. Ч. неоф. С. 230.

⁴ ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 6619. Л. 150.

⁵ Емекеев С. Ногайбаки // ОЕВ. 1902. № 21. Ч. неоф. С. 767.

⁶ Там же. С. 765.

⁷ Лысенко Ю.А. Оренбургский епархиальный комитет православного миссионерского общества: попытка организации миссионерства в крае (1875–1917 гг.) // Известия Алтайского государственного университета. 2009. № 4–2. С. 126.

⁸ Отчет о деятельности Оренбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1887 год // ОЕВ. 1888. № 10. Ч. оф. С. 278.

⁹ Емекеев С. Ногайбаки // ОЕВ. 1902. № 21. Ч. неоф. С. 766.

¹⁰ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1901 год // ОЕВ. 1902. № 16. Ч. оф. С. 185.

¹¹ Отчет о деятельности Оренбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1887 год // ОЕВ. 1888. № 10. С. 278.

¹² Емекеев С. Ногайбаки // ОЕВ. 1902. № 21. Ч. неоф. С. 766.

¹³ Миссионерская деятельность в инородческих приходах. Сведения о религиозном состоянии нагайбаков за 1906 год // ОЕВ. 1907. № 43. Ч. оф. С. 292.

¹⁴ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1905 год // ОЕВ. 1906. № 21. Ч. оф. С. 432.

¹⁵ ГАОО. Ф. 173. Оп. 10. Д. 140. Л. 3.

¹⁶ Там же. Л. 12 об.

¹⁷ Там же. Л. 15 об.

¹⁸ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1905 год // ОЕВ. 1906. № 21. С. 430.

¹⁹ Миссионерская деятельность в инородческих приходах. Сведения о религиозном состоянии нагайбаков за 1906 год // ОЕВ. 1907. № 43. С. 290.

²⁰ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1905 год // ОЕВ. 1906. № 21. 428–429.

²¹ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1908 год // ОЕВ. 1909. № 48. Ч. оф. С. 405.

²² Миссионерская деятельность в инородческих приходах. Сведения о религиозном состоянии нагайбаков за 1906 год // ОЕВ. 1907. № 43. С. 292.

²³ Там же. С. 289.

²⁴ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1909 год // ОЕВ. 1910. № 30. С. 238.

²⁵ Миссионерская деятельность в инородческих приходах. Сведения о религиозном состоянии нагайбаков за 1906 год // ОЕВ. 1907. № 43. С. 292.

²⁶ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1909 год // ОЕВ. 1910. № 30. С. 239.

²⁷ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1907 год // ОЕВ. 1908. № 43. С. 332.

²⁸ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1905 год // ОЕВ. 1906. № 21. С. 430.

²⁹ Там же.

³⁰ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1907 год // ОЕВ. 1908. № 43. С. 331.

³¹ Миссионерская деятельность... за 1906 год // ОЕВ. 1907. № 43. С. 290.

³² Там же.

³³ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1907 год // ОЕВ. 1908. № 43. С. 332.

- ³⁴ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1911 год // ОЕВ. 1912. № 36–37. С. 395.
- ³⁵ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1905 год // ОЕВ. 1906. № 21. С. 430.
- ³⁶ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1908 год // ОЕВ. 1909. № 48. С. 404.
- ³⁷ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1909 год // ОЕВ. 1910. № 30. С. 240.
- ³⁸ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1911 год // ОЕВ. 1912. № 36–37. С. 395.
- ³⁹ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1908 год // ОЕВ. 1909. № 48. С. 405.
- ⁴⁰ ГАОО. Ф. 173. Оп. 10. Д. 104. Л. 19 об.
- ⁴¹ Львов П. Краткий очерк поездки по епархии Его Преосвященства, Преосвященнейшего Макария, Епископа Оренбургского и Уральского в 1887 года // ОЕВ. 1887. № 17. Ч. неоф. С. 724.
- ⁴² Тимофеев В. Т. Миссионерское путешествие по инородческим приходам Оренбургской епархии // ОЕВ. 1890. № 5. Ч. оф., С. 161–162.
- ⁴³ Бектева Е. А. Нагайбаки (Крещёные татары Оренбургской губернии) // Живая старина. СПб., 1902. С. 178.
- ⁴⁴ Полевые материалы автора. Челябинская обл., Нагайбакский район, пос. Кассельский, декабрь, 2015.
- ⁴⁵ ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский район, с. Фершампенуаз, Париж, август, 2012.
- ⁴⁶ ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский район, пос. Кассельский, август, 2012 г.
- ⁴⁷ ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский район, август, 2012 г.
- ⁴⁸ ПМА. Оренбургская область, Оренбургский район, пос. Нежинка, ноябрь, 2014.
- ⁴⁹ ПМА. Оренбургская область, Орский район, с. Ильинка, Подгорное, июль, 2016.
- ⁵⁰ См.: Хасанова Р. Алабайтал. Страницы истории. Оренбург, 2012.

References

1. Belorussova S. Yu. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. Chelyabinsk, 2015, no. 24 (379), pp. 17–24.
2. *GAOO* [State Archive of Orenburg Oblast]. Fund 6, inventory 15, file 1085, fol. 4 v.
3. Chernavskiy N. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1899, no. 6, p. 230.
4. *GAOO* [State Archive of Orenburg Oblast]. Fund 173, inventory 4, file 6619, fol. 150 v.
5. Emekeev S. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1902, no. 21, p. 767.
6. Emekeev S. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1902, no. 21, p. 767.
7. Lysenko Yu. A. *Izvestiya Altayskogo gosudarstvennogo universiteta* [News of the Altai State University]. Barnaul, 2009, no. 4-2, p. 126.
8. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1888, no. 10, p. 278.
9. Emekeev S. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1902, no. 21, p. 766.
10. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1902, no. 16, p. 185.
11. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1888, no. 10, p. 278.
12. Emekeev S. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1902, no. 21, p. 766.
13. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1907, no. 43, p. 292.
14. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1906, no. 21, p. 432.
15. *GAOO* [State Archive of Orenburg Oblast]. Fund 173, inventory 10, file 140, fol. 3.
16. *GAOO* [State Archive of Orenburg Oblast]. Fund 173, inventory 10, file 140, fol. 12 v.
17. *GAOO* [State Archive of Orenburg Oblast]. Fund 173, inventory 10, file 140, fol. 15 v.
18. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1906, no. 21, p. 430.
19. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1907, no. 43, p. 290.
20. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1906, no. 21, pp. 428–429.
21. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1909, no. 48, p. 405.

22. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1907, no. 43, p. 292.
23. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1907, no. 43, p. 289.
24. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1910, no. 30, p. 238.
25. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1907, no. 43, p. 292.
26. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1910, no. 30, p. 239.
27. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1908, no. 48, p. 332.
28. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1906, no. 21, p. 430.
29. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1906, no. 21, p. 430.
30. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1908, no. 43, p. 331.
31. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1907, no. 43, p. 290.
32. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1907, no. 43, p. 290.
33. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1908, no. 43, p. 332.
34. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1912, no. 36–37, p. 395.
35. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1906, no. 21, p. 430.
36. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1909, no. 48, p. 404.
37. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1910, no. 30, p. 240.
38. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1912, no. 36–37, p. 395.
39. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1909, no. 48, p. 405.
40. *GAOO* [State Archive of Orenburg Oblast]. Fund 173, inventory 10, file 104, fol. 19 v.
41. L'vov P. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1887, no. 17, p. 724.
42. Timofeev V.T. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg, 1890, no. 5, pp. 161–162.
43. Bekteeva E.A. *Zhivaya starina* [Living Antiquity]. Saint Petersburg, 1902, p. 178.
44. Khasanova R. *Alabaytal. Stranitsy istorii* [Alabaytal. Chapters of History]. Orenburg, 2012, 228 p.



Смертин Ю.Г.



Ю.Г. Смертин

Тантрический буддизм в танском Китае: история расцвета и упадка

Аннотация. В статье исследуется малоизученная в отечественном религиоведении проблема распространения и адаптации тантрического буддизма в Китае. Автор рассматривает идеи и религиозную практику великих индийских и китайских учителей в эпоху Тан (618–907 гг.). Особое внимание уделяется их переводческой деятельности, в результате которой в Срединной империи появились на китайском языке и стали изучаться главные тексты Тантраяны. Делается вывод о том, что доктрины и практики эзотерического буддизма в силу разных причин не получили широкого распространения в послетанский период, но оказали существенное влияние на японский буддизм и менталитет японцев.

Ключевые слова: Китай, тантризм, эзотерика, ми-цзяо, Шубхарасимха, И Син, Ваджрабодхи, Амогхаваджра, Хуэй-го, Махавайрочана-сутра, Ваджрашekhара-сутра

Буддизм в середине I тыс. н. э. на своей родине вступил в период глубокого упадка, поскольку не соответствовал утвердившейся кастовой организации общества и находился в неразрешимом противоречии с индуизмом – идеологической основой этой системы. В этих условиях учение Будды утратило прежнюю живость, в определённой степени законсервировалось в рамках многочисленных школ Махаяны и замкнулось в границах монастырей. Монахи догматически следовали предписаниями Винаи (монашеским правилам), вели бесплодные дискуссии по поводу интерпретации доктрины и были сосредоточены на внешней праведности и благочестии.

Не всех индийских буддистов устраивало такое положение дел, и буддийскому истеблишменту бросили вызов махасиддхи (великие совершенные), предпочитавшие формальным практикам йогические методы достижения просветления, причём не в отдалённом будущем, а в следующих перерождениях, а в этой жизни. Их цель состояла в том, чтобы как можно скорее обрести состояние Будды и помочь всем живым существам избавиться от страданий сансары. Своё учение, оформившееся в VI–VII вв., они назвали Ваджраяной (от слова «ваджра» – «алмаз», также громовой скипетр Индры), подчёркивая тем самым, что сознание просветлённого человека несокрушимо как алмаз, а само просветление подобно мгновенной вспышке молнии. Другие названия этого направления буддизма – Тантраяна (тантра как особый класс эзотерических текстов) и Мантраяна (мантра – сакральная речевая формула, один из важнейших элементов эзотерической практики).

Подобные идеи не были чем-то абсолютно новым для индийской религиозной жизни. Некоторые из них возникли на основе индуистского тантризма, связанного с философией веданты, ещё в начале IV в. и обрели форму текстов, получивших название «тантрических»¹. В дальнейшем все доктринальные тексты Ваджраяны стали называть тантрами; утверждалось, что это высказывания самого Будды. В силу своей сокровенности они могли быть открыты только посвящённым, что предполагало постепенное раскрытие их тайного смысла под руководством учителя-гуру.

В танский Китай Ваджраяна пришла по Шёлковому пути в первой половине VII в. и получила название *мицзяо* – тайное учение, или *чжэньянь*

(кит. перевод с санскрита «учение мантры»). К этому времени буддизм уже стал заметным явлением в религиозной жизни Китая, хотя единого государства не существовало с III в.; страна была разделена на две, во многом противоположные, политические и культурные зоны. На Севере, завоёванном различными кочевыми народами, возникали и рушились полуварварские государства, а на Юге, в бассейне Янцзы, царила ханьская аристократия, существовала изысканная придворная жизнь, интеллектуалы объединялись в литературные и художественные кружки. В V–VI вв. были переведены многие сутры, привезённые индийскими учителями и китайскими паломниками из Индии, Центральной Азии, Шри Ланки, и составлена китайская Трипитака (собрание переведённых на китайский язык буддийских текстов). Сложились школы махаянистского толка, наиболее популярной из которых была школа Чистой Земли (Цзинту), основанная в 402 г. Хуэй-юанем; она делала упор на созерцании образа Амитахи – владыке буддийского рая и многократное произнесение его имени, что должно было обеспечить перерождение в царстве Чистой земли и избавление от сансары.

Период с середины VI до начала VII в. был наиболее плодотворным в развитии китайского буддизма. В это время формируется школа Тяньтай, созданная монахом Чжи И (538–597 гг.). Основываясь на Сутре Лотоса, она исходила из того, что все живые существа могут достичь спасения в этой жизни, открыв в себе природу Будды в ходе медитации и визуализации будд. Монах Хуэй-нэн (637–714 гг.), творчески переосмыслив идеи Бодхидхармы, создал китайскую школу Чань, отрицавшую все канонические буддийские ценности, догмы, авторитет сутр, противоположность нирваны и сансары и утверждавшую возможность слияния с Абсолютом (кит. *у*, яп. *сатори*) для любого человека в нынешней жизни. Буддизм получил поддержку правителей, как на Севере, так и на Юге, что сглаживало различия между такими непохожими частями страны и способствовало объединению старого китайского мира под властью династии Суй (581–618 гг.).

Некоторые элементы учений тантрического толка были известны в Средней империи; начиная с IV в., они встречались в практиках китайских буддистов². Пика популярности эзотерический буддизм достиг в VIII в., что было связано с миссионерской деятельностью трёх индийских монахов, «Трёх Великих учителей Средней Тан».

Первого звали Шубхарасимха (кит. Шань У-вэй). Согласно его биографии, составленной в период династии Сун (960–1279 гг.), он родился на севере Индии в 637 г. в семье правителя небольшого царства и считался наследником престола, но ещё в юношеском возрасте ушёл из дворца, решив стать монахом³. Шубхарасимха много путешествовал, изучая различные магические практики и наконец осел в знаменитом буддийском монастыре-университете Наланда. В течение нескольких лет он обучался «Трёх Ваджрам» у знаменитого мастера Дхармагупты. Это учение утверждает, что в теле, речи и уме человека заключён весь опыт пустотности (шуньята) природы Будды, лишённой всяких качеств и оценок. Йогин на пути к просветлению осознавал своё тело как Вселенную, произносил тантрические мантры, магические формулы-дхарани и овладевал практикой визуализации будд, бодхисаттв и мандал⁴. Согласно легенде, духовный учитель рекомендовал Шубхарасимхе отправиться в Китай и распространять там полученные сокровенные знания⁵. Но осуществление этой идеи задержалось на несколько десятилетий; всё это время он посещал знаменитые места паломничества, наставлял учеников на «путь мантр».

Уже известным и уважаемым гуру 79-летний Шубхарасимха через Тибет приехал в 716 г. в танскую столицу Чаньань и был тепло встречен императором Сюань-цзуном, всегда проявлявшим интерес к тайным аспектам даосизма. К тому же дом Тан претендовал на происхождение от Лао-цзы. Тантризм в интерпретации Шубхарасимхи заинтересовал правителя не столько доктринальной стороной, сколько своими магическими практиками, способными защитить человека и государство, повлиять на судьбу после физической смерти и т. п.

В 717 г. Шубхарасимха поселился в монастыре Симинсы вместе с выделенной императором группой переводчиков и занялся переводом с санскрита на китайский язык буддийских эзотерических текстов. Особое место среди них занимала

Махавайрочана Абхисамбодхи-сутра (Сутра Великого Вайрочаны о становлении Буддой), более известная как Махавайрочана-сутра (Сутра о Великом Солнце), составленная в Индии в конце VI – начале VII вв.⁶ Перевод Шубхарасимхи лёг в основу китайского тантризма. Умер первый его патриарх в 735 г.; он был похоронен к западу от Лунмэня – знаменитого комплекса пещерных буддийских храмов.

Идеи Шубхакарасимхи и его магические практики привлекали внимание императорского двора и стали модными в среде аристократии, не понимавшей их глубинного смысла. Но были среди его почитателей и учёные люди, среди которых выделялся И Син (673–727 гг.), ставший видной фигурой в истории китайского буддизма.

В молодости И Син штудировал китайскую классику, затем серьёзно увлёкся даосской философией и стал признанным авторитетом в этой области. В 21 год он потерял родителей и стал монахом школы Чань; обучался у известного мастера Северной школы чань-буддизма Пу-цзи, исповедовавшего идею мгновенного просветления в любых ситуациях, в отличие от учителей Южной школы, утверждавших, что путь к просветлению долог и требует систематических занятий медитативными практиками. В 716 г. И Син обосновался в Чаньани и познакомился с Шубхакарасимхой, став его учеником. С 724 г. он стал помогать учителю в переводе Махавайрочана-сутры, одновременно углубляя свои знания в санскрите, и составлять «Комментарии к Сутре о Великом Солнце» (*Да-жи цзин шу*) и «Толкования смысла Сутры о Великом Солнце» (*Да-жи цзин и ши*), основанные в значительной степени на беседах с Шубхакарасимхой. Благодаря его деятельности Махавайрочана-сутра приобрела большую популярность не только в Китае, но также в Японии.

Но на этом И Син не остановился в своём духовном развитии, он стремился к новым эзотерическим знаниям. В Лояне он познакомился с другим монахом из Индии, прибывшим в Китай в 720 г. Его звали Ваджрабодхи (кит. Цзинь Ган-чжи), и он вошёл в историю Китая как второй великий переводчик тантрических текстов.

Судя по отрывочным данным, часто панегирического свойства, Ваджрабодхи родился в 671 г. на юге Индии в семье брахмана и с детства проявил интерес к изучению сутр. Уже в юношеском возрасте, став монахом, он обучался Ваджраяне и йоге в Наланде под руководством Шантиджняны. Затем Ваджрабодхи много путешествовал, углубляя свои знания в области тантрического буддизма, посетил Шри Ланку, в то время центр эзотерического буддизма, где обучался у знаменитого гуру Нагабодхи. В 31 год он получил посвящение в школе, базирующейся на Ваджрашеkhара-сутре (Сутре Алмазной Вершины) – сборнике текстов, основой которых была Таттвасамграха-сутра (Сутра Великой радости Алмазного сокровенного). В этой сутре на примере исторического Будды показывается, как можно достичь Просветления «прямым путём», через тантрические ритуалы и практики. Здесь также описывается Мандала Алмазного мира – метафизическое пространство, наполненная драгоценностями Вселенная, создаваемая в пробуждённом уме. Она населена пятью Великими Буддами, известными также как Будды Мудрости⁷.

Во время своих путешествий Ваджрабодхи слышал о растущей популярности буддизма в Китае и решил распространять свои знания тантризма в далёкой стране. На судне персидских купцов он через Яву добрался до берегов Поднебесной, но по пути во время шторма была утеряна часть Сутры Алмазной Вершины. В 720 г. распоряжением императорского двора Ваджрабодхи был определён в храм Цзяньфу, расположенном к югу от Чаньани, где соорудил специальную платформу и мандалу, и начал проводить абхишеку – процедуру, предшествующую посвящению адепта в йога-тантру⁸.

Своей деятельностью Ваджрабодхи привлёк внимание Сюань-цзуна, уже знакомого с Шубхарасимхой и его чудесами. Во время совместной поездки в Лоян, страдавший от многомесячной засухи, император предложил ему вызвать дождь, что и произошло в назначенный монахом день. При этом Ваджрабодхи использовал мандалу и собственноручно нарисованные изображения бодхисаттв⁹. Своевременное выпадение дождя было очень важным подтверждением наличия у Сына Неба мироустроительной силы *дэ*, а значит и подтверждением его права на правление Поднебесной. Известно также, что Ваджрабодхи вернул к жизни безнадежно больную любимую дочь императора.

Но не только чудеса прославили Ваджрабодхи. Считается, что он перевёл более 20 сутр, в основном исходящих из школы Ваджрашакхары. Перевёл он с санскрита и привезённую часть Сутры Алмазной Вершины, которая после этого, наряду с Сутрой о Великом Солнце, введённой в религиозную жизнь Поднебесной Шубхасимхой, станет основанием китайского тантризма.

В этом многотрудном деле ему помогал И Син, который увлёкся религиозными идеями Ваджрабодхи и сам написал несколько текстов, в основном в развитие Ваджрашакхара-сутры¹⁰. Будучи человеком творческим и разносторонним, он многое сделал для развития китайской астрономии и математики, по поручению Сюань-цзуна реформировал календарную систему, соорудил первые механические часы на водяном приводе. Знание санскрита и чтение так называемых брахманских текстов, связанных с астрономией, математикой и медициной, помогали ему ознакомиться с индийскими научными идеями и соединить их с китайской натурфилософией, что вывело науку Китая на новый уровень¹¹. Свою жизнь учёный закончил в 44 года на посту придворного астронома. Он был похоронен в 727 г. на священной для китайских буддистов горе Тяньтай (пров. Чжэцзян). Там же, на территории монастыря Гоцин находится мемориальная пагода И Сина.

Ваджрабодхи пережил своего китайского ученика на 14 лет. Он упокоился неподалёку от Лунмэня, посмертно ему был присвоен титул «Наставник государства» (*гоши*).

Дело Ваджрабодхи продолжил третий «Великий учитель Средней Тан» Амогхаваджра (кит. Букун Цзинь-ган). Он родился в 705 г. в Центральной Азии, его отец был брахманом, а мать, как полагают, была родом из Самарканда. После смерти отца Амогхаваджру отправили на родину матери. В десятилетнем возрасте его перевезли в Китай, и он был принят в семью дяди по материнской линии. Через четыре года в Чанъань произошла встреча с Ваджрабодхи, посвятившим его в монахи¹². (По другой версии Амогхаваджра родился в Шри Ланке, переехал в Китай и в 14-летнем возрасте стал учеником Ваджрабодхи¹³). В 20 лет Амогхаваджра получил окончательное посвящение в мистическое учение в храме Гуанфу в Лояне.

Под руководством Ваджрабодхи Амогхаваджра совершенствовал свои знания в эзотерических ритуалах и текстах до самой кончины учителя. Выполняя наказ покойного, он отправился через Шри Ланку в Индию в поисках новых знаний и текстов. В Шри Ланке он встретился с Нагабодхи, наставлявшего в своё время Ваджрабодхи, и получил от него полный текст Сутры Алмазной Вершины, Тайную книгу мантр, всего около 500 сутр и комментариев, также ему было передано учение о тайных мудрах божеств¹⁴.

После посещения святых мест Индии Амогхаваджра вернулся в Чанъань в 746 г. и занялся переводами привезённых текстов. Пожалуй, самым важным стал его перевод полной версии Сутры Алмазной Вершины; именно эта версия в последующие годы стала главным источником для описания Мандалы Алмазного Мира. Он также занимался практической деятельностью по распространению тантрического буддизма, для чего сооружал инициационные платформы, как в храмах столицы, так и за её пределами.

В 755 г. в Китае началось антиправительственное восстание военных губернаторов-цзедушей под руководством Ань Лу-шаня. Возглавляемая им армия захватила обе столицы – Чанъань и Лоян; Сюань-цзун вместе с двором бежал в Сычуань и передал императорскую власть принцу Су-зуну (прав. 756–762 гг.). Амогхаваджра попал в плен к мятежникам, но не пошёл к ним на службу, и двумя годами позже был освобождён верными правительству войсками. Мятеж был подавлен только к 763 г.

Во время таких потрясений новый император сильно заинтересовался магическими свойствами тайного учения и деятельностью Амогхаваджры. Монах был приближен ко двору, ему было поручено проводить тантристские ритуалы для защиты государства (*хуго*), для чего в императорском дворце был сооружён специальный алтарь. У Амогхаваджры установились личные связи с окружением императора, включая ближайших советников, принца и принцесс. Сотрудничество с властями было очень тесным. Как видно из его переписки, он считал себя верным слугой мудрому конфуцианскому правителю¹⁵. В 759 г. Амогхаваджра провозгласил императора

Су-цзуна Чакравартином – Поворачивающим Колесо (Дхармы), т. е. идеальным все-ленским монархом, объединяющим всё человечество перед приходом спасителя, которым в буддизме выступает Будда Майтрея (Будда Будущего мирового порядка).

Амогхаваджра написал несколько трудов, в которых доказывал необходимость буддийского учения для благополучия страны. Он создал комплекс этических норм, необходимых для обеспечения правильного государственного правления. Для этого он перевёл Сутру человеколюбивого царя (полное название – Сутра совершенной мудрости для защиты государства человеколюбивым царём), созданную за несколько столетий до этого неизвестными авторами в Индии. В отличие от других сутр, целевой аудиторией которых было монашеское сообщество, эта сутра обращалась к правителям индийских царств и выдвигала на передний план не столько медитацию и мудрость, сколько гуманность и терпимость как самые подходящие религиозные ценности для управления буддийским государством. Амогхаваджра добавил в неё учения о мандале, мантре и дхарани¹⁶.

Амогхаваджра творчески приспосабливал индийские элементы эзотерического буддизма к местным традициям. Некоторые исследователи считают, что такое соединение облегчалось существованием определённого сходства между эзотерическими буддийскими ритуалами и даосскими обрядами, популярными при дворе и направленными на политическую стабильность и долгожительство императора. И те, и другие использовали схожие методы, в частности техники ментальной визуализации мира сверхъестественных существ, слушающих желания адепта¹⁷.

В 765 г., в правление императора Дай-цзуна (762–779 гг.), Амогхаваджра использовал Сутру гуманного царя в сложном ритуале, предотвратившем, как утверждают китайские источники, нападение 200-тысячной армии уйгуров и тибетских племён на Чанъань. В результате магических действий предводитель варваров скоропостижно умер под стенами столицы, а его войско разбежалось¹⁸. Амогхаваджре, как и Ваджрабодхи, был пожалован титул «Наставника государства».

В 771 г. Амогхаваджра представил императору Дай-цзуну петицию с просьбой добавить в китайскую Трипитаку 77 своих переводов, всего 101 свиток. Через три года он умер, предварительно написав императору прощальное письмо и передав ритуальные предметы: колокольчик, символизирующий женское начало, пустотность, или мудрость, и пятиконечную ваджру – физический образец скипетра и оружия божеств, символ несокрушимого состояния просветления и мужского начала. При дворе был объявлен трёхдневный траур, Амогхаваджре были пожалованы различные почётные титулы. Для его останков была построена мемориальная пагода в монастыре Дасиншань.

После смерти Амогхаваджры его ученики продолжили проводить тантрические ритуалы при дворе, в храмах Чанъани и Золотом храме на горе Утай, построенном Амогхаваджрой в честь Бодхисаттвы Манджушри, которого он хотел сделать защитником Китая.

Самым выдающимся учеником Амогхаваджры был Хуэй-го (746–805 гг.), оказавший огромное влияние на последующую историю тантризма в Восточной Азии. Он начал изучать буддизм в 9-летнем возрасте, когда стал послушником в монастыре, где жил Амогхаваджра. В 766 г., когда Хуэй-го было 20 лет, он был посвящён в монахи, после чего приступил к изучению Мандалы Чрева Мира и Мандалы Алмазного Мира. (Алмазный Мир представляет собой Неизменный космический принцип Будды и руководство по духовной практике, ведущей к Просветлению, а Мир Чрева изображает активную, физическую манифестацию Будды в феноменальном мире)¹⁹. В этом же году он получил тантрическое посвящение через передачу Ваджрашekhара-сутры от самого Амогхаваджры.

После смерти учителя Хуэй-го заменил его в проведении придворных ритуалов. Его услугами, в том числе и по вызыванию дождя, пользовались императоры Дай-цзун и Дэ-цзун (779–805 гг.).

Хуэй Го не замыкался в рамках догматики Сутры Алмазной Вершины, он получил передачу Махавайрочана-сутры и связанный с ней текст Сусиддхикара-сутры (Сутра о достижении совершенства) от ученика Шубхарасимиhi Сюань Чао²⁰. Последняя была переведена ещё Шубхарасимхой; она содержит детальные инструкции

по воспроизводству магических формул и совершению молитв, направленных на т. н. Три совокупности: это Будда, Лотос и Алмаз, символизирующие соответственно просветление, сострадание и мудрость Будды Маховайрочаны²¹.

В танскую эпоху, как мы выяснили, развивались два связанных между собой, но всё же различных направления китайского тантрического буддизма. Шубхарасимха и его ученик И Син базировали свои учения на Маховайрочана-сутре и комментариях к ней. Ваджрабодхи, Амогхаваджра и их последователи сделали основой своих учений Ваджрашekhара-сутру. Наиболее влиятельным в Китае стало учение Амогхаваджры, хотя имели хождение и идеи Шубхарасимхи.

Хуэй-го был первым среди тантрических мастеров, который считал, что обе школы имеют одинаковую ценность. Более того, он попытался соединить оба направления, исходя из идеи присутствия природы Будды во всех феноменах бытия. Суть концепции Хуэй-го состояла в том, что различные аспекты Сутра Алмазной вершины и Маховайрочана-сутры неразделимы, ибо они олицетворяют соответственно: ваджру и лотос, мужское и женское начала, статику и динамику, просветлённую мудрость и сострадание к непросветлённым, мудрость (праджня) и метод (упайя), Мандалу Алмазного мира и Мандалу Чрева²².

Хуэй-го не оставил после себя письменных трудов. Своим ученикам он передавал тайные учения изустно. Слава его как великого учителя перешагнула пределы Китая: к нему приезжали ученики из Кореи, Центральной Азии и других регионов. Самым прославленным из них стал японский монах Кукай (774–835 гг.). В 805 г. он получил посвящение от Хуэй-го и передачу учения. Кукай в своей стране стал основателем эзотерической школы Сингон, обогатившей японский буддизм и культуру тантрическими образами и идеями и оказавшей влияние на национальное самосознание²³. Спустя несколько месяцев после сложения с себя звания патриарха тантры Хуэй-го умер в монастыре Цинлусы.

Тантризм стал последним даром индийского буддизма Китаю. Вскоре мирное и плодотворное развитие буддизма закончилось. Император У-цзун (прав. 840–846 гг.) начал гонения на эту иностранную религию. В 845 г. буддизм был объявлен вне закона и обвинён в ослаблении Поднебесной империи. 4 600 монастырей были закрыты, их земельные владения и культовое имущество конфискованы, колокола, статуи из драгоценных металлов переплавлялись на монеты. 260 500 монахов и монахинь были секуляризованы и включены в податное сословие²⁴. Остались только несколько официальных храмов с горсткой священнослужителей.

Такое резкое изменение отношения императора к буддизму не было простой прихотью, а имело под собой серьёзную социально-политическую и экономическую основу. К этому времени Великая Тан вступила в период глубокого системного кризиса, начавшегося с восстания Ань Лу-шаня. Интеллектуальной элитой эти события воспринимались как национальное унижение Китая, поскольку главарь мятежников и военно-политическая верхушка того времени не были собственно китайцами, это были потомки варваров, завоевывавших Северный Китай в первые века н. э. (Ань Лу-шань был сыном согдийца и тюркской шаманки). У власти уже долгое время находилась северная аристократия смешанных кровей, сохранившая память о своих варварских предках и проявлявшая склонность ко всему, что приходило из-за границы. Среди образованных людей и чиновников, достигших своего положения путём жёсткого экзаменационного отбора (большинство из них происходило из Юго-Восточного Китая), росло убеждение, что с появлением варваров в IV в. стали подрубаться древние моральные стандарты, что ослабление Срединной империи – это результат преступной снисходительности верховной власти по отношению ко всему иностранному – религиям, товарам, модам и т. п.

Особое недовольство вызывал буддизм. Монахи уже давно имели большое политическое влияние, основанное на тесных связях с придворными кругами и евнухами неханьского происхождения, власть которых при дворе постоянно возрастала с начала IX в. Возмущало и вызывающее богатство буддийских храмов на фоне громадных финансовых трудностей в государстве. Всё это подталкивало к действиям людей, считавших себя хранителями китайской ортодоксии.

Император У-цзун стал выразителем этих настроений. Его суровые меры нанесли серьёзный ущерб буддизму в Китае. Хотя следующий император ослабил запреты, возвратил некоторые монастыри и разрешил части монахов вернуться к религиозной жизни, традиции интеллектуального буддизма были прерваны. Переводы индийских текстов прекратились, все великие переводчики и комментаторы ушли в мир иной, и достойной замены им не нашлось. Закончился длительный период интенсивных связей Китая с буддийскими странами. В интеллектуальной жизни Китая наступали большие перемены, которые вывели китайский мир на новые дороги, привели к почти полному исчезновению больших монастырских сообществ и вытеснению буддизма на периферию общественной и культурной жизни. Только чань-буддизм сохранил активность в послетанский период, но он был больше китайской, чем индийской школой, и имел некоторые общие черты с даосизмом. Страна возвращалась к истокам китайской традиции, сутью которой было конфуцианство.

Тантрический буддизм в эпоху Тан стал уникальным развитием Ваджраяны и во многом изменил содержание китайской религиозной жизни. Это тайное учение, принесённое индийскими учителями, обрело китайское лицо, как и всё, что существовало в Средней империи. Это выражалось в соединении его с даосскими практиками, натурфилософией Инь-Ян, сращиванием с императорскими ритуалами и традициями государственного управления. По сути, *мицзяо* стало религиозно-политическим учением, имевшим хождение в придворных кругах. Это был выбор элиты, увлечённой прежде всего магическими аспектами индийской религии. Интерес к таинственному, динамичному учению проявляли и некоторые китайские интеллектуалы, привлечённые его глубокими философскими идеями. Массовой религией тантризм не успел стать, да и вряд ли мог; для практичного китайского ума глубокие трансцендентные идеи были слишком далеки от повседневной жизни.

После Великого гонения на буддизм тантризм как самостоятельная школа исчез из религиозной поля Поднебесной. Но элементы тантрической практики (использование мандал и мантр) сохранились в некоторых школах китайского буддизма. Тайное учение растворилось в других махаянистских школах, которые не делали большого различия между экзотерической и эзотерической практиками. Примером тому является Чань Северной школы, известный употреблением дхарани и мантр. Но истинными продолжателями дела индийских и китайских патриархов стали японские учителя школ Сингон и Тэндай.

Библиографический список

1. Бир, Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / Р. Бир. – М.: Ориенталия, 2011. – 428 с.
2. Смертин, Ю.Г. Тантрический буддизм в средневековой Японии / Ю.Г. Смертин // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 41–49.
3. Торчинов, Е.А. Тантрический буддизм (Ваджраяна) / Е.А. Торчинов [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jnana.ru/science/forch33.html> (дата обращения: 03.02.2016).
4. Фесюн, А.Г. Буддийский эзотеризм / А.Г. Фесюн [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.japonica.ru/index.html> (дата обращения: 15.03.2015).
5. Dictionary of Buddhism [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/S/318> (дата обращения: 02.03.2015).
6. Baruah, D. Buddhist Sects and Sectarianism / D. Baruah. – New Delhi: Sarup & Sons, 2008. – 488 p.
7. Chandra, L. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol. 1. – New Delhi: Aditya Prakasham, 1999. – 323 p.
8. Chinese Buddhist Encyclopedia [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php/Amoghavajra> (дата обращения: 17.01.2016).
9. Chou Yi-liang. Tantrism in China / Chou Yi-liang // Harvard Journal of Asiatic Studies. – 1944–1945. – № 8. – P. 241–332.
10. Chou Yi-Liang. Tantrism in China / Chou Yi-Liang. – Tantric Buddhism in East Asia / Ed by R.K. Payne. – Somerville: Wisdom Publication, 2005. – P. 48–49.
11. Dictionary of Buddhism [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/S/318> (дата обращения: 16.03.2016).

12. Goble, G.C. Chinese Buddhism: Amoghavajra and the Ruling Elite: PhD dissertation / G.C. Goble. – Ann Arbor: Indiana University Press, 2012. – 315 p.
13. Keyworth, G.A. Yixing in Esoteric Buddhism and the Tanras in East Asia / G.A. Keyworth. – Leiden: Brill, 2010. – 2010 p.
14. Koichi Shinohara. Spells, Images, and Mandalas. Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals / Koichi Shinohara. – New York: Columbia University Press, 2014. – 352 p.
15. Orzech, Ch.D. Metaphor, Translation, and the Construction of Kingship in the Scripture for Humane Kings and the Mahamayuri Vidyarana Sutra / Ch.D. Orzech [Электронный ресурс]. – URL: http://www.persee.fr/doc/asiae_0766-1177_2002_num_13_1_1177 (дата обращения: 11.04.2016).
16. Orzech, Ch.D. Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Human Kings in Creation of Chinese Buddhism / Ch.D. Orzech. – Pennsylvania State University Press, 2010. – 351 p.
17. Reischauer, E.O. Enin's Travels in Tang China / E.O. Reischauer. – New York: Ronald Press, 1955. – 341 p.
18. Weinstein, S. Buddhism under the T'ang / S. Weinstein. – New York: Cambridge University Press, 1987. – 236 p.
19. Williams, P. Buddhist Thought: A complete introduction to the Indian tradition / P. Williams, A. Tribe. – New York: Routledge, 2000. – 336 p.

¹ Williams P., Tribe A. Buddhist Thought: A complete introduction to the Indian tradition. New York, 2000. P. 194.

² Подр. см.: Фесюн А.Г. Буддийский эзотеризм. URL: <http://www.japonica.ru/index.html> (дата обращения: 15.03.2015).

³ Chou Yi-liang. Tantrism in China // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1944–1945. № 8. P. 241–332.

⁴ Торчинов Е.А. Тантрический буддизм (Ваджраяна). URL: <http://www.jnana.ru/science/forch33.html> (дата обращения: 03.02.2016).

⁵ Baruah D. Buddhist Sects and Sectarianism. New Delhi, 2008. P. 170.

⁶ Махавайрочана – это космический Будда, Высшая Реальность, Великое Солнце, устраняющее тьму невежества. Он олицетворяет ваджракаю (алмазное тело), или дхармакаю (тело дхармы) – абсолютную духовную сущность мироздания, постижимую только в состоянии высшего просветления. Это высшее из «Трёх тел Будды». Два других – самбогакая (божественное тело), образ Будды, который можно постичь в глубокой медитации, и нирманакая (феноменальное тело) – Будда, проявляющий себя в обыденном мире, в том числе и исторический Будда. Считается, что «Махавайрочана-сутра» представляет собой откровения самого Махавайрочаны. В ней анализируются различные уровни духовного пробуждения, представлена Мандала Мира Чрева (одна из двух, наряду с Мандалой Алмазного Мира, главных ипостасей Махавайрочаны), описываются тантрические практики, ведущие адепта к реализации изначально просветлённого разума и методы работы с мантрами. (См.: Махавайрочана-сутра / Пер. и комм. С. Матвеева. СПб., 2011. 220 с.).

⁷ Будды расположены по сторонам пространства. В центре располагается Махавайрочана. Амитабха олицетворяет Чистую землю Запада и мудрость сострадания, Акшобья – Чистую землю Востока и мудрость размышления, Амогхасиддхи – Чистую землю Севера и мудрость совершенной практики, Ратнасамхава – Чистую землю Юга и мудрость равенности. Пять Будд характеризуют также пять трансцендентных мудростей просветлённого ума: всеобъемлющую мудрость, мудрость различия, зеркалоподобную мудрость и мудрость равенности (См.: Бир П. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М., 2011. С. 97).

⁸ Baruah D. Buddhist Sects and Sectarianism. New Delhi, 2008. P. 171.

⁹ Chou Yi-Liang. Tantrism in China – Tantric Buddhism in East Asia / Ed. by R.K. Payne. Somerville, 2005. P. 48–49.

¹⁰ См.: Koichi Shinohara. Spells, Images, and Mandalas. Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals. New York, 2014. P. 147–167.

¹¹ Keyworth G.A. «Yixing» in Esoteric Buddhism and the Tanras in East Asia. Leiden, 2010. P. 342–344.

¹² Chandra L. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol. 1. New Delhi, 1999. P. 1.

¹³ Chinese Buddhist Encyclopedia. URL: <http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php/Amoghavajra> (дата обращения: 17.01.2016).

¹⁴ Там же.

¹⁵ Orzech Ch.D. Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Human Kings in Creation of Chinese Buddhism. Pennsylvania State University Press, 2010 P. 191.

¹⁶ Orzech Ch.D. Metaphor, Translation, and the Construction of Kingship in the Scripture for Humane Kings and the Mahamayuri Vidyarana Sutra. URL: http://www.persee.fr/doc/asiae_0766-1177_2002_num_13_1_1177 (дата обращения: 11.04.2016).

¹⁷ Goble G.C. Chinese Buddhism: Amoghavajra and the Ruling Elite: PhD Dissertation. Ann Arbor, 2012. P. 101, 127.

¹⁸ Weinstein S. Buddhism under the T'ang. New York, 1987. P. 56– 57.

¹⁹ The Diamond and Womb World Mandalas. Dharmapala Thangka Centre. URL: www.thangha.de/Gallery/Cosmos/9-6/garbhadatau-0.htm (дата обращения: 03.05.2016).

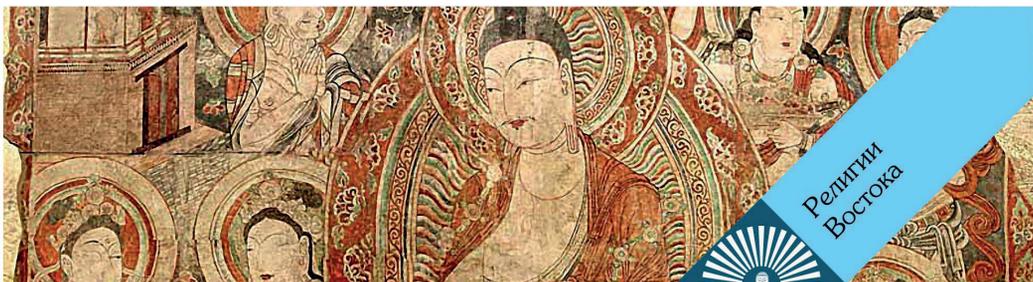
²⁰ Baruah D. Buddhist Sects and Sectarianism. New Delhi, 2008. P. 172.

²¹ Dictionary of Buddhism. URL: <http://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/S/318> (дата обращения: 02.03.2015).

- ²² См.: Фесюн, А.Г. Буддийский эзотеризм. URL: <http://www.japonica.ru/index.html> (дата обращения: 15.03.2015).
- ²³ См.: Смертин Ю.Г. Тантрический буддизм в средневековой Японии // Религиоведение. 2015. № 3. С. 41–42.
- ²⁴ Reischauer E.O. *Enin's Travels in Tang China*. New York, 1955. P. 253.

References

1. Williams P. Tribe A. *Buddhist Thought: A complete introduction to the Indian tradition*. New York, Routledge, 2000. P. 194.
2. Fesyun A.G. *Buddiyskiy esoterism* [Buddhist Esotericism]. Available at: <http://www.japonica.ru/index.html> (accessed 15.03.2015).
3. Chou Yi-liang. *Tantrism in China*. Harvard Journal of Asiatic Studies. 1944–1945, no. 8, pp. 241–332.
4. Torchinov E.A. *Tantricheskiy Buddizm (Vajrayana)* [Tantric Buddhism (Vajrayana)]. Available at: <http://www.jnana.ru/science/forch33.html> (accessed 03.02.2016).
5. Baruah D. *Buddhist Sects and Sectarianism*. New Delhi, Sarup & Sons, 2008, p. 170.
6. *Mahavayrochana-sutra* [Mahavarocana Sutra]. Transl. by S. Matveyev. Saint Petersburg, Liga Duhovnogo Edinstva, 2011, 220 p.
7. Beer R. *Entsiclopediya tibetskih simvolov i ornamentov* [Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs]. Moscow, Orientaliya, 2011, p. 97.
8. Baruah D. *Buddhist Sects and Sectarianism*. New Delhi, Sarup & Sons, 2008, p. 171.
9. Chou Yi-Liang. *Tantrism in China*. *Tantric Buddhism in East Asia*. Somerville, Wisdom Publications, 2005, pp. 48–49.
10. Koichi Shinohara. *Spells, Images, and Mandalas. Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*. New York, Columbia University Press, 2014, pp. 147–167.
11. Keyworth G.A. “Yixing” in *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden, Brill, 2010, pp. 342–344.
12. Chandra L. *Dictionary of Buddhist Iconography*. New Delhi, Aditya Pracasham, 1999, vol. 1, p. 1.
13. *Chinese Buddhist Encyclopedia*. Available at: <http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php/Amoghavajra> (accessed 17.01.2016).
14. *Chinese Buddhist Encyclopedia*. Available at: <http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php/Amoghavajra> (accessed 17.01.2016).
15. Orzech Ch.D. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Human Kings in Creation of Chinese Buddhism*. Pennsylvania State University Press, 2010, p. 191.
16. Orzech Ch.D. *Metaphor, Translation, and the Construction of Kingship in the Scripture for Humane Kings and the Mahamayuri Vidyanara Sutra*. Available at: http://www.persee.fr/doc/asiae_0766-1177_2002_num_13_1_1177 (accessed 11.04.2016).
17. Goble G.C. *Chinese Buddhism: Amoghavajra and the Ruling Elite*. PhD Dissertation. Ann Arbor: Indiana University Press, 2012, pp. 101, 127.
18. Weinstein S. *Buddhism under the Tang*. New York, Cambridge University Press, 1987, pp. 56–57.
19. *The Diamond and Womb World Mandalas*. Dharmapala Thangka Centre. Available at: www.thangha.de/Gallery/Cosmos/9-6/garbhadata-0.htm (accessed 03.05.2016).
20. Baruah D. *Buddhist Sects and Sectarianism*. New Delhi, Sarup & Sons, 2008, p. 172.
21. *Dictionary of Buddhism*. Available at: <http://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/S/318> (accessed 02.03.2015).
22. Fesyun A.G. *Buddiyskiy esoterism* [Buddhist Esotericism]. Available at: <http://www.japonica.ru/index.html> (accessed 15.03.2015).
23. Smeritin Yu.G. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 3, pp. 41–42.
24. Reischauer E.O. *Enin's Travels in Tang China*. New York, Ronald Press, 1955, p. 253.



Терюкова Е.А., Завидовская Е.А.

К вопросу о методах исследования китайской народной картины (по материалам коллекции академика В.М. Алексеева из собрания ГМИР)

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №15-21-10001

Аннотация. В статье рассматриваются методологические принципы полевой работы отечественного синоведа В.М. Алексеева (1881–1951) во время стажировки в Китае в 1906–1909 гг. Будучи пионером в области полевой этнографии, работающим в условиях отсутствия пособий и справочных материалов, российский китаевед прибегал к уникальным методам сбора информации о содержании народных картин няньхуа. В.М. Алексеев привлекал широкий круг информантов. Их письменные пояснения содержат не имеющие аналогов интерпретации сотен народных картин из его коллекции. В статье впервые публикуются материалы из Научно-исторического архива ГМИР.

Ключевые слова: В.М. Алексеев, синология, китайская народная картина, рукописные пояснения к картинам, боги дверей *мэнь-шени*



Е.А. Терюкова



Е.А. Завидовская

В.М. Алексеев и его коллекция

«...Путешествие по Китаю, созерцание его в оригинале, овладение разговорным языком как средством более глубокого знакомства с народом, аналитическое исследование текста плюс усвоение интуиции образованного китайца, изучение литературы, фольклора, религии – всё это развернуло передо мной величественную картину китайской культуры...» – так будущий академик В.М. Алексеев, а тогда ещё магистрант по кафедре китайской и маньчжурской словесности завершал свой путевой дневник¹.

Описывая результаты путешествия по северному Китаю 1907 г. в составе экспедиции Э. Шаванна, Алексеев отмечал, что им были «обдуманы и частично подготовлены» многие работы и собрана коллекция «народных картин, бытовой эпиграфики (вывески, объявления, надписи), эстампажей с древних памятников, китайских книг». Но главным итогом экспедиции он считал «рукописные заметки на русском и китайском языках, сиречь – материалы для статей и исследований»².

Интерес В.М. Алексеева к собиранию народной китайской картины был продиктован стремлением «искать себе пособия среди вещей, Европе ещё мало известных»³. После стажировки в Европе перед ним стояла задача завершить работу над «разбором надписей и изображений, встречающихся на металлических пластинках, сделанных преимущественно в форме монеты и выражающих пожелание материальных благ...»⁴. Завершить эту работу означало «добыть для них непосредственные, существенные, правдивые объяснения», а также подтвердить «параллельными примерами»⁵. Именно с целью поиска «параллельных примеров» В.М. Алексеев «приобщил к делу народные картины, изображающие как раз те мотивы, что и металлические пластинки», называемые в Европе монетовидными амулетами. Так была заложена основа той коллекции китайских лубков академика Алексеева,

которая была пополнена в ходе поездок 1912 и 1926 гг. и впоследствии оказалась разделена между собраниями ведущих музеев Санкт-Петербурга.

В Отчёте о занятиях в первый год пребывания в Китае (30 октября 1906 г. – 3 октября 1907 г.) В.М. Алексеев возлагал большие надежды на «дневник, ведённый им» в ходе поездки, а также подчёркивал, что ещё очень значительную часть времени ему «придётся употребить на добывание объяснений», ибо предшествующий опыт ему подсказывал, «с какою трудностью добываются нужные объяснения к таким вещам даже при наличии толкового туземца»⁶. И действительно, как мы видим из Отчёта за второй год командировки (1 октября 1907 г. – 1 октября 1908 г.) на предварительную обработку материалов у В.М. Алексеева ушло почти восемь месяцев ежедневных занятий. Особенно остро давал себя знать недостаток в справочниках, поэтому исследователю «приходилось довольствоваться опросом многих»⁷.

Упоминания В.М. Алексеевым «толкового туземца» и «опросов многих» отражают те методологические принципы, которых придерживался начинающий учёный в этой первой командировке в Китай и которым он оставался верен всю жизнь. К их числу относится сбор полевого материала как основа работы китаиста-культуролога, изучение разговорного китайского языка как инструмента для полевой работы, письменная фиксация её результатов в путевом дневнике, обработка записей в кабинетных условиях, привлечение местных информантов для объяснения полученных данных и разъяснения возникающих вопросов.

Из Отчёта о командировке за 1908 г. следует, что к концу второго года пребывания в Китае коллекция народных картин В.М. Алексеева насчитывала уже более 1 500 единиц. Причём «предварительные объяснения к этому материалу в двух редакциях» были им уже добыты⁸.

Методы исследования китайской народной картины В.М. Алексеева

О каких же объяснениях идёт речь и почему они предварительные?

Ответ на этот вопрос мы находим в музейных и архивных собраниях Санкт-Петербурга, в Дневнике академика и последней книге об отце М.В. Баньковской – дочери В.М. Алексеева, которая писала, что для того чтобы понять заключённые в китайских народных картинах посредством многочисленных символов благожелательные послания, он всегда прибегал к тому, что называл «живой традицией» и «коррективом к книжной начитанности»⁹. Для этого он пользовался услугами «профессиональных консультантов» – *сяньшэнов* (китайских учителей), которых нанимал, чтобы «расшифровать» изображённое на картине. Сам В.М. Алексеев не успел обработать и опубликовать эти материалы. Подавляющее их большинство не было переведено на русский при жизни исследователя, исключение составляют сохранившиеся в Научно-историческом архиве Музея истории религии тетради с переводами отдельных листов описаний, выполненными тремя учениками В.А. Алексеева, в частности, Л.Н. Меньшиковым и И.С. Гуревич. Однако эти переводы касались так называемого «китайского дневника» В.М. Алексеева и не включали в себя пояснений *сяньшэнов* к народным картинам.

Между тем именно эти выполненные чёткими иероглифами и разложенные самим академиком Алексеевым по конвертам пояснения *сяньшэнов* к изобразительному материалу из его же коллекции составляют уникальность данного собрания и принципиально отличают его от других коллекций китайской картины, имеющих в самом Китае и за его пределами.

Не только народные картины, но и это рукописное наследие академика Алексеева впоследствии было разрознено. Покрытые чёткими иероглифами *сяньшэнов* листы хранятся в Государственном Эрмитаже, Санкт-Петербургском филиале Архива РАН и в Научно-историческом архива ГМИР. Большинство из них не опубликовано. Исключение составляют записи Мэн Сицзюэ 孟錫珏 и других учителей В.М. Алексеева из Государственного Эрмитажа. Эти толкования сюжетов и символики к 458 картинам¹⁰ были частично использованы М.Л. Рудовой при подготовке издания народных картин из эрмитажной части коллекции В.М. Алексеева (2003)¹¹, а также в статье Н.Г. Пчелина и М.Л. Рудовой «Няньхуа»¹².

Особенности описания картин с изображением *мэнь-шэней* из собрания Научно-исторического архива ГМИР

Заметки-пояснения сяньшэнов из Архива ГМИР в последние годы стали предметом изучения российско-тайванской группы исследователей¹³. Все пояснения выполнены тушью иероглифами на тонкой рисовой бумаге размером ~10x10 см, разложены по конвертам, каждый из которых помечен штампом В.М. Алексева и подписан самим собирателем. Наиболее многочисленная группа – пояснения к народным картинам с изображением богов-привратников (*мэнь-шэнь*). Они разложены по двум конвертам, в одном которых находятся пояснения к картинам, купленным в Пекине на Новый год (1909) и привезённым из Ханькоу, Сучжоу, Шанхая. Начало работы по их последовательному переводу на русский язык Е.А. Завидовской и сопоставлению с изобразительным материалом (в коллекции Музея истории религии насчитывается около 360 *няньхуа* с изображениями *мэнь-шэней* и около 250 листов с описаниями картин с изображением *мэнь-шэней*), а также с той нумерацией на китайском языке, которая имеется на картинах, позволили выявить прямое соответствие некоторых картин и архивных описаний. Часть из них имеют пометки В.М. Алексева, выполненные китайскими иероглифами синим карандашом, – подчёркивания или вопросы. Помеченные синим заметки возвращались В.М. Алексеевым *сяньшэну* для дальнейшего комментирования.

Стиль каллиграфии, уровень грамотности, а также различия в методе описания позволяют сделать вывод о том, что они были составлены двумя разными авторами.

В конверте, поименованном В.М. Алексеевым как «Альбом 門神» (т. е. альбом *мэнь-шэней* – Е.Т., Е.З.) с припиской в нижней части «+ 送子娘» («также чадоподательницы») собраны пояснения к примерно 90 картинкам. Автор этих описаний пишет более аккуратным почерком. Он описывает изображение на картине, но не даёт интерпретации благопожелания каждой картины. Можно предположить, что эта часть описаний составлена художником-мастером *няньхуа* Чжан Хаожу 章浩如. По данным Б.Л. Рифтина, Чжан Хаожу 章浩如 (учёное имя Бинхань 炳漢, Вэйхань 維漢, родился в 1870 г., был художником в мастерской лубков, специализировался на пейзажах и изображениях людей) в 1908 г. помогал В.М. Алексееву разбирать картины № 434–815, которые были приобретены в поездке с Э. Шаванном и в Пекине, в том числе изображения охранников ворот и божницы. Пояснения *сяньшэнов* № 434–1452 сохранились не полностью, некоторая часть утеряна. Из дневника Алексева следует, что Чжан Хаожу не только внёс дополнения по записям, сделанным ранее (главным образом Мэн Сицзюэ), а также сделал новые записи по иконам предков-покровителей профессий, а также к брачным гадательным календарям¹⁴.

Другому сяньшэну (собраны в конверте без штампа с собственноручной надписью В.М. Алексева – «門神 [Мэнь-шэни] купленные в Пекине на Новый год (1909) и привезённые из Ханькоу, Сучжоу, Шанхая») принадлежат описания к двумстам картинам. Его каллиграфия менее искусная, немалая часть иероглифов написала в упрощённой форме. Этот *сяньшэн* не приводит описаний картин, редко описывает что изображено (к концу описаний такого рода становится больше), во что одет и что держит в руках персонаж, а делает акцент на том, какое благопожелание содержится в каждой из картин. Этот *сяньшэн* обладает специальными знаниями о лубке, сообщает особенности названий картин на юге и севере Китая, а также правила их использования. В ходе работы по переводу этого комплекса заметок стало возможно установить его имя. Они завершаются Заключением (*цзунлунь* 總論), подписанным именем Тянь Цзыжу.

Примеры описаний *сяньшэнов* из Научно-исторического архива ГМИР¹⁵

1. *Мэнь-шэнь*. Инв № Д-2712-VII

Номер на картине (китайскими цифрами) – 207. Ему соответствует описание сяньшэна для картин под номерами 204–209.

二百零四頁至九頁
此三付乃通天大門或各等衙署之所
用也。俗呼之為功令頭號門車。

Страницы 104–109
Эти три пары картин могут быть использованы для центральных ворот,

又名為通天大門神，平等人家及舖戶未有用之者。乃因無此大門也。名軍者，乃以身代令旂，首上有一將字也。亦不皆然，或有無此者。

(鉛筆畫通天大門、功令頭號門軍閫：皆未詳)

二百零四至二百九頁（續頁）
言通天大門者，乃因其門高大極云上通于天之謂也。夫功令者乃云遵勅令而建功也。頭號門軍者，即云頭等護門將車也，亦言其形之大耳。

а также для учреждений (*ямыня*). В простонародье говорят «телега (?) у ворот, эдикт в ознаменование заслуг», также называют «богом, проникающим через главные ворота». Их не используют простолюдины и лавки, потому как у них нет больших ворот. Также называют «воином», при себе имеет велительный флаг [вместо традиционной бирки, используемой при передаче приказа через связного – Е.З.], на голове иероглиф «генерал» *цзян* 將, у некоторых его нет.

Синим карандашом китайскими иероглифами вопрос: «проникающим через главные ворота», «на первых воротах эдикт о заслугах», непонятно.

Ответ:

Говоря «проникать через главные ворота», имеют в виду, что ворота высокие и пронизывают небеса, «эдикт в ознаменование заслуг» означает «следовать высочайшему эдикту и совершить подвиг», слова «воин головных ворот» означают «генерал охранник ворот первого ранга», этим указывают на его огромные размеры.



Илл. 1. Мэнь-шэнь. Бумага, краска. Китай, начало XX в. Инв. № Д-2712-VII

На основании визуального осмотра картины и пояснений сяньшэна можно сделать вывод, что на картине представлен бог охранитель ворот *мэнь-шэнь* в виде военного чиновника. В руках он держит поднос, на котором лежит шапка чиновника и кубок *цзюэ* 爵, что символизирует пожелание обретения чина. Такие изображения именовали «генералом охранником ворот первого ранга» и рекомендовали вывешивать на воротах официальных учреждений и приказов. Описание составил *сяньшэн* по имени Тянь Цзыжу.

Над левым плечом *мэнь-шэня* – название мастерской Сюй синьли хао 徐信立號, что позволяет атрибутировать картину по месту производства. Есть основания полагать, что эта мастерская находилась в уезде Лянпин 梁平 в восточной части провинции Сычуань. По данным местных хроник, местное производство *няньхуа* процветало в эпоху Цин. Несколько поколений семьи Сюй занимались производством картин с изображением *мэнь-шэней*.

В первые годы Республики (1911–1949) там насчитывалось около 13 мастерских, среди которых одна носила название «Синьли хао» 信立號.

Маршрут экспедиции Алексева не проходил через Сычуань, но он мог приобрести картины из этого региона, будучи в Сиане, или через знакомых.

2. Мэнь-шэнь. Инв № Д-2870/1-VII

Номер на картине (китайскими цифрами) – 151. Ему соответствует описание *сяньшэна* для картин под номерами 144–153.

百四十四至五十三
此數頁皆大門之雙門神也。俗人皆呼之為神荼鬱壘二神將。傅休奕賦云：擋百鬼之妖惡兮，列神荼鬱壘以司奸。即此意也。言有此二神守門，一切鬼邪皆不能入也，故用以守大門，即外門也。

(鉛筆問：然則百五十頁以下，似有別解，未知是否)。

На этих нескольких картинах парные боги охранники дверей мэнь-шэни для главных внешних ворот. Простолудины называют их «два генерала Шэнь-шу и Юй-люй». Ода Фу Сюи гласит: «Чтобы стоять на пути ста коварных демонов, назначили Шэнь-шу и Юй-люя стоять на страже против вероломных». Вот такой смысл. Говорят, что эти два бога стоят на страже дверей. Никакие демоны и нечисть не смогут проникнуть внутрь. По этой причине их используют для охраны главных входных ворот.

Синим карандашом китайскими иероглифами вопрос: после страницы 150, похоже, есть другое пояснение, не знаю.

Благодаря пояснению *сяньшэна* мы узнаём, что такого рода картины с изображением пары легендарных воителей Шэнь-шу и Юй-люй служили для отпугивания нечисти и вывешивались на воротах жилища. Первое упоминание о них встречается в «Трактате гор и морей» (*Шаньхай цзин*, ок. IV в. до н. э.). Цитата из оды: «Чтобы стоять на пути ста коварных демонов, назначили Шэнь-шу и Юй-люя стоять на страже против вероломных» – представляет собой воспроизведённую *сяньшэном* в неточном виде строку из оды Фу Сюи 傅休奕 (другое имя Фу Сюань 傅玄, 217–279) – «Ода персику» (*Тао фу* 桃賦). В оригинале она звучит следующим образом: «чтобы предотвращать дурные намерения ста демонов, был назначен Шэнь-шу для управления вероломными» 御百鬼之妖惡兮，列神荼以司奸. Ода приведена в танском сборнике «Собрание разных искусств и сочинений» (*Ивэнь лэйцзюй* 藝文類聚, цз. 88). Фу Сюи 傅休奕 жил в Ниян (совр. провинция Шэньси), прославился как мыслитель,

литератор, государственный деятель и мастер в жанре *од юэфу*. Данное пояснение с включением цитат из классики характеризует учёность уходящей имперской эпохи.

Подобные изображения *мэнь-шэней* в фас с круглой секирой характерны для известного центра производства няньхуа Таохуау 桃花塢 близ Сучжоу. Имеющийся в верхнем правом углу картины иероглиф су 蘇 подтверждает её происхождение из района Сучжоу.

Описание составил *сяньшэн* по имени Тянь Цзыжу.

Заключение

Приведённый обзор позволяет заключить, что продолжение изучения китайской народной картины в современной отечественной науке подтверждает значение



Илл. 1. Мэнь-шэнь. Бумага, краска. Китай, начало XX в. Инв. № Д-2712-VII

принципов методологии, разработанной В.М. Алексеевым. Эти принципы основаны на полевых исследованиях, сборе вещевых материалов и устной информации от образованных носителей культуры, тщательном научном анализе, стремлении раскрыть семантику объекта, понять отношение к нему представителей традиционной культуры и способы взаимодействия с данным изображением.

Библиографический список

1. Алексеев, В.М. В старом Китае / А.В. Алексеев. – М.: Вост. лит. РАН, 2012. – 510 с.
2. Алексеев, В.М. Три отчета о пребывании в Китае в 1906–1909 гг. / А.В. Алексеев // Наука о Востоке: Статьи и документы. – М.: Наука, 1982. – 535 с.
3. Алексеев, В.М. Китайская народная картина: Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях / А.В. Алексеев. – М.: Наука, 1966. – 260 с.
4. Баньковская, М.В. Василий Михайлович Алексеев и Китай: Книга об отце / М.В. Баньковская. – М.: Вост. лит. РАН, 2010. – 486 с.
5. Лемешко, Ю.Г. Образы духов-хранителей ворот на китайской народной картине няньхуа: традиция и современность / Ю.Г. Лемешко // Религиоведение. – 2014. – Вып. 4. – С. 78–88.
6. Пчелин, Н.Г. Няньхуа / Н.Г. Пчелин. М.Л. Рудова // Горный журнал: Спецвыпуск. – 2008. – С. 85–105.
7. Редкие китайские народные картины из советских собраний. – Л.–Пекин, 1991. – 279 с.: илл.
8. Рифтин, Б.Л. Праздничные картины няньхуа: Редкие китайские лубки из фондов РГБ / Б.Л. Рифтин // Восточная коллекция. – 2002, Весна. – С. 104–119.

¹ Алексеев В.М. В старом Китае. М., 2012. С. 403.

² Там же. С. 402.

³ Алексеев В.М. Три отчета о пребывании в Китае в 1906–1909 гг. // Наука о Востоке. Статьи и документы. М., 1982. С. 272.

⁴ Там же. С. 271.

⁵ Там же. С. 271.

⁶ Там же. С. 272.

⁷ Там же. С. 275.

⁸ Там же. С. 276.

⁹ Баньковская М.В. Василий Михайлович Алексеев и Китай. Книга об отце. М., 2010. С. 91.

¹⁰ Рифтин Б.Л. Редкие китайские народные картины из советских собраний. Л.–Пекин, 1991. С. 3; Виноградова Т.И. Мир как представление. Китайская литературная иллюстрация. СПб., 2012. С. 28.

¹¹ Китайская народная картина няньхуа из собрания Государственного Эрмитажа. Каталог выставки / Ред. М.Л. Рудова. СПб., 2003. С. 235.

¹² Пчелин Н.Г., Рудова М.Л. Няньхуа // Горный журнал: Спецвыпуск. СПб, 2008. С. 85–105.

¹³ 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 // Религиоведение. 2015. № 2. С. 73–90; Терюкова Е.А., Завидовская Е.А. Академик В.М. Алексеев и Музей истории религии (из истории создания экспозиции по истории религий Китая и формирования китайской коллекции ГМИР) // Труды Государственного музея истории религии. Вып. 15. СПб., 2015. С. 78–104.

¹⁴ Рифтин Б.Л. 李福清. Китайские печатные няньхуа в России 中國木版年畫在俄羅斯, Собрание китайских печатных няньхуа. Том «Российские коллекции» 中國木版年畫集成. 俄羅斯藏品卷 / Гл. ред. Фэн Цзицай 馮驥才, Пекин, 2009. С. 458.

¹⁵ Все переводы выполнены Е.А. Завидовской.

References

1. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaya literatura RAS, 2012, 403 p.
2. Alexeev V.M. *V starom Kitae* [In Old China]. Moscow, Vostochnaya literatura RAS, 2012, 402 p.
3. Alexeev V.M. *Nauka o Vostoke. Stat'yi i dokumenty* [The Study of the Orient. Papers and Documents]. Moscow, Nauka, 1982, p. 272.
4. Alexeev V.M. *Nauka o Vostoke. Stat'yi i dokumenty* [The Study of the Orient. Papers and Documents]. Moscow, Nauka, 1982, p. 272.
5. Alexeev V.M. *Nauka o Vostoke. Stat'yi i dokumenty* [The Study of the Orient. Papers and Documents]. Moscow, Nauka, 1982, p. 272.
6. Alexeev V.M. *Nauka o Vostoke. Stat'yi i dokumenty* [The Study of the Orient. Papers and Documents]. Moscow, Nauka, 1982, p. 272.
7. Alexeev V.M. *Nauka o Vostoke. Stat'yi i dokumenty* [The Study of the Orient. Papers and Documents]. Moscow, Nauka, 1982, p. 275.

8. Alexeev V.M. *Nauka o Vostoke. Stat'yi i dokumenty* [The Study of the Orient. Papers and Documents]. Moscow, Nauka, 1982, p. 276.
9. Bankovskaya M.V. *Alexeev i Kitai. Kniga ob otse* [Alexeev and China. The Book about my Father]. Moscow, Vostochnaya literatura RAS, 2010, p. 91.
10. Riftin B.L. *Redkie kitaiskie narodnye kartiny iz sovetskikh sobraniy* [Rare Chinese Popular Prints from the Soviet Collections]. Leningrad, Avrora, Peking, Narodnoye iskusstvo, 1991, p. 3.
11. Vinogradova T.I. *Mir kak "predstavlenie". Kitaiskaya literaturnaya illustratsiya* [World as "the Imaginary". Chinese Literature Illustration]. Saint Petersburg, BAN, Alfaret, 2012, p. 28.
12. Rudova M.L. *Kitayskaya narodnaya kartina iz sobraniya Gosudarstvennogo Ermitaga. Katalog vystavki* [Chinese Popular Pictures from The State Hermitage Collection. Exhibition Catalog]. Saint Petersburg, Slavia, 2003, p. 235.
13. Pchelin N.G., Rudova M.L. *Gorniy Zhurnal* [Mining Journal]. Saint Petersburg, Izdatel'sky dom ruda i metalli, 2008, pp. 85–105.
14. Teryukova E.A., Zavidovskaya E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blogoveshchensk, Makro-S, 2015, no. 2, pp. 73–90.
15. Teryukova E.A., Zavidovskaya E.A. *Trudy Gosudarstvennogo muzeya istorii religii* [Proceedings of the State Museum of the History of Religion]. Saint Petersburg, SPGUTD, 2015, no. 15, pp. 78–104.
16. Riftin B.L. *Kitaiskiye pechatniye nianhua v Rossii. Tom «Rossiyskiye kolleksii»* [Chinese Print Nianhua in Russia. Vol. "Russian Collections"]. Beijing, 2009, p. 458.



Касатиков А.А.



А.А. Касатиков

Сравнительный анализ учения Демокрита и буддизма (К вопросу о возможности заимствования учения Демокритом из Индии)

Аннотация. В статье рассматривается сходство между атомистическим учением античного философа-материалиста Демокрита и некоторыми положениями буддийской философии. Автор обращает внимание на то, что учение Демокрита, вопреки распространённому стереотипу, является не естественнонаучной концепцией, но философским учением, имеющим сходство многих своих положений с такими положениями буддийского учения, как *дхарма-вада*, *анатма-вада*, *кишаника-вада*, *шунья-вада* и др. При этом атеизм, провозглашаемый Демокритом и чуждый основному направлению античной мысли, вполне созвучен атеистической философской традиции, сложившейся к тому времени в Индии. В статье приводится сравнительный анализ положений философии буддизма и Демокрита. Существенное сходство между положениями этих учений заставляет по-новому взглянуть на уже поднимавшийся вопрос возможного заимствования Демокритом своего учения из Индии.

Ключевые слова: атомизм Демокрита, буддизм, античный и индийский атеизм, исономия, *дхарма-вада*, *анатма-вада*, *кишаника-вада*, *шунья-вада*, *пратитья-саммутпада*

Имя древнегреческого мудреца Демокрита в сознании современного образованного человека тесно связано с важной естественнонаучной идеей – учением о молекулярно-атомном и квантовом (дискретном) строении вещества. Поэтому Демокрита многие воспринимают как первого физика-атомщика, родоначальника современных представлений о строении вещества.

На самом деле современные представления о мельчайших частицах (атомах и молекулах) скорее опровергают учение об атомах Демокрита. Ведь само слово «атом» происходит от древнегреческого *ἄτομος* – «неразрезаемый», «неделимый». Демокрит полагал свои атомы как неделимые начала всего сущего, которые, в комбинации с другим началом – пустотой, составляют всё многообразие сущего. Современные физики-атомщики занимаются, прежде всего, делением или слиянием «неделимых» атомов.

Учение Демокрита – это философское, а не естественнонаучное учение. И понимать предлагаемые им понятия следует исходя из этого. Это учение основывается на атеизме – маргинальной для античной философской мысли концепции, отвергающей Единое в качестве всеобщего источника бытия.

В эпоху Демокрита только Индия имела в своём религиозно-философском арсенале развитую традицию философского атеизма. Родившаяся к тому времени первая из мировых религий – буддизм – заимствовала атеизм в готовом виде у сложившихся к тому времени философских систем¹.

Гипотеза о заимствовании Демокритом атомизма из Индии рассматривалась ранее в научном сообществе. Обзор основных взглядов можно увидеть, например, в работе М.А. Солоповой «Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса»². Сама Солопова выражает скептическое отношение к гипотезе заимствования Демокритом атомизма из Индии: «Едиственная страна, откуда греки могли бы заимствовать атомизм в V в. до н. э. – это Индия, но об этом современной науке ничего определённого не известно. Установить факт философского влияния

индусов на греков, как и наоборот, не представляется возможным. В качестве ссылки на авторитет можно обратиться к словам Томаса МакЭвилли³: который полагает, что можно говорить о влиянии индийского атомизма на возникновение греческого, и указывает в качестве кандидатов на школы адживиков, джайнов и чарваков, которые существовали в VI в. до н. э., хотя письменные каноны их учений были созданы гораздо позднее⁴.

При этом в качестве возможного источника заимствования не рассматривается буддизм. На наш взгляд, существует основание для рассмотрения буддизма в качестве возможного источника идей, заимствованных Демокритом. Ключевой идеей, как буддизма, так и учения Демокрита, следует рассматривать не столько атомизм, сколько атеизм, который обосновывает философский атомизм, как в буддизме (учение о *дхармах*), так и у Демокрита (учение об атомах). И буддийские *дхармы*, и атомы Демокрита – это множественные заменители Единого источника бытия, Бога.

Большинство античных философов стремились отыскать общий для всех вещей источник бытия: «ЕДИНОЕ (ἓν), одно из фундаментальных понятий классической греческой философии. Единое мыслится в качестве начала неделимости, единства и целостности как реально сущего (вещи, души, сознания), так и идеального бытия (закон, число)»⁵. Тогда как Демокрит признаётся «первым, кто заговорил о множестве начал». Думается, именно это вызвало у многих античных авторов резкое неприятие его учения и «...распространённую у античных авторов критику атомизма Демокрита, направленную в основном против его материализма и антипровиденциализма. Эти критики, первым и наиболее авторитетным из которых был сам Платон, принадлежали и к платонической, и к перипатетической, и к стоической школам, так что действительно, Демокритов атомизм оказался с редким единодушием отвергнут большинством представителей философской элиты»⁶.

Схожие с атомизмом Демокрита черты имеет онтология буддизма, которая так же отрицает Единый источник бытия: «Доктрина анатмавады, теория *дхарм* и учение о мгновении формируют основу буддийской онтологии, которая является онтологией бессубстратного процесса (то есть бытие есть не некая постоянная, вечная субстанция, или сущность, а процесс, который опять-таки не опирается ни на какую неизменную основу)»⁷. Эти специфические учения (доктрина *анатмавады*, теория *дхарм* и учение о мгновении), составляющие основу буддизма, имеют аналогии в учении Демокрита.

Время жизни Демокрита (ок. 460–370 до Р. Х.) и время зарождения буддизма (середина V в. до Р. Х.)⁸, позволяют предположить, что во время своего возможного путешествия в Индию Демокрит мог общаться с представителями раннего буддизма, в котором уже присутствовали основные положения, общие для всего буддизма.

Не исключено, что Демокрит мог изменить заимствованное учение. Поэтому буквального совпадения сравниваемого материала ожидать не приходится. Ниже приводится сравнение демокритовского и буддийского учений по пунктам.

Атомы и дхармы

Главная часть буддийского учения – это учение о *дхармах*, весьма схожее с демокритовским учением об атомах. «*Дхарма*» – термин многозначный. Выдающийся российский буддолог Щербатской обозначил его как «центральное понятие буддийской философии»⁹. Что же такое «*дхарма*» в указанном смысле? «Само это слово образовано от санскритского корня *dhṛ* – «держатель» То есть *дхарма* – это «держатель» или «носитель». Держатель чего? Своего собственного качества. Таким образом, *дхарма* есть неделимый элемент нашего психофизического опыта, или элементарное психофизическое состояние»¹⁰.

Согласно учению Демокрита, атомы – также носители неких элементарных свойств, сочетание которых определяет свойства больших тел, которые есть сочетания большого количества атомов, несущих эти свойства.

Необходимость и пратитья-саммутпада

Большое значение Демокрит придавал понятию «необходимость», в силу которой происходят те или иные изменения с телами, составленными из атомов, не способных претерпевать изменения.

Эта демокритовская «необходимость» переключается с буддийским учением о причинно-следственном происхождении *pratitya-samutpada*, «(санскр. *pratītya samutpāda*, пали *paṭicca samuppāda* – взаимозависимое возникновение) – буддийская концепция причинности, выдвинутая в связи с попыткой определить причины страдания (вторая благородная истина) и способы их устранения (третья и четвёртая благородные истины)»¹¹.

Атеизм в учениях Демокрита и буддизма

Концепция причинно-обусловленности является направленной против существования Первопричины, то есть Бога, как в учении Демокрита, так и в буддизме, ещё раз подчёркивая принципиальный атеизм того и другого учения. Впрочем, своеобразные и схожие понятия о богах характерны как для учения Демокрита, так и для буддизма. И Демокрит, и буддийские философы под богами подразумевают некие существа, которые, как и прочие, являются не чем иным, как сочетаниями атомов (*дхарм*). «*Дицирон. О природе богов. XXIV. (66) <...>* Итак, я соглашусь с тобой, что всё состоит из атомов. Но какое нам до этого дело? Ведь мы занимаемся вопросом о природе богов! (68) Пусть и они тоже из атомов. Стало быть, они не вечны? Ибо то, что из атомов, когда-то возникло. А если боги возникли, то до того, как они возникли, никаких богов не было. И если у богов есть рождение, то необходимо должна быть и смерть, как и ты немного ранее рассуждал о платоновском мире»¹².

Отрицание вечной души Демокритом и анатма-вада

Вечной души, согласно буддийским представлениям, у человека не существует, поскольку это только лишь «поток постоянно меняющихся элементарных психофизических состояний», т. е. *дхарм*, буддийских «атомов». В буддизме существует разработанная концепция «*Анатма-вада* (от санскр. *anātman*, пали *anatta* – недуша, бессамость, безличность и *vāda* – учение, доктрина) – учение буддизма об отсутствии в человеке некой вечной субстанции, выступающей неизменным субъектом его действий и мыслей, называемым *Атманом* (душой, «я»)»¹³.

Демокрит также рассматривает душу лишь как совокупность атомов: «*Азгий IV, 3, 5:* По Демокриту, душа состоит из имеющих шарообразные «идеи» [телец]»¹⁴.

Космология в учениях Демокрита и буддизма

И теоретики буддизма, и Демокрит считают, что миров, подобных нашему, существует бесконечно много. При этом они солидарны в том, что миры возникают и распадаются в нескончаемом потоке «вечного времени». Картина очередного возникновения мира схожа:

Для учения Демокрита характерно представление о том, что возникновение миров происходит следующим образом: «Из беспредельности отделяется и несётся в великую пустоту множество разнородных тел; скапливаясь, они образуют единый вихрь, а в нём, сталкиваясь друг с другом и всячески кружась, разделяются по взаимному сходству»¹⁵.

Буддийские философы утверждают, что «причина существования миров – энергия совокупной кармы живых существ предыдущего мирового цикла (подобно тому, как будущая жизнь существа обуславливается его кармой, имеющейся на момент смерти).

После разрушения одной вселенной существует лишь бесконечное пространство (*акаша*), в котором постепенно начинают веять некие ветерки, мало-помалу крепнущие и превращающиеся в мощнейший ураган, постепенно сгущающийся до состояния алмазной твёрдости и приобретающий форму круга. Этот круг затвердевшего ветра образует основание нового мира. И он есть ничто иное, как овеществившаяся энергия совокупной кармы разрушившейся вселенной»¹⁶.

Интересно, что суждение о форме земли буквально совпадает у буддистов (форма круга) и у Демокрита, точнее – у его учителя Левкиппа, с которым Демокрит во всём был согласен:

«*Диоген Лаэртский, IX, 30. <...>* земля держится в самой точке вихря, а видом она **как бубен**»¹⁷.

Учение Демокрита о пустоте и шунья-вада

Учение о пустоте занимает важное место в буддизме и в учении Демокрита, который полагал пустоту наряду с атомами одним из начал всего сущего. Рождение миров по Демокриту и с точки зрения буддизма связано с понятиями «великой пустоты» (учение Демокрита) и «бесконечного пространства (*акаша*)» (учение буддизма), в которых несутся атомы или дхармы, чтобы, соединившись, образовать новый мир. Роль того и другого понятия в этих учениях аналогична.

«*Аэций I, 9, 3*: Последователи Демокрита считали не подверженными изменениям первоначала – атом и бестелесное пустое. *Феодорет IV, 13*: Д., Метродор и Эпикур называли атомы и пустоту не подверженным изменениям»¹⁸.

Нравственность в учениях Демокрита и буддизма

Схожими представляются воззрения в учениях Демокрита и буддизма на некоторые вопросы, касающиеся нравственности. Демокрит считал, что «конечная цель есть душевное благосостояние; и оно не тождественно с наслаждением, как ошибочно понимали некоторые, – это состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не смущаемая ни страхом, ни суеверием, ни иною какою-нибудь страстью»¹⁹. Демокриту приписывается выражение: «Прекрасна во всём середина: мне не по душе ни изобилие, ни недостаток»²⁰. Это схоже с буддийской концепцией Срединного Пути, составляющего содержание Четвёртой Благородной Истины буддийского учения.

Демокрит на брак и деторождение имел взгляды, схожие с буддийскими, полагающими идеалом безбрачие: «*Климент. Строматы II, 138*: Демокрит отвергает брак и деторождение из-за того, что они связаны со многими неприятностями и отвлекают от более важных занятий»²¹.

Различие между учениями об атомах и дхармах

Отметим и различие между атомизмом Демокрита и буддийским учением о дхармах. Принято считать, что демокритовские атомы вечны, то есть безначальны и неуничтожимы, что не сходится с буддийской теорией мгновенности дхарм (*кшаникавада*). Однако, мнение о несотворённости и неуничтожимости демокритовских атомов не столь надёжно, как кажется. В отличие от других пунктов демокритовского учения, мы только один раз встречаем мнение о безначальности атомов и один раз – об их неуничтожимости. Эти мнения принадлежат разным авторам и являются, скорее их домыслами, а не передачей дошедшего до них известия.

«*Дионисий у Евсевия. Введение в Евангелие XIV, 23, 2, 3*: Одни называли атомами какие-то не подверженные уничтожению и мельчайшие тела, бесконечные по числу»²².

«*Филопон, комм. к «Физике» III, 4, стр. 398, 11*: Как говорит Аристотель, Демокрит утверждает, что первотела – именно атомы – никогда не возникли»²³.

Но у многих авторов имеются сообщения о неизменности демокритовских атомов, а не о их вечности. Например: «*Аэций I, 9, 3*: Последователи Демокрита считали не подверженными изменениям первоначала – атом и бестелесное пустое. *Феодорет IV, 13*: Д., Метродор и Эпикур называли атомы и пустоту не подверженным изменениям»²⁴, что вполне согласуется с буддийскими представлениями о дхармах, которые неизменны, но при этом мгновенны.

Отсутствие непрерывности и кшаника-вада

Демокрита различные авторы укоряют за разрушение непрерывности, которое вытекает из атомизма, что вполне сравнимо с буддийским учением *кшаникавада*, которое учит об отсутствии континуальности бытия.

«*Аристотель. О небе III, 4*: Демокрит и Левкипп... говорят, что ни из одного не может стать многое, ни из многого одно. *Симпликий, комм. 609, 22*: Они утверждали, что «из единого не может стать многое», ибо атом неделим, и что «из многого не может стать единое», т. е. поистине непрерывное, но что каждая [вещь только] кажется единой вследствие соединения атомов»²⁵.

Исономия и познание истины

Важнейшим методологическим принципом философии Демокрита является принцип исономии. Он формулируется следующим образом: если то или иное явление возможно и не противоречит законам природы, то необходимо допустить, что в беспредельном времени и на беспредельном пространстве оно либо когда-то уже имело место, либо когда-нибудь наступит: в бесконечности нет границы между возможностью и существованием.

Из принципа исономии следует важный вывод, касающийся учения о возможности познать истину: «*Аристотель. Метафизика III, 5: <...> одно и то же одним из отведывающих кажется сладким, а другим – горьким... да и каждому в отдельности не всегда представляется в восприятии одинаковым одно и то же. Итак, какие из этих представлений истинны и какие ложны, неясно, ибо не более истинны те или иные, но всё одинаково. Поэтому Демокрит и утверждает, что или ничто не истинно, или истинное нам неизвестно*»²⁶.

Представления, схожие с демокритовской исономией и её распространением на познание истины, есть и в буддизме: «Во-первых, буддийская философия никогда не была чисто умозрительной дисциплиной, направленной на поиск истины, ценной как таковая <...> Поэтому не истины, как правило, искали буддийские мыслители, а путей к духовной свободе»²⁷.

Это представление следует из положений, разительно контрастных христианскому учению о познаваемости мира, основывающемуся на логосности, словесности мира, сотворённого Богом-Словом (Иоан. 1, 1-4). Буддизм утверждает обратное: «Истинная реальность не может быть описана и обозначена. Она в принципе несемантична и недоступна для языкового выражения. Всё описываемое не есть реальность, и всё реальное не может быть выражено в языке и представлении»²⁸.

Приведённые примеры можно подтвердить большим количеством других цитат из разных авторов, сообщающих о взглядах Демокрита. Это, если и не доказывает заимствование Демокритом своего учения у ранних буддистов, то заставляет серьёзно задуматься об этой возможности и не исключать её из числа вероятных гипотез.

Кроме того, многочисленные примеры почти буквальных совпадений учений Демокрита и буддизма делают необходимым объяснить само наличие этих многочисленных и, думается, неслучайных совпадений. Гипотеза заимствования Демокритом учения у ранних буддистов во время его путешествия в Индию представляется наиболее вероятным объяснением указанных совпадений.

Библиографический список

1. Антология мировой философии: Античность. – МН.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 960 с.
2. Гайденко, П.П. Единое / П.П. Гайденко // Античная философия: Энциклопедический словарь / П.П. Гайденко, М.А. Солопова, С.В. Месяц, А.В. Серегин, А.А. Столяров, Ю.А. Шичалин. – М.: Прогресс-Традиция, 2008.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. – М.: «Мысль», 1986.
4. Лысенко, В.Г. Анатма-вада / В.Г. Лысенко // Новая философская энциклопедия. Институт философии РАН [Электронный ресурс]. – URL: <http://iph.ras.ru/elib/0167.html>.
5. Лысенко, В.Г. Пратитья-самутпада / В.Г. Лысенко // Новая философская энциклопедия. Институт философии РАН [Электронный ресурс]. – URL: <http://iph.ras.ru/elib/2415.html>.
6. Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. (в т. ч. и стихов, кроме особо оговоренных случаев) и комм. М.И. Рижского; отв. ред., сост. и авт. вст. ст. Г.Г. Майоров. – М.: «Наука», 1985.
7. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. / Вст. ст. и пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева. – М.: «Мысль», 1975.
8. Солопова, М.А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса / М.А. Солопова // Вопросы философии. – 2011. – № 8. – С. 157–168 [Электронный ресурс]. – URL: http://iph.ras.ru/solopova_atomizm.htm.
9. Торчинов, Е. Краткая история буддизма / Е. Торчинов. – СПб.: Амфора, 2008. – 430 с. – (Серия «Краткая история»).

10. Чаттопадхья, Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ / Д. Чаттопадхья; пер. с англ. В.П. Липеровского и М.З. Шкундина; общ. ред. и послесл. Н.П. Аникеева. – М.: Изд. «Прогресс», 1973.
11. Щербатской, Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» / Ф. Щербатской // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М., 1988.
12. McEvelley, Th. The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies / Th. McEvelley. – NY, 2002.

¹ Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ / Пер. с англ. В.П. Липеровского и М.З. Шкундина; общ. ред. и послесл. Н.П. Аникеева. М., 1973.

² Солопова М.А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 157–168. URL: http://iph.ras.ru/solopova_atomizm.htm.

³ McEvelley Th. The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies. NY, 2002.

⁴ Солопова М.А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 157–168. URL: http://iph.ras.ru/solopova_atomizm.htm.

⁵ Гайденко П.П. Единое // Античная философия: Энциклопедический словарь / П.П. Гайденко, М.А. Солопова, С.В. Месяц, А.В. Серегин, А.А. Столяров, Ю.А. Шичалин. М., 2008.

⁶ Солопова М.А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 157–168. URL: http://iph.ras.ru/solopova_atomizm.htm.

⁷ Торчинов Е. Краткая история буддизма. СПб., 2008. С. 51.

⁸ Современная буддология считает наиболее вероятной дату паринирваны Будды, которая «максимально приближенная к «золотой середине», – около 400 г. до Р. Х.». Торчинов Е. Краткая история буддизма. СПб., 2008. С. 6–7.

⁹ Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

¹⁰ Торчинов Е. Краткая история буддизма. СПб., 2008. С. 45.

¹¹ Лысенко В.Г. Пратитья-самутпада // Новая философская энциклопедия. Институт философии РАН. URL: <http://iph.ras.ru/elib/2415.html>.

¹² Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. (в т. ч. и стихов, кроме особо оговоренных случаев) и комм. М.И. Рижского; отв. ред., сост. и автор вст. ст. Г.Г. Майоров. М., 1985. С. 81.

¹³ Лысенко В.Г. Анатма-вада // Новая философская энциклопедия. Институт философии РАН. URL: <http://iph.ras.ru/elib/0167.html>.

¹⁴ Антология мировой философии: Античность. Мн., М., 2001. С. 116.

¹⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М., 1986.

¹⁶ Торчинов Е. Краткая история буддизма. СПб., 2008. С. 55–56.

¹⁷ Антология мировой философии: Античность. Мн., М., 2001. С. 81.

¹⁸ Там же. С. 115.

¹⁹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М., 1986.

²⁰ Антология мировой философии: Античность. Мн., М., 2001. С. 148.

²¹ Там же. С. 145.

²² Там же. С. 119.

²³ Там же. С. 125–126.

²⁴ Там же. С. 115.

²⁵ Там же. С. 102.

²⁶ Там же. С. 83.

²⁷ Торчинов Е. Краткая история буддизма. СПб., 2008. С. 109–110.

²⁸ Там же. С. 96.

References

1. Chattopadhyaya D. *Indian Atheism. A Marxist Analysis*. 1969 (Russ. ed.: Chattopadhyaya D. *Indiyskiy ateizm. Marksistskiy analiz*. Moscow, Izd. «Progress», 1973).
2. Solopova M.A. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2011, no. 8, pp. 157–168. Available at: http://iph.ras.ru/solopova_atomizm.htm.
3. McEvelley Th. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. NY, 2002.
4. Solopova M.A. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2011, no. 8, pp. 157–168. Available at: http://iph.ras.ru/solopova_atomizm.htm.
5. Gaydenko P.P., Solopova M.A., Mesyats S.V., Seregin A.V., Stolyarov A.A., Shichalin Yu.A. *Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Antique Philosophy: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Progress-Traditsiya, 2008.
6. Solopova M.A. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2011, no. 8, pp. 157–168. Available at: http://iph.ras.ru/solopova_atomizm.htm.

7. Torchinov E. *Kratkaya istoriya buddizma* [A Brief History of Buddhism]. Saint Petersburg, Amfora, 2008, p. 51.
8. Torchinov E. *Kratkaya istoriya buddizma* [A Brief History of Buddhism]. Saint Petersburg, Amfora, 2008, pp. 6–7.
9. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow, 1988.
10. Torchinov E. *Kratkaya istoriya buddizma* [A Brief History of Buddhism]. Saint Petersburg, Amfora, 2008, p. 45.
11. Lysenko V.G. *Novaya filosofskaya entsiklopediya. Institut filosofii RAN* [New Encyclopedia of Philosophy, Institute of Philosophy of RAS]. Available at: <http://iph.ras.ru/elib/2415.html>.
12. Marcus Tullius Cicero. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Moscow, «Nauka», 1985.
13. Lysenko V.G. *Novaya filosofskaya entsiklopediya. Institut filosofii RAN* [New Encyclopedia of Philosophy, Institute of Philosophy of RAS]. Available at: <http://iph.ras.ru/elib/0167.html>.
14. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, p. 116.
15. Diogenes Laertius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [Lives of Eminent Philosophers]. Moscow, “Mysl”, 1986.
16. Torchinov E. *Kratkaya istoriya buddizma* [A Brief History of Buddhism]. Saint Petersburg, Amfora, 2008, pp. 55–56.
17. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, p. 81.
18. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, p. 115.
19. Diogenes Laertius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [Lives of Eminent Philosophers]. Moscow, “Mysl”, 1986.
20. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, p. 148.
21. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, p. 145.
22. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, p. 119.
23. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, pp. 125–126.
24. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, p. 115.
25. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, p. 102.
26. *Antologiya mirovoy filosofii: Antichnost'* [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk, Kharvest; Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, p. 83.
27. Torchinov E. *Kratkaya istoriya buddizma* [A Brief History of Buddhism]. Saint Petersburg, Amfora, 2008, pp. 109–110.
28. Torchinov E. *Kratkaya istoriya buddizma* [A Brief History of Buddhism]. Saint Petersburg, Amfora, 2008, pp. 96.



Элбакян Е.С.

От миссии – к миссионерству

Аннотация. В статье рассматриваются термины «религиозная (духовная) миссия» и «миссионерство», указывается на то, что, несмотря на их близость, понятие «миссия» шире, чем понятие «миссионерство», поскольку миссия подразумевает цель и задачи, стоящие перед той или иной организацией. В то время как миссионерство является видом внекультовой религиозной деятельности, ведущей к достижению этой цели. Автор находит подтверждение выдвинутым положениям в документах религиозных организаций – социальных программах, учениях и концепциях, а также в результатах небольшого экспертного опроса (состоящего из 4 вопросов) представителей отдельных российских религиозных организаций. В статье показано, что большинство религиозных организаций в своей миссионерской работе опираются на принципы свободы совести и толерантности, с уважением относятся к другим религиям и религиозным направлениям. Исключение составляет Русская православная церковь, одним пунктом миссионерской работы которой является борьба с «тоталитарными культурами» и «деструктивными сектами», что вряд ли может свидетельствовать о веротерпимости данной религиозной организации.



Е.С. Элбакян

Ключевые слова: миссионерство, миссия, религия, конфессия, внекультовая религиозная деятельность, религиозные социальные учения

«Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам...» (Мф. 28:19–20)

Религиозная (духовная) миссия

В известном словаре С.И. Ожегова можно прочесть, что миссия представляет собой: «1. Ответственное задание, роль, поручение... 2. Постоянное дипломатическое представительство во главе с посланником. 3. Дипломатическая делегация специального назначения... 4. Миссионерская организация»¹. Из приведённой цитаты видно, что известный специалист-филолог находит сугубо «земные» значения понятия «миссия».

Вместе с тем, религиозные организации и их представители – люди с доминирующим религиозным мировосприятием – имеют несколько иное понимание миссии: с одной стороны, более узкое, ибо имеется в виду исключительно религиозная миссия, а с другой стороны – наполненное неким духовно-конкретным смыслом.

Так, в основополагающем документе современного русского православия, посвящённом данной теме, «Концепция миссионерской деятельности Русской православной церкви», указывается на то, что «миссия (свидетельство) – проповедь для пробуждения веры – присуща самой природе Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви и заключается в провозглашении Благой вести всему миру... Православная Церковь именуется Апостольской ... потому, что через неё проповедь апостолов Иисуса Христа продолжается до сего дня... Миссия, как апостольство, всегда составляла главнейшую из обязанностей церковных людей... Миссия Церкви направлена на освящение не только человека, но и тварного мира, всех сфер жизни...»².

Подводя богословское основание под современные представления о миссии, православные богословы перечисляют следующие положения:

1. Тринитаризм, ибо «источник миссии – в Пресвятой Троице»³;
2. Опыт Богообщения («посредством личного участия человека в таинственной жизни евхаристической общины»⁴;
3. Эсхатологизм, поскольку «православное понимание миссии предполагает, что вселенская миссия является эсхатологическим событием... Именно эта эсхатологическая перспектива определяет правильное взаимоотношение между миссией и национальной культурой, ведь целью миссии всегда остаётся преображение всего космоса...»⁵.

Исходя из сказанного, православная миссия «состоит в том, чтобы приближаться к миру, освящать и обновлять его, вкладывать новое содержание в привычный образ жизни, принимать местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения... Конечной и глобальной целью православной миссии в широком понимании является осуществление изначального замысла Божия – теосис (обожение) всего творения»⁶.

Вместе с тем, в документе подчёркивается, что «миссия Русской православной церкви на нынешнем историческом этапе осуществляется в условиях широкомасштабной экспансии нетрадиционных мировоззренческих и вероучительных систем и их воздействия на ценностные приоритеты людей. Сегодня миссионерская деятельность Русской православной церкви включает в себя внутреннюю миссию, то есть работу по возвращению в церковную ограду людей, которые в результате гонений на Церковь в XX веке оказались оторванными от отеческой веры и, особенно тех чад церкви, которые подпали под влияние деструктивных культов и тоталитарных сект. Противостояние таким культам – одно из направлений миссионерской деятельности»⁷.

В католицизме под миссией понимаются «институциональные центры и структуры, создаваемые католической церковью на различных территориях в целях распространения своего вероучения и обращения религиозного (евангелизации) населения ещё не освоенных этой церковью стран»⁸.

Необходимо обратить внимание, что в католицизме понятие «миссия» употребляется и в узком смысле – как «внутренняя миссия», под которой подразумевается торжество, сопряжённое с неким важным местным религиозным событием (как правило, связанным с жизнью того или иного прихода), либо с процессом распространения конкретной культовой практики⁹.

В документе протестантских церквей «Социальная позиция протестантских церквей России» под миссией понимается проповедь Евангелия спасения и продолжение дела Иисуса Христа. Протестантские церкви, исходя из того, что они осуществляют миссию, порученную им Иисусом Христом, выработали следующие общие подходы:

1. «Те религиозные организации, которые представляют людям Иисуса Христа, выполняют свою часть Божественного плана по евангелизации мира...»¹⁰;
2. «Истинная религиозность зиждется на вере, свободе совести и личном убеждении...»¹¹;
3. «Распространение религиозных взглядов – это не только право, но и радостная ответственность, основывающаяся на Божественном поручении свидетельствовать людям о Христе...»¹²;
4. «Каждый человек вправе избирать вероисповедание в согласии со своей совестью без какой-либо дискриминации, уважая равные права других...»¹³.

Аналогичный взгляд на миссию отражён в «Основах социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня». В частности, в документе говорится о том, что «основав Церковь на земле, Иисус доверил ей Свою миссию: проповедовать Евангелие – Благою весть о спасении и любви Божьей... Ранняя христианская церковь была создана из верующих в Иисуса – представителей разных стран и культур, объединённых в единое “стадо Христово”»¹⁴. Далее констатируется факт разделения христианства на множество направлений, каждое из которых обладает своими доктринальными особенностями. При этом объединяющим их все в рамках

одной мировой религии остаются, во-первых, Библия как источник вероучения и, во-вторых, вера в спасительную миссию Иисуса Христа.

С позиций актуальной эсхатологии, адвентисты утверждают, что «верят в то, что Богом им отведена особая миссия в проповедовании Евангелия в последние дни земной истории человечества... Церковь АСД желает нести эту весть повсюду и без всяких ограничений, избегая при этом духа соперничества и неуважения к представителям других религиозных традиций»¹⁵.

Проведённый автором статьи небольшой экспертный опрос представителей отдельных религиозных организаций позволил уточнить понимание респондентами терминов «миссия» и «миссионерство». Следует сразу же подчеркнуть, что все опрошенные, хотя и с определёнными оговорками, различают эти два понятия (первый вопрос был сформулирован, как «Различаете ли Вы понятия «миссия» и «миссионерство»?»).

Так, в **Российском союзе евангельских христиан-баптистов** полагают, что «миссия в контексте миссионерства – одно и то же понятие для верующих РС ЕХБ, хотя миссия больше отвечает на вопрос: зачем я живу и какая для меня цель у Творца».

В **Церкви Иисуса Христа Святых последних дней** существует несколько специфическое понимание различий в понятиях «миссия» и миссионерство». «Понятия “миссии”, как синонима “призвания”, “дела жизни” или “отдельной специализации” у мормонов нет. На практике термин “миссия” используется редко и лишь в прикладном значении.

В то же время в процессе обретения религиозного опыта верующие проходят стадию миссионерской работы, которую можно назвать “миссионерством”. Поэтому термин “миссия” может рассматриваться только как название этого периода занятости верующего данным видом служения. Таким образом, понятия “миссия” и “миссионерство” в Церкви Иисуса Христа Святых последних дней различаются, но оба термина могут использоваться для обозначения временного периода определённого вида служения».

Вайшнавы (Международное общество сознания Кришны) исходят из того, что «по определению, существенной разницы между этими терминами нет, в духовном движении такие понятия различаются. Хотя во времена начала проповеднической деятельности А.Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады (1896–1977), ачарьи-основателя ИСККОН (Международного общества сознания Кришны, от англ. International Society for Krishna Consciousness – ISKCON – Е.Э.), термин “миссионерство” уже был негативно окрашен ввиду активной деятельности в Индии европейских религиозных проповедников (причём с деятельностью которых многие связывали и колонизацию Индостана), сам Прабхупада, будучи уже ачарьей-основателем ИСККОН довольно часто использовал в своих речах или наставлениях, равно как и в текстах переводов Священных писаний и комментариев, термина “миссионерство”. Исследователи подсчитали, что этот термин упоминается им около 1500 раз. Значительно реже встречается термин “миссия” – около 200 раз. Он также использовал и словосочетание “миссионерская деятельность Общества сознания Кришны”.

Очевидно, что Прабхупаду интересовала именно сама суть термина, тем более что она отвечала духу проповеди времён Шри Чайтаньи (1486–1534) и его последователей, на учении которых основывается проповедническая деятельность ИСККОН как современной религиозной организации с древними корнями. При этом также очевидно, что Прабхупада, строго придерживаясь линии предыдущих ачарьев, правил и этикета комментирования сакральных текстов, предпочитал обращаться к санскритской терминологии, которая куда более ясно и конкретно передавала присущие Ведам философские категории, даже несмотря на то, что он осуществлял перевод с санскрита на английский. Отчасти это объясняется и тем, что его переводы и комментарии, транслирующие послание Кришны, были адресованы ещё и самим индусам, разбирающимся, в основном, в такой санскритской терминологии.

С другой стороны, термин “миссия” несёт в себе более широкую смысловую нагрузку и сопоставим с понятием (словом) “послание”. Соединённый с санскритским термином *бхакти* (служение Богу с преданностью и бескорытием) термин “миссия” вполне отвечал проповедническому духу бенгальских вайшнавов.

Что касается ИСККОН, то его практико-религиозной доминантой является трансляция знания (*самбандха-абхидхья-прайоджана*), передаваемого в традиции. Это “миссия” ИСККОН в широком смысле этого слова. ИСККОН не считает своей целью прозелитизм, то есть стремление обратить других в свою веру, а также деятельность, направленную на достижение такой цели. Таким образом, с узкорелигиозной точки зрения, ИСККОН выходит за рамки религиозного миссионерства. Скорее, это движение просветительское и даже научное, в соответствии с его основателем Бхактиведантой Свами Прабхупадой.

В среде современных вайшнавов термин “миссионерство” практически не используется, поскольку в условиях российской действительности этот термин успел приобрести “стараниями” антикультистов не менее одиозный характер, чем это было на рубеже 19 и 20 веков».

Второй вопрос содержал предложение респондентам: «В случае положительного ответа на первый вопрос, пожалуйста, сформулируйте, чем для Вас (Вашей конфессии) является миссия?»

Из ответов следует:

Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня: «Миссия для нас – это формулировка цели нашей организации, т. е. общее понятие, для чего существует организация, к чему стремится. В понятие миссии входит как культовая, так и внекультовая деятельность нашей Церкви. Миссия для нашей Церкви – это возведение Евангелия перед Вторым Пришествием Христа, т. е. подготовка мира к встрече со Христом». Как видим, данная формулировка совпадает с той, которая приведена в официальном документе Церкви АСД «Основах социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня».

Российский союз евангельских христиан-баптистов: «Миссия – это, прежде всего, исполнение Великого Поручения Иисуса Христа Матф. 28 «Идите и научите все народы...». Миссия, это когда мы уезжаем с нажитого места и поселяемся в другое место, чтобы там своей жизнью и словом проповедовать Евангелие Иисуса Христа. Миссия бывает краткосрочной и долгосрочной. Когда мы рассказываем о Христе своим друзьям и знакомым, то это тоже некая миссия, но мы называем её благовестием».

Свидетели Иеговы: «Слово “миссия”, в отличие от понятия “миссионер”, не входит в терминологический вокабуляр (краткий словарь – Е.Э.) Свидетелей Иеговы и не имеет специфической смысловой нагрузки. Оно используется в публикациях Свидетелей Иеговы в соответствии с определениями светских толковых словарей: ответственное задание, роль, поручение; конфессиональное учреждение для миссионерства во всех его проявлениях (только о религиях, где этот термин используется). В обширном массиве текстов, изданных Свидетелями Иеговы с 2005 по 2015 год, количество употреблений слова «миссия» единичное».

Так, в различных изданиях Свидетелей Иеговы, выступлениях лидеров религиозной организации указывается, что «миссия христианина на земле... заключается в том, чтобы провозглашать весть о Божьем царстве»¹⁶, «наша миссия как Свидетелей Иеговы – провозглашать благовестие и оказывать другим духовную поддержку. В этом мы подражаем Иисусу Христу. Он всегда помнил о миссии, с которой был послан на землю»¹⁷, «миссия христианина на земле... заключается в том, чтобы провозглашать весть о Божьем царстве праведности, которое принесёт благословения всему стонающему творению»¹⁸.

Другие, то есть не относящиеся ни к православию, ни к католицизму, ни к протестантизму христианские конфессии в экспертном опросе были представлены Церковью Иисуса Христа Святых последних дней (мормонами).

Церковь Иисуса Христа Святых последних дней: «В Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, термин “миссия” означает период времени, в течение которого верующий исполняет церковное служение с отрывом от повседневной деятельности. При этом виды такого служения различаются.

Например, при миссии проповедования Евангелия полного дня, молодые верующие заняты таким служением в течение 24 месяцев, временно переезжая для этого в разные страны мира, прерывая работу, учёбу, чтобы посвятить служению всё

своё время. Миссия проповедования Евангелия полного дня отличается от служения в призвании – другого вида “миссии”, которая выполняется членами церкви в месте их постоянного проживания в свободное от работы или учёбы время.

В момент призвания на миссию человек получает особое рукоположение, которое даёт силу и полномочия служить миссионером. “Мы верим, что человек должен быть призван Богом через пророчество и через возложение рук теми, кто облечены властью, дабы проповедовать Евангелие и исполнять таинства его», говорится в Пятом Символе веры (Драгоценная жемчужина. Символы веры, 1:5). Под руководством президента миссии миссионеры имеют полномочия крестить и принимать покаяние перед крещением, проповедовать, проводить собрания и учреждать приходы там, где нет членов Церкви и где Церковь ещё не основана. Благодаря рукоположению и погружению в работу Господа, миссионеры обладают особыми духовными дарами».

Церковь Саентологии: «В Саентологии миссия имеет значение небольшой религиозной организации».

Международное общество сознания Кришны: «Под “миссией” для вайшнавов, последователей Бхактиведанты Свами Прабхупады, понимается послание Шри Кришны, изложенное, в частности, в Бхагавадгите, а также в наставлениях Шри Чайтаньи (1486–1534) и Его прямых последователей. Основу такого послания составляет знание о бессмертии души и бренности материального мира, о личностной природе Бога и о вечных отношениях (бхакти) между душой и Богом, а также о необходимости обращения к святому имени Бога как единственно верному способу возвращения к Богу из плена материального мира.

Теологическое ядро послания соединяется с миром благодаря таким основополагающим принципам ведической культуры, как ненасилие, чистота (внешняя и внутренняя), простота жизни, сострадание, обращение к мудрости *шастр* (Священных писаний) и *садху* (мудрецам). Всё это делает общество чище и возвышенней, открывая пути к Богу».

Таким образом, оказывается, что «миссия» как религиозное понятие, хотя и очень близко к термину «миссионерство», однако, имеет более широкий смысл, акцентирующий в первую очередь его духовную составляющую, в отличие от миссионерства как формы осуществления миссии в виде конкретной деятельности религиозных организаций. Говоря языком Аристотеля, миссионерство – это своего рода энтелехия («осуществление») миссии.

Миссионерство как вид внекультовой религиозной деятельности

Миссионерство (от лат. *missio* – посылка, поручение) представляет собой одну из форм внекультовой деятельности религиозных организаций, целью которой является распространение своего вероучения и обращение в свою религию неверующих. Осуществляется эта деятельность посредством миссионеров – как правило, специально обученных членов религиозной организации.

Различают внутреннее миссионерство (на собственной канонической территории среди не принадлежащих данной религии граждан) и внешнее миссионерство (в странах и на территориях, где данная религия не распространена). Миссионерство не практикуется народностно-национальными (этно-локальными) религиями, ибо в них принадлежность к религии определяется национальностью.

Развитие миссионерство получило, в первую очередь, в мировых религиях (буддизм, христианство, ислам), где одним из основных является принцип универсализма (то есть принадлежность к данной религии не зависит ни от национальности, ни от гражданства, ни от социального статуса человека).

В христианстве миссионерство опирается на слова Иисуса Христа: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам...» (Мф. 28:19), «...Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16:15).

Христианизация Руси (то есть воцерковление в православной церкви язычников) продолжалась на протяжении веков.

В 1731 г. была создана Комиссия новокрещенских дел в Свияжске, отвечающая за православное миссионерство в Казанской, Нижегородской, Астраханской и Воронежской епархиях.

С 1828 г. постановлением Святейшего синода миссионеры посылаются на все окраины государства. В 1870 г. было создано Православное миссионерское общество; в Кавказском регионе действовало Общество восстановления православного христианства. С 1874 г. издаются миссионерские журналы: «Миссионерский сборник» (1891–1918), «Миссионерское обозрение» (1896–1917), «Православный благовестник» (1893–1917).

Духовные миссии функционировали в Поволжье, на Камчатке (с 1743 г.), в Сибири (Алтайская в 1830 г., Обдорская в 1832 г., Минусинская в 1880 г. и др.), на Чукотке (в 1850 г.), в Туркестане (Киргизская в 1880 г.).

Православные духовные миссии существовали и за рубежом: в Иерусалиме, в Палестине и Сирии, в Японии и Китае, на Алеутских островах и Аляске. Православные миссионеры служили в Индии и Северной Америке (в 1870 г. была учреждена самостоятельная епархия с центром в Сан-Франциско, штата Калифорния, США), в странах Юго-Восточной Азии, Австралии и Новой Зеландии.

В настоящее время миссионерскую деятельность Русской православной церкви осуществляет Миссионерский отдел Московского патриархата, который возглавляет митрополит Белгородский и Старооскольский Иоанн (Сергей Леонидович Попов; род. 1960).

В православии понятие «миссионерство», по существу, приравнивается к понятию «миссия» и определяется следующим образом: «Миссионерство (миссия) – проповедь православного вероучения среди людей, не просвещённых светом Христа. Можно сказать, что миссионер подводит человека к дверям храма, где его уже встречает катехизатор. Церковь существует для миссии, а не наоборот. Миссия – это действие Троица Божия, служение, в котором христиане, как свидетели истины, имеют привилегию участвовать. Участие в миссионерстве означает сотрудничество Богу, ниспосылающему людям свою любовь. Это – служение, помогающее людям обрести эту любовь и усвоить её плоды»¹⁹.

Формулируя цели миссионерской деятельности в современном русском православии, основной документ Русской православной церкви, посвящённый этой проблеме, гласит, что «в более узком понимании миссия есть деятельность по распространению православной веры, воцерковлению людей для новой жизни во Христе и передаче опыта богообщения. В этом смысле ближайшей целью миссии является созидание евхаристических общин “до края земли”» (Деян. 1, 8).

Достижение поставленных целей в православной миссии требует решения следующих задач:

– несение Слова Божия людям, которые ещё не слышали православного свидетельства (Мф. 28, 19), пробуждение в сердцах просвещаемых веры в Евангелие и желания спасения во Христе...;

– просвещение и побуждение всех крещёных, но остающихся вне благодатной таинственной жизни Церкви людей к духовному деланию, ответственному молитвенному предстоанию пред Богом и активной христианской позиции;

– использование принципа церковной рецепции культуры просвещаемого народа посредством живой проповеди, через воплощение православных идеалов в народной культуре и обычаях;

– освящение тех национальных черт, которые позволяют народам, при сохранении своей культуры, самоуважении и самоидентификации, внести свой уникальный вклад в молитвенное прославление Бога, пребывая при этом в гармоничном единстве со всей полнотой Церкви;

– проповедь Евангелия и совершение миссионерского богослужения на национальных и искусственных (например, разработанных для глухонемых) языках;

– разъяснение значения Таинств;

– подготовка клира и миссионеров из местного населения;

– формирование условий для активного участия новообращённых (неофитов) в жизни прихода для их воцерковления.

В условиях, когда миссионерская деятельность осуществляется среди народа с давними, хотя и ослабленными православными традициями, необходимо использовать все проявления культуры, имеющие православное содержание»²⁰.

При формулировании роли миссии Русской православной церкви в современном мире, в документе указывается, что она «заключается в активизации процессов единения и духовно-нравственного оздоровления общества посредством свидетельства об Истине»²¹. В качестве основных вызовов себе со стороны общества Церковь отмечает:

«1) вызов утраты культурной идентичности (миссионерская задача – нахождение условий для христианизации национальных культур на базе их созидательных составляющих);

2) вызов социально-экономических реформ (миссионерская задача – защита социально незащищённых слоёв населения);

3) вызов развития науки, связанный с появлением новых областей исследования, касающихся нравственности и сущностных основ жизни (миссионерская задача – противостояние подмене науки идеологией или оккультизмом и попыткам её “обожествления”, особенно в сфере общественных исследований);

4) вызов информационного общества (миссионерская задача – противостояние информационной агрессии против православия, личности, семьи и общества осуществляемой деструктивными культурами и организациями; овладение новыми информационными пространствами для развития миссии);

5) вызов плюрализма религий и мировоззрений (миссионерская задача – противостояние попыткам подмены абсолютной и единственной Истины Христовой “единой и универсальной” религией)»²².

Таким образом, оказывается, что большинство сфер жизни современного общества находятся в условном противостоянии с Русской православной церковью. Однако, на наш взгляд, необходимо учитывать, что и общество в целом, и отдельные его сферы развиваются, и это развитие невозможно остановить. Поэтому, более конструктивной выглядит позиция не противопоставления Церкви социальным реалиям, а их принятие в качестве данности и поиска некоего компромисса между собственным представлением об Истине и такими же представлениями других религиозных и внерелигиозных мировоззрений, между бытием Церкви и социальным бытием мира вокруг (за «церковной оградой»), терпимого отношения к инаковости. В этом смысле позиции протестантских конфессий и новых религий представляются более реалистичными, в первую очередь, потому, что они исходят из ключевых принципов гуманитарных свобод – свободы совести и толерантности.

В Римско-католической церкви под миссионерством понимается только внешнее миссионерство, то есть евангелизация не католических народов, населения ещё не освоенных католиками стран.

С католическим миссионерством связано крещение многих европейских народов (христианизация Римской империи, кельтов, германцев, скандинавов и др.), с крестовыми походами эпохи Средневековья, с освоением Америки (великие географические открытия), Африки и Азии. Миссионерской деятельностью в католицизме очень часто занимались монашеские ордены (францисканцы, доминиканцы, кармелиты, иезуиты).

С конца 15 в. активизировался процесс христианизации Африканского континента, который шёл параллельно процессам колонизации. Поэтому местное население тесно увязывало религиозную проповедь с политической пропагандой. К 19 в. католические миссионеры стали осваивать страны южнее Сахары. Следствием этого активного миссионерства в Африке в настоящее время является проблема так называемого «чёрного католицизма», который всё более вытесняет «белый». Более того, анализиками уже не раз высказывались предположения о возможности избрания «чёрного» Папы Римского.

Феномен афрокатолицизма в результате миссионерской деятельности Римско-католической церкви получил достаточно широкое распространение – в данном случае имеется в виду определённый религиозный синкретизм, выраженный в слиянии католических вероучения, культовой практики и церковной организации с местными обычаями африканских племён.

В этой связи в лоне Римско-католической церкви возникла дискуссия о том, нужно ли прививать христианство неевропейским народам (в первую очередь

населению Африки и Юго-Восточной Азии) с учётом местной специфики или в тех формах, которые практикуются в Западной Европе.

Конгрегация по распространению веры был учреждена Папой Римским Григорием XV ещё в 1622 г. Согласно принятому в 1965 г. Вторым Ватиканским собором декрету «О миссионерской деятельности Церкви» (§ 2), Римско-католическая церковь «странствующая является по своей природе миссионерствующей».

В составе Римской курии существует Конгрегация евангелизации народов (до 1988 г. называлась Конгрегацией по распространению веры), которая занимается вопросами миссионерской деятельности. В состав конгрегации входят Верховный совет папских миссий, Высший совет папских миссий по распространению веры, Папская миссия святого апостола Петра, Папский миссионерский союз и др.

В протестантизме миссионерство, начало которому было положено в 18 в. пиетистами, гернгутерами, методистами и англиканами, предполагает издание на национальных языках Библии, её распространение и изучение.

Большую роль в осуществлении протестантской миссионерской деятельности, в этой связи, играли и играют Библейские общества (с 1812 г. Библейское общество существовало в Российской Империи).

В 1795 г. было учреждено Лондонское миссионерское общество, позднее были созданы миссионерские общества в Северной Америке (Американский совет представителей зарубежных миссий и др.).

К середине 19 в. ряд миссионерских организаций действовал в Западной Европе. Протестантские миссионеры работали в Африке и Азии. В 1921 г. был создан Международный совет протестантских миссий. Для подготовки миссионеров в протестантизме создаются специальные учебные заведения.

Основными сферами миссионерства в протестантизме являются: христианское обучение и воспитание, социальная благотворительность, образование, здравоохранение. В этой работе участвуют протестантские церкви более 40 стран. Первая Всемирная миссионерская протестантская конференция прошла в 1910 г. в Шотландии (г. Эдинбург).

Как отмечает известный исследователь протестантизма, профессор М.Ю. Смирнов, «протестанты (в отличие от католиков – Е.Э.) не ставят своей целью обязательное крещение тех, кто охвачен их миссионерством. Наряду с евангелизацией и устройением новых церквей, они содействуют развитию местных структур образования, здравоохранения и социального попечения. Главный упор делается на пробуждение осознанного интереса к протестантскому исповеданию христианства. Для новооснованных церквей подготавливаются служители из местного населения; при этом часто руководствуются принципом “трёх само”: самоуправление, самообеспечение, самораспространение»²³.

Ответы на третий вопрос экспертного опроса «Что представляет собой миссионерство?» выглядели следующим образом:

Евангельские христиане-баптисты: «Это, когда мы сами едем и участвуем в распространении Евангелия в разных форматах в каком-то регионе или поддерживаем финансово какой-то миссионерский проект. Например, строительство здания церкви».

Христиане Адвентисты Седьмого Дня: «Миссионерство – это конкретный вид деятельности, направленный на присоединение новых людей к церковной организации. Например, в случае, когда мы проводим капелланское служение, мы выполняем миссию церкви, но, при этом, это служение не является миссионерским в прямом смысле этого слова. Для капеллана нет первостепенной задачи привести человека в нашу церковь, для него на первом месте оказать духовную поддержку любому нуждающемуся вне зависимости от его мировоззрения. А вот проведение евангельской программы с раздачей литературы и пригласительных билетов – это миссионерство в чистом виде».

Свидетели Иеговы: Миссионерское служение – это проповедь благой вести о Царстве «до края земли». В этой связи в разные страны мира религиозной организацией направляются миссионеры. Миссионер определяется как «лицо, посылаемое религиозной организацией, церковью для пропаганды своей религии и обращения иноверных в свою веру». Иисус сам был миссионером, посланным

своим Отцом, Иеговой, с неба за пределы своего отечества – а землю... Закономерно, что и христианский миссионер должен в точности следовать примеру Иисуса Христа... Хотя Иисус, когда был на земле, и относился с сочувствием к повседневным проблемам людей, он не считал, что решение этих проблем – самое главное. Ведь в лучшем случае это принесло бы только временное облегчение... Более важным было что-то другое»²⁴.

«Тех, кого хотят назначить миссионерами, приглашают пройти специальное обучение в Библейской школе Сторожевой Башни Галаад. Чтобы служить миссионером, нужно иметь хорошее здоровье и выносливость, так как часто миссионеров посылают в страны, где условия жизни непростые. Помимо того, что в другой стране миссионер может быть подвержен разного рода заболеваниям, зачастую ему нужно привыкать к иному уровню жизни и совершенно другой культуре»²⁵.

Наконец, четвёртый вопрос экспертного опроса был посвящён конкретным формам и методам миссионерства. Он звучал так: «Каковы основные принципы миссионерской деятельности Вашей организации?».

Были получены следующие ответы:

Евангельские христиане-баптисты: «Донести (рассказать) Евангелие (Радостную Весть) самым доступным способом. Не унижая человека (страх и угрозы), не нарушая его культурных традиций (систему ценностей) дать ему шанс осмыслить полученную информацию и принять решение о принятии или непринятии данной информации».

Христиане Адвентисты Седьмого Дня: «Миссионерская деятельность должна предоставлять выбор. Она не должна быть навязчивой. Второй принцип – это уважительное отношение к иным взглядам и верованиям человека. Третье – серьёзная подготовка тех, кто занимается миссионерской деятельностью на постоянной основе. Для этого существуют специальный курс подготовки, как в общине, так и духовном учебном заведении».

В «Основах социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России» чётко формулируется, что «Церковь АСД строит свои отношения с представителями других религий, а также христианских конфессий и деноминаций на основе открытости и толерантности. Она с уважением относится ко всем христианским деноминациям... Церковь считает, что христиане адвентисты не должны препятствовать деятельности других христиан, поскольку признаёт, что все, искренне исповедующие им Иисуса, являются детьми Божьими...»²⁶. По мнению адвентистов, «истину необходимо проповедовать в простоте и любви, воспитывая в людях религиозную терпимость»²⁷.

В целом российские адвентисты следуют принятому исполнительным Комитетом Всемирной Церкви АСД в 1926 г. документу «О взаимоотношениях с другими христианскими Церквями и религиозными организациями» (который является сегодня частью Устава Генеральной Конференции Церкви АСД). В частности, речь в этом документе идёт о «миссионерском поле», о выстраивании отношений с миссионерскими организациями других религий или религиозных направлений, которые должны базироваться на следующих принципах:

1. Церковь признаёт, что те церковные организации, которые возвещают людям о Христе, выполняют свою часть Божественного плана по евангелизации мира, и она с глубоким уважением относится к христианам других конфессий, посвятившим себя проповеди Евангелия.

2. Когда в своём возвещении Евангелия Церковь АСД приходит в соприкосновение с другими христианскими общинами и религиозными организациями, то всегда должен преобладать присущий христианам дух вежливости, открытости и справедливости.

3. Церковь признаёт, что истинная религиозность зиждется на вере, свободе совести и личном убеждении. Поэтому неизменная цель Церкви – препятствовать тому, чтобы эгоистические интересы или временные преимущества были стимулом для привлечения кого-либо в Церковь. Никакие узы, кроме веры и личного убеждения, не должны удерживать человека в церковном членстве. Если изменение убеждений приводит члена нашей Церкви к мысли о том, что вера и деятельность Адвентистов

Седьмого Дня более не соответствует его взглядам, мы признаём не только его право, но и ответственность изменить религиозную принадлежность в соответствии со своими убеждениями, не подвергая его при этом унижению и оскорблению...

4. Прежде чем войти в церковное общение, люди, принадлежавшие ранее к другим религиозным организациям, должны быть твёрдо уверены в том, что их желание изменить свою религиозную принадлежность вызвано убеждениями, исходящими из личных взаимоотношений с Богом. Поэтому Церковь АСД побуждает людей к внутреннему самоисследованию, чтобы дать честный ответ на вопрос о своей вере и убеждениях.

5. Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня, в силу своего понимания евангельского поручения, не может ограничить свою миссию определённой географической территорией»²⁸.

В то же время в документе российских адвентистов подчёркивается, что неприемлемыми методами миссионерской деятельности для них являются принуждение и «заманивание». «Церковь не одобряет подобных методов. Временные преимущества, финансовые стимулы или методы принуждения и запрета на получение информации для удержания людей в Церкви или при подготовке их к вхождению в Церковь неприемлемы для адвентистов. Посвящение Христу и Церкви – дело добровольного, самостоятельного, свободного решения каждого человека»²⁹.

Свидетели Иеговы: «Миссионеры Свидетелей Иеговы изучают язык страны, в которую они едут проповедовать, обычаи и культуру живущего в ней народа. Несмотря на то, что нередко они сталкиваются как с противодействием со стороны местных властей, так и с бытовыми трудностями, миссионеры стараются всегда помогать своим единоверцам и поддерживать их»³⁰.

Церковь Иисуса Христа Святых последних дней:

На вопрос экспертного опроса «Что представляет собой миссионерство?» был получен такой ответ: «Миссионерством в Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» можно назвать тот вид служения, которым заняты верующие в определённый период обретения религиозного опыта, который соответствует времени “миссии”». В настоящее время в 165 странах мира служат 84 тыс. миссионеров-мормонов. Они руководствуются, помимо новозаветных, собственными заповедями миссионерского служения, в частности, высказыванием, содержащимся в книге «Учения и заветы», которое гласит: «Идите по всему миру, проповедуйте Евангелие всякому созданию, действуя властью, которой Я наделил вас и крестите во имя Отца и Сына и Духа Святого» (Учения и Заветы, 68:8).

На четвёртый вопрос экспертного опроса: «Каковы основные принципы миссионерской деятельности Вашей организации?» представители данного религиозного движения ответили: «Миссионерская деятельность, называемая в Церкви Иисуса Христа Святых последних дней “миссионерской работой”, – широкое понятие, которое относится ко всем членам церкви и к местным руководителям. По существу, “миссионерскую работу” можно отождествить с вероисповедной деятельностью всех членов Церкви в течение всей их жизни. Каждый член Церкви призван делиться Евангелием со своими близкими, друзьями, сослуживцами и другими людьми, устанавливая с ними отношения доверия, а также помогать в той же работе другим верующим. С теми, кто заинтересовался Евангельской вестью, подготовку к крещению и дальнейшее обучение также ведут миссионеры, чаще при участии тех друзей и знакомых, которые являются членами Церкви. При этом, местные руководители религиозной организации, например, епископы, не имеют полномочий принимать решения о покаянии перед крещением и о принятии в члены Церкви, так как эта роль принадлежит президенту миссии и миссионерам полного дня. Обобщая можно отметить, что приход и прихожане помогают в миссионерской работе, находя слушателей и принимая участие в создании в рамках прихода подходящих условий для новообращённых, а миссионерские беседы и подготовку к крещению выполняют миссионеры полного дня».

Миссионерская деятельность свойственна ряду новых религиозных движений, о которых иным путём практически невозможно получить информацию.

Так, отвечая на третий вопрос экспертного опроса, **саентологи** (Церковь саентологии) сообщили: «Миссионерство в саентологии, т. е. продвижение религии и привлечение последователей, идёт в первую очередь через распространение книг, вводных лекций и ознакомительных семинаров, так чтобы человек понял, что он хотел бы исправить и с чем справиться и, таким образом, чтобы он бы получил спасение в церкви».

По мнению **вайшнавов** (Международное общество сознания Кришны), «по сути своей, миссионерство – это распространение в разных формах послания, присутствующего той или иной духовной традиции. Однако, как было сказано выше, со временем этот термин приобрёл негативную окраску.

С другой стороны, этот принцип существует и до сих пор. Передача послания необходима духовной традиции, чтобы поддерживать энтузиазм своих последователей и укоренять свои фундаментальные принципы. Однако следует подчеркнуть, что миссионерство отличается от “обращения в свою веру” или “индоктринации” (по крайней мере, должно отличаться) тем, что основано на другой этике и, прежде всего, на уважении свободы выбора человека».

Четвёртый вопрос о принципах миссионерской деятельности позволил получить следующие ответы у представителей новых религий:

Саентологи (Церковь саентологии): «Просвещать людей о спасении через изучение писания, чтение книг по саентологии и участие в обрядах».

Вайшnavы (Международное общество сознания Кришны): «Пожалуй, к основным следует отнести принципы, которые побуждают людей связывать всё с Богом и так учиться диалогу и взаимопониманию: факт *непостижимого единства и различия* Бога и живых существ (*ачинтья-бхедабхеда*), необходимость совместной деятельности ради Бога (*санкиртана*), социальное служение ради высшего блага (*юктавайрагья*). Ещё одним важным принципом считается учёт *времени, места и обстоятельств*, благодаря которым проповедник гармонично вписывается в любой ландшафт, не нарушая фундаментальных свобод других людей, но расширяя их кругозор, взгляд на многообразный мир, помогая тем, кто совсем не обладает никакими духовными знаниями и тем, кто ими уже обладает, но мог бы что-то взять новое, потому что новое часто помогает глубже понять уже известное. Особо следует подчеркнуть опять-таки именно принцип “уважения к свободе воли”».

Таким образом, миссия и миссионерство – очень близкие понятия, которые нередко воспринимаются как тождественные, но вместе с тем имеют и существенное отличие, ибо «миссия» (религиозная или духовная) – понятие, имеющее более широкий духовный смысл, подразумевающий некую задачу или цель, поставленную перед верующими человеком либо религиозной организацией. Миссионерство – это способ реализации поставленной цели путём деятельности, имеющей в своей основе определённые принципы. Как следует из ответов представителей религиозных организаций, опрошенных автором, а также из религиозных социальных учений, нашедших отражение в соответствующих документах религиозных направлений, функционирующих на территории России, для большинства из них – протестантских конфессий и новых религиозных движений, – основополагающими являются принципы толерантности, уважения к «чужой вере», отсутствие принуждения и подталкивания к религиозному обращению сомневающегося или колеблющегося, соблюдение элементарных этических норм. Исключение составляет Русская православная церковь, в основном документе которой, посвящённом миссионерской деятельности, прямо указывается на уничтожительной для других религиозных направлений форме, что она должна возвращать в своё лоно «тех чад Церкви, которые подпали под влияние деструктивных культов и тоталитарных сект. Противостояние таким культам – одно из направлений миссионерской деятельности»³¹.

Поэтому, несмотря на близость целей миссии и форм миссионерской работы, условия для их реализации у разных религиозных организаций, зарегистрированных Министерством юстиции РФ на территории современной России, разные. Неправославные или, если говорить шире, так называемые «нетрадиционные» («неисторические») религии чрезвычайно часто встречают заметное противодействие

осуществлению своей миссионерской деятельности со стороны государственных органов и силовых структур под влиянием доминирующих в стране религиозных организаций вплоть до запрета въезда в страну зарубежных миссионеров.

Регулирует миссионерскую и другие виды религиозной деятельности принятый в сентябре 1997 г. Федеральный Закон № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», статья 20 (п. 2.) которого гласит: «Религиозные организации имеют исключительное право приглашать иностранных граждан в целях занятия профессиональной, в том числе проповеднической, религиозной деятельностью в данных организациях в соответствии с федеральным законодательством».

Исходя из положений названного Закона, любые виды деятельности религиозных организаций осуществляются в соответствии с положениями их зарегистрированных Уставов. Таким образом, присутствие в Уставе религиозного объединения пункта о «миссионерской деятельности» становится гарантией законности её осуществления.

Если в соответствии с пп. 1, 2 ст.12 Федерального Закона № 125-ФЗ религиозной организации не отказано в регистрации, то её деятельность в соответствии с Уставом является законной, а её результаты могут регулироваться другими нормами законодательства только в случае нарушений статей Административного или Уголовного кодексов.

Помимо Федерального закона, регулирующего деятельность религиозных организаций в целом, в отдельных субъектах Российской Федерации (Белгородская, Курская, Курганская, Новгородская, Орловская, Псковская, Смоленская, Тюменская и др. области, Ставропольский край, Еврейская автономная область, Республика Удмуртия) были приняты региональные законы «о миссионерской деятельности».

Библиографический список

1. Концепция миссионерской деятельности Русской православной церкви [Электронный ресурс]. – URL: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-dejatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml>.
2. Миссионерство (миссия) // Азбука веры [Электронный ресурс]. – URL: <http://azbyka.ru/dictionary/12/misionerstvo.shtml>.
3. Миссионеры отправляются подготавливать учеников // Сторожевая башня. – 2010. – № 1/8.
4. Овсиенко, Ф.Г. Миссии католические / Ф.Г. Овсиенко [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.religiopolis.org/enciklopediya.html>.
5. Ожегов С.И. Словарь русского языка. Изд. 16-е, исправленное / Под ред. Шведовой Н.Ю. – М.: «Русский язык», 1984.
6. Организованы, чтобы исполнять волю Иеговы. – New York: «Watchtower Bible and Tract Society of New York», 2005.
7. Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня. – М.: Издательство «Источник жизни», 2009.
8. Пробудитесь! – 1994. – № 8/10.
9. Свидетели Иеговы – возвестители Царства Бога. – New York: «Watchtower Bible and Tract Society of New York», 2005.
10. Смирнов, М.Ю. Миссионерская деятельность протестантских церквей / М.Ю. Смирнов [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.religiopolis.org/enciklopediya.html>.
11. Социальная позиция протестантских церквей. – М.: Типография ООО «А и Б», 2003.
12. Царство Бога правит. – Selters/Taunus: «Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, e. V.», 2014.

¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под ред. Н.Ю. Шведовой. М., 1984. С. 304.

² Концепция миссионерской деятельности Русской православной церкви. URL: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-dejatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (дата обращения: 05.04.2015).

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

- ⁸ Овсиенко Ф.Г. Миссии католические. URL: <http://www.religiopolis.org/enciklopediya.html> (дата обращения: 06.04.2015).
- ⁹ Подробнее см.: Там же.
- ¹⁰ Социальная позиция протестантских церквей. М., 2003. С. 21.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С. 22.
- ¹⁴ Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня. М., 2009. С. 241.
- ¹⁵ Там же. С. 241–242.
- ¹⁶ Царство Бога правит. Selters/Taunus: «Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, e. V», 2014. С. 62.
- ¹⁷ Миссионеры отправляются подготавливать учеников // Сторожевая башня. 2010. № 1/8. С. 29.
- ¹⁸ Свидетели Иеговы – возвестители Царства Бога. New York, 2005. С. 76–77.
- ¹⁹ Миссионерство (миссия) // Азбука веры. URL: <http://azbyka.ru/dictionary/12/missionerstvo.shtml> (дата обращения: 03.04.2015).
- ²⁰ Концепция миссионерской деятельности Русской православной церкви. URL: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (дата обращения: 05.04.2015).
- ²¹ Там же.
- ²² Там же.
- ²³ Смирнов М.Ю. Миссионерская деятельность протестантских церквей. URL: <http://www.religiopolis.org/enciklopediya.html> (дата обращения: 05.04.2015).
- ²⁴ Пробудитесь! 1994. № 8/10. С. 3.
- ²⁵ Организованы, чтобы исполнять волю Иеговы». New York, 2005. С. 115.
- ²⁶ Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня. М., 2009. С. 242.
- ²⁷ Там же. С. 243.
- ²⁸ Там же. С. 244–246.
- ²⁹ Там же. С. 246.
- ³⁰ Подробнее см.: Свидетели Иеговы – возвестители Царства Бога. New York, 2005. С. 521–546.
- ³¹ Концепция миссионерской деятельности Русской православной церкви. URL: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (дата обращения: 04.04.2015).

References

1. *Kontseptsiya missionerskoj deyatelnosti Russkoj pravoslavnoj tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).
2. *Kontseptsiya missionerskoj deyatelnosti Russkoj pravoslavnoj tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).
3. *Kontseptsiya missionerskoj deyatelnosti Russkoj pravoslavnoj tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).
4. *Kontseptsiya missionerskoj deyatelnosti Russkoj pravoslavnoj tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).
5. *Kontseptsiya missionerskoj deyatelnosti Russkoj pravoslavnoj tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).
6. *Kontseptsiya missionerskoj deyatelnosti Russkoj pravoslavnoj tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).
7. Ovsienko F.G. *Missii katolicheskie* [Catholic Missions]. Available at: <http://www.religiopolis.org/enciklopediya.html> (accessed 06.04.2015).
8. Ovsienko F.G. *Missii katolicheskie* [Catholic Missions]. Available at: <http://www.religiopolis.org/enciklopediya.html> (accessed 06.04.2015).
9. *Sotsialnaya positsiya protestantskikh tserkvey* [Social Attitude of the Protestant Churches]. Moscow, “A i B”, 2003, 71 p.
10. *Sotsialnaya positsiya protestantskikh tserkvey* [Social Attitude of the Protestant Churches]. Moscow, “A i B”, 2003, 71 p.
11. *Sotsialnaya positsiya protestantskikh tserkvey* [Social Attitude of the Protestant Churches]. Moscow, “A i B”, 2003, 71 p.
12. *Sotsialnaya positsiya protestantskikh tserkvey* [Social Attitude of the Protestant Churches]. Moscow, “A i B”, 2003, 71 p.
13. *Osnovy sotsialnogo ucheniya Tserkvi Khristian Adventistov Sedmogo Dnya* [The Foundations of the Seventh-day Adventist Church Social Doctrine]. Moscow, “Istochnik zizni”, 2009, 288 p.

14. *Osnovy sotsialnogo ucheniya Tserkvi Khristian Adventistov Sedmogo Dnya* [The Foundations of the Seventh-day Adventist Church Social Doctrine]. Moscow, "Istochnik zizni", 2009, 288 p.
15. *God's Kingdom Rules! Selters/Taunus. Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas* [The Watchtower Bible and Tract Society of Jehovah's Witnesses]. e. V, 2014, 240 p.
16. The Watchtower. 2010, no. 1/8, pp. 28–31.
17. Jehovah's Witnesses—Proclaimers of God's Kingdom. New York: «Watchtower Bible and Tract Society of New York», 2005, 750 p.
18. *Missionerstvo (missiya)* [Missionary work (mission)]. Available at: <http://azbyka.ru/dictionary/12/missionerstvo.shtml> (accessed 03.04.2015).
19. *Kontseptsiya missionerskoy deyatelnosti Russkoy pravoslavnoy tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoy-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).
20. *Kontseptsiya missionerskoy deyatelnosti Russkoy pravoslavnoy tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoy-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).
21. *Kontseptsiya missionerskoy deyatelnosti Russkoy pravoslavnoy tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoy-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).
22. Smirnov M.Yu. *Missionerskaya deyatelnost protestantskikh tserkvey* [Missionary Activity of the Protestant Churches]. Available at: <http://www.religiopolis.org/enciklopediya.html> (accessed 05.04.2015).
23. Awake! 1994, no. 8/10, 32 p.
24. Organized to Do Jehovah's Will. New York, «Watchtower Bible and Tract Society of New York», 2005, 224 p.
25. *Osnovy sotsialnogo ucheniya Tserkvi Khristian Adventistov Sedmogo Dnya* [The Foundations of the Seventh-day Adventist Church Social Doctrine]. Moscow, "Istochnik zizni", 2009, 288 p.
26. *Osnovy sotsialnogo ucheniya Tserkvi Khristian Adventistov Sedmogo Dnya* [The Foundations of the Seventh-day Adventist Church Social Doctrine]. Moscow, "Istochnik zizni", 2009, 288 p.
27. *Osnovy sotsialnogo ucheniya Tserkvi Khristian Adventistov Sedmogo Dnya* [The Foundations of the Seventh-day Adventist Church Social Doctrine]. Moscow, "Istochnik zizni", 2009, 288 p.
28. *Osnovy sotsialnogo ucheniya Tserkvi Khristian Adventistov Sedmogo Dnya* [The Foundations of the Seventh-day Adventist Church Social Doctrine]. Moscow, "Istochnik zizni", 2009, 288 p.
29. Jehovah's Witnesses—Proclaimers of God's Kingdom. New York: «Watchtower Bible and Tract Society of New York», 2005. 750 c.
30. *Kontseptsiya missionerskoy deyatelnosti Russkoy pravoslavnoy tserkvi* [The Concept of Missionary Work of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoy-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml> (accessed 05.04.2015).



Бекжанова Е.С.

Религиозно-философская трактовка рационального познания в теистической системе П.И. Линицкого

Аннотация. В статье рассматривается религиозно-философский подход представителя школы «теистического рационализма», профессора Киевской духовной академии П.И. Линицкого к проблеме разума в познании. С точки зрения философа, рациональное познание человеком бытия есть духовная, свободная и целесообразная деятельность мышления, которая «разумна» уже на эмпирическом уровне. Согласно данным внешнего опыта и опыта самосознания, она является основной и определяющей формой познания и, в конечном счёте, направлена на умственное и нравственное совершенство человека.



Е.С. Бекжанова

Ключевые слова: разум, познание, гносеологический дуализм, дух и материя, субъект и объект, мышление, внешний и внутренний опыт, умозрение, самосознание, «теистический рационализм»

Одна из ключевых тенденций современной гуманитарной науки, в частности науки в России, представляет собой стремление развивать теоретическое и практическое знание о человеке на основе православного мировоззрения. С историко-философской точки зрения в данном контексте весьма интересен подход к пониманию и интерпретации проблемы разума в человеческом познании глубокого мыслителя второй половины XIX – начала XX вв., выдающегося логика и метафизика, доктора богословия, заслуженного ординарного профессора Киевской духовной академии – **Петра Ивановича Линицкого** (1839–1906). Гносеологическая проблематика занимала, пожалуй, центральное место в философском творчестве профессора. В своих трудах он решал вопросы об отношении бытия к мышлению, природы (материи) к духу, формах и методах познавательной деятельности, а также о соотношении роли чувств и ума в процессе познания. Влияние на формирование философских взглядов Линицкого оказал архимандрит Иннокентий (Борисов), стоявший у истоков оригинальной философской школы киевского духовно-академического теизма¹ (И.М. Скворцов, О.М. Новицкий, С.С. Гогоцкий, П.Д. Юркевич) и повлиявший на создание определённого типа философствования – «теистического рационализма». Своеобразие его позиции заключалось в синтезе метафизического рационализма с религиозно-философским подходом к решению этических проблем, проблем человеческой морали и нравственности. «Сравнивая умозрение и опыт, – пишет современный исследователь русского православного теизма С.В. Пишун, – Иннокентий, подобно другим представителям киевской духовно-академической школы, остаётся философом-рационалистом, отдаёт явное предпочтение именно уму, который, по его мнению, использует мир опыта как материал для построения идеального мира»².

Восприняв религиозно-философские традиции киевской школы духовно-академического теизма и творчески осмыслив идеи своих предшественников по академии, Линицкий поднимал проблемы «о месте и роли философии в духовной жизни человека и общества, об основании её фундаментальных постулатов в связи с распространением вульгарного материализма и позитивизма; это вопросы о соотношении

веры и разума, как одном из ведущих вопросов в построении собственной философской системы; это увлечение немецкой классической философией, в первую очередь творческое осмысление кантовских философских принципов на основе православно-христианской традиции»³. Современники и коллеги киевского профессора считали его представителем «умозрительного» богословия, указывая при этом, что Лينيцкий глубокий и самобытный мыслитель, а его труды способствуют созданию истинно христианского мировоззрения, и взрывают, тем самым, фундамент для любых ошибочных мнений⁴. Сам профессор указывал, что «важнейшие идеи, составляющие основу религии, искусства и самой науки, имеют своё начало *в разуме*. Таковы идеи – прекрасного, великого, совершенного, бесконечного и т. д. Показать происхождение этих идей из разума – важная задача»⁵.

Главными объектами познания киевский профессор считает Бога, природу и человека в их целостности, противопоставляя это теистическое мировоззрение распространённой в то время позитивистской методологии, исходящей из механистически-материалистического взгляда на бытие и исключающей всякие его метафизические основания. Познание, пишет философ, «действительно есть прежде всего процесс натуральный, который, помимо нашей воли, происходит в зависимости от натуральных условий и средств; но человек мало-помалу овладевает этим процессом и обращает его в свободное дело, направляемое сознательно и отчётливо к известным наперёд поставленным целям»⁶.

Понятие, с точки зрения Лينيцкого, есть *продукт и одновременно способ рационального познания*, логическая форма, идеальный характер которой состоит в *стремлении* к совершенному единству мышления с бытием. Из всех универсальных понятий наиболее первичным философ признаёт понятие *бытия* (именно поэтому вопрос о бытии в философском размышлении является основным). При этом, согласно киевскому теисту, существует два вида бытия: независимое, первичное или основное бытие (в нём содержится *сущность*, предмет исследования философии); и зависимое от него, вторичное или последующее бытие (феноменальное, *явление* первого и предмет исследования специальных наук, опытных). Между сущностью и явлением существует естественная неразрывная связь, «поэтому необходимо исследовать вопрос о сущности и со стороны её явления, со стороны феноменальной»⁷. Следовательно, *основная задача гносеологии*, по мнению Лينيцкого, заключается в выяснении вопроса: что такое явление в субъективном и объективном смыслах? Так как любое явление предусматривает с одной стороны то, что является, а с другой того, кому нечто является – объект и субъект, то *познание* это и есть, прежде всего, *отношение* между познающим субъектом и познаваемым объектом. «Частная опытная наука ограничивает своё исследование являемым, данным; но при великом разнообразии являемого (отсюда множество наук частных) общий элемент во всяком являемом есть то, *как* оно именно является субъекту воспринимающему и познающему явление. Отсюда определяется и сама задача, которую философия должна решить по вопросу о познании. Она состоит преимущественно в том, чтобы выделить и разграничить присущее субъекту от всего того, что должно быть отнесено к объективной стороне являемого»⁸. Согласно киевскому теисту, есть только два возможных варианта решения этой задачи (а также два философских направления, проходящих через всю историю философии): *эмпиризм* и *рационализм*.

Эмпиризм признаёт основным началом познания чувственное восприятие, а *представление* – основную элементарную форму познания. То есть все наши познания, даже самые сложные, есть не что иное, как комбинации представлений. Таким образом, согласно воззрениям эмпиристов, всё произведённое в познании – произведено самим человеком, «следовательно, все словесно-логические формы выражения и изложения познания – всё это объективного значения не имеет, не выражает собою бытия вещей. Даже истинность и ложность как принадлежность предложений означают не отношение познания к бытию, а отношение согласия или несогласия между собою слов и обозначаемых ими представлений»⁹. Затем, так как основание познания в эмпиризме составляет психологическая форма представления, рассуждает философ, то исследование познания здесь состоит в простом психологическом обозрении и анализе представлений. Следовательно, по убеждению

Линицкого, эмпиризм отрицает и сами законы мышления, благодаря которым его продукты получают характер логической необходимости. «С точки зрения эмпиризма, – пишет Линицкий, – познавательный процесс есть процесс <...> психофизиологический, познание совершается само собою, подобно всяким иным отправлениям в нашем организме. Рационализм же, придавая главное значение в познавательном процессе мышлению, на мышление смотрит, как на *свободную духовную деятельность*, поэтому полагает, что и процесс познания есть деятельность, управляемая законами *нормативными*, то есть такими законами, которые должны быть приведены в ясность сознания, причём получают характер *правил*, имеющих прямую связь с конечною целью познания, то есть с *идеями истины*. Итак, теория законов мышления есть рассмотрение его в отношении *активности*»¹⁰.

Будучи умеренным рационалистом, Линицкий видит недостаточность положений эмпиризма для адекватного построения философской системы¹¹, а значит и невозможность объяснить существующее мировое устройство и вообще сущность вещей средствами только лишь опытных данных и только лишь индуктивным методом. Профессор-теист показывает очевидность того, что строгий и последовательный эмпиризм неминуемо приводит к субъективизму. Но, по убеждению Линицкого, подчёркивает исследовательница философского наследия киевского теиста О.М. Климова, «философия должна принимать всё ценное в эмпиризме»¹². Поэтому для Линицкого «рационализм шире эмпиризма, так как он принимает всё существенное в эмпиризме, тогда как последний относится к принципам рационализма с безусловным отрицанием»¹³. Главный смысл и значение эмпиризма с философской точки зрения, по мнению Линицкого, заключается в отрицании метафизики: «эмпиризм учит о невозможности решения метафизического вопроса и основывает это своё положение на том, что нам доступны только явления как предмет единственно истинного, опытного познания»¹⁴. Но в этом заключается и основное его противоречие – отвергая метафизику, ядро философии, эмпиризм отвергает и саму философию, претендуя, тем не менее, на статус философского мировоззрения. Таким образом, спиритуализм для философа остаётся единственно возможной формой метафизики (а значит и философии в собственном смысле). Допуская познание рациональное, основанное на независимых от опыта, априорных началах, спиритуализм, таким образом, предполагает возможность познания сверхопытного, сверхчувственного, то есть бытие существенное, отличное от бытия феноменального.

Итак, предметом такого сверхопытного познания киевским теистом признаётся сверхчувственное бытие. Таким образом, вопрос о предмете метафизики раскрывается в центральном понятии его теистической философии – понятии о безусловном начале, Абсолютном, составляющем сущность бытия. В ряду философских понятий, именно понятие о *безусловном* признаётся профессором основным понятием человеческого разума, независимым от всяких иных начал, *возвышенным* (так как содействует возвышению достоинства человеческой жизни) и *всеобъемлющим* (так как имеет характер наиболее широкого синтеза). Познание необходимой идеи безусловного в качестве всеобщего начала, утверждает философ, возможно только посредством соединения разума с верой в бытие Существа Абсолютного – объекта этой идеи. В то же время, киевским теистом подчёркивается невозможность дать исчерпывающее понятие о Божестве: «все теории и гипотезы, имеющие целью объяснить – каким образом могла возникнуть в душе человека религиозная вера, то есть, уверенность, что существует некоторое высшее существо, не достигают на самом деле своей цели, а только лишь указывают разнообразные поводы и причины, по которым идея безусловного облекается в те или иные формы, выражается в тех или иных представлениях...»¹⁵. В таком рационалистическом истолковании религиозных идей, Абсолютное бытие для киевского теиста, тем не менее, не безликое абстрактное начало, а является действительным существом, трансцендентным миру и обладающим всей полнотой совершенств духовно-личностной природы (всемогущее, премудрое и т. д.). А наше рациональное понятие о нём *необходимо, реально* и имеет динамический характер *стремления* к более точному и совершенному выражению в языке.

Рационально-теистическое мировоззрение приводит философа к гносеологическому дуализму, который, воздвигает твёрдую границу между духом и телом.

«*Дуализм гносеологический* <...> устанавливает взгляд на мышление как на деятельность свободную и потому целесообразную; исходя из такого понятия о мышлении, дуализм противопоставляет мышлению, как деятельности познающей, бытие, как предмет и цель познания. Познание и бытие дуализм рассматривает поэтому не как две разные стороны процесса, не как проявления одного начала, но <...> как выражение двух самостоятельных начал, каковы, с одной стороны, дух, которому только и может быть свойственно познание, как деятельность духовная и свободная, а с другой стороны – материя как общая основа объективного бытия, противостоящего духу»¹⁶. Каждое явление психического рода, по оценке киевского теиста, имеет двойственный характер, но оно не само по себе является таким, таким оно нам только кажется, потому что мы можем рассматривать его только с точки зрения двойственности *субъекта* и *объекта*. Только с такой, дуалистической познавательной позиции, по его мнению, может быть понята духовная жизнь человека. Согласно Линицкому, бытие для нас является тем, что открывается во внешнем опыте, познание, будучи процессом, проходящем в нас, является предметом внутреннего опыта – самосознания. Поэтому невозможно один и тот же метод познания применять относительно явлений внешней природы и явлений внутренней, духовной жизни. Но вместе с тем, что материя и дух признаются принципиально отличными друг от друга объектами (началами), а внутренний и внешний опыт противоположными друг другу, в то же время они для философа и так же принципиально взаимосвязаны. Внутренний и внешний опыт, по словам Линицкого, «вместе с тем состоит в непрерывном взаимном общении и взаимодействии»¹⁷: с одной стороны, познающий (и себя в том числе) дух, с другой – познаваемая им и противопоставленная ему материя. При этом *свободное целесообразное мышление*, важнейшая и основная познавательная способность человека¹⁸, будучи для обоих опытов общей и опосредованной деятельностью, приводит к взаимодействию и согласованности данных обоих опытов и именно этим обеспечивается достоверность нашего познания, то есть *соответствие* его с бытием.

Такой гносеологический дуализм оказывается весьма продуктивным в объяснении цели и ценности науки. Философ подчёркивает двоякую цель научного познания: цель естественнонаучного познания – практическая, задача гуманитарных наук – умственное и нравственное совершенство, которое достигается через развитие самосознания и «самообразование» ума и характера. Философ показывает, что это различие происходит из различия между явлениями природы (предметом естественнонаучного знания), которым свойственна необходимость и явлениями человеческого духа (предметом гуманитарного знания), которому свойственна свобода. Таким образом, в противоположном характере наук выражается дуализм свободы и необходимости. Но цели наук не должны быть одинаково самостоятельными, напротив, практическая цель естествознания должна быть в подчинённом отношении к совершенству умственному и нравственному, которое есть конечная цель наук гуманитарных. Это есть, по мнению Линицкого, конечная и безусловная цель познания.

Для профессора-теиста очевидно, что *умственному совершенству* в наибольшей степени способствует научное познание, имеющее умозрительно-философский характер, то есть науки рациональные, нежели эмпирические. Линицкий указывает на недостаточность только лишь опыта для приобретения достоверных знаний о природе: Бэкон, признавая в научном познании только опыт, упустил из виду, что основу естествознания составляет математика – наука рациональная, опирающаяся на законы мышления. Но и Декарт, задумав применить к философии математический метод, в свою очередь, по мнению профессора, впал в ошибку. Если бы это было возможно, говорит Линицкий, то сузилась бы область философии, между тем, как она намного шире, чем область математики. К *нравственному совершенству*, в свою очередь, должно вести религиозное воспитание. Наука «в сущности безразлично относиться к добру и злу. Она даёт средства к совершению добра и зла; значение научных знаний не нравственное, а чисто практическое, состоящее в том, что знания дают человеку возможность успешнее достигать своих целей, будут ли эти цели добрыми или дурными»¹⁹. Но действительно ли, в интересах науки, такое совершенное отделение

её от религиозной веры, задаёт вопрос профессор-теист? И далее отвечает: «напротив, сферы подлежащие разделению взаимно дополняют одна другую: религиозная вера производит то, чего не в силах дать научное знание, и наоборот; цель религиозной веры есть моральная – нравственное совершенство, а цель научного познания – практическая, внешнее устройство жизни»²⁰. Таким образом, сохраняя своё различие и не смешиваясь, вера и знание, по мнению Линицкого, должны иметь органическую связь, взаимно сопровождая друг друга и действуя друг на друга непрерывно. В таком случае, единство знания и веры, несмотря на их раздельность, будет жизненным, прочным и нерушимым. Если единство между знанием и верой действительно существует, то оно должно сохраняться неизменно, а нарушение этого единства должно пагубно сказываться для самого знания. Таким образом, по убеждению профессора, нравственное совершенство должно *заключать в себе* совершенство умственное, так как «не относится ли к совершенству нравственному правильное разумение истины, и может ли человек, лишённый такого разумения, быть твёрдым в добре, между тем как именно, по неразумению своему, такой человек легко может смешать добро со злом?»²¹.

Исходя из этого и философское познание, то есть «стремление к познанию мира в его целостности»²² (ярчайшее выражение познания рационального) может происходить только из нравственной потребности, то есть из потребности человека постигнуть смысл своего существования, своё положение и назначение в мире, смысл отношений *человек-мир-Бог*. «Среди всех православных авторов, – отмечает С.В. Пишун, – Линицкий в наибольшей степени был склонен жёстко увязывать вопрос о теоретическом познании с изучением природы самого человеческого «Я», а также с вопросом о нравственных побуждениях и стремлениях человеческой жизни»²³. Так, понимание задачи познания как нравственного совершенства в античной древности связывается киевским теистом с господством философии в то время. Древняя философия полагала конечную цель познания в нравственном совершенстве, следовательно, на знание она смотрела как на силу морализующую. «В работе мышления с большей ясностью выражается стремление к знанию, искание его, чем в наблюдении, которое есть как бы простое восприятие знания без всякого усилия, и потому никак не могло считаться за совершенство, достигаемое всегда ценою усилий, напряжённого труда»²⁴. Поэтому нравственное совершенство как цель – совпадает с конечной целью всей жизни и есть совершенство всего человека, «следовательно, не может ограничиваться одною какою-либо областью жизни, одною какою-либо деятельностью, а простирается на всю жизнь, обнимает все её стороны. Вот почему, пока целью познания предназначалось нравственное совершенство, то и на само познание смотрели (Сократ, Платон), как на деятельность всеобъемлющую, заключающую в себе все стороны жизни»²⁵. Для Платона, например, философия – это не только стремление к знанию в собственном смысле (диалектика), но и любовь к прекрасному (эрос) и стремление к благу, то есть к счастью. Совокупностью всех добродетелей для древних греков была справедливость (включающая эстетический и эвдемонистический элементы).

Таким образом, очевидно, что философские положения «отличаются той особенностью, что действуют на душу возбуждающим образом. Философские мысли *переживаются*, то есть воспринимаются не умом только, но и чувством...»²⁶. Поэтому главным мотивом философского миропознания для Линицкого становится развитие *самосознания*, которое «необходимо человеку для того, чтобы овладеть собою, своими инстинктами, желаниями и сделать себя тем, чем он должен быть»²⁷. Для этого философии необходимо «умозрение» – деятельность мышления, которая не ограничивается формальными отношениями вещей, но обращена к исследованию качественной их природы и имеет своей целью отыскание общих начал сущего. С.В. Пишун указывает, что «Линицкий стремился по возможности выявить структуру и познавательную ценность “умозрительного познания” в контексте нашей способности познавать собственную деятельность <...> он выводил ряд чистых умозрительных понятий, посредством которых можно анализировать нравственную деятельность, отделяя их от эмпирических наслоений, призывая не смешивать умозрение и опыт»²⁸. Отсюда становится очевидной и задача философии, которая, согласно

Линицкому, есть стремление «дать такие общие понятия о сущем и должном (реальные и идеальные), которые имели бы руководящее значение для всей жизни человека, которые обнимали бы всю действительность жизни, сообщали бы ей определённый смысл и характер»²⁹.

Итак, познание, согласно Линицкому, уже разумно, рационально, так как оно есть – *духовная, свободная, целесообразная и активная* деятельность человеческого мышления, имеющая своей целью бытие. Таким образом, **рациональное познание бытия** как деятельная способность, участвующая уже в самом чувственном восприятии³⁰, согласующая данные внешнего опыта и опыта самосознания, является основной и определяющей формой познания. Дух в таком разумном процессе познания играет роль двигателя и направляющего вектора. В зависимости от того, как человек «чувствует» бытие, он выбирает и направление смыслов, то есть то, какими будут его слова о бытии, а, в конечном счете, и дела в материальном мире.

Библиографический список

1. Климова, О.М. Критика философского эмпиризма в религиозной философии П.И. Линицкого / О.М. Климова // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 79–84.
2. Линицкий, П.И. Краткий очерк основных начал философии / П.И. Линицкий // Вера и разум. – 1895. – Т. II. Ч. II. – С. 73–113.
3. Линицкий, П.И. Монизм и дуализм в гносеологии / П.И. Линицкий // Вера и разум. – 1891. – Т. II. Ч. II. – С. 377–378.
4. Линицкий, П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) / П.И. Линицкий // Вера и разум. – 1891. – Т. II. Ч. II. – С. 513–530.
5. Линицкий, П.И. Сочинения: в 5 т. / П.И. Линицкий. – Мелитополь: Издательский дом МГТ, 2012. – Т. 1: Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). – 455 с.
6. Мозговая, Н.Г. Здравая метафизика Петра Линицкого: [Вступ. ст.] / Н.Г. Мозговая // Линицкий П.И. Соч.: В 5 т. – Мелитополь: Издательский дом МГТ, 2012. – Т. 1. – С. 5–39.
7. Пишун, С.В. Православная персоналогия и духовно-академическая философия XIX века / С.В. Пишун. – М.: «Прометей», 1996.
8. Пишун, С.В. Религиозно-философское учение о душе и гносеология архиепископа Иннокентия (Борисова) / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2010. – № 3 (27). – С. 27–33.
9. Родин, В.В. Космологические воззрения архиепископа Иннокентия (Борисова) – представителя духовно-академического теизма / В.В. Родин // Религиоведение. – 2014. – № 2. – С. 115–124.

¹ См., например: Красотин Е.П. Арх. Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Красотин Е.П. Уссурийск, 2007. 145 с.; Красотин Е.П. Взгляды архиепископа Иннокентия (Борисова) на соотношение философии и религии с позиций «теистического рационализма» // Религиоведение. 2007. № 3. С. 142–148; Родин В.В. Этика в философско-религиозном учении архиепископа Иннокентия (И.А. Борисова) // Религиоведение. 2012. № 4. С. 158–165; Родин В.В. Космологические воззрения архиепископа Иннокентия (Борисова) – представителя духовно-академического теизма // Религиоведение. 2014. № 2. С. 115–124.

² Пишун С.В. Религиозно-философское учение о душе и гносеология архиепископа Иннокентия (Борисова) // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2010. № 3 (27). С. 30.

³ Мозговая Н.Г. Здравая метафизика Петра Линицкого // П.И. Линицкий. Соч.: В 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1. С. 14.

⁴ См.: Мозговая Н.Г. Здравая метафизика Петра Линицкого // П.И. Линицкий. Соч.: В 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1. С. 16.

⁵ Линицкий П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) // Вера и разум. 1891. Т. II. Ч. II. С. 525.

⁶ Там же. С. 513.

⁷ Линицкий П.И. Сочинения: в 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1: Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). С. 61.

⁸ Там же. С. 61–62.

⁹ Там же. С. 63.

¹⁰ Там же. С. 78.

- ¹¹ Об этом подробнее см.: Климова О.М. Критика философского эмпиризма в религиозной философии П.И. Линицкого // *Религиоведение*. 2011. № 2. С. 79–84.
- ¹² Климова О.М. Критика философского эмпиризма в религиозной философии П.И. Линицкого // *Религиоведение*. 2011. № 2. С. 82.
- ¹³ Там же. С. 82.
- ¹⁴ Линицкий П.И. Сочинения: в 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1: Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). С. 93.
- ¹⁵ Линицкий П.И. Краткий очерк основных начал философии // *Вера и разум*. 1895. Т. II. Ч. II. С. 113.
- ¹⁶ Линицкий П.И. Монизм и дуализм в гносеологии // *Вера и разум*. 1891. Т. II. Ч. II. С. 377–378.
- ¹⁷ Линицкий П.И. Краткий очерк основных начал философии // *Вера и разум*. 1895. Т. II. Ч. II. С. 80.
- ¹⁸ Все остальные познавательные способности: чувственное восприятие, а также память и воображение, относящиеся к опыту и наблюдению, – признаются философом хотя и необходимыми, но вместе с тем всё же вспомогательными способностями.
- ¹⁹ Линицкий П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) // *Вера и разум*. 1891. Т. II. Ч. II. С. 520–521.
- ²⁰ Там же. С. 521.
- ²¹ Там же. С. 523.
- ²² Там же. С. 527.
- ²³ Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. М., 1996. С. 207.
- ²⁴ Линицкий П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) // *Вера и разум*. 1891. Т. II. Ч. II. С. 515.
- ²⁵ Там же. С. 517–518.
- ²⁶ Линицкий П.И. Сочинения: в 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1: Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). С. 42.
- ²⁷ Линицкий П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) // *Вера и разум*. 1891. Т. II. Ч. II. С. 527.
- ²⁸ Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. М., 1996. С. 207.
- ²⁹ Линицкий П.И. Краткий очерк основных начал философии // *Вера и разум*. 1895. Т. II. Ч. II. С. 103.
- ³⁰ Деятельность мышления, согласно Линицкому, осуществляется уже на уровне представлений (обычно причисляемых к чисто эмпирическому познанию). Поэтому представление в его гносеологической системе можно рассматривать как продукт, частью опытного, частью разумного познания.

References

1. Krasotin E.P. *Arkh. Innokentiy (Borisov) i stanovlenie religiozno-filosofskoy shkoly v Kievskoy dukhovnoy akademii vo vtoroy treti XIX veka* [Archbishop Innocent (Borisov) and the Formation of Religious and Philosophical Schools in Kiev Theological Academy in the Second Third of the 19th Century]. Ussuriysk, 2007, 145 p.
2. Krasotin E.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2007, no. 3, pp. 142–148.
3. Rodin V.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, no. 4, pp. 158–165.
4. Rodin V.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 2, pp. 115–124.
5. Pishun S.V. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [The Humanities and Social Studies in the Far East]. 2010, no. 3 (27), p. 30.
6. Mozgovaya N.G. *Zdravaya metafizika Petra Linitskogo* [The Sensible Metaphysics of Peter Linitsky]. Melitopol, 2012, vol.1, p. 14.
7. Mozgovaya N.G. *Zdravaya metafizika Petra Linitskogo* [The Sensible Metaphysics of Peter Linitsky]. Melitopol, 2012, vol.1, p. 16.
8. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 525.
9. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 513.
10. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, p. 61.
11. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, pp. 61–62.
12. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, pp. 63.
13. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, p. 78.
14. Klimova O.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 2, pp. 79–84.
15. Klimova O.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 2, p. 82.
16. Klimova O.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 2, p. 82.
17. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, p. 93.
18. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1895, vol. 2, no. 2, p. 113.
19. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, pp. 377–378.
20. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1895, vol. 2, no. 2, p. 80.
21. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, pp. 520–521.
22. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 521.
23. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 523.

24. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 527.
25. Pishun S.V. *Pravoslavnaya personologiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka* [The Orthodox Personology and Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century]. Moscow, 1996, p. 207.
26. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 515.
27. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, pp. 517–518.
28. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, p. 42.
29. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 527.
30. Pishun S.V. *Pravoslavnaya personologiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka* [The Orthodox Personology and Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century]. Moscow, 1996, p. 207.
31. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1895, vol. 2, no. 2, p. 103.



Александрова Е.А.

Религиозная идентичность в современной зарубежной культурной антропологии: основные направления исследований

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ проекта № 15-06-10843 «Риски и ресурсы религиозной идентичности в современной России: кросс-культурный анализ»

Аннотация. В статье рассматриваются и анализируются опубликованные в последнее десятилетие зарубежные исследования религии и религиозной идентичности в рамках культурной антропологии. В результате предварительного отбора были выделены наиболее востребованные темы, также были выявлены параллели с российскими разработками в данном вопросе.



Е.А. Александрова

Ключевые слова: религиозная идентичность, межрелигиозная коммуникация, неоязычество, реинтеграция традиции, психология религии, психическое здоровье

Изучение проблемы религии и религиозной идентичности является одним из базовых направлений для культурной антропологии. В решении связанных с данной проблемой вопросов наука шла от общего определения предмета исследования и унификации терминологии к конкретизации поставленных задач.

Приступая к описанию современных исследований в зарубежных антропологических изданиях, рассмотрим основные темы, разрабатываемые в контексте изучения религиозности и религиозной идентичности.

Первый блок исследований посвящён конкретно историческим работам в духе классической антропологии. Многие авторы ставят перед собой задачу включить исследования религиозной идентичности в современный дискурс заботы о психическом здоровье личности. К таким работам относятся, например, монографии, обзоры которых можно найти в одном из ведущих мировых антропологических журналов «Американский антрополог». Монография Анны Аплтон «Интеграция и выражение веры: смерть и ритуал в онтологии народа Меланау»¹ посвящается культуре «речного народа» (меланау). В книге рассматриваются проблемы психического здоровья, психопатологии и целительных практик в контексте биомедицины². Автор работает в первую очередь с проблемами психозов в развивающихся странах. Внося заметный вклад в этнографическую науку через описание бытующих у меланау обычаев и их трансформации по сравнению с более ранними данными, Аплтон также старается описать культурную составляющую проявления психического нездоровья на примере стран Азии, продолжая, таким образом, классическую линию в антропологии, когда речь идёт о типах мышления, изменённых состояниях сознания, психическом заражении.

В данном контексте интересна работа Ненси Эберхарт³ «Представляя жизненный путь: навык самотрансформации в буддийской общине шан⁴». Н. Эберхарт затрагивает вопрос не-западного образа мысли и не-западного «Я» (self). Буддийское посвящение также включается в более широкий контекст психического здоровья, и поисков места человека в Космосе. В книге создаётся объёмный образ self («Я»), сплетённый из представлений о мире, вере, из религиозных и целительских

ритуалов. Интересна концепция автора о том, что тело в представлениях народа шан – это не просто биологический организм. Человек существует в неразрывной связи со всеми душами в мире, что достигается через перерождение – учение, являющееся определяющим для буддийского образа мира и религиозности.

В таких работах, как, например, «Социальная идентичность, материальная культура и археология религии (на примере религиозных практик Квакеров)» (автор – сотрудник отдела археологии Университета Калифорнии (Беркли, США) Джон Ченовет⁵), встречается интересное преломление вопроса об «археологии религии», являющегося частью современных российских исследований религиозной идентичности⁶. В данной статье речь идёт о способах продемонстрировать основные черты религиозной идентичности на археологическом материале в свете психологических и антропологических концепций идентичности. В самом начале статьи автор показывает, в диалоге с какими взглядами на природу идентичности он выстраивает свой подход – это представление об идентичности как об изменчивой и подвижной.

Основные характеристики идентичности, по мнению Д. Ченовета:

- множественность (одновременное наличие более чем одной идентичности);
- пересечение идентичностей;
- идентификация как процесс.

Однако с таким определением сложно работать, когда на руках исключительно материальные объекты (а археология может предоставить исследователю лишь вещи). Автор поясняет свою исследовательскую позицию: «Если взять за отправную точку представление об идентичности как о том, что относится к определённой группе людей (на примере общины Квакеров и их религиозной идентичности), мне бы хотелось рассмотреть множественные меняющиеся идентичности в зеркале археологии. Особо хочется подчеркнуть, что, на мой взгляд, изучение конкретных материальных объектов, связанных с текучим и изменчивым феноменом идентичности, может использоваться как доказательство стабильности социальной реальности»⁷.

Это очень плодотворная идея: использовать материальные объекты как камушки, которыми мы прижимаем ткань или пергамент, чтобы их не унесло ветром. Автор рассматривает общину квакеров удобным объектом для подобного сопоставления благодаря особенностям их догматики. Интерес представляет также тот факт, что перед тем, как оказаться в достаточно изолированном положении, учение квакеров очень быстро распространялось, охватывая новые территории и обретая всё большее число последователей. Автор замечает, что базовым постулатом квакеров является положение о том, что Бог находится внутри каждого человека, и для контакта с ним не нужны посредники, а общение с Богом происходит через «внутренний свет». Это, разумеется, делает задачу материального подтверждения религиозной идентичности ещё более сложной. Для того, чтобы доказать свою теорию, автор подробно излагает историю квакеров, выделяет различные этапы формирования идеологии, описывает теории интерпретации полученных данных. Самое трудное для исследователя состоит в том, чтобы соотнести изменчивость идентичности с материальными следами. Автор предлагает сделать это через описание различных действий, которые использовались для создания чувства сплочённости группы (квакеров) и выделения их среди других групп. То есть через обнаружение определённого набора материальных предметов, повсеместно используемых в общинах квакеров в значимых для них событиях, связанных с религиозной идентичностью, можно очертить археологически фиксируемый образ идентичности этой группы.

Идея рассмотреть религиозную идентичность сквозь призму материальных объектов чрезвычайно интересна. В любой религиозной общине можно найти материальные свидетельства её религиозной принадлежности: предметы, архитектурные сооружения, устройство жилища, пищевой рацион. В статье подробно описываются исторические реалии, а также уделяется внимание такому аспекту как теоретическое обоснование связи материальной культуры и идентичности. Было бы полезно посмотреть на данную проблему более подробно. Вероятно, можно составить словарь знаков и символов, характерных для квакерских общин, с учётом не только религиозной, но и этнической принадлежности, но эта задача автором статьи

не ставится. Он лишь отмечает, опираясь на широкий круг исследований, что элементы материальной культуры не являются простым отражением духовной жизни, а могут также рассматриваться в качестве инструментов её создающих. Автор предлагает концепцию, объясняющую, каким образом те или иные предметы начинают ассоциироваться с той или иной группой. Речь идёт не просто о том, что материальный объект может показать разницу между группами, но помочь описать *тип различий*, фиксируемых в материальном образе группы. Такие предметы-маркеры необязательно характерны исключительно для изучаемого сообщества, а *выбраны* для его идентификации. Для квакеров 17 и 18 вв. таким маркером являлся тип захоронения, но в 19 в. этот символ утрачивает своё значение, как для носителей традиции, так и для тех, кто не принадлежит к квакерам.

При всей своей актуальности статья оставляет ощущение незавершённости из-за отсутствия археологических примеров в достаточном объёме. Однако, идея совмещения подвижного и недвижимого в рамках изучения религиозной идентичности достойна дальнейшей разработки. Тем более что метод археологии религии чаще используется для древних бесписьменных культур, нежели для таких условно новых, как протестантские общины в Европе.

Для того чтобы поставить логическую точку в обзоре исследований, рассматривающих проблему религиозной идентичности через материальные объекты, обратимся к статье сотрудника кафедры социологии и антропологии университета Бен Гурион (Израиль) Нир Авиели⁸ «Мы не едим свинину на Рождество также как и Маккавеи⁹. Праздничная пища в Рождество и религиозная идентичность протестантской общины Хойана¹⁰». Исследование выбрано ещё и потому, что касается бытования протестантской общины, но в инокультурном и инорелигиозном окружении. Автор на примере исследования пищевых предпочтений во время одного из главных христианских праздников описывает особенности проявления религиозной идентичности у членов вьетнамской протестантской общины. В результате полевых исследований выяснилось, что во время подготовки к празднованию Рождества большая часть времени и денег в общине уходит именно на подготовку праздничного угощения. Автор предполагает, что пищевой рацион и отношение к пище во время праздника (то есть к сакральной пище) позволяет наблюдать случай двойной маргинальной идентичности: члены хойанской протестантской общины ощущают себя одновременно христианским меньшинством среди окружающего буддийского большинства и протестантским меньшинством среди христиан¹¹. Часто кулинарные и организационные нюансы незаметны для наблюдателей, но, будучи частью идентичности, значимы для участников. Пища как таковая является важнейшим фактором формирования и функционирования персональной, территориальной, религиозной идентичности; пища значима для понимания физиологии, для определения хозяйственно-культурного типа этнической группы. «Например, когда индустры употребляют в пищу вегетарианские блюда, они так выражают свою готовность исполнять обет непричинения вреда живым существам и ценность ненасилия. Когда иудеи или мусульмане хотят удостовериться, что пища, которую они собираются съесть, приготовлена согласно требованиям кошрута или халяля, они каждый раз вновь устанавливают границы принадлежности к определённому религиозному сообществу и подтверждают лояльность требованиям своей веры, религиозным идеалам, ценностям и практикам»¹².

Рождественское угощение визуально следует правилам традиционной вьетнамской трапезы, которую можно описать как «визитную карточку» членства в этнической и социальной группе. Включённый таким образом в традиционную практику рождественский стол становится частью ритуала совместной трапезы. Также в совместных трапезах согласно вьетнамской традиции закреплено уважение к старшим, их ведущая роль в социальной жизни. Во время таких трапез можно заметить, что ведущая роль старших занимает более высокое место, чем ведущая роль мужчины: старшая женщина обладает более высоким социальным статусом, чем мужчина, несмотря на то, что в принципе есть ряд запретов для женщин на употребление пищи в присутствии мужчин. Трапеза занимает центральное место во время обрядов перехода, а также для ритуала освящения нового дома. Набор блюд всегда

сохраняет свою значимость, каждое блюдо символизирует определённые важные аспекты бытования социума, например, единение, символизируемое вкушением риса из чаши). Подробно разбирая роль и состав пищи, ритуалы её употребления, автор делает вывод, что на уровне пищевой семантики для членов изучаемой религиозной общины родовая принадлежность стоит выше, чем религиозная. Однако, на уровне вербальном, люди много говорят об Иисусе, с гордостью демонстрируют различные надписи, например, «Иисус спас нас» на мотоциклетном шлеме. Из бесед с нехристианами автор узнала, что члены протестантской общины много и долго говорят о своей вере с иноверцами, «так, что сложно бывает закончить такой разговор»¹³. Следуя своей гипотезе о двойной маргинальности, автор сначала описывает этнические правила приёма пищи, затем указывает на «христианские» блюда в рационе, и далее на «протестантские». Пища является естественным маркером этнической и территориальной идентичности. Отказ от употребления некоторых традиционных блюд (например, свинины), трактуется как жертва во имя веры.

Таким образом, мы видим, что изучение религиозной идентичности в контексте материальной культуры даёт очень интересные результаты. Религиозная идентичность и религиозное чувство, столь сложные для описания, материализуются в повседневной практике, получают реальное воплощение в предметах.

Немаловажно, что направления исследования в зарубежной антропологии частично совпадают с интересами российских учёных¹⁴. Таковы, например, работы, посвящённые проблемам неоязычества. В статье «Локализуя неоязычество: интеграция глобальных и местных традиций в католической общине Средиземноморья»¹⁵ Катрин Рантри пишет о версии неоязычества, локализованной на острове Мальта. В статье речь идёт об особом варианте неоязычества. Автор отмечает, что данное течение является с одной стороны частью мирового процесса, а с другой стороны, представляет собой реакцию островной культуры на относительную замкнутость. На Мальте до принятия христианства в форме католицизма существовала своя религиозная жизнь. Взаимодействие между местными формами неоязычества и католицизмом, как на уровне ритуала, так и на уровне предметном (имеются в виду мистические свойства, приписываемые некоторым объектам поклонения), показывает глубокую и разностороннюю связь между двумя традициями. Несмотря на очевидную разницу в доктринах и практиках, многие мальтийские неоязычники всё же находят возможность для перехода от одного направления к другому (в данном случае от христианства к неоязычеству), или даже практикуют оба религиозных направления. В отличие от многих других течений неоязычества, как доказывает автор статьи, мальтийские неоязычники не встали на позицию неприятия и отрицания католицизма. Для носителей данной культуры католическая и неоязыческая религиозные идентичности не являются взаимоисключающими. По мнению автора статьи и ещё ряда исследователей¹⁶, это произошло благодаря удачному совмещению традиционных для Мальты верований и католицизма в XIX в. Также мальтийское неоязычество впитало некоторые элементы современного западного (англосаксонского по замечанию автора¹⁷) неоязычества, окрасив религиозную жизнь на Мальте яркими красками разнообразия. Используя богатейшее наследие магических местных верований, мальтийские неоязычники создали религиозную идентичность, ориентированную больше вовне, на мировую неоязыческую традицию. Неоязычество здесь является компенсаторным фактором, ответом на общую неуверенность верующих, а также позволяет преодолеть некоторую замкнутость, характерную для островных культур.

В заключение обзора некоторых современных зарубежных антропологических исследований в области религиозной идентичности хотелось бы обратить внимание на такую особую область, как изучение «религиозности неверующих», которой посвящена статья группы авторов «Отход от религии и лиминальность: обнаруживая неоднородность среди неверующих»¹⁸. В данной работе рассматривается проблема утраты религиозности у современных американцев. Например, по данным исследований выявлено два типа нерелигиозных людей: респонденты, которые ещё за год до опроса утверждали, что причисляют себя к определённой религии или религиозной конфессии, а на момент исследования заявляющие, что не имеют религиозных

предпочтений; а также респонденты, которые на всех стадиях опроса называют себя нерелигиозными. Авторы изучают неверующих как религиозную группу, число членов которой неуклонно увеличивается. Учитывая, что лиминальность – это пороговое состояние, связанное со сменой идентичности и стадий реинтеграции личности, понятно, почему люди, чьё состояние можно описать как лиминальное, показывают большую степень религиозности, чем те, кто уверенно причисляет себя к неверующим, но меньшую, чем люди, причисляющие себя к верующим. Интересно также, что в результате исследования выяснилось, что люди в пороговом состоянии, даже испытывая кризис религиозности, не доходят до стадии секуляризации. Также авторы статьи обращают внимание на недостаточную разработку методологии исследования, обращая внимание на тот факт, что респонденты, относящиеся к изучаемой категории, отвечают о своей религиозной принадлежности во многом в зависимости от формулировки вопроса. То есть мы не можем с уверенностью сказать, имеем ли мы дело с религиозными исканиями, отторжением религии или наблюдаем стадию процесса реинтеграции. Таким образом, мы видим, что на современной ступени развития исследований религиозной идентичности учёным необходимо также заниматься уточнением методов. Междисциплинарность (в данном случае выраженная в сочетании антропологических и социологических методов) с одной стороны помогает обогатить инструментарий, а с другой стороны выявить неточности и наметить пути дальнейшего развития.

Проанализировав некоторые современные зарубежные исследования в области изучения религиозной идентичности, мы видим, что с одной стороны авторы не утрачивают связи с классическими для культурной антропологии направлениями, а с другой – занимаются работой по описанию явлений менее общего порядка. Например, важная для антропологии религии проблема изменённых состояний сознания и психического заражения преломляется в изучении религиозных верований в контексте их влияния на психическое здоровье. Особенно важной для авторов является проблема биомедицины, которая в российской науке данного направления не актуализирована, а скорее является частью теологического дискурса. Вопросам биомедицины посвящаются семинары, ведутся разъяснения в религиозной литературе и прессе¹⁹. Означенный подход к проблеме религии и здоровья косвенно продолжает линию, начатую в трудах Э. Фромма²⁰ и К.Г. Юнга²¹, где религиозные практики дзен рассматривались как психотерапевтические методы.

Интерес представляет также и пересечение тем, разрабатываемых западными и российскими учёными. Например, в той или иной степени затрагивается проблема аскрипции, то есть закрепления за определёнными этническими сообществами конкретных религиозных верований²². Однако, различаются вопросы для анализа. Если для российских учёных на первом месте вопросы образования, просвещения, знакомства с верованиями и религиозными представлениями соседних народов²³, то для западных исследователей актуальной является проблема маргинальности и бытования «нетипичных» верований в социуме.

Общий интерес в зарубежных и российских работах можно также заметить и к вопросам неоязычества. Речь идёт об описании феномена, о классификации направлений. Но в российских исследованиях больше внимания уделяется самому термину и границам его употребления, когда как зарубежные авторы больше заняты конкретизацией проявлений данного феномена. Также в российской литературе неоязычество вписано в контекст разговора о мифологии современного общества и общей мифологизированности сознания²⁴, тогда как западные исследователи в описанных нами работах используют другие интерпретационные модели.

В заключении также следует заметить, что современные зарубежные исследования религиозной идентичности в рамках культурной антропологии тяготеют к сужению предмета рассмотрения и решению вопросов практического, а не теоретического плана. Большинство работ ведётся в междисциплинарном поле, а данные и результаты используются в самых широких сферах: медицине, психологии, региональной политике, межкультурной и межрелигиозной коммуникации. Особое место занимает проблема экологичности, то есть соответствия новых и устоявшихся форм религии естественным потребностям человека. В данном контексте также

интересны вопросы комбинирования различных форм не только религиозных верований, но и философских и психологических концепций для преодоления экзистенциальной неуверенности современного человека.

Библиографический список

1. Жукова, Л.Г. «Любимцы Бога»: к вопросу о самоидентификации русских иудействующих (субботников)» / Л.Г. Жукова // Вестник РГГУ. – 2009. – № 9.
2. Неоязычество на просторах Евразии / Под ред. В.А. Шнилермана. – М.: ББИ, 2009 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://fictionbook.ru/static/trials/09/18/60/09186018.html> (дата обращения: 19.08.2015).
3. Першин, Ю.Ю. Археология религии. Предварительные замечания» / Ю.Ю. Першин // Человек в современных философских концепциях: материалы Четвертой международной конференции, г. Волгоград, 28–31 мая 2007 г. В 4 т. Т. 3. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2007.
4. Религии в XXI веке: архаика и современность / Под общ. ред. А.А. Белика. – М.: Калиграф, 2012.
5. Тайлор, Э. Первобытная культура / Э. Тайлор. – М., 1989.
6. Токарев, С.А. Религии в истории народов мира / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1965.
7. Фромм Э. Психоанализ и Дзен-буддизм / Э. Фромм // Дзен-буддизм и психоанализ. – М.: Медиум, 1995.
8. Юнг, К.Г. предисловие к книге Судзуки Д.Т. Основы Дзен-буддизма / К.Г. Юнг. – Бишкек: МП Одиссей, 1993.
9. Appleton, A.L. Acts of Integration, Expressions of Faith: Madness, Death and Ritual in Melanau. Ontology. Monograph Series no. 9. Phillips: Borneo Research Council, 2006. 361 pp. / A.L. Appleton // American Anthropologist. – 2007. – Vol. 109, No. 3, September.
10. Avieli, N. In Christmas We Don't Like Pork Just Like Maccabees. Festive Food and Religious Identity at the Protestant Christmas Picnic in Hoi An / N. Avieli // Journal of Material Culture. – 2009. – Vol. 14 (2). – P. 219–241 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mcu.sagepub.com> (дата обращения: 10.08.2015).
11. Chenoweth, J.M. Identity, Material Culture and the Archeology of Religion. Quaker Practices Context / J.M. Chenoweth // Journal of Social Archeology. – 2009. – № 9 (3). – P. 319–340.
12. Eberhardt, N. Imagining the Course of Life: Self-Transformation in a Shan Buddhist Community / N. Eberhardt. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.
13. Shan Buddhist Community. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006. 208 pp. // American Anthropologist, Vol. 109, No. 3, September.
14. Galman, S.C. Un/Covering: Female Religious Converts Learning the problems and Pragmatics of Physical Observance in the Secular World. University of Massachusetts-Amherst / S.C. Galman // Anthropology & Education Quarterly. – 2013. – Vol. 44, Issue 4. – P. 423–441.
15. Lim C. Secular and liminal: discovering heterogeneity among religious nones / C. Lim, S.A. Macgregor, R.D. Putnam // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2010. – № 49 (4). – P. 596–618.
16. Rountree, K. Localizing Neo-Paganism: integrating global and indigenous traditions in a Mediterranean Catholic society / K. Rountree // Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.). – 2011. – № 17. – P. 846–872.

¹ Appleton A.L. Acts of Integration, Expressions of Faith: Madness, Death and Ritual in Melanau Ontology. Monograph Series no. 9. Phillips: Borneo Research Council, 2006. 361 pp. // American Anthropologist. 2007. Vol. 109. No. 3, September.

² Биомедицина – раздел медицины, занимающийся вопросами нормы и патологии, диагностики, коррекции и лечения патологических состояний. В теоретических построениях данная отрасль науки использует достижения и анализирует разнообразные направления в современных исследованиях по биологии, ветеринарии, стоматологии, эмбриологии, анатомии, физиологии, биоинженингу и т. д. Проблема биомедицины лежит не только в поле медицины, но и в поле как антропологического, так и теологического дискурса. Современная православная церковь России тщательно отслеживает публикации по данной теме и ведёт перманентную дискуссию, особенно когда речь заходит о биоинженерии, клонировании и эмбриологии.

³ Eberhardt N. Imagining the Course of Life: Self-Transformation in a Shan Buddhist Community. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006. 208 pp. // American Anthropologist. 2007. Vol. 109. No. 3, September.

⁴ Шан – народ, проживающий в горах Таиланда.

⁵ Chenoweth J. M. Identity, Material Culture and the Archeology of Religion. Quaker Practices Context // Journal of Social Archeology. 2009. № 9 (3). P. 319–340.

- ⁶ Это, с одной стороны, поиски изначальных основ религии как таковой, как свойства человеческого сознания, как диалог человека с миром. Примером подобных исследований может служить проект «Археология религии». Археология религии здесь предстаёт также в контексте изучения архаического сознания. Базовые основания данной концепции изложены в монографии Ю.Ю. Першина и В.И. Ахмадишиной «Архаическое сознание и религиозность человека. Очерки по археологии религии». Режим доступа: <http://sociokosmos.ru/>.
- ⁷ Chenoweth J. M. Identity, Material Culture and the Archeology of Religion. Quaker Practices Context // Journal of Social Archeology. 2009. № 9 (3). P. 319.
- ⁸ Avieli N. In Christmas We Don't Like Pork Just Like Maccabees. Festive Food and Religious Identity at the Protestant Christmas Picnic in Hoi An // Journal of Material Culture. 2009. Vol. 14 (2). P. 219–241.
- ⁹ Маккавеи – царская династия Хасмонеев. «Маккавеи» – имя, появившееся от прозвища Иуды Маккавея, переводимого на русский язык как «молот». Маккавейская династия Хасманеев пришла к власти в результате восстания иудеев против политики Селевкидов во 2 в. до н. э. Династия правила в Иудее с 152 по 37 гг. до н. э. Интерес в контексте нашего обзора представляет также и тот факт, что, соблюдая все иудейские законы и ритуалы, Маккавеи вели эллинистический образ жизни.
- ¹⁰ Город во Вьетнаме на побережье Тихого океана.
- ¹¹ Avieli N. In Christmas We Don't Like Pork Just Like Maccabees. Festive Food and Religious Identity at the Protestant Christmas Picnic in Hoi An // Journal of Material Culture. 2009. Vol. 14 (2). P. 220.
- ¹² Ibid. P. 223.
- ¹³ Ibid. P. 230.
- ¹⁴ В сборнике «Неоязычество на просторах Евразии» под редакцией В.А. Шнилермана показана структура неоязычества через выделение трёх основных групп: небольших сельских общин, городской интеллектуальной элиты, тех, для кого это и мифология, и идеология, и наука. При этом к собственно неоязычеству можно отнести лишь первую категорию, ибо прослеживается непрерывная связь с традицией, а остальные направления скорее относятся к НРД, к квазирелигиозным верованиям. См. подробнее «Неоязычество на просторах Евразии» / Под ред. В.А. Шнилермана. М., 2009. Режим доступа: <http://fictionbook.ru/static/trials/09/18/60/09186018.html>.
- ¹⁵ Rountree K. Localizing Neo-Paganism: integrating global and indigenous traditions in a Mediterranean Catholic society // Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.). 2011. № 17. P. 846–872.
- ¹⁶ Ibid. P. 868.
- ¹⁷ Ibid. P. 867.
- ¹⁸ Lim C., Macgregor C.A., Putnam R.D. Secular and liminal: discovering heterogeneity among religious ones // Journal for the Scientific Study of Religion. 2010. № 49 (4). С. 596–618.
- ¹⁹ Церковь и мир (Астрахань). Биомедицина и православие. Передача от 18 ноября 2012. Режим доступа: <http://tv-soyuz.ru/peredachi/tserkov-i-mir-astrahan/biomeditsina-i-pravoslavie>.
- ²⁰ Фромм Э. Психоанализ и Дзен-буддизм // Дзен-буддизм и психоанализ. М., 1995.
- ²¹ Юнг К.Г. Предисловие к книге Судзуки Д.Т. Основы Дзен-буддизма. Бишкек, 1993. С. 5–18.
- ²² Амоголонова Д.Д. Банальная религиозность и религиозная вера в этнонациональной идентичности современных бурят // Studia Culturae. 2013. № 18.
- ²³ Жукова Л.Г. «Любимцы Бога»: к вопросу о самоидентификации русских иудействующих (субботников) // Вестник РГГУ, 15/09. Серия Культурология, искусствоведение, музеология. М., 2009. С. 160–170.
- ²⁴ Религии в XXI веке: архаика и современность / Под общ. ред. А.А. Белика. М., 2012.

References

1. Appleton Ann L. Acts of Integration, Expressions of Faith: Madness, Death and Ritual in Melanau Ontology. Monograph Series no. 9. Phillips: Borneo Research Council, 2006. 361 pp. American Anthropologist, vol. 109, no. 3, September.
2. Eberhardt Nancy. Imagining the Course of Life: Self-Transformation in a Shan Buddhist Community. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006. 208 pp. American Anthropologist, vol. 109, no. 3, September.
3. Chenoweth John M. Identity, Material Culture and the Archeology of Religion. Quaker Practices Context. Journal of Social Archeology, 2009, no. 9(3), pp. 319–340.
4. Chenoweth John M. Identity, Material Culture and the Archeology of Religion. Quaker Practices Context. Journal of Social Archeology, 2009, no. 9(3), p. 319.
5. Pershin Yu.Yu., Akhmadishina V.I. *Arkhaicheskoe soznanie i religioznost' cheloveka. Oчерки po arkheologii religii* [Archaic Consciousness and Religiosity of a Man. Outlines on the Archeology of Religion]. Available at: <http://sociokosmos.ru/> (accessed 11.02.2016).
6. Avieli Nir. In Christmas We Don't Like Pork Just Like Maccabees. Festive Food and Religious Identity at the Protestant Christmas Picnic in Hoi An. Journal of Material Culture, 2009, vol. 14(2), pp. 219–241.
7. Avieli Nir. In Christmas We Don't Like Pork Just Like Maccabees. Festive Food and Religious Identity at the Protestant Christmas Picnic in Hoi An. Journal of Material Culture, 2009, vol. 14(2), pp. 220.
8. Avieli Nir. In Christmas We Don't Like Pork Just Like Maccabees. Festive Food and Religious Identity at the Protestant Christmas Picnic in Hoi An. Journal of Material Culture, 2009, vol. 14(2), p. 223.
9. Avieli Nir. In Christmas We Don't Like Pork Just Like Maccabees. Festive Food and Religious Identity at the Protestant Christmas Picnic in Hoi An. Journal of Material Culture, 2009, vol. 14(2), p. 230.

10. *Neoyazychestvo na prostorakh Evrazii* [Neopaganism in Eurasia]. Moscow, BBI, 2009. Available at: <http://esxatos.com/neoyazychestvo-prostorah-evrazii> (accessed 11.02.2016).
11. Rountree Kathryn. Localizing Neo-Paganism: integrating global and indigenous traditions in a Mediterranean Catholic society. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 2011, 17:846-872.
12. Rountree Kathryn. Localizing Neo-Paganism: integrating global and indigenous traditions in a Mediterranean Catholic society. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 2011, 17:868.
13. Rountree Kathryn. Localizing Neo-Paganism: integrating global and indigenous traditions in a Mediterranean Catholic society. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 2011, 17:867.
14. Lim C., Macgregor C.A., Putnam R.D. Secular and liminal: discovering heterogeneity among religious nones. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2010, 49(4):596–618.
15. *Tserkov' i mir (Astrakhan'). Biomeditsina i pravoslavie. Peredacha ot 18 noyabrya 2012* [Church and World (Astrakhan). Biomedicine and Orthodoxy. Broadcast on November 12, 2012]. Available at: <http://tv-soyuz.ru/peredachi/tserkov-i-mir-astraham/biomeditsina-i-pravoslavie> (accessed 11.02.2016).
16. Fromm E. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. 1960 (Russ. ed.: Fromm E. *Dzen-buddizm i psikhoanaliz*. Moscow, Medium, 1995, pp. 5–84).
17. Jung C.G. *Predislovie k knige Sudzuki D.T. Osnovy Dzen-buddizma* [Foreword to Foundations of Zen Buddhism by D.T. Shuzuki]. Bishkek, MP Odissey, 1993, pp. 5–18.
18. Amogolonova D.D. *Studia Culturae*, 2013, no. 18, pp. 145–158.
19. Zhukova L.G. *Vestnik RGGU. Seriya Kul'turologiya, iskusstvovedenie, muzeologiya* [Bulletin of Russian State University for the Humanities. Series Culturology, History of Art and Museum Studies]. Moscow, September 15, 2009, pp. 160–170.
20. *Religii v XXI veke: arkhaika i sovremennost'* [Religions in the 21st Century: Ancient and Modern Times]. Ed. by A.A. Belik. Moscow, Kaligraf, 2012, 400 p.



Чирков Н.В.

Визуальный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: культурные трансформации



Н.В. Чирков

Аннотация. В статье рассматривается визуальный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви, а также культурные трансформации, вызванные данным процессом. Культурные трансформации, обнаруживающиеся в процессе инкультурации христианства в этнические культуры, происходят как в католической церкви, так и в локальных культурах. Данные изменения находят выражение в синтезе элементов традиционной культуры и религиозных верований с католической верой и культурой, прежде всего – в изобразительном искусстве. Большая часть исследования основана на анализе материалов фондов Этнологического миссионерского музея Колле Дон Боско, располагающего в Каstellьнуово-Дон-Боско, в регионе Пьемонт (*итал.* Museo Missionario Don Bosco, Castelnovo Don Bosco).

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, евангелизация, миссионерская деятельность, визуальный аспект, церковное искусство, II Ватиканский собор, апостольская конституция, *Ad Gentes*, католическая иконопись, современное искусство, традиционная культура, культурная трансформация

Визуальный аспект инкультурации христианства в Римско-католической церкви основывается на элементах зрительного восприятия интерьера и экстерьера храмов (богослужбных помещений), скульптуры и иконописи католичества. Визуальные особенности используются в процессе адаптации христианской веры, а отчасти и европейской культуры, в регионах, где осуществляется миссионерская деятельность, особенно там, где католическая вера и культура являются чуждыми. В различных странах Азии, Африки и Америки католические миссионеры на протяжении нескольких веков пытаются адаптировать католическую веру, а вместе с ней католическую архитектуру, скульптуру и иконопись, к культурам и традициям различных народов, используя, а подчас и заимствуя, различные местные культурные и религиозные символы¹.

Христианское искусство составляет совокупность произведений, вдохновлённых христианской верой или непосредственно посвящённых христианской тематике². Католическая церковная традиция использует различные виды искусства: архитектуру, изобразительное искусство, прикладное искусство, музыку и театр. Справедливо отметить, что христианство внесло особый вклад в развитие европейского искусства, оставив огромное культурное наследие, куда вошли иконография, храмовая архитектура и книжная миниатюра. На разных исторических этапах сформировались основные функции христианского искусства: символическая, дидактическая и эстетическая (декоративная)³.

На протяжении десятилетия столетий европейским католическим искусством формировался определённый «канон» изображения Иисуса Христа и Девы Марии, который вплоть до настоящего времени является наиболее общим и самым

распространённым на большей части западной и центральной Европы. С развитием миссионерской деятельности католической церкви на других континентах возник вопрос: как донести основы вероучения и европейской культуры для неевропейцев, для людей иной культуры и вероисповедания? На протяжении практически пятисот лет данная проблема вызывала неоднократные богословские и искусствоведческие дискуссии.

Католические миссионеры в разных частях света прибегали к различным способам адаптации католической веры и культуры среди местного населения. Одним из инструментов, способствующих развитию данного процесса, являлась визуализация образов и понятий. В изобразительном искусстве миссионеры заимствовали символы, категории и элементы из религиозных верований и культуры тех народов на территории, которых осуществляли своё миссионерское служение. Распространённым примером является изображение Иисуса Христа и Девы Марии в традиционном костюме и с характерными чертами внешности, присущими тому или иному национальному типу или ареалу проживания этнической группы⁴. В отличие от православия, где существует иконографический канон изображения Иисуса Христа, Богородицы и жизнеописания святых, в Римско-католической церкви не существует чёткого положения относительно иконографического канона. Католическая икона – это живописный портрет с религиозной тематикой и сюжетами.

В 1545–1563 гг. в г. Тренто проходил Тридентский собор (XIX Вселенский собор католической церкви), на котором было подчёркнуто значение изобразительного искусства для христианской веры. Итоговым документом работы собора стал документ, получивший название *Derectum de invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus* (1563 г.)⁵. Особое внимание в данном декрете было уделено обозначению дидактической роли церковного искусства. В документе говорится следующее: «Во-первых, посредством изображения священной истории церковное искусство обучает народ положениям веры, а во-вторых, представляет ему образцы для подражания»⁶. Декрет регламентировал определённые правила церковного искусства (например, запрет на изображение полностью обнажённого человеческого тела). Декрет вменил епископам в обязанность наставлять паству относительно значения священных изображений для христианской жизни⁷. В последующие века католическая церковь неоднократно высказывалась по частным вопросам иконографии.

В истории церковного искусства католической церкви можно встретить изображения Богородицы и Иисуса Христа в образе коренных жителей Африки или Японии. Подобные изображения Девы Марии или Спасителя с монголоидной или африканской внешностью нередко вызывали различные реакции со стороны католических богословов и церковных деятелей. Одна часть осуждала и выступала с критикой подобной практики в миссионерской деятельности, другая часть наоборот – поощряла, считая её приемлемой формой адаптации католичества среди людей иной культуры и религии.

Справедливо требует постановки следующий вопрос: на чём основывается визуальный аспект инкультурации христианства в Римско-католической церкви, и какие формы он может принимать? Для поисков ответов следует обратиться непосредственно к официальным документам Римско-католической церкви – конституциям и декретам II Ватиканского собора.

Вторая половина XX в. ознаменовала этап рефлексии о роли церковного искусства в Римско-католической церкви. Во многом это связано с проведением II Ватиканского Собора (1962–1965 гг.), на котором была пересмотрена существующая часть положений, посвящённых вопросам роли церковного искусства в проповеди Евангелия. Собор совершенно иным образом поставил вопросы о миссии католической церкви в мире и о значении культуры для церкви и общества. Решения, принятые на соборе, положили начало новой стадии развития церковного искусства и порождения новых художественных стилей. Итоги работы II Ватиканского собора представляют собой большую ценность относительно решения вопросов использования культурных и религиозных традиций нехристианских народов, а также современных культурных тенденций в миссионерской деятельности Римско-католической церкви.

На II Ватиканском соборе было принято два документа, в которых подробно говорится о значении церковного искусства. В пастырской конституции «*Gaudium et Spes*» (лат. «Радость и Надежда»), посвящённой позиции церкви в современном мире, говорится следующее: «Как и литература, искусство может, выражая человеческую жизнь в многообразных формах, тем самым возвысить её, поэтому художники призваны к взаимодействию с христианской общиной, а Церковь – к признанию в т. ч. новых форм искусства, свойственных тем или иным странам и регионам»⁸. Более того, в документе говорится, что новые формы искусства могут быть использованы в литургии, если они согласуются с её потребностями.

Римско-католическая церковь видит своей главной миссионерской целью послание к народам всех культур и стран. Для осуществления данной миссии церковь должна реализовать свою деятельность в конкретном обществе, в конкретной культуре. Подлинный процесс инкультурации христианства требует от церкви, которая сама является особым видом культурой, живого диалога с другими культурами. В этом ключе задача церкви видится в проповеди Евангелия таким образом, чтобы преобразовывать и пронизывать собой существующие в мире культуры и при этом быть открытой к собственному преобразованию⁹. В процессе подобной «открытости» инкультурации происходят различные трансформации обеих сталкиваемых культур.

Говоря о значении современной и национальной культур в церковном искусстве и о формах его различного воплощения в миссионерской деятельности, стоит отметить конституцию «*Sacrosanctum Concilium*» (лат. «О Священной литургии»), принятую на II Ватиканском соборе в 1963 г. К благороднейшим занятиям человечества католическая церковь причисляет изящные искусства, особенно – религиозное искусство, посредством которого выражается категория священного¹⁰. Сакральное, обращённое к Божественной красоте, находит своё выражение в человеческих произведениях искусства. В конституции говорится, что «Церковь никогда не считала какой-либо художественный стиль своим собственным, но признавала стили всякой эпохи согласно характеру и положению различных народов и требованию различных обрядов, создавая на протяжении веков сокровищницу искусства, которую следует хранить со всяческой заботой»¹¹. В документе также подчёркивается, что современное искусство и искусство различных народов и стран должно обладать в католической церкви свободой выражения, «...если оно с должной честью служит священным храмам и священным обрядам» для прославления и возвещения имени Бога¹². Данное решение собора положило начало новым визуальным методам инкультурации христианства в миссионерской деятельности церкви.

В 1965 г. II Ватиканский собор принял декрет «*Ad Gentes*» (лат. «К народам»), посвящённый миссионерской деятельности церкви в современном мире. Главной темой декрета стала инкультурация христианства как приспособление христианской проповеди к реалиям местных условий и местной культуры на территории осуществления миссионерской деятельности. В документе говорится, что христианское послание не связано каким-либо географическим признаком или той или иной культурой¹³. Это выражено и в самом названии декрета «*Ad Gentes*». Данный тезис подчёркивается и в пастырской конституции II Ватиканского собора «*Gaudium et Spes*» (лат. «Радость и Надежда»): «Церковь не связана исключительно или неразрывно ни с какой-либо расой или народом, ни с каким-либо особым образом жизни, древними или новыми обычаями; верная своей собственной традиции и, в то же время, сознающая свою вселенскую миссию, она может войти в общение с различными формами культуры, благодаря чему и сама Церковь, и эти различные культуры обогащаются»¹⁴. Осуществляя миссионерскую деятельность (послание), католическая церковь на протяжении веков в различных условиях использует достижения разных культур с целью распространить христианское вероучение среди всех народов¹⁵.

В декрете «*Ad Gentes*» даны наставления миссионерам, которыми следует руководствоваться, совершая миссионерское служение среди различных народов: «... кому предстоит отправиться к другому народу, должен высоко ценить его наследие, его языки и обычаи...»¹⁶. Также подготовка миссионеров должна осуществляться

непосредственно в тех странах, куда будут направлены миссионеры, с целью подробного изучения истории страны, социальной структуры, обычаев народов, нравственного уклада жизни и религиозных предписаний, которые сложились у народов «благодаря их священным традициям»¹⁷.

Исходя из этого, можно сказать, что именно благодаря итоговым решениям, принятым в ходе трёхлетней работы II Ватиканского собора, в миссионерской деятельности, осуществляемой среди различных народов, в проповеди Евангелия официально стало возможным использование местных культурных и религиозных символов, традиций и обычаев. Решения собора задали новый вектор в появлении и развитии новых стилей католической храмовой архитектуры, иконографии и скульптуры.

Сегодня в крупнейших европейских центрах, где располагаются резиденции различных монашеских конгрегаций католической церкви, открыты этнологические и миссионерские музеи, в которых собраны коллекции, представляющие различные континенты и страны. Самым известным из подобных этнологических музеев является Этнологический миссионерский музей Ватикана (*итал.* Museo Missionario Etnologico), основанный в 1926 г. Папой Пием XI. Сегодня в коллекциях музея находится свыше ста тысяч различных экспонатов, иллюстрирующих религиозные культы и культуры разных стран, а также образцы инкультурации христианства. Стоит отметить также Музей современного искусства при Ватикане, который был открыт в 1973 г.

Не менее известным миссионерским музеем является Этнологический миссионерский музей Колле Дон Боско монашеской конгрегации салезианцев, располагающийся в Кастельнуово-Дон-Боско, в регионе Пьемонт (*итал.* Museo Missionario Don Bosco, Castelnuovo Don Bosco). Этнологический миссионерский музей был открыт в 1875 г. в честь кардинала Римско-католической церкви Джованни Кальеро (*итал.* Cardinal Giovanni Cagliero S.D.B., 1838–1926 гг.), организовавшего первую миссионерскую экспедицию в Аргентину в 1875 г.¹⁸

Первоначальные экспозиции имели своей целью демонстрацию итальянской публике различных культур и религий тех стран, где осуществлялась миссионерская деятельность монашеской конгрегации салезианцев Дона Боско (*итал.* Società Salesiana di San Giovanni Bosco). В настоящее время миссионеры-салезианцы работают на пяти континентах в 132 странах мира. Фонд музея постоянно пополняется артефактами, относящимися к культурам, традициям и религиозным верованиям различных народов, которые на протяжении уже более ста сорока лет миссионеры регулярно привозят из регионов миссии.

Сегодня экспозиция музея включает обширную этнографическую коллекцию, насчитывающую несколько сотен уникальных экспонатов, относящихся к этническим культурам различных стран мира. Также постоянную экспозицию музея составляют материалы – «образцы» – инкультурации христианства в этнические традиции народов Азии, Южной Америки, Африки и Океании. Данная экспозиция уникальна тем, что в ней представлены материалы, являющиеся опытом многолетней работы миссионеров, предпринявших попытки синтеза христианства и национальных культур. Визуальный аспект инкультурации христианства вариативный и может принимать различные формы. В экспозиции представлены: скульптура, иконографические изображения, богослужбная утварь и переводы Священного Писания на национальные языки. Фонд музея также располагает документацией деятельности миссионеров и сведениями о культурных особенностях народов мира, с которыми тем приходилось сталкиваться во время миссий.

На примере коллекций из фондов Этнологического миссионерского музея Колле Дона Боско можно подробно рассмотреть специфику визуального аспекта инкультурации христианства, а также культурные трансформации изобразительного искусства в католической церкви.

В экспозиции представлено несколько форм распятий и крестов, выполненных в различных стилях и учитывающих этнические, культурные и религиозные особенности народов мира (*илл. 1*). Каждый из экспонатов имеет свою историю создания, интерпретацию и элементы культурной трансформации. Рассмотрим некоторые экспонаты подробнее.

На иллюстрации 2 представлен *Приветственный крест* (итал. *Croce dell'accoglienza*), привезённый миссионерами из центральной части Бразилии. Крест выполнен с учётом национальных особенностей индейского народа *бороро* (*португ.* *bogoros*, самоназвание *ораримугудоге*, что означает «люди рыбы орари»), проживающего в основном в штатах Мату-Гроссу и Гояс. Некогда индейцы *бороро* занимали огромную территорию к югу и югу-западу от реки Шингу, в пределах Мату-Гроссу, а также сопредельные территории в Юго-Восточной Бразилии. Сегодня численность коренного народа *бороро* в Бразилии составляет около тысячи человек, ещё около двух тысяч проживает в Боливии. С приходом первых католических салезианских миссионеров на территорию центральной Бразилии в начале XX в. часть *бороро* приняли католическое вероисповедание, сохранив при этом традиционную культуру, элементы религиозных обрядов и жизненный уклад¹⁹. Первые салезианские миссионеры предприняли колоссальную попытку этнографического описания *бороро*²⁰. В этнографических записях миссионеров отражена национальная культура, язык, мифология, а также зафиксирована часть религиозных представлений этого народа.



Илл. 1. Экспозиция предметов инкультурации христианства в этнические традиции народов мира. Этнологический миссионерский музей Капельнуово-Дон-Боско. Пьемонт, Италия



Илл. 2. «Приветственный крест», изготовленный индейцами племени *бороро* (Бразилия), принявшими католическое вероисповедание. Предназначался для приветствия католических епископов высокопоставленных чинов

Приветственный крест – это христианский крест, выполненный в традиционном культурном стиле *бороро*. На кресте отсутствует изображение распятого Иисуса Христа. Крест украшен перьями попугая – сине-жёлтого ара (*лат.* *Aga agahaupa*). Перья данного вида попугая использовались *бороро* для украшения мужских и женских головных уборов, а также для украшения национальных костюмов, предназначенных для совершения религиозных обрядов и ритуалов *бороро*. Крест также украшен национальным узором. Данный крест был изготовлен индейцами *бороро*, принявшими католическое вероисповедание, и предназначался для приветствия высокопоставленных чинов. Крест должен был носить католический епископ, что являлось его отличием и говорило о его религиозном статусе (о высшем священническом сане).

Другим примером визуального аспекта инкультурации христианства является деревянная статуэтка с о. Мадагаскар, изображающая сцену смерти Иисуса Христа на кресте, под которым находятся его мать Дева Мария и апостол Иоанн. Деревянная скульптура выполнена в традиционном стиле религиозных статуэток малагасийских племён, населяющих остров²¹. В 1540-е гг. на остров прибыли доминиканцы, однако вскоре все миссионеры были убиты туземцами²². С середины XVII в. на острове обосновались первые католические миссионеры конгрегации св. Лазаря (*лазаристы, викентийцы, лат.* *Congregatio Missions, CM*), изучавшие культуру и быт местных племён²³. Открытие миссий других монашеских конгрегаций пришлось на начало XIX в. Католические миссии в центральных районах Мадагаскара, в особенности среди народностей *мерина* и *бециелу*, явились наиболее успешными;

другие народы и племена противились христианизации²⁴. Сегодня около половины населения Мадагаскара исповедует христианство.

Миссионеры-сезианцы предприняли попытку изучения культуры и обычаев малагасийцев. Для инкультурации христианства в культурную среду малагасийцев при изображении Иисуса Христа, Богородицы и святых миссионеры во многом опирались на изобразительный стиль местных племён. В скульптурной композиции, изображающей смерть Иисуса Христа на кресте, представленной на *иллюстрации 3*, можно увидеть сходство с традиционными деревянными погребальными фигурками, которые местные племена помещали на могилы умерших в качестве оберега и символа последующей жизни в иной реальности. Форма исполнения композиции минималистична; практически отсутствует изображение лиц – кроме лица Иисуса Христа, которое имеет антропологические черты, присущие малагасийцам.

Не менее интересными примерами визуального аспекта инкультурации христианства в этнические традиции народов мира являются *нательные кресты*. В экспозиции музея представлена небольшая коллекция христианских нательных крестов, привезённых миссионерами из различных стран Африки. Два нательных женских креста на *иллюстрации 4* (справа снизу) были привезены миссионерами из Кении, где в начале 1980 г. сезианцами из Италии и Индии были открыты первые миссионерские центры сезианцев Дона Боско. Сезианские миссионеры, прибывшие из Индии, в центре г. Корр на севере Кении обосновали миссию для религиозного и социального служения среди кочевых племён *рендилле* и *самбуру*²⁵. Корр территориально относится к епархии Марсабита Римско-католической церкви, учреждённой Папой Римским Павлом VI 25 ноября 1964 г.²⁶ Основным родом хозяйственной деятельности *самбуру* и *рендилле* является разведение верблюдов (*северные рендилле*) и крупного рогатого скота (*южные рендилле, самбуру*)²⁷.



Илл. 3. Деревянная статуэтка племени сакалава, изображающая сцену смерти Иисуса Христа на кресте, под которым находятся Дева Мария и апостол Иоанн. Мадагаскар



Илл. 4. Ожерелья с крестами из бисера, изготовленные женщинами кочевых племён *рендилле* и *самбуру*. Кения

Два нательных креста, о которых говорилось выше, изготовлены женщинами племени *рендилле* в стиле местных нательных украшений из бисера. Женщины племени *рендилле* традиционно украшали себя различными ожерельями и бусами, которые изготавливались из разноцветного стеклянного бисера и подчёркивали статус и положение женщины в племени. На обоих крестах символично изображён распятый Иисус Христос. Семантика цветовой гаммы ожерелий и крестов выражена в традиционном для *рендилле* виде. Используемые цвета для создания ожерелий напрямую связаны с хозяйственной деятельностью племени. Образ жизни *рендилле* как скотоводов заключён вокруг разведения верблюдов и коров. В северных районах расселения *рендилле* верблюды являются основным источником средств к существованию (молоко, мясо, перевозка имущества на новые пастбища), так как они лучше всего приспособлены к условиям пустыни. Жёлтый цвет у племён *рендилле* и *самбуру* является символом гостеприимства, дружбы и великодушия, так как он

напоминает цвет шкуры верблюда или коровы. В традиционных домах *рендилле* места, предназначенные для гостей, устилали верблюжьими шкурами, что являлось выражением почтения²⁸. Голубой и синий цвета символизировали жизнь, небо и дождь. Это связано, прежде всего, с территориальными и климатическими условиями: так как племя *рендилле* проживает в самом засушливом регионе Кении, в пустыне Кайсут, то дождь играет определяющую роль в развитии скотоводства²⁹. В традиционных верованиях *рендилле* считалось, что дождь является благословением, которое посылает на землю верховный бог Вак (*англ.* Waaq, Wakh). Поэтому символическое изображение распятого Иисуса Христа на кресте как христианского символа жизни выполнено стеклянным бисером тёмно-синего и голубого цветов.

Ещё одним примером визуального аспекта инкультурации христианства в этнические традиции народов мира, на который стоит обратить внимание, является китайский бумажный свиток, изображающий смерть Иисуса Христа на кресте, которого оплакивают его ученик св. Иоанн, Дева Мария и несколько женщин (*илл.* 5). Первые салезианские миссионеры пришли в Поднебесную империю в конце XIX в. и вплоть до настоящего времени осуществляют миссионерское служение.

Изображение на свитке выполнено в традиционной технике и стиле китайской живописи *гохуа* (*кит.* guohua, 國畫). Рисунок выполнен тушью и водяными красками, нанесёнными на рисовую бумагу. Китайская живопись *гохуа* имеет характерную особенность, которая выражается в изящном языке образов. Фон изображения отсылает к традиционным китайским пейзажным композициям *шаньшуй* (*кит.* shanshui, 山水, «горы и воды»). Пейзажи «горы и воды» в китайской культуре являются сакральными элементами, символизирующими мужское и женское начала – *инь* и *ян* (*кит.* yinyang, 陰陽). На *иллюстрации* 5 видно, что Иисус Христос изображён в образе китайца. Подобные изображения объединены в тематические композиции, которые сегодня в Китае можно повсеместно встретить в католических общинах и храмах³⁰.

Этнологический миссионерский музей Колле Дона Боско изобилует подобными образцами инкультурации христианства, но в настоящей статье ограничимся лишь вышеприведёнными.

В пастырской конституции «*Gaudium et Spes*» говорится, что изобразительное искусство и литература призваны возвышать человеческую жизнь, выражая её в многообразных формах в зависимости от определённого места и времени³¹. Церкви необходимо признавать новые формы искусства, отвечающие запросам современников в зависимости от характера, свойственного тем или иным странам и регионам³². Подобным образом евангельская проповедь должна быть адаптирована к условиям той или иной культуры. Новые формы церковного искусства, используемые в катехизации, должны способствовать раскрытию понятия о Боге. Следует отметить, что в пастырской конституции даётся наставление в области специальной подготовки, изучения новых форм искусства, традиционной культуры как для монашествующих, так и для мирян: «Пусть верные живут в самом тесном общении с другими своими современниками и стараются во всей полноте постичь их образ мышления и чувства, выражающиеся через культуру»³³.

Регламентации использования новых форм церковного искусства изложены в седьмой главе конституции «*Sacrosanctum Concilium*». На епископов (ординариев) возложена ответственность за допущение в храмы и в другие богослужебные места



Илл. 5. Свиток с изображением смерти Иисуса Христа на кресте, которого оплакивают Дева Мария, св. Иоанн и несколько женщин. Китай.

художественных произведений, противоречащих христианской вере, нравам и благочестию, а также произведений, оскорбляющих религиозные чувства извращённой формой или недостатком мастерства³⁴. Для этого собор рекомендовал епископам основывать специальные школы или академии для подготовки художников и скульпторов в области церковного искусства в тех странах, где это представится уместным³⁵. Следует также отметить, что решением собора в программу подготовки священнослужителей и миссионеров, помимо изучения философии и теологии, было рекомендовано ввести изучение истории церковного искусства и его основных принципов.

Большое внимание развитию церковного искусства уделялось во время понтификата Папы Иоанна Павла II. В 1982 г. был образован Папский совет по культуре (*лат. Pontificium Concilium de Cultura*)³⁶. Данная дикастерия ведёт диалог с современными и традиционными культурами, а также рассматривает вопросы взаимоотношения Святого Престола и мира культуры.

4 апреля 1999 г. Папа Римский Иоанн Павел II обнародовал «Послание людям искусства», в котором подчеркнул развитие плодотворного взаимодействия между церковью и искусством. Понтифик обозначил тезис, в котором говорится, что церковь нуждается в искусстве. Обосновывая данный тезис, Иоанн Павел II в своём послании пишет, что искусство является одной из форм передачи Евангелия³⁷. Через изобразительное искусство «духовная, невидимая Божия действительность становится воспринимаемой и притягательной»³⁸. Посредством изобразительного искусства можно совершать катехизацию. Находясь в современном мире, церковь непрестанно развивается, а вместе с ней развивается и церковное искусство, приобретая всевозможные формы своего выражения. Поэтому церковь особо нуждается в деятелях культуры, которые могли бы воплощать Евангелие в области изобразительных искусств, используя бесчисленные возможности образов и их значений³⁹.

Конец XX в. ознаменовал собой возникновение новых стилей церковного искусства – в частности, христианской живописи и скульптуры, а также появления новых художников из общины монахов и священнослужителей Римско-католической церкви.

Одним из известных современных художников католической церкви является католический священник о. Джон (Иоанн) Баттиста Джулиани (*англ. father John Battista Giuliani*; род. 1932, Гринвич, штат Коннектикут). С детства он обучался художественному ремеслу и получил степень бакалавра в области изобразительных искусств в Институте Пратта (Нью-Йорк). Изучал православную иконографию в школе духовного искусства Гринвич Вилледж (*англ. School of Sacred Arts Greenwich Village*). Получил степень магистра искусств по классической литературе, искусству и теологии. В 1960 г. Джон Джулиани был рукоположен в священнический сан⁴⁰. О. Джон получил известность благодаря написанию современных католических икон Святого Семейства, Троицы, Богородицы и святых в образе нескольких индейских племён: *навахо, хопи, потаватоми, чокто, шайенов и семинолов*.

В интервью журналу *Sojourners Magazine* в 1997 г. о. Джон Джулиани объясняет решение изобразить лица на иконах с внешностью североамериканских индейцев следующим образом: «Как католический священник и сын итальянских иммигрантов я несу бремя за религиозные и этнические преступления, совершённые против первых жителей Северной и Южной Америки»⁴¹. Многие народы, населяющие данные территории, были обращены в христианство, но при этом для некоторых из них смена вероисповедания явилась тяжёлым испытанием, выразившимся в сложности сохранить идентичность местной культуры. По словам о. Джона, изображение христианских святых как коренных индейцев является не столько знаком уважения культуры и традиций местных народов, сколько знаком признания достоинства их личности. Художественные произведения, написанные о. Джоном, представляют собой синтез двух отличных друг от друга культур и традиций. Большинство работ заключают в себе теологическую интерпретацию основополагающей истины христианской веры – Боговоплощения, которая в католической церкви выражена следующим образом: Бог пришёл в мир в человеческом облики, в лице Иисуса Христа, для искупления грехов людей независимо от цвета кожи, национальности, языковой группы, культуры или религии. Таким образом, подобные

художественные произведения в катехизации должны помочь коренным индейцам легче адаптироваться к новой культуре и религии. Далее детально рассмотрим некоторые из его работ.

На *иллюстрации 6* представлена «Гватемальская Мадонна с Младенцем» (англ. Guatemalan Mother and Child). В этой работе о. И. Джулиани опирается на методы и формы византийской иконографии, переосмысливая их способами, отражающими индейскую культуру и духовность. Об этом свидетельствует централизованное изображение персонажей, увенчанных золотым ореолом. Богородица и Иисус представлены в образе коренных индейцев, проживающих в Гватемале⁴². Персонажи изображены в национальных костюмах, украшенных традиционными орнаментами. Также интересно, что образ Богородицы дополнен серьгами.

На *иллюстрации 7* представлена икона «Гостеприимство Авраама» (англ. Visitors at Mamre), на которой изображена Святая Троица. Символика положения фигур в композиции, элементы национального костюма и интерьера отсылают к культуре индейцев Великих Равнин (индейцев Прерий). Практически во всех работах о. Джона отражены предметы культуры и быта индейских племён. Сюжет иконы разворачивается в традиционном переносном жилище кочевых индейцев – *типи*, декорированном анималистическим изображением. Бога Сына отличает чаша, находящаяся в его руках и являющаяся символом евхаристии. Центральная фигура изображает Бога Отца, держащего в руках сакральный предмет – трубку мира, символизирующую в культуре североамериканских индейцев заключение мирного соглашения⁴³. Курение трубки мира является священным обрядом и знаком окончания войны между враждующими племенами. О. Джон подобным способом выражает христианскую идею искупления, согласно которой Бог Сын, пришедший в мир в человеческом обличии, понёс мученическую смерть во имя искупления грехов человечества и примирения человека с Богом⁴⁴.



Илл. 6. Гватемальская Мадонна с Младенцем. О. Джон Джулиани



Илл. 7. Гостеприимство Авраама. О. Джон Джулиани

На *иллюстрации 8* представлена икона, получившая название «Троица Лакота» (англ. «Lakota Trinity»). Она была написана по просьбе иезуитского миссионера, служащего среди индейцев *лакота*, для лучшей передачи сущности христианской Троицы⁴⁵. Произведение изобилует религиозным и культурным символизмом двух встретившихся культур. Первоначально может показаться, что Троица изображена иерархично, однако все три ипостаси объединены в одно общее целое. Это видно

благодаря жестам рук, объединяющих Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого. Бог Дух Святой изображён в образе орла с распростёртыми крыльями и вписан в круг, являющийся символом вечной жизни и единодушии трёх ипостасей. Бог Сын облачён в национальный костюм индейцев *лакота*. Бог Отец, в отличие от Бога Сына, изображён без какого-либо одеяния: он предстаёт в образе старца – мудреца с седыми волосами, голову которого венчает нимб, украшенный перьями.



Илл. 8. Троица Лакота.
О. Джон Джулиани

Коллекция художественных произведений о. Джона исчисляется несколькими десятками. Художественные работы, написанные для адаптации христианства в среде коренных индейских племён Северной Америки и иллюстрирующие христианскую концепцию Боговоплощения, по мнению художника, призваны подчеркнуть, что Бог воплощён в каждом человеке независимо от расы, пола и принадлежности той или иной культуре. Следует отметить, что большинство работ о. Джона вызвали волну неоднозначной критики. Христианские богословы культуры посчитали, что подобная техника изображения противоречит «устоявшимся» европейским канонам церковного искусства. Другая часть высоко оценила произведения о. Джона. Сочетание индейских образов с христианскими темами явилось «визитной карточкой», характерным стилем его иконописи. О. Джон стал лауреатом нескольких известных премий в области религиозного искусства. В апреле 2009 г. его портрет дочери вождя *мохавков* «Saint Kateri Tekakwitha» (англ. «Святая Катери Текакви-та»), впоследствии ставшей святой Римско-католической церкви, был принят Папой Бенедиктом XVI для постоянной экспозиции в залах Музея Ватикана⁴⁶. Работы о. Джона выставлялись в католических соборах, крупных галереях и музеях мира.

Ещё одним примером художественных изображений Богородицы и Иисуса Христа,

написанных с учётом адаптации к культурному и религиозному контексту народов мира, являются работы католической монахини ордена кармелиток (чьё имя по инициативе настоятельницы монастыря не разглашается). Известно лишь то, что художница родилась в г. Нагоя префектуры Айти в Японии.

На иллюстрации 9 представлены четыре изображения «Японской Мадонны с младенцем Иисусом», являющиеся частью композиции *какэмоно* (яп. 掛物) – традиционного японского изобразительного стиля живописи на свитке из шёлка или бумаги. Дева Мария и младенец Иисус изображены с японскими антропологическими чертами. Богородица облачена в кимоно, украшенное традиционными узорами и орнаментами.

Для того чтобы наиболее адаптировать христианский образ Богородицы к японской культуре, японская кармелитка создала четыре изображения, соответствующих сменяющим друг друга временам года. Категория годовых сезонов является особо значимой в культуре японцев. На протяжении десятка столетий определяющим фактором жизни японского народа являлась смена времён года. Цвет и рисунок кимоно также отражает сезонность японской культуры. Изображение «Мадонна среди цветущей вишни» отражает один из наиболее известных традиций Японии – *ханамии*, или «любование цветами» (сакуры, сливы, ландыша, тюльпанов и др.).

«Мадонна в бамбуковой роще» представляет собой изображение Богородицы, прогуливающейся с младенцем среди бамбуковых садов в летний день. На изображении «Мадонна при Луне» монахиня представила Богородицу с младенцем в праздник *Цукими Мацури* – «любование полной луной»⁴⁷. Образ луны особенно

популярен в осенней теме японского искусства. Картина «Мадонна зимой» отсылает к японскому празднику *Юкими* – «любование снегом». Богородица изображена в традиционном интерьере архитектурного японского стиля *сэин-дзукури* (яп. 書院造り), кабинетный стиль), зародившегося в Японии в XV–XVI вв. Вслед за новым художественным стилем японской кармелитки последовали другие художники и монашествующие. Сегодня можно встретить различные вариации изображений христианских святых в «японском стиле» – от изображений на почтовых открытках, до изображений в интерьерах католических храмов Японии.

Подведём некоторые итоги. Преследуя миссионерскую цель распространить Евангелие среди всех народов и культур, Римско-католическая церковь прибегает к поискам новых путей адаптации католического вероучения к культуре различных народов. Одним из значимых методов наиболее ясного истолкования основ христианского вероучения в евангелизации является визуализация образов и понятий посредством изобразительного искусства.

В различных странах Азии, Африки и Америки католические миссионеры на протяжении нескольких веков пытаются адаптировать католическую веру, а вместе с ней и католическую архитектуру, скульптуру и иконопись для различных народов и культур, используя, а подчас и заимствуя различные культурные и религиозные символы из традиций местных народов.



Madonna of the Cherry Blossoms (spring).
Мадонна среди цветущей вишни (весна).



Maddona of the Moon (autumn).
Мадонна при луне (осень).



Madonna of the Bamboo Grove (summer).
Мадонна в бамбуковой роще (лето).



Madonna of the Snow (winter).
Мадонна зимой (зима).

Илл. 9. Изображения какэмоно Японской Мадонны с младенцем Иисусом. Япония.

Библиографический список

1. Горелов, А.С. Инкультурация / А.С. Горелов // Католическая энциклопедия. Том II / Под ред. о. Григория Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 267–268.
2. Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский Собор – Милан, 1966.
3. Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержки катехизаторов на территориях, подчиненных Конгрегации евангелизации народов. – Renovabis, 2007. – 75 с.
4. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 41–47.
5. Чирков, Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации Маттео Риччи в Китае / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 113–124.
6. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 15–29.
7. Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
8. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
9. Instruction: Inculturation and the Roman Liturgy. Adoremus, Society for the Renewal of the Sacred Liturgy. Varietates Legitimae Fourth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on March 29, 1994.

10. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. Vatican City, 1963.

11. Paul Tablino. Christianity Among the Nomads: The Catholic Church in Northern Kenya. Volume II. – Nairobi: Paulines Publications Africa, 2006. – 357 pp.

¹ См. подробнее: Чирков Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации // Научно-теоретический журнал Религиоведение. – 2015. № 1. – С. 15–29.

² Горелов А. Искусство церковное // Католическая энциклопедия. Том II. Под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 513.

³ Там же. – С. 515.

⁴ См. подробнее: Чирков Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации // Научно-теоретический журнал Религиоведение. – 2015. № 1. – С. 21.

⁵ Горелов А. Искусство церковное // Католическая энциклопедия. Том II. Под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 516.

⁶ Concilio di Trento, Decretum de invocatione, veneratione, et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus (3-12-1563), in H. Denzinger – A. Schonmetzer, Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (da ora in poi DS), 1821-1825.

⁷ Там же. 1824.

⁸ Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 62.

⁹ Ibid. II. 68.

¹⁰ Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. 1963. II. D. 122.

¹¹ Ibid. II. D. 123.

¹² Ibid.

¹³ Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. 1965. 1.

¹⁴ Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 58.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. 1965. 4. 26.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ См. подробнее: Ethnological Missionary Museum of Colle Don Bosco. – 2013. [Официальный сайт]. – URL: <http://www.museocolledonbosco.it/> (Дата обращения: 10.05.2016).

¹⁹ Березкин Ю. Е. Бороро // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1999. – С. 106.

²⁰ Леви-Строс, Клод. Печальные тропики / К. Леви-Строс ; пер. с фр. Г. А. Матвеева. – М. : Мысль, 1984. – С. 105.

²¹ Malagasy peoples // Encyclopædia Britannica Online. – 2016. [Официальный сайт]. – URL : <http://www.britannica.com/topic/Malagasy-peoples> (Дата обращения: 10.06.2016).

²² Скрипалёв И. // Мадагаскар. Том III. Под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 11.

²³ Bengt Sundkler, Christopher Steed. The History of the Church in Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – С. 509.

²⁴ Скрипалёв И. // Мадагаскар. Том III. Под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 12.

²⁵ См. подробнее: Don Bosco Kenya. – 2003. [Официальный сайт]. – URL: <http://www.donboscokenya.altervista.org/kenyaen.html> (Дата обращения: 28.05.2016). (For details, refer to chapters URL: <http://www.donboscokenya.altervista.org/kenyaen.html> [Official website]).

²⁶ Paulus VI: Const. Apost. Arcana Isaiaie, AAS 57 (1965), n. 12, S. 827 f.

²⁷ Orville Boyd Jenkins. The Rendille of Kenya. // Oliver Boyd Jenkins. – 2011. [Официальный сайт]. – URL: <http://orvillejenkins.com/profiles/rendille.html> (Дата обращения: 01.06.2016).

²⁸ Lauren Sauder. The Massai Tribe of Kenya: Colors and Their Meanings. // Prezi. – 2012. [Официальный сайт]. – URL : <https://prezi.com/ymvjncbsjaj/the-masai-tribe-of-kenya-colors-and-their-meanings/> (Дата обращения: 02.06.2016).

²⁹ Ibid.

³⁰ См. подробнее: Чирков Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации // Научно-теоретический журнал Религиоведение. – 2015. № 1. – С. 15–29.

³¹ Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 62.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. 1963. II. D. 127.

³⁵ Ibid.

³⁶ Горелов А. Искусство церковное // Католическая энциклопедия. Том II. Под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 519.

³⁷ Иоанн Павел II. Послание людям искусства (04.04.1999) // Международное обозрение культуры и религии Новая Европа. – 2000. №13. – С. 14-17.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Windows to the Soul // Diocese of Bridgeport. – 2014. [Официальный сайт]. – URL : http://www.bridgeportdiocese.com/index.php/fcc/article/windows_to_the_soul (Дата обращения: 05.06.2016).

⁴¹ Lori Erickson. A Window to the Sacred // Sojourners. March-april 1997. – 2016. [Официальный сайт]. – URL : <https://sojo.net/magazine/march-april-1997/window-sacred> (Дата обращения: 21.05.2016).

⁴² John Christman, S.S.S.. Sacred faces. Father John Giuliani's artwork honors Native American cultures and reminds us of how God comes into the world // U.S. Catholic Magazin. March 9, 2016. – 2016. [Официальный сайт]. – <https://uscatholic.atavist.com/sacredfaces> (Дата обращения: 25.05.2016).

⁴³ Sacred Pipe // Encyclopædia Britannica Online. – 2016. [Официальный сайт]. – URL : <http://www.britannica.com/topic/Sacred-Pipe> (Дата обращения: 10.06.2016).

⁴⁴ Горелов А. Искушение // Католическая энциклопедия. Том II. Под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 507.

⁴⁵ John Christman, S.S.S.. Sacred faces. Father John Giuliani's artwork honors Native American cultures and reminds us of how God comes into the world // U.S. Catholic Magazin. March 9, 2016. – 2016. [Официальный сайт]. – <https://uscatholic.atavist.com/sacredfaces> (Дата обращения: 25.05.2016).

⁴⁶ Father John Giuliani. Spiritual // Galerie Zuger. – 2016. [Официальный сайт]. – URL : <http://galeriezuger.com/art/artist/father-john-giuliani> (Дата обращения: 25.05.2016).

⁴⁷ Подробнее см.: Киселева М.В. Значение сезонности в японской культуре. // Путь Востока. Культура. Религия. Политика. Конференция «Путь Востока». / Материалы XVI молодежной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока (25–27 апреля 2013 г.) Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2014. – С.133-138.

References

1. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 1, pp. 15–29.
2. Gorelov A. *Katolicheskaya entsiklopediya* [Catholic Encyclopedia]. Ed. by Father Grzegorz Cioroch OFMConv. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, vol. II, p. 513.
3. Gorelov A. *Katolicheskaya entsiklopediya* [Catholic Encyclopedia]. Ed. by Father Grzegorz Cioroch OFMConv. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, vol. II, p. 515.
4. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 1, p. 21.
5. Gorelov A. *Katolicheskaya entsiklopediya* [Catholic Encyclopedia]. Ed. by Father Grzegorz Cioroch OFMConv. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, vol. II, p. 516.
6. Denzinger H., Schönmetzer A., *Enchiridion of the Definitions and Declarations in Matters of Faith and Morals, 1821–1825. The Third Council, Decree on the Invocation, Veneration, and Relics of the Saints and Sacred Images (3-12-1563)* [Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (da ora in poi DS), 1821–1825. Concilio di Trento, Decretum de invocatione, veneratione, et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus (3-12-1563)].
7. Denzinger H., Schönmetzer A., *Enchiridion of the Definitions and Declarations in Matters of Faith and Morals, 1824.. The Third Council, Decree on the Invocation, Veneration, and Relics of the Saints and Sacred Images (3-12-1563)* [Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (da ora in poi DS), 1824. Concilio di Trento, Decretum de invocatione, veneratione, et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus (3-12-1563)].
8. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 62.
9. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 68.
10. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. 1963. II. D. 122.
11. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. 1963. II. D. 123.
12. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. 1963. II. D. 123.
13. Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. 1965. 1.
14. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 58.
15. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 58.
16. Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. 1965. 4. 26.
17. Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. 1965. 4. 26.
18. Ethnological Missionary Museum of Colle Don Bosco. 2013. Available at: <http://www.museocolledonbosco.it/> (accessed 10.05.2016).
19. Berezkin Yu.E. *Narody i religii mira: Entsiklopediya* [Peoples and Religions of the World: Encyclopedia]. Ed. by V.A. Tishkov. Moscow, Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya, 1999, p. 106.
20. Levi-Strauss C. *Tristes Tropiques*, 1955 [Russ. ed.: Levi-Stros K. *Pechal' nye tropiki*. Moscow, Mysl', 1984, p. 105].
21. Malagasy Peoples. Encyclopædia Britannica Online. 2016. Available at: <http://www.britannica.com/topic/Malagasy-peoples> (accessed 10.06.2016).

22. Skripalev I. *Madagaskar* [Madagascar]. Ed. by Father Grzegorz Cioroch OFMConv. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, vol. III, p. 11.
23. Bengt Sundkler, Christopher Steed. *The History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 509.
24. Skripalev I. *Madagaskar* [Madagascar]. Ed. by Father Grzegorz Cioroch OFMConv. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, vol. III, p. 12.
25. Don Bosco Kenya. 2003. Available at: <http://www.donboscokenya.altervista.org/kenyaen.html> (accessed 28.05.2016).
26. Paulus VI: Const. Apost. Arcana Isaiæ, AAS 57 (1965), n. 12, p. 827 f.
27. Jenkins O.B. *The Rendille of Kenya*. Oliver Boyd Jenkins. 2011. Available at: <http://orvillejenkins.com/profiles/rendille.html> (accessed 01.06.2016).
28. Lauren Sauder. *The Massai Tribe of Kenya: Colors and Their Meanings*. Prezi. 2012. Available at: <https://prezi.com/ymvjcnbsjaj/the-massai-tribe-of-kenya-colors-and-their-meanings/> (accessed 02.06.2016).
29. Lauren Sauder. *The Massai Tribe of Kenya: Colors and Their Meanings*. Prezi. 2012. Available at: <https://prezi.com/ymvjcnbsjaj/the-massai-tribe-of-kenya-colors-and-their-meanings/> (accessed 02.06.2016).
30. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 1, pp. 15–29.
31. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 62.
32. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 62.
33. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. 1965. II. 62.
34. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. 1963. II. D. 127.
35. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. 1963. II. D. 127.
36. Gorelov A. *Katolicheskaya entsiklopediya* [Catholic Encyclopedia]. Ed. by Father Grzegorz Cioroch OFMConv. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, vol. II, p. 519.
37. John Paul II. *Poslanie lyudyam iskusstva. 04. 04. 1999. Novaya Evropa: Mezhdunarodnoe obozrenie kul'tury i religii* [Message to People of Art. April 4, 1999. New Europe: International Review of Culture and Religion]. 2000, no. 13, pp. 14–17.
38. John Paul II. *Poslanie lyudyam iskusstva. 04. 04. 1999. Novaya Evropa: Mezhdunarodnoe obozrenie kul'tury i religii* [Message to People of Art. April 4, 1999. New Europe: International Review of Culture and Religion]. 2000, no. 13, pp. 14–17.
39. John Paul II. *Poslanie lyudyam iskusstva. 04. 04. 1999. Novaya Evropa: Mezhdunarodnoe obozrenie kul'tury i religii* [Message to People of Art. April 4, 1999. New Europe: International Review of Culture and Religion]. 2000, no. 13, pp. 14–17.
40. Windows to the Soul. Diocese of Bridgeport. 2014. Available at: http://www.bridgeportdiocese.com/index.php/fcc/article/windows_to_the_soul (accessed 05.06.2016).
41. Lori E. A Window to the Sacred. Sojourners. March–April 1997. 2016. Available at: <https://sojo.net/magazine/march-april-1997/window-sacred> (accessed 21.05.2016).
42. John Christman, S.S.S. Sacred faces. Father John Giuliani's artwork honors Native American cultures and reminds us of how God comes into the world. U.S. Catholic Magazin. March 9, 2016. Available at: <https://uscatholic.atavist.com/sacredfaces> (accessed 25.05.2016).
43. Sacred Pipe. Encyclopædia Britannica Online. Available at: <http://www.britannica.com/topic/Sacred-Pipe> (accessed 10.06.2016).
44. Gorelov A. *Katolicheskaya entsiklopediya* [Catholic Encyclopedia]. Ed. by Father Grzegorz Cioroch OFMConv. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, vol. II, p. 507.
45. John Christman, S.S.S. Sacred faces. Father John Giuliani's Artwork Honors Native American Cultures and Reminds Us of How God Comes into the World. U.S. Catholic Magazin. March 9, 2016. Available at: <https://uscatholic.atavist.com/sacredfaces> (accessed 25.05.2016).
46. Father John Giuliani. Spiritual. Galerie Zuger. 2016. Available at: <http://galeriezuger.com/art/artist/father-john-giuliani> (accessed 25.05.2016).
47. Kiseleva M.V. *Put' Vostoka. Kul'tura. Religiya. Politika. Materialy XVI molodezhnoy konferentsii po problemam filosofii, religii i kul'tury Vostoka (25–27 aprelya 2013 g.)* [The Way of the East. Religion. Politics. Proc. of the 16th Youth Conference on the Problems of Philocophy, Religion and Culture of the East. April 25–27, 2013]. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2014, pp. 133–138.



Религия
и культура



**Забияко А.П., Забияко А.А.,
Зиненко Я.В.**

Народное православие русских Трёхречья

Публикация подготовлена в рамках работы по гранту РНФ «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

Аннотация. Статья посвящена изучению современного состояния православия в Трёхречье (Внутренняя Монголия, КНР). В основу статьи положены материалы полевых исследований 2015–2016 гг. В настоящее время значительная часть русских Трёхречья сохраняет приверженность православию. Православие официально признано китайской властью в качестве религии русского этнического меньшинства. Важнейшая особенность православия в Трёхречье заключается в том, что православие здесь исторически складывалось и существовало на протяжении длительных периодов времени преимущественно как народное православие, народная религия (folkreligion). Церковное православие в Трёхречье не занимало в религиозной жизни православного населения преобладающего положения. В настоящее время данная ситуация сохраняется. Основу религиозных верований в среде русских Трёхречья составляют народные религиозно-мифологические представления, существующие в формах фольклора. Основу религиозных практик составляют домашние ритуальные действия, связанные с православными праздниками и поминальной обрядностью.

Ключевые слова: православие, русское православие, народная религия, Россия, Китай, эмиграция, русские, метисы

Трёхречье – регион Северо-Восточного Китая, административно он относится к Автономному округу Внутренняя Монголия (КНР). Регион стали называть Трёхречьем потому, что на этой территории находятся три реки (Хаул, Дербул, Ган), являющиеся правыми притоками реки Аргунь. Аргунь – пограничная река, разделяющая на этом участке Китай и Россию. Исторически межгосударственное разграничение Приаргуны появилось в конце XVII в. и было закреплено Нерчинским договором 1689 г. Однако отдалённость этой территории от центральных районов Китая, почти полное отсутствие местного оседлого населения и ряд других обстоятельств привели к тому, что русское население с левого берега Аргуни стало переселяться, прежде всего, для ведения сельскохозяйственной деятельности на правый, китайский, берег. Вначале возникли заимки, потом деревни. Количество русских деревень и жителей резко выросло после 1917 г. в результате массового исхода из Забайкалья казачества, крестьянских семей, бежавших от войны и советской власти. В 20–30-е гг. окончательно сложился русский анклав (русское Трёхречье), который насчитывал, по разным данным, до 20 тыс. русских. Обустройство русских, быстрый подъём хозяйственной деятельности вызвали приток китайского населения, которое насчитывало первоначально около 10–20 % и менее в разных деревнях. Гендерная диспропорция в среде русского



А.П. Забияко



А.А. Забияко



Я.В. Зиненко

населения, состоявшая в преобладании молодых женщин, обусловила появление смешанных русско-китайских семей и метисацию населения. К середине 50-х гг. большая часть русского населения вынуждена была покинуть Трёхречье и уехать в СССР, Австралию и другие страны. Так в самых общих чертах можно описать историю существования русского анклава в Приаргунье.

В настоящее время в Трёхречье существует несколько деревень, где живут потомки русских поселенцев, в основном – люди, родившиеся в смешанных браках («полукровцы», как они себя называют). По разным данным, к таким русским себя относит более тысячи человек¹. Это люди в возрасте преимущественно старше 50-ти лет. Их образ жизни связан с деревенским укладом жизни и крестьянским трудом, в последние 20 лет сочетающимися у некоторых с мелкой торговлей и обслуживанием туризма. Русских школ здесь нет уже более 50-ти лет. Многие жители старшего поколения не смогли из-за бедности многодетных семей, тягот послевоенных лет и событий «культурной революции» получить даже начальное или среднее образование в китайских школах, поэтому остались неграмотными или малограмотными. В условиях практических полной на протяжении 40 лет изоляции от России, её языка, литературы, музыки и других сторон культуры потомки русских в Трёхречье, тем не менее, сохранили русское этническое самосознание и некоторые основы русской культуры. Мы будем далее пользоваться для их наименования понятием «русские», учитывая в первую очередь не антропологические признаки, в значительной мере метисированные, а именно их самоидентификацию в качестве русских.

Полевые материалы, лежащие в основе статьи, были собраны в результате трёх экспедиций (июнь 2015 г., участники: А.П. Забияко, А.А. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян, Ван Цзянлинь; сентябрь 2015 г., участники: А.П. Забияко, А.А. Забияко, Чжан Жуян; май 2016 г., участники: А.П. Забияко, А.А. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян). В ходе экспедиций были опрошены более 30-ти информантов, в том числе: Иван <Васильевич> Васильев (92 г., 1923–2015, Эньхэ), Владимир Васильев (60 л., 1956 г.р., Эньхэ), Тамара <Васильевна> Ерохина (77 л., 1939 г.р., Эньхэ), Екатерина <Александровна> Литвинцева (74 г., 1942 г.р., Эньхэ), Таисья Николаевна Петухова (85 г., 1931–2016, Эньхэ), Василий Зоркальцев (72 г., 1944 г.р., Эньхэ), Анна Первоухина (Дементьева) (64 г., 1953 г.р., Эньхэ), Иван Дементьев (71 л., 1945 г.р., Эньхэ), Александр (Шурка) Чешнов (78 л., 1938 г.р., Эньхэ), Клавдия Ушакова (82 г., 1934 г.р., Лабдарин), Варвара Ушакова (71 л., 1945 г.р., Лабдарин), Лидия Корытникова (74 г., 1942 г.р., Шивей), Альгея Астафьева (81 л., 1935 г.р., Покровка, Шанкули), Христина Васильевна Литвинцева (88 л., 1928 г.р., Шанкули) и др.

Религиозные традиции русских Трёхречья сложились и существуют как часть огромной этнорелигиозной формации – народного русского православия. Исторически формирование религиозных традиций русских этого региона происходило стихийно в ходе переселения православных крестьян, казаков и прочих представителей простонародья, которые приносили с собой верования и практики, свойственные массовому, низовому уровню функционирования православия, в особенности – в Восточной Сибири, Забайкалье.

Народному уровню религиозной жизни свойственны специфические черты, которые проявляются не только в народном русском православии, но и в других этнокультурных формах народной религии. 1) Носителями народной религии являются, прежде всего, те группы верующих, которые не входят в сословие религиозных профессионалов; в тех религиях, где проведено различие между священнослужителями и мирянами, подавляющая часть приверженцев народной религии – миряне. 2) В идейном, культурном, организационном отношении народная религия концентрируется вокруг неформальных лидеров, чей статус определяется личным религиозным авторитетом (например, главы семей, люди незаурядных способностей, т.п.), и знатоков «неофициальной» религиозности, например, знахарей. 3) Отсутствие упорядоченного слоя религиозных профессионалов и церковной организации сказывается в том, что мировоззрению народной религии присуща несистематичность и стихийность. Догматы официальной религии на уровне народной религии утрачивают свою определённую определённость. 4) Несистематичность догматических определений сочетается в народной религии синкретизмом. В вероучении народной религии

догматы официальной религии сращиваются с унаследованными от прошлого и инокультурными религиозными идеями. 5) Священные тексты официальной, нормативной религии, например, церковного православия, не утрачивая своего высокого статуса, на уровне народной религии делят первенство с текстами, соприродными народной среде, – прежде всего, фольклорными, устными. В русской народной религиоисторически в состав фольклорных текстов входили заговоры, молитвы, обрядовые песни, сказки, былины, загадки; особенно значимую роль играли духовные стихи. 6) Лежащее в основе народной религии сознание мифологично, оно оперирует не столько понятиями, сколько образами, конституирует знание не столько догматическими формулами, сколько сюжетами, нарративными конструкциями. 7) Поскольку в основе формирующей народную религию типа сознания лежит мифологический образ и сюжет, в культовой практике она придаёт большое значение прецеденту – исходному поведенческому акту. Содержание, сроки отправления большинства обрядов мотивируются принципом следования исходному образцу – родительскому завету, примеру старшего поколения. Рациональное (богословское) объяснение содержания религиозных действий может отходить далеко на задний план, забываясь, но, несмотря на это, обряды народной религии будут отправляться. Ритуальный консерватизм – характерная черта народной религии. В определённом смысле народная религия – религия действия, поведенческого акта. 8) Укоренённость народной религии в семейной среде проявляет себя в высокой религиозной ценности родовых уз, в той важности, которой она наделяет родильную, свадебную и погребальную обрядность². Перечисленные выше признаки свойственны религиозной жизни русских Трёхречья.

Следует заметить, что хотя при реконструкции религий разных культур основное внимание обычно уделяется воссозданию вероучения, культа, институтов «религии элиты», в действительности именно народная религия формирует основное русло истории любой этнокультурной традиции. Эта закономерность в полной мере обнаруживает себя в религии русских Трёхречья. Поэтому наше внимание далее будет сосредоточено на описании того, что мы фиксируем в той области культуры русских Трёхречья, которая относится к народной религии, народному православию. В данной статье мы затронем лишь некоторые аспекты народного православия русских трёхреченцев.

Разумеется, нельзя обойти вниманием основные вехи истории церковного русского православия Трёхречья, которое в течение нескольких десятилетий XX в. оказывало влияние на религиозность русского населения. Церковное православие было представлено здесь, прежде всего, приходами Русской православной церкви, а также приходами старообрядцев-поповцев.

Приходы Русской православной церкви возникают в Трёхречье после революционных событий в России в результате массового переселения православных верующих. Известно, что в Драгоценке, которая становится в 20-е гг. административным центром русского (прежде всего, казачьего) населения, действовал казачий Кафедральный Собор (в 40-е гг. настоятель и благочинный о. Пр. Макаев). В статье 1943 г. войскового старшины Мелентия Алексеевича Шестакова приводятся сведения о том, что в Караганах был Молитвенный дом пророка Божия Илии; в Попирае – приписная церковь Покрова Пресвятой Богородицы; в Ключевой – приходский храм Казанской Божией Матери (настоятель о. С. Сушко); в Дубовой – приписная церковь Святителя и Чудотворца Николая; в Верх-Урге – приходский храм Михаила Архангела (настоятель иеромонах о. Г. Шатилов); в Усть-Урге – приписная церковь Рождества Пресвятой Богородицы; в Верх-Кули – приходский храм Покрова Пресвятой Богородицы (настоятель о. М. Поникаровский); в Покровке – Приписная православная церковь Казанской Божией Матери; в Челотуе – приходский храм Успения Богородицы (настоятель о. Г. Ланской). В посёлке Солонечный находился мужской Владимирский Божьей Матери монастырь по р. Ган. В одиннадцати из двадцати перечисленных автором деревнях Трёхречья действовали церкви³. Воспоминания местных жителей хранят сведения о монастыре и храме в дер. Верх-Кули. Приходы входили в состав Трёхреченского благочиния Хайларского викариатства Харбинской епархии, учреждённой в 1922 г.

Всего в правобережном Приаргунье существовало около 18 церквей Русской православной церкви (в разных источниках данные о количестве церквей незначительно расходятся, отчасти из-за наличия старообрядческих церквей). В середине 50-х гг. церковная жизнь в Трёхречье практически замерла из-за массового отъезда прихожан в СССР, свёртывания деятельности в Российской духовной миссии в Китае и создания в 1956 г. Китайской автономной православной церкви, которая оказалась фактически нежизнеспособной в тех исторических условиях. В годы «великой культурной революции» опустевшие храмы были полностью разрушены.

В ходе реформ, инициированных Дэн Сяопином, религиозная жизнь в Китае начинает постепенно восстанавливаться, верующие разных конфессий получили послабления на отправления религиозных потребностей, государство перешло от репрессивной политики к нормализации отношений с официально признанными религиями и, сохраняя контроль над религиозными общинами, стало оказывать им в разной мере свою поддержку. Мера поддержки зависит от многих факторов, прежде всего – от учреждённого государством статуса религии, сложившихся взаимоотношений, политической конъюнктуры, сопровождающей историю и современное состояние той или иной религии в конкретных условиях КНР, т.д. На русском православии в восприятии китайской стороны до сих пор лежит, явно или неявно, отпечаток иностранной религии, связанной своим возникновением в Китае с экспансионистской политикой Российской империи. Однако наличие русского национального меньшинства, исторически причастного к православию, официально признано и закреплено на уровне важнейших государственных документов, что ставит православие в положение религии, с которой центральные и местные власти должны считаться в качестве аспекта культуры одного из народов многонационального Китая.

В 1990 г. в г. Лабдарине (Эргуна, Аргунь) на государственные средства был построен храм в честь святителя Иннокентия Иркутского. Однако длительное время здание пустовало. Нескільки лет не было необходимого церковного убранства. Наконец Читинско-Забайкальская епархия, несущая попечение об этом приходе согласно определению Священного Синода от 27 декабря 2000 г., подарила храму иконостас, утварь и богослужебные облачения. Около пяти лет эти необходимые для открытия храма принадлежности китайские таможенники не пропускали через границу на основании отсутствия разрешения от центральных властей. В конце концов все трудности были преодолены при участии российской стороны. Храм был освящён 30 августа 2009 г. шанхайским священником Михаилом Ваном в сослужении протоиерея Дионисия Поздняева, настоятеля прихода святых первоверховных апостолов Петра и Павла в Гонконге. 16 мая 2015 г. митрополит Волоколамский Иларион совершил литургию в храме, ему сослужил заместитель председателя ОВЦС протоиерей Николай Балашов, настоятель Успенского храма на территории Посольства России в Пекине священник Сергей Воронин и секретарь председателя ОВЦС диакон Александр Карзан. Более пятидесяти местных православных приняли причастие. После богослужения митрополит Иларион общался с прихожанами и представителями власти.

Церковь, действующая в Лабдарине, имеет официальный статус религиозного учреждения, относящегося к «местной» религии, религии национального меньшинства; на этом основании она финансируется из средств государства. В 2016 г. здесь был организован очередной ремонт, сделано отопление, что позволило проводить богослужения в зимнее время. В последние годы забота в церкви в Лабдарине поручена властями алтарнику Павлу Сунь (Зоркальцеву), который учился в православном учебном заведении в России, но курс не закончил и не рукоположен в сан. Непростая ситуация, сложившаяся в приходе в связи с отсутствием священника, обусловлена в значительной мере общей сложной обстановкой в области деятельности исторически не китайских конфессий в КНР, в том числе, православия. Тема завершения образования Павла Сунь и его рукоположения обсуждалась митрополитом Иларионом с китайскими властями в ходе его визита в Лабдарин. Церковным старостой является Варвара Ушакова.

Богослужения в церкви проводятся редко и без священника имеют характер молитв мирян, т.е. совершаются по мирскому чину. По словам Павла Сунь, в 2015 г.

даже на Пасху в церковь собралось не более пятидесяти человек, причиной чему является преклонный возраст прихожан, проживание многих в деревнях, удалённых от Лабдарина, а также «некрепость» в вере основного состава «русской народности» Трёхречья. Действительно, большинство прихожан – пожилые женщины, иногда в церковь приходят их дети, очень редко, по праздникам, – внуки. В церкви проводятся крещения водой, «огружением». При похоронах верующего прихожане отпевают умершего. В церкви есть православная литература на русском и китайском языках, календари, которыми пользуются верующие. Здесь хранятся иконы, которые нередко приносят из тех семей, где умерли православные пожилые люди, а их потомки не переняли веру.

По наблюдениям авторов, на Пасху 2016 г. в церковь основной состав прихожан (жителей Лабдарина) не собрался. Большинство наиболее активных православных, преимущественно пожилых женщин, поехали из Лабдарина и других деревень в Караванную (Эньхэ), где частным образом в доме одной из верующих, Маруси Дементьевой, «старушки» вечером вскладчину накрыли праздничный стол с крашеными яйцами, куличами, прочими угощениями и отчитали молитвы. На следующий день после ночного бдения они рассказывали подробности.

«Мы вчера [в ночь на Пасху] до часу сидели, до полпервого. Двенадцать прошло, мы давай Богу молиться, сперва с одиннадцати часов – поболее, стали молиться, потом двенадцать – боле прошло, потом начали христосываться. Он, вот этот [Тан Гэ, китаец, учёный-этнограф из Хэйлунизянского университета] съездил в церковь, он привёз свячёну воду, он привёз свечки, он привёз – как они красные в руках держат свечки, я говорю: «Ты как батюшка». Он с Харбина, парень-китаец, который постарше. Потом нам говорит: «Свячёна вода, вы помолитесь, потом вербочки принесите, всё побрызгайте». Это ему вот этот – Василия сын, он же в церкви, – он ему сказал: как-как. Потом как молиться, мы имя [китайским журналистам, снимавшим фильм о праздновании Пасхи] сказали: «Вы, если будете здесь стоять-то, молчите». Все ушли туды, ничё не слышно было, только один стоял, снимал тут. Свечки зажигали, потом все по свечке держали. Свечек много купил он всемя: «Поделите» – всемя нам разделил. Свячёну воду, на окошке бутылки стоят, сказал всем налить, разделил, с церкви привёз воду. Он говорит: «Я маленько увезу-ка». Я не знаю, он верит – не верит, они поснимать приехали – как Пасха. Вот имя надо, чтобы посмотрели – как здесь. Я имя говорю: «Вы на другой год не ездите, мы сами хотим Пасху отмечать» [М. Дементьева].



Илл. 1. Пасхальный вечер, деревня Караванная (Эньхэ), 30 апреля 2016 г.

«Когда этих [китайских журналистов] нет, бабушки сами соберутся, стол наладят, посидят, поедят. Чичас уже можно покушать, никак ране бабушки наши: двенадцать часов пройдёт, потома-ка два часа идём Богу молиться, в три часа до дом придём, тоже в часовню, тут часовня была. Потом дома Богу помолятся, христосываются, потом опять в часовню идёшь, потом опять домой – Богу помолимся» [М. Дементьева].

«Когда этих [китайских журналистов] нет, бабушки сами соберутся, стол наладят, посидят, поедят. Чичас уже можно покушать, никак ране бабушки наши: двенадцать часов пройдёт, потома-ка два часа идём Богу молиться, в три часа до дом придём, тоже в часовню, тут часовня была. Потом дома Богу помолятся, христосываются, потом опять в часовню идёшь, потом опять домой – Богу помолимся» [М. Дементьева].

«На утро яичко в руках держишь, говоришь: Христос Воскресе! Потом яичком переменишься, так у Вас? Одинаково, мы тоже так. С мужчинами тоже христосываемся, старые, малые – со всеми» [Т. Ерохина].



Илл. 2. Пасхальные яйца, деревня Караванная (Эньхэ), 30 апреля 2016 г.

В Караванной в полдень в большом кафе за рекой собрались за праздничными столами, накрытыми за счёт «казны», все желающие – полукровцы, их родственники и соседи, китайцы и монголы, стар и млад, человек не менее двухсот. Людей, понимавших истинный смысл праздника и разделявших сообразные смыслу религиозные чувства, было много меньше половины. О пасхальном событии на столе напоминали крашеные яйца и куличи, принесённые участниками. Собрание открыли представители местной власти, поздравившие «русскую народность» с праздником и пожелавшие ей сохранять традиционную культуру в составе многонационального Китая. Затем выступил фольклорный ансамбль из Лабдарина, исполнивший на русском и китайском

языках народные и современные песни светского, прежде всего, патриотического, содержания. Завершили концерт весёлые кадрили и вальсы под гармонию.

Секуляризация пасхальной обрядности, подмена организаторами мероприятия религиозного смысла светским, общественно-политическим, культурно-воспитательным содержанием у некоторых православных жителей встречает порицание. *«Как батюшка придет – казна может дикалону на лицо. Раньше церковь не открывалась зимой – [теперь] отопление поставили, а русские придут проверять – они деньги дают. Не любят, а Пасху празднуют все китайцы – начальники придут, русскому да метису не зайти. Они только знают Пасху праздновать – воздух неправильный у них»* [В. Зоркальцев]. Справедливости ради стоит отметить, что не только в Трёхречье, в Китае вне России, но и в российских условиях массовое празднование Пасхи представляет собой в значительной степени соблюдение русской традиции, выражающей себя в особых ритуальных фразах и поведенческих актах, необыденных кулинарных изделиях и праздничном застолье. Идеино-психологическое содержание Пасхи и его церковное обрамление остаются для многих русских в России на большом удалении.

В настоящее время ситуация складывается так, что церковь в Лабдарине, приход не оказывают существенного влияния на самосознание русского населения Трёхречья. Церковь, церковная деятельность не является значимым фактором интеграции русских и сохранения их этнокультурной идентичности. Возможно, ситуация может измениться в результате появления священника и налаживания полноценной богослужебной практики и церковной жизни.

Культовым местом для православных верующих деревни Олочи (Шивэй) стала часовня. Олочи – большая деревня, расположенная на правом берегу Аргуни, здесь много русских домов, вывесок на русском языке, проживает много полукровцев. Около десяти лет назад русские верующие в засушливый период ходатайствовали перед властями деревни о том, чтобы им разрешили где-то регулярно молиться о ниспослании дождя. Такой религиозный прагматизм вполне соответствует китайской религиозной ментальности, поэтому, очевидно, власти не нашли причин для опасений и отказа. На окраине деревни у реки русским просителям было выделено место рядом с буддийской кумирней – там, где, по воспоминаниям жителей, раньше стояла китайская культовая постройка. Китайскими рабочими при участии православных верующих, которые принесли часть необходимых для строительства кирпичей и пытались давать советы о конструкции «церквы», было отстроено небольшое, площадью три на два метра, сооружение из кирпича, на двускатной красной крыше которого установлен восьмиконечный крест. Возведённая по самобытному русско-китайскими усилиями «церква» в своих конструктивных компонентах имеет мало общего с традициями православного храмостроительства. Ныне её стены побелены, на восточной, правой от входа, стене развешено около двадцати икон,

перед ними уложены крашенные яйца и веточки вербы. Выше икон и на потолке укреплены гирлянды бумажных цветов, преимущественно красного цвета.

Стоит «церква» рядом китайской кумирней, представляющей собой маленький алтарь с культовыми изображениями, табличками, красными полотнищами ткани и жертвоприношениями. Православная часовня и буддийская кумирня мирно сосуществуют под сенью одного большого дерева, отгороженные от внешнего мира общей оградой.

Проживающая неподалёку от часовни Лидия Корытникова рассказывала в июне 2015 г.: *«Я крещёна, а у нас в Лабдарине есть церква, потом у нас тут-ка маленькую поставили церкву нама-ка, иконы тама-ка наносили, часовня, мы вот каждое воскресенье туды ходим. Одна Аня старушка, вот боле мы с ней двое ходим. Мы вот вдвоём с Аней. Мне 78 лет уж. Мы каждо воскресенье ходим в эту часовню, Богу молимся»* [Л. Корытникова]. Современное состояние и будущее часовни дают мало оснований для оптимизма.

Небольшая недавно отстроенная часовня есть рядом с русским кладбищем на окраине Караванной. Однако двери её заперты, и она бездействует. Отчасти это обусловлено местоположением часовни, которая находится довольно высоко, почти на вершине сопки, взобраться туда, как говорят пожилые православные жители, непросто. Отчасти проблема заключается в отсутствии окончательных согласований порядка деятельности культового здания с китайской администрацией. Бревенчатая часовня с блестящим позолотой куполом и восьмиконечным крестом, возвышающаяся на крутой сопке над русской деревней, производит яркое эстетическое впечатление и придаёт особый культурный колорит окружающему пространству. Она стоит, по словам одного из верующих, «для красоты». Это, впрочем, немаловажно для местного населения и властей в свете того, что Караванная в последние годы становится туристическим центром, деревянные гостиницы которого, построенные в русском стиле, заполнены китайскими любителями экзотики. Расположение и функции кладбищенской часовни во всех отношениях символичны.



*Илл. 3. Часовня и китайская кумирня.
Деревня Олочи (Шивэй)*



*Илл. 4. Часовня на кладбище
в деревне Караванная (Эньхэ).*

В форме православного культового здания выполнена ещё одна постройка в Караванной, находящаяся рядом с корпусом местной администрации. Построено оно без соблюдения каких-либо канонов храмовой архитектуры и представляет собой по замыслу и фактическому состоянию музей культуры «русской народности». Здесь рядом с иконами стоят многочисленные бюсты Ленина и барельефы Сталина в окружении самоваров, прялок, матрёшек и прочих символов русской самобытности.

До середины 50-х гг. XX в. в Трёхречье существовали церкви старообрядцев-поповцев. Старообрядцы этой ветви были преимущественно выходцами из Забайкалья, в 20-е гг. и позднее они жили в посёлках Верх-Кули, Покровке, Усть-Ширфовая (Ширфовая)⁴. Церкви старообрядцев-поповцев действовали в деревне Верх-Кули – храм Успения Пресвятой Богородицы и в деревне Покровка – храм Покрова Пресвятой Богородицы⁵. Сейчас следы присутствия здесь приходских старообрядческих церквей, как и старообрядческих общин беспоповцев, сохранились только в воспоминаниях местных жителей. Следует согласиться с В.Л. Кляусом,

собранным такой материал: «...Из отрывочных и весьма кратких сообщений и рассказов метисов Трёхречья о живших там когда-то старообрядцах складывается достаточной интересная картина. Среди старшего поколения китайских русских о них сохранились самые позитивные воспоминания: они помнят старообрядческих священников и фамилии самих старообрядцев, селения, где они жили и церкви, в рассказах отражаются религиозно-бытовые и культурные запреты, внешний облик ревнителей древнего благочестия, взаимоотношения с православным населением и другие стороны их жизни»⁶.

Современные православные верующие Трёхречья – миряне, которые ныне не проявляют особого тяготения к регулярному участию в церковных службах. Однако образы церкви как особого места и церковного богослужения как необыкновенного действия до сих пор хранятся в памяти отголосками детства.

«В Драгоценке церковь большая, красивая была, большой Божий храм. Когда вот революция <была>, всё разрушили. Я с малых лет любила в Божий храм ходить, который раз и босиком – всё бегу. Народу много было, каждый большой праздник всё полно, и батюшка был. К обедне, к вечерне, там похороны какие... Я любила Боженьке молиться с малых лет и сейчас. Я говорю: Господа Бога всегда нужно считать» [Т. Петухова].

«Я в Драгоценке-то учился. Ученики-то обедом не учатся, некого [ничего] делать, спят, а я не могу, потом по углам [слоняемся], залезем в церкву, в то время батюшки не было, замок замкнул и караулит так, а нам интересно – не видавали. Залезем по углам, на вышку и через колокола, там лестница, слезем, смотрим. Много иконов на стенах, а ученики-то разные, кто вперёд идет, а кто сзади идёт, кто-то как заревёт, все ученики боятся – как побегут! Побежали – дверь маленькая, головой стукнулись, режут потом, все выбежали сразу. Потом говорили, батюшка тут в подполье похоронен, все боятся. Я всё время думаю, путём-то не посмотрел всё сам. Потом сам ходил, всё посмотрел, там стульчик, ящички, подполье. В подполье яма, сыра земля, никого нет. На другой раз опять сам [один] зашёл, смотрел-смотрел, на улице дождь пошёл, темно стало, я напугался. Большие не ходил. Церковь в это время уже пуста стояла, колокола ещё висели, всё было, но только батюшка уехал в Россию в то время. В 59-м году батюшка уехал, его, наверное, прогнала казна» [В. Зоркальцев].

«Староверов в Покровке много, половина, вроде что, русских половина, староверов половина. Была у них староверская церква. Не бывал у них в церкви, в воскресенье ходят, не ходят – тоже не знаю. Они по задней улице-то от русских, больша деревня была. Мы-то тут на востоке, а они там – на севере были. С русскими вместе жили, они скажут – ты не различишь» [Ш. Чешнов].

Для подавляющего большинства православных Трёхречья средоточием культовой деятельности являются домашние божницы. Божницы есть в каждом доме, где живёт русская семья. Трёхреченская типичная божница представляет собой угол жилой комнаты с развешенными на стене или стоящими на полке иконами. В русском православии, церковном и народном, почитание икон имело огромное значение и было исполнено многими смыслами. «Русская икона с какой-то вещественной бесспорностью свидетельствует о сложности и глубине, [...] о творческой мощи русского духа», – отмечал Г.В. Флоровский⁷. Божница, «красный угол» с иконами связывают православие Трёхречья с основами русской культуры и традициями русской жизни.

Иконы жителей Трёхречья относятся к разным иконографическим типам. Большинство икон изготовлено преимущественно типографским способом и привезено в последние десятилетия из России, поскольку в годы «культурной революции» культовые предметы были почти полностью уничтожены или безнадежно испорчены, будучи надолго спрятаны на чердаках, в подпольях от хунвэйбинов, бесчинствовавших в русских деревнях.

«В революцию-то не давали говорить. Вот так потом пошло и пошло. Тяжело потом я к языку. Запрещали в юбках – ходить нельзя. Хлеб печь нельзя. Примерно 10 лет. Даже иконы нельзя весить, ничё нельзя. Я все спрятала. Дети маленькие были, я хлеб вязала, с пашни иду, дети бегут плачут, говорят: «Мама, там иконы жгут,

спрячь, мама». Я говорю: «Не буду прятать, сожжём», они уснули, я иконы сняла и все спрятала. Я все завернула в такую <ткань>, чтоб не портились, потом достала. Потом быстро разрешили иконы поставить» [Т. Петухова].

«В революцию ой трудно было, но все прожили, иконы везде всё прятала на вышку, потом в колодеце замазывала, потом на себе, грешна Господу Богу, [прятала]. Иконы все брошали, церкви раньше здесь не было» [Л. Корытникова].

Сходные рассказы о спасении икон в годы «культурной революции» приводит В.Л. Кляус⁸.

О своей божничке, где рядом с иконами стоит старая прямоугольная доска, Лидия Корытникова рассказывала: *«Икона больша – Пресвятая Богородица, это сын-то большой купил, а маленькие-то из Хайлару брала, а та деревянна, черна, та мамина, ещё у ней была, карточка, а в эту революцию Бога же прекратили, а я её спрятала на вышку, он [образ] там <с>тлел. Я деревяшку-то забрала [Л. Корытникова]».*

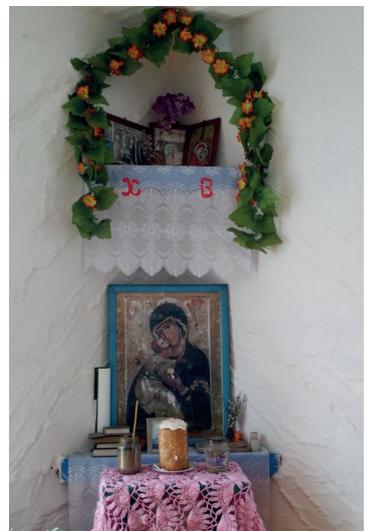
Чаще всего иконы без окладов, в простых рамках под стеклом. Над иконами и по бокам висят гирлянды искусственных цветов и листьев, под ними находится подобие рушников, иногда с надписью «ХВ». Ниже обычно стоит столик с даропринесениями (фруктами, крашеными яйцами, куличами), нередко – со свечами, баночками со святой водой, веточками вербы, книгами, вазочками с цветами.

«Вот икона, божничка когда есть – зайдёшь в избу, браво как, да! Будто есть Бог и ничё не боюся-ка. Вот приеду-ка [домой]: “Боженька, ты дом мне караулишь!”. Поеду-ка – “Ну, всё, до свидания, я поехала [обращается к божничке]”. Будто ничё не боюся-ка» [А. Дементьева].

Известно, что православие, особенно русское, исходит из того, что икона есть место благодатного присутствия Христа (или Богоматери, святых). При этом принципиально важно для богословия иконы, что запечатленный на иконе образ не тождественен своему «первообразу». Согласно православному учению, Бог, Богоматерь, ангелы, святые пребывают в «ином», небесном – горнем мире, за пределами земному – дольнему миру. Конкретно-образный (наглядно-образный) характер мышления, свойственный религиозности простонародья, формировал в народном православии отношение к иконописному образу как существу, въяве присутствующему в своём изображении. В истории народного православия типичны случаи, когда верующие чтимую икону называли «богом». Икону простой православный люд мог воспринимать не столько как знамение горнего мира, сколько как объект, заключающий в себе реальное бытие Бога. На этом основании в народном русском православии иконы пользовались особым почитанием, нередко им вменялись чудодейственные свойства – охранительные, целительные и иные, вплоть до далёких от догматически-церковного понимания иконопочитания. От иконы простые люди ждали, прежде всего, чуда, а не безмолвной проповеди. Похоже, что в Трёхречье мы встречаем живые свидетельства такого народного отношения к иконе.



Илл. 5. Божница Л. Корытниковой, деревня Олочи (Шивэй). Справа – деревянное основание спасённой иконы.



Илл. 6. Божница И. Васильева, деревня Караванная (Эньхэ).

Многим иконам сопутствовали в народной культуре рассказы о связанных с ними необыкновенных событиях. В среде православных трёхреченцев бытует убеждение в чудесном поновлении одной из икон, находящейся в часовне деревни Олочи. Очевидицей этого события является Анна Дементьева, изложившая в мае 2016 г. такую историю.

«У моего мужа была сродна сестра, от тётки она. Эта икона была совсем чёрная, её не видать было. Она [сестра] жила у людях, у сродной маленькой сестры. Потом она говорит: “Отнеси в церкву”, а тогда была маленька – китайска там стояла. Я говорю: “Её [она] не годна”, а она говорит: “Ничё не сделаешь”. Её не заметно, лика ни сколь не было. Потом, чё же, мы с ней пошли, мы с ней гвоздь забили, а её не видать – головой к низу [повесили], так её не видать было. Там кирпичи маленьки, я её положила и там повесила. Потом – ну, долго было время, я одна пошла, тогда Лиды дома не было, я пойду – уберу-то там, в субботу иль в воскресенье, народ-то ходит молиться. Я её поглядела, а я не знала, что она поновилась. Я смотрю: кто-то её кверху ногам поставил, а это мы ставили. И голова-то не варит, что гвоздь поставила, я её перевернула. Она стала <видна> маленько, а потом ещё лучше стала. Потом-ка пошли в какой-то праздник, однако что на Вознесенье, мы пошли Богу молиться, народу много было, десять штук, наверно, сбежалось. Они бы видели, промолчали, она бы ещё это <поновилась>, они заой<к>али: “Икона-то поновилась!”. Она сразу стала такой <перестала дальше поновляться> Ну, счас её заметно, а тогда была совсем чёрна. Они заговорили, а не надо было говорить, она бы ещё поновилась бы. У неё вышла зелёно, желто, с золотом. Это моего мужа, сродной тётки икона. Толи она её нашла по воде, то ли чё ли, я вот у ней не спросила. Она потом вся скрылася-ка (икона), я кого же буду у людей ставить-то, в церкву [в часовню] отдала» [А. Дементьева].

Поновившаяся икона находится в центре иконостаса часовни. Иконографически она относится к типу «Одигитрии» («Путеводительницы») и соответствует иконографическому образцу Казанской иконы Божией Матери.



Илл. 7. Поновившаяся икона из часовни деревни Олочи (Шивэй)

Вера в чудесное поновление иконы олочинской часовни – свидетельство сохранения в православной культуре Трёхречья многогранных религиозных представлений, уходящих корнями в почву русского иконопочитания. В русском православии вера в чудо обновления иконы существовала уже в древнерусский период, особенно интенсивной она становилась в народной среде в тяжёлые времена. Так, после революции в России получили хождение известия о чудесном обновлении сотен икон (Богородицы «Державной» и других). Заметим, что вера в поновление олочинской иконы не стала для местных жителей стимулом к росту религиозных настроений. Часовня, как было отмечено выше, фактически пустует...

Домашние божнички для трёхреченских семей – один из важнейших признаков причастности к православию, зримое выражение их веры, отлучённой силой обстоятельств от церковных стен. Домашние иконы стали доступным способом богообщения для людей, никогда не знавших церковной службы или почти забывших её, а ныне в силу тягот дороги в церковь или по привычке уже не имеющих к ней тяготения. В условиях почти полного отсутствия церковных служб нет причин умалять значение домашней молитвы в жизни православного Трёхречья. Исторически в русском православии важное положение занимали домашние богослужения – молитвы, чтение душеспасительных книг и т.д. Они не имели строгого чина, но от этого религиозная ценность их не снижается, ибо для православия дом – малая церковь, душа человека – храм Божий.

С другой стороны, домашние божнички являются знаком принадлежности к «русской народности», к культуре своих родителей, семейным ценностям. Рядом с ними обычно на стенах висят рамки с семейными фотокарточками – старыми, новыми, чёрно-белыми, цветными. Божничка – такой же важный атрибут этнической идентичности, как семейные фотокарточки, хлеб на столе, особым образом повязанный женский платок, юбка или изба. Этноидентифицирующая функция божнички непротиворечиво сочетается в культуре русских Трёхречья с функцией религиозной.

Важным признаком принадлежности к православию является крещение. Русские жители Трёхречья держались обряда крещения в прежние времена, когда не испытывали притеснений и в русских деревнях действовали церкви, соблюдали его в тяжёлые десятилетия гонений на религию и русское происхождение, верны они ему и сейчас.

«У меня отец – чистый китаец, 70 лет прожил, он в России, ещё в старой России крестился, имя ему дали Фёдор. В Попирае церква была, он с батюшкой подружился, дружно были с нём, потом батюшка даст крестики, он привезёт, потом делают. Много китайцев крещены были с юных лет, которые в России были, тама обжились как русские. Потом, когда поставили границу, стали отселять» [Ш. Честнов].

«Ну, конечно, [дети] крещёные. Внучата крещёные, от дочки вот от этой, в Хайларе крестила; а вот этих дома крестила. <...> Из Харбина китайский приезжал священник, он сколь лет работал в России, потом в Харбине работал. Коды в Лабдарине Божий храм поставили, он приезжал светить, лет десять более. Старый священник Дионисий приезжал к нам, видели русских сколь священников было, я всех знаю, однако, что он крестил детей. Внук сейчас в Боженьку верит хорошо. Он щас у меня крест носит, с малых лет, он, когда маленький был, я его заставляла молиться Боженьке, в праздники, я говорю: сегодня праздник, вставай на колени. Встанет, помолится и сейчас он так верует – православный. У меня внучата все православные» [Т. Петухова].

Обратим внимание, что некоторые дети крещены приезжими священниками – в последние годы такая возможность у трёхреченцев вновь появилась, а некоторые дети были крещены дома. Более сорока лет, по крайней мере, со времени «культурной революции», в Трёхречье лиц духовного звания либо уже не было, либо оставшиеся в живых один-два священника не могли свободно заниматься религиозной деятельностью. Дети в русских или русско-китайских семьях рождались, и православные родители во многих случаях искали способ их крестить. Возможность совершения таинства крещения «погружением» («огружением») в крайних обстоятельствах вне церкви и без священника в православии допускается. В православной обрядности Трёхречья крещение водой приняло, например, такой вид:

«Мама меня в церкви крестила, у нас в Усть-Урои [Усть-Уровье] церква была. Я детей не крестила [в церкви], огружала, я батю [священника] спрашивала, здесь нету-ка церкви, то я принесу [детей] <когда> месяц выйдет, то тогда я иконы омою, их [детей] опрыскаю святой водой, я батю спрашивала, он говорил – всё равно погруженные», – рассказывает о специфике проведения обряда в условиях отсутствия церкви и священника одна из жительниц, Л. Корытникова. Этот способ крещения мирянами детей водой, которой омыты иконы, был широко распространён в Трёхречье и имел свои особенности, по-видимому, индивидуального, семейного происхождения. Так, в описанном случае для проведения обряда нужно было дожидаться появления месяца; в других известных нам вариантах это не требовалось, но присутствовали другие отличительные особенности, например, участие бабки-повитухи.

Характерно, что у одной из наших собеседниц, Таисии Петуховой, как и у некоторых других людей старшего поколения, крестивших своих детей и внуков, крещёные младшие родственники не говорят на русском языке. Однако все они единодушно считают себя представителями «русской народности». Факт крещения представляется старшему поколению и их потомкам достаточным основанием того, чтобы считать крещёного человека русским. Такого рода совмещение религиозной, православной, идентичности и этнической идентичности – явление вполне

типичное в русской среде. В особенности оно было свойственно традиционной, крестьянской православной культуре. Этнорелигиозное самосознание русских Трёхречья следует здесь привычному руслу.

Крещение, согласно православным догматическим определениям, – это таинство, в котором преобразается природа человека, происходит второе рождение крещаемого и приобщение к Иисусу Христу. В народном понимании крещение может принимать вид магического охранительного или целительного обряда, а крест – апотропея, отпугивающего нечистую силу.

«У меня дочка-то пятая маленько-то помешалась, с головой чё-то, не знаю, что делать, думаю, сводить в церковь – может, поможет, с людьми-то не разговариват, говорит не по-человечи. У меня-то четвёро только крещёные, это ещё до революции [до «культурной революции»] батюшка приезжал, окрестили, эти-то ещё малыньки были. А дочка-то мне говорит: “Мама, ты дома помолись, да крест мне надень, что ко мне мёртвые-то эти привязались, говорят: “То сердце вытащу, то все жилы”» [А. Астафьева].



Илл. 8. Альгея Астафьева, Трёхречье, деревня Покровка, октябрь 2015 г.

В реальных условиях своей религиозной жизни православные Трёхречья далеки от соблюдения других шести таинств, тем более в их канонической обрядовой форме. Причащение, принятое группой верующих в Лабдарине в мае 2015 г., – исключение из правила. Память об этих таинствах и сопутствующих обрядах почти полностью стёрта. Жива, однако, традиция соблюдения не только Пасхи, но и большинства других календарных праздников и постов.

«У нас здесь хорошо праздники сохраняются. Пасху Христову, Рождество, все праздники. Пасха когда отойдёт, мы высчитываем, Вознесенье-то – с Пасхи до Вознесенья 40 дней. Всё вот по-русски, сейчас мы живём с детьми, все они с нами по-русски и коды гости приезжают, гостей принимаю всё по-русски» [Т. Петухова].

«Троица была, мы в церкву ходили, из Лабдарина из церквы у нас там есть праздники написаны-то: Крещение, Пасха, много праздников малыньков там есть. Мы воскресенье только знаем,

раньше праздников не знали. Раньше матеря говорили, что в воскресенье не работаем, русские праздник. Мы вот в церкву ходим, а если церквы нет, то мы дома помолимся, стирать в воскресенье – шибко грех, раньше-то говорили. Молитву сама читаю, как умею, мы сходим помолимся, потома-ка там посидим, ну, есть место, куды ходить, не с кем разговаривать, мы туды уйдём, тама-ка поговорим» [Л. Широкова].

«На Троицу у нас те года весело было. Раньше на Троицу гуляли, обливаются, ой, весело, даже в речку бросали. Масленицу празднуем, коды Масленка проходит, пойдёт Прощёный день, и я потом 7 недель с Прощёного дня, 7 недель постных до Пасхи, всё постно кушаю, ни молоко, ничё всё постно кушаю. На святки машкоровались [маскировались, рядились], ходили: ты оденешься, чтоб тебя не узнали, на лицо всяко, которы сами себя разукрасят, потом на Рождестве славили детишки, потом вечером со звездой ходили, утро Рождество пели» [Т. Петухова].

«Мне стало восемьдесят лет, семесят девятый. У меня, когда мама жива была, нас всех научила постовать. Вот, теперчи до Пасхи сколько дён осталось, я постоваю. Я вот ребятишкам наказал, что всё припостите, приедут ко мне гости, но только, что после Пасхи. На Пасхе первый день тоже можно. А то мне не можно угощать, всё же постно.

Интервьюер: *Сколько у Вас дней пост?*

Ш.Ч.: *Сорок дён постовам. Всё молосно, каша тут. По Пасхи первый день, потом-ка всё разрешено. Я за чё так верую, постовую: я в церквы крещёный.*

Интервьюер: *А какой у Вас пост? Только молочное кушаете?*

Ш.Ч.: Да, только молосно, мясно нисколь нельзя, не разрешено.

Интервьюер: А яйца можно?

Ш.Ч.: Ой, яйца нисколь нельзя, само главно – яйца.

Интервьюер: А почему?»

Длительная изоляция русских трёхреченцев от канонического устройства православной жизни накладывает отпечаток на нормы поста и их интерпретацию. Ответ на вопрос о том, почему нельзя есть в Великой пост яйца, сопряжён в сознании нашего собеседника с народным сюжетом о крови Христа и красном цвете пасхальных яиц, с представлением о чудесном превращении крашеного яйца в пасхальную ночь.

«Ш.Ч.: А это мне нисколь не рассказать. У меня мама, она могла [рассказать]: зачем вербу ставят, зачем постуют, зачем яйца не кушают, она всё могла рассказать. Я после этой революции, революции, которая в Китае была, я всё позабыл. Мне щас и не рассказать вам. Только помню, мне мама наказала: будет Пасхи первый день, яички меняют, стары снимают, новы кладут. Она мне наказала: “Каждый год кладите новы – красны”. Это я запомнил, она мне сказала. Всё постно, с хлебом почаем. Она это мне так сказала, что когда Христа, были его на крест, она сказала, евреи то ли [я позабыл], а там-ка одна старушка была, она услышала, пошла смотреть. Пошла смотреть, а где прибит-то, кровь побежала. Она в платке, по-старому подвязана-то. Она платком-то, где кисты, углы взяла да вытерла [кровь]. Домой пришла и думат: “Вымыть, как мне на память оставить-то? Это Иисус<a> кровь-то”. Потом взяла яичко, сварила, да на яичко-то и намазала, и на божничку положила. На другой год-то сняла, он [яйцо] наполнил, как свежий. Вот, после того это стали каждый год новы менять – красны православны...

И вот стал я веровать, стал я постничать. Когда каждый год мама снимет яички-то на божничке, разобьёт – даже парит. Вперёд этого, когда неаккуратно избу белят, да снимет [яйцо] – если разобьёт, то там всего с намоточек сухой, совсем высохнет. А тут на Пасхе, первый день, оно как свежее. Она нам всем, у нас семья больша была, по-маленьки разделит, скушаем. Не скажешь, что нисколь не пахнет – пахнет, но не шибко. После того я стал веровать» [Ш. Чешнов].

В русле народных религиозно-мифологических представлений, в которых многократно переложённая на свой лад рассказчиками евангельская история помещается в местный ландшафт, трёхреченцы объясняют происхождение и форму куличей: «В Рассее как стали после Иисуса Христа: когда его распиливали, на третий день, вербочкой прутом его били, когда он шел, когда ушёл он на тот свет, на небу, шел он по горам, после того стали куличи пекчи. Эти куличи – они не ровны, есть всяки: есть больши, есть маленьки – сопки разны, он [Иисус Христос] ушёл на небу» [Ш. Чешнов].

В этом сюжете о происхождении и облике ритуального хлеба нет следа памяти о церковной православной практике приготовления высоких, цилиндрической формы литургических хлебов – просфор и в особенности артоса, от которого кулич, очевидно, воспринял свой внешний вид. В нём вольно изливается оставшееся без церковного попечения творческое воображение – неиссякаемый источник религиозного сознания.

Обрядовые традиции сохраняются в других формах православной культуры русского Трёхречья – поминальных обычаях, почитании поклонных крестов и т.д. Достаточно большой массив народной религиозности жив в фольклорных повествованиях, заговорах, представлениях о «том свете» и посмертном существовании, а также в других конфигурациях религиозного сознания. Объём статьи не позволяет, к сожалению, подробно раскрыть эти стороны народного православия русских Трёхречья.

Таким образом, важнейшая особенность русского православия в Трёхречье заключается в том, что православие здесь исторически складывалось и существовало на протяжении длительных периодов времени преимущественно как народное православие. Церковное православие, имеющее в своей основе церковь как институт, духовенство как доминантную группу, догматику как идеологическую систему

и церковное богослужение как главенствующий вид деятельности, в Трёхречье не занимало в религиозной жизни православного населения превалярующего положения. В течение непродолжительного отрезка времени, в конце 20 – начале 40-х гг. прошлого века, церковное православие утвердилось в качестве средоточия религиозной жизни верующих, однако вскоре в силу исторических обстоятельств церкви были закрыты, церковные богослужения свёрнуты, духовенство как социальная группа исчезло. Православие продолжило своё существование в формах внецерковной жизни, которые определялись народными традициями понимания верования и религиозных практик. В настоящее время данная ситуация сохраняется.

Библиографический список

1. Аргудяева, Ю.В. Обряды жизненного цикла у русских старообрядцев в Северо-Восточном Китае / Ю.В. Аргудяева // Религиоведение. – 2016. – № 1. – С. 18–30.
2. Забияко, А.П. Народная религия / А.П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 672–673.
3. Забияко, А.А. Русские Трёхречья: фольклор как основа сохранения идентичности в китайской среде / А.А. Забияко, А.П. Забияко // Проблемы Дальнего Востока. – 2016. – № 2. – С. 160–172.
4. Кляус, В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры / В.Л. Кляус. – М.: ИМЛИ РАН, 2015. – 384 с.
5. Салмин, А.К. Термин *folkreligion* и его русский эквивалент / А.К. Салмин // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 93–98.
6. Тарасов, А.П. Русская национальная волость Эньхэ в Барге: поиск русскими своей национальной идентичности в приграничном Китае / А.П. Тарасов // Общество и государство в Китае. – М.: Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), 2014. – Т. XLIV. Ч. 2. – С. 187–208.
7. Флоровский, Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – 608 с.
8. Шахматов, П. Трёхречье. Воспоминания / П. Шахматов. – Томск: Изд-во «Красное Знамя», 2014. – 344 с.
9. Шестаков М.А. Благодатное Трёхречье // Вестник казачьей выставки в Харбине. Сборник статей о казаках и казачестве. – Харбин, 1943. – С. 192–195.
10. Dong Xianrui, Yan Guangqing. Erguna e luosizu. – Erguna: Lang man zhi cheng xi lie congshubianweihui, 2013. – 216 p.
11. Qing Jue. Ehnechundiao cha. – Beijing: Zhongguojingjichubanshe, 2011. – 289 p.
12. Tang Ge. Eluosiwenhuaizaizhongguo. – Harbin: Beifangwenyichubanshe, 2010. – 310 p.
13. Zhang Xiaobin. Neimenggu e luosizu. – Hailar: Neimengguwenhuachubanshe, 2015. – 252 p.

¹ Тарасов А.П. Русская национальная волость Эньхэ в Барге: поиск русскими своей национальной идентичности в приграничном Китае // Общество и государство в Китае. М., 2014. Т. XLIV. Ч. 2. С. 187–208.

² Забияко А.П. Народная религия // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 672–673.

³ Шестаков М.А. Благодатное Трёхречье // Вестник казачьей выставки в Харбине. Сборник статей о казаках и казачестве. Харбин, 1943. С. 192–195.

⁴ Аргудяева Ю.В. Обряды жизненного цикла у русских старообрядцев в Северо-Восточном Китае // Религиоведение. 2016. № 1. С. 18–30; Шахматов П. Трёхречье. Воспоминания. Томск, 2014. С. 94.

⁵ Шестаков М.А. Благодатное Трёхречье // Вестник казачьей выставки в Харбине. Сборник статей о казаках и казачестве. Харбин, 1943. С. 192–195.

⁶ Кляус Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры. М., 2015. С. 208.

⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 5.

⁸ Кляус В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры. М., 2015. С. 92–94.

References

1. Tarasov A.P. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [Society and State in China]. Vol. XLIV, part 2. Moscow, Institut vostokovedeniya Rossiyskoy akademii nauk, 2014, pp. 187–208.

2. Zabiyaiko A.P. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Akademicheskii proekt, 2006, pp. 672–673.
3. Shestakov M.A. *Vestnik kazach'ey vystavki v Kharbine. Sbornik statey o kazakakh i kazachestve* [Bulletin of the Cossack Exhibition. Collected Papers on the Cossacks]. Harbin, 1943, pp. 192–195.
4. Argudyaeva Yu.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 1, pp. 18–30.
5. Shakhmatov P. *Trekhrech'e. Vospominaniya* [Shiwei Russian Ethnic Township. Memories]. Tomsk, Izdat-vo «Krasnoe Znamya», 2014, p. 94.
6. Shestakov M.A. *Vestnik kazach'ey vystavki v Kharbine. Sbornik statey o kazakakh i kazachestve* [Bulletin of the Cossack Exhibition. Collected Papers on the Cossacks]. Harbin, 1943, pp. 192–195.
7. Klyaus V.L. *«Russkoe Tryekhrech'e» Man'chzhurii. Ocherki fol'klora i traditsionnoy kul'tury* [Shiwei Russian Ethnic Township in Manchuria. Essays on the Folklore and Traditional Culture]. Moscow, IMLI RAN, 2015, p. 208.
8. Florovsky G. *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Minsk, Izd-vo Belorusskogo ekzarkhata, 2006, p. 5.
9. Klyaus V.L. *«Russkoe Tryekhrech'e» Man'chzhurii. Ocherki fol'klora i traditsionnoy kul'tury* [Shiwei Russian Ethnic Township in Manchuria. Essays on the Folklore and Traditional Culture]. Moscow, IMLI RAN, 2015, p. 92–94.



Емельянов В.В.

В.В. Струве как историк месопотамской религии. Часть 1



В.В. Емельянов

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФ N 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX вв.». Автор работы благодарит д.и.н. С.Б. Криха (ОмГУ) и доктора Владимира Сазонова (Тарту) за критическое чтение статьи

Аннотация. В статье рассматриваются работы академика В.В. Струве, связанные с историей религии народов древней Месопотамии. В первой части анализируются статьи 1926 и 1932 гг., рассматриваются их клинописные источники и переводы текстов, делаются выводы об ассириологической квалификации Струве в 1920–1930-х гг. и о связи его теоретических построений с концепциями Э. Мейера и Н.Я. Марра.

Ключевые слова: религия древней Месопотамии, В.В. Струве, ассириология, Э. Мейер, Н.Я. Марр

Историк древнего Востока академик В.В. Струве известен как автор 339 опубликованных работ¹. Из них напрямую проблемам истории религии посвящены только 13². Из этих 13 на религию народов древней Месопотамии (Шумера и Вавилонии) приходится 4 статьи и 1 раздел в учебнике:

1. Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику) // Религия и общество. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. Л.: Сеятель, 1926. С. 41–59.

2. Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреварзии. Л.: АН СССР, 1932. С. 49–70.

3. Вавилонская культура // История древнего Востока. М., 1941. С. 105–119.

4. Вопрос о существовании в Шумере предсказания будущего посредством стрел / Доклад на XXV Международный конгрессе востоковедов. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 27 с.

5. Ритуал передачи земельного владения в Шумере // Ближний и Средний Восток. М., 1962. С. 8–14.

У этих публикаций есть общая черта – все они появились в составе сборников и коллективных монографий. Раздел о вавилонской религии входит в учебник по истории, также не являясь основным предметом книги. Возможно, это свидетельствует о том, что Струве писал об истории религии в рамках своей основной темы – истории общественных отношений на древнем Востоке, и религия как феномен культуры не находилась в поле его особого интереса³.

Работы по истории месопотамской религии написаны не только в разные годы, но и в разные методологические эпохи деятельности Струве. Первая возникла под влиянием «Истории древности» Э. Мейера, вторая стала плодом сотрудничества с Н.Я. Марром и носит на себе отпечаток его «яфетического учения», третья и четвертая возникли в ситуации, когда Мейер был забыт, Марр был подвергнут посмертному

остракизму, а ссылки на классиков марксизма больше не были обязательными. Если первые статьи служили учёному лабораторией при построении его теории общественных формаций, то последние были плодом интереса к сугубо частным проблемам экономической и политической истории Месопотамии.

Религиоведческие работы Струве-ассириолога до сих пор не удостоились внимания исследователей. Так, в статье Л.А. Липина о них не сказано вообще ничего. А в фундаментальном труде Н.М. Постовской об изучении древнего Ближнего Востока в СССР о первых двух из них упоминается очень коротко: «...анализируя “Диалог господина и раба”, Струве датировал этот текст временем I вавилонской династии и попытался определить классовую принадлежность “господина”, однако ещё с позиций априорного признания общественного строя Вавилонии феодальным»⁵; «...древнему Востоку в сборнике была посвящена ещё статья В.В. Струве, который, проанализировав данные египетской мифологии (реконструкция мифа об Астарте из текста папируса Амхерст, магический папирус Сальт, миф об уничтожении людей, сказка о двух братьях) и сопоставив их с вавилонским мифом об Иштар, стремился раскрыть тотемистические корни всех этих сказаний»⁶. Две последние работы В.В. Струве по месопотамской религии были опубликованы уже после сдачи этой книги в печать, а в более поздней литературе они никогда не анализировались.

Основные источники Струве-ассириолога хорошо известны из библиографий к его статьям. При переводе текстов он пользовался словарями аккадского языка Ф. Делича⁷ и (с конца 1950-х гг.) В. фон Зодена⁸ и словарём шумерского языка А. Даймеля⁹. Его первоначальные знания в области вавилонской религии и культуры почерпнуты из книг М. Ястрова¹⁰ и Б. Мейснера¹¹, а также из лекций его учителя Б.А. Тураева и статей В.К. Шилейко¹².

В задачу данной статьи входит не только максимально полное описание материалов и идей каждой статьи, но и установление ценности работ учёного с точки зрения современной науки. В случае очевидных неудач автора работ мы попытаемся заново решить некоторые научные проблемы с привлечением всех существующих на сегодня лексикографических и грамматических источников.

Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику)

Эта статья появилась в сборнике «Религия и общество»¹³, который вообще не имеет никакого идеологического предисловия и совершенно лишён единого метода изучения предмета. Каждый участвовавший в нём исследователь представлял собственную точку зрения на предмет. По-видимому, единственным условием участия в проекте был отказ от рассмотрения религий древнего мира с точки зрения вундтовской «субъективной психологии», с неперменной эмпатией и аналогиями из собственного религиозного опыта авторов. Нельзя сказать, что религия рассматривается в статьях В.В. Струве, М.Э. Матъе или А.В. Болдырева сугубо социологически. Здесь есть место и сравнительному литературоведению, и теории фольклора, и теории образования жанров в искусстве. Однако нет сомнения в том, что авторы сборника стараются быть максимально внешними наблюдателями по отношению к изучаемым ими текстам и вещам. Во всех остальных аспектах их труд выглядит последним свидетельством свободной научной мысли в религиоведении раннесоветского периода. Здесь нет цитат из классиков марксизма, как нет и ссылок на выступления современных авторам сборника большевистских лидеров.

«Диалог господина и раба» – памятник вавилонской литературы, известный сперва в трёх, а затем (с 1960 г.) – в пяти копиях VII–III вв. Его фрагменты были опубликованы в конце XIX в., но первый связный перевод сделал только С. Лэнгдон в своём издании клинописных дидактических текстов 1923 г.¹⁴ Именно лэнгдоновское издание с транслитерацией и английским переводом стало основой для статьи Струве¹⁵.

Следует сказать, что статья о вавилонском диалоге является второй ассирологической публикацией Струве. Первой была статья о патесиате Гишху, вышедшая в 1922 г.¹⁶ Согласно юбилейной статье Н.В. Пигулевской, Струве стал учить семитские языки у П.К. Коковцова в 1919 г.¹⁷ Причём учил он сразу и западносемитские, и аккадский языки. Тем не менее, в архиве Коковцова существует весьма

История религиоведения

примечательный документ, который позволяет нам взглянуть на вопрос об ассириологической подготовке Струве детальнее. Это открытка от 12 декабря 1931 г., которая приводится здесь целиком:

12/ХІІ/1931
Вас. Остр. 15 л. 68 кв. 38

Глубокоуважаемый Павел Константинович!

Согласно нашему уговору позволю себе сообщить Вам, что приеду к Вам для продолжения чтения призмы Тэйлора 18 с.м. в 12-1/4 ч. Вследствие возможных ныне трамвайных неполадок (я иду из Эрмитажа) я могу на ¼ часа опоздать и прошу меня наперёд извинить.

С полным почтением
Искренне преданный Вам
В. Струве¹⁸

Оказывается, что ещё в начале 1930-х гг., будучи уже профессором ЛГУ, доктором исторических наук и всемирно известным издателем Московского математического папируса, Струве посещал занятия Коковцова по шестигранной призме Синаххериба (т. н. «Призме Тэйлора»). Текст этой призмы изучается студентами-ассириологами первого курса и считается одним из базовых текстов начальных курсов по ассириологии. Невозможно хорошо знать клинопись, не пройдя через «Призму Тэйлора». А это означает, что Струве с 1919 г. мог знать только аккадскую грамматику, но не умел достаточно квалифицированно читать клинопись даже в начале 1930-х гг. Следовательно, читая вавилонский диалог в середине 1920-х гг., он использовал только транслитерацию Лэнгдона, не глядя в автографию клинописи, и был сильно зависим от английского перевода. Это же касается и остальных цитируемых им клинописных текстов.

Прежде чем заниматься имманентным анализом статьи Струве о вавилонском диалоге, следует отметить связь между двумя его статьями в сборнике «Религия и общество». Сборник начинается статьёй «Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта», где религии древнего Востока разделяются по весьма существенному критерию – наличия или отсутствия представлений о посмертном воздаянии. В зависимости от этого определяется социальный оптимизм или социальный пессимизм религиозного мировоззрения. В Египте при наличии стабильной государственности преобладал социальный оптимизм, что приводило к упованию на иную жизнь и к отсутствию требований социальной справедливости в этой жизни. Напротив, в переходные и кризисные периоды представления об ином мире уступали место социальным движениям за улучшение жизни низших слоев общества. В Вавилоне же социальный пессимизм был явлением постоянным и восстаний не вызывал¹⁹. Итак, после Египта Струве обращается к изучению такого религиозного мировоззрения, в котором никогда не было надежды на справедливость иного мира. Из этого первоначального условия он и исходит в дальнейшем своём анализе.

Статья Струве представляет собою весьма смелую многоходовую комбинацию. Сперва вавилонский диалог рассматривается в ней на фоне близких по тематике древневосточных текстов – египетского «Диалога человека и его Ба» и Книги Экклезиаст. Во всех трёх случаях обнаруживаются сентенции, касающиеся отсутствия в жизни смысла. Однако после цитирования параллельных мест автор неожиданно проводит между ними разграничительную черту: «Екклезиаст рассматривает в своих рассуждениях одни лишь явления личной жизни <...>, а в диалоге “господина” и “раба” мы находим определённые указания на явления общественно-политической жизни»²⁰.

Затем Струве обращает внимание читателя на то, что господин и раб это конкретные социальные слои вавилонского общества, и при чтении текста вполне возможно рассмотреть сословную принадлежность господина: «В ярко выраженном недовольстве “господина” и обществом, и правительством, очевидно, отражается

идеология известного сословия, игравшего когда-то крупную роль, а в данный момент потерявшего своё значение <...> Свободные в Вавилонии делились, согласно судебнику Хаммурапи, на 2 сословия, на т. н. мушкену, “бедняк” (букв. “смиренный”) и мар авелим, “сын мужа”. Интересно отметить, что и в Египте мы имеем почти тождественные названия для 2 сословий, на которые делились свободные, а именно неджес, “маленький, ничтожный”, и си са, “сын мужа”. Из двух сословий и в Вавилонии, и в Египте привилегированным и социально более ценным является, конечно, сословие сыновей мужа»²¹.

Комментируя свой перевод, Струве определяет вавилонское происхождение текста по упоминанию в нём «чаши²² Мардука» и делает следующие наблюдения касательно положения господина: «Он навлёк на себя, кажется, гнев царя²³. Боясь его последствий, он решается обратиться к самому царю и просить у него помилования <...> Убедившись в тщетности и этой надежды, он выбирает наконец путь активной борьбы. Он хочет уйти в степь и разбить там разбойничий “лагерь”²⁴ <...> Господин задумывает построить себе замок²⁵ <...> Но раб ему указывает, что “поступающий так разрушает теперь дом свой”²⁶, т. е. царь немилосердно расправляется с теми из знатных, которые крепкими стенами хотят себя сделать независимыми от государственной власти <...> Бесплезно для вельможи и оказание благодеяний стране, ибо нет загробного возмездия. Смерть всех уравнивает, и праведника, и грешника, и нет различия между черепами добродетельных людей и злодеев²⁷. Мы видим, что диалог господина и раба обрисовывает всю безнадежность положения знати” <...> Древнейшая копия разговора господина и раба дошла до нас из архива города Ассура и она восходит к VIII–VII в. до Р. Х. Судя по приписке, она была тогда “согласно своему оригиналу списана и проверена”. В Вавилонии мы видим в то время и также в предшествующее, в так называемую эпоху касситов, пышный расцвет феодализма и безнадежное ослабление царской власти. Наш же текст был, очевидно, составлен в такую эпоху, когда в Вавилонии царская власть была полна силы и мощи и не давала знати возможности ни построить дом-крепость, ни предпринять разбойничий набег, ни поднять восстание. Поэтому диалог господина и раба восходит к периоду, предшествующему касситской династии, а именно ко времени первой Вавилонской династии, в состав которой входил и великий царь Хаммурапи»²⁸.

Историк науки видит по этим последним обобщениям, что мысль исследователя существенно модернизируется. Господин вавилонского диалога отождествляется с феодалами европейского средневековья, ему приписывается желание построить замок, а эпоха после Хаммурапи объявляется пышным расцветом феодализма. В другом месте статьи автор говорит ещё более определённо: «О полной победе центральной государственной власти над центробежными феодальными силами свидетельствует судебник царя Хаммурапи (XIX в. до Р. Х.). Мы находим здесь постановление одного единого права для всего обширного вавилонского государства. Упоминание о каких-нибудь местных привилегиях отсутствует полностью...»²⁹.

Тезис о победе царя над феодалами в эпоху Хаммурапи автор статьи иллюстрирует примерами из Законов Хаммурапи. Свои иллюстрации он резюмирует следующим образом: «Разбирая выше статьи судебногоника, перечисляющие в качестве собственников лишь “дворец, храм и мушкену”, но не “сына мужа”, мы уже высказали догадку, что “сын мужа” не был собственником своего имущества, которое принадлежало согласно праву дворцу или храму. 7 статья судебногоника Хаммурапи блестяще подтверждает наше предположение. “Сын мужа”, действительно, не был собственником своих угодий. Он получил их в условное пользование от дворца, т. е. от царя или от “храма”. Очевидно, царь в целях ослабления знати конфисковал всё имущество её в пользу “дворца” или “храма” и вернул его прежним собственникам уже лишь на правах владения. Вероятно, эта конфискация была проведена уже после того, как многие из “сыновей мужа”, подобно вельможе, герою разбираемого нами диалога, пытались использовать свои богатства ради создания себе многочисленных сторонников»³⁰.

Если говорить о теоретической части статьи, то за утверждениями Струве о победе вавилонского царя над местными феодалами стоит теория Э. Мейера о феодально-капиталистических циклах древней истории. Мейер, в частности, писал:

«Для каждого, кто только желает видеть, вполне очевидно, что в историческом движении мы имеем дело не с единым, последовательным процессом развития, а с двумя параллельными процессами. Переход от Древности к Средним векам не только в культурном, литературном, художественном и политическом, но и в социальном отношении представляет возврат к тому состоянию, которое уже давно было пережито древностью, и из которого развилась античная культура. Первый период Древности – «эпоха Гомера» и параллельные ей эпохи в других государствах, – соответствуют первому периоду христианско-германского мира. Период же расцвета Древнего мира соответствует Новому времени, являясь, подобно последнему, во всех отношениях новым периодом. Но в таком случае сам собою напрашивается следующий вывод: если крепостные отношения аристократической эпохи древности, «гомеровского» периода, соответствуют хозяйственным отношениям христианского средневековья, то рабство последующего периода стоит на одной линии со свободным трудом Нового времени и выросло из тех же обстоятельств, что и последний»³¹. Струве берёт эту теорию за основу своих исторических воззрений³². И тогда для него эпоха Хаммурапи соответствует феодально-аристократической мейеровской древности с сильной центральной властью и подчинением феодалов, а эпоха касситов – феодально-капиталистической древности с ослабленным центром и привилегиями местной знати. Но в подтексте, возможно, находятся и гимназические знания Струве о русской истории, в частности – о победе Ивана Грозного над феодалами своего царства. Как бы то ни было, мы ещё не видим в статье 1926 г. никаких намёков на идею о рабовладельческой формации, которую Струве выскажет семью годами позднее, в докладе 1933 г.³³ Есть только борьба центральной власти с местными феодалами, вызывающая ненависть последних и желание бунтовать против царя. Положение раба вообще в расчёт не берётся.

Эта стройная теория не имеет никакого отношения к тексту и его реалиям. Верно определив происхождение текста, Струве не смог правильно его датировать. В седьмом фрагменте диалога упомянут железный кинжал, и уже одно это упоминание делает датировку временем Первой Вавилонской династии невозможной: железные кинжалы появляются в древней Месопотамии только в конце II тыс. до н. э., на семьсот лет позже Хаммурапи³⁴. То есть, текст диалога не мог быть составлен ранее конца касситской эпохи, следы которой Струве столь последовательно отрицал. Далее следует отметить недоказуемость гипотезы о том, что господин навлёк на себя царский гнев и собрался просить прощения. В тексте об этом прямо не говорится. Совершенно ошибочны заявления о том, что господин собирается разбить в степи разбойничий лагерь, или что он хочет построить себе дом-крепость, дом-замок, и строительство этого замка приведёт к его конфликту с центральной властью. Однако за всеми этими частными ошибками стоит одна фундаментальная – приписывание тексту логической последовательности и фабульности. На самом деле, текст вавилонского диалога состоит из набора ситуаций, которые не связаны между собою в отдельный сюжет³⁵. Это поездка во дворец, пища, кочевая жизнь, строительство дома, судебный процесс, мятеж, любовь к женщине, почитание бога, давание в рост зерна, благодеяние для страны. Во всех этих случаях благо можно получить лишь на короткое время, а долговременные последствия любого деяния будут либо вредны, либо бессмысленны для господина. Господин и Раб не являются в диалоге социальными терминами. Это условные термины, которые должны сблизить две позиции, потому что только раб может постоянно соглашаться со своим господином³⁶. Однако Струве не мог знать обо всём этом в 1926 г., и в своём понимании текста ориентировался на современные ему филологические и исторические знания.

Если же говорить о поставленных в параллель диалогу Законах Хаммурапи, то придётся обратить внимание на терминологическую неточность автора. В Законах основной слой населения называется не *мар авелим* (как у Струве), а *авилум*³⁷. Что же касается *мар авилим* «сын человека», то это эвфемистическое название для самого *авилума*, но не отдельный социальный термин. Историками права было в 1970-е гг. доказано, что имущество *авилумов* принадлежало им самим, а царская власть была заинтересована в охране личного имущества полноправных граждан, и этой охране посвящена значительная часть законов Хаммурапи³⁸.

Статья Струве о вавилонском диалоге, став первой российской работой по данной тематике, к сожалению, всецело принадлежит истории науки. На неё никогда не ссылались в западной ассириологии, её никогда не цитировали в отечественной исторической науке. Проведённая в ней параллель диалога с законами Хаммурапи не выдерживает исторической критики. Но есть ли в ней хотя бы одно рациональное зерно, которое заставило бы современного читателя обратить внимание на эту работу? Пожалуй, это только гипотеза о том, что представление о бессмысленности сущего возникает в религиях древнего Востока по причине отсутствия идеи посмертного воздаяния и блаженства. Она вполне заслуживает внимания религиоведов.

Иштар-Исольда в древневосточной мифологии

Статья³⁹ появилась в довольно сложном историко-культурном контексте, и перед её рассмотрением следует разобрать сам этот контекст. В 1927 г. в пятом Яфетическом сборнике вышла статья Н.Я. Марра «Иштарь (От богини матриархальной Афревразии до героини любви феодальной Европы)». В этой статье Марр применяет свой «палеонтологический метод» стадийного сложения образа из семантических пучков к истории культа Иштар. Он очень усердно читает статьи авторитетных ассириологов, словари и списки знаков, пользуется консультациями востоковедов-древников и арабистов. Однако после накопления материала Марр начинает сопоставлять слоги имени Иштар со слогами в именах других богинь и богов мировой литературы. Так, например, ему кажется, что вавилонская Иштар, египетская Хатор, греческая Афродита, абхазский Итар, армянская Сартенка, германская Исольда⁴⁰ – это имена одного и того же двуполого божества в разных языках мира⁴¹. Одновременно с сопоставлением имён Марр сравнивает между собой варианты написания имени Иштар и её эпитеты. В результате получаются нагромождения семантических пучков, которые Марр определённым образом группирует. Свой метод и материал автор статьи характеризует так: «...по тем историческим эпохам, когда не только в речи человека нет особой категории глаголов, нет строгой скристаллизовавшейся общности в речи, т. е. синтаксиса, как нет тогда её и в жизни, нет, понятно, связанной с этой общностью морфологии, единственной путеводной нитью может служить семантика. Сама же возможность разобраться в бесконечных ускользающих от нас теоретически идеоизлучениях архетипных слов нам обеспечивается не современными нам и вообще историческому человечеству натуралистически-реальными понятиями и соответственной логикой, а палеонтологией мышления, сменой мировоззрений действительно первобытного человека, нарастанием взглядов на казавшихся ему реальными богов, скатыванием в клубок слагавшихся постепенно, в длительном процессе многих десятков тысячелетий, в его мышлении представлений о человеке, впоследствии о себе, и окружающем его мире, общественно неразлучном с ним, как о микрокосме, отражающем более ранние, далёкие космические восприятия в образах, тогда уже готовых для обозначения живых богов-оборотней, а не натуралистически воспринимаемых стихий или сил природы <...> В различных разрезах семантического клубка выплывают Иштарь-небо и сродные понятия – его долевыявления, ‘облако’, ‘гора’, ‘столп’ или ‘башня’ и т. п., Иштарь-вода и ‘дождь’, ‘плодородие’, Иштарь-небо – покров, дом, строительство, палатка, или год, сезон холодный, жаркий <...>, Иштарь-небо и мир светил, солнце, луна и др., равно день и светлый, белый цвет, зрение, глаз <...> С богинею Иштар или по-русски Иштарью мы докатились бы до Франции и Англии со включением Баскии, которые полны архаических этнографических переживаний, а работа без учёта этих территориально далёких переживаний по общим вопросам о началах и древнейших культур для нас, яфетидологов, методологически сомнительное, гиблое предприятие. Начав с Тристана и Исольды, в частности я незаметно для себя докопался до Иштари, оказавшейся её прародительницей, её тезкой»⁴². Марр сопоставляет Иштар с *лат. Stella* и *нем. Stern* «звезда», и в дальнейшем своём исследовании более всего выделяет небесно-звёздный аспект её культа⁴³. Для него исключительно важно, что Иштар связана как с огнём-светом, так и с водой. В её образе заложена не просто двуполость, но и будущая борьба-страсть мужского и женского начал, предположительно явленная в германском эпосе о Тристане и Исольде.

Статье Марра решила ответить О.М. Фрейденберг, собравшая группу учёных для изучения вопроса в обратном порядке: «Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреватрии». Проект завершился изданием одноимённого сборника, подготовленного отделом семантики мифа и фольклора Института языка и мышления АН СССР и вышедшего в 1932 г. вторым томом его Трудов. Сборник открывался статьей Фрейденберг «Целевая установка коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды». В ней говорилось, что до появления палеонтологического метода изучения литературных памятников исследователи занимались либо биографией и личной психологией автора, либо формой литературного произведения. Однако теперь пришла пора палеонтологии сюжета: «Уже давно Н.Я. Марр говорил о том, что в «Тристане и Исольде» мы имеем дело с так называемым яфетическим эпосом, т. е. с созданием в терминологии Н.Я. тех лет – доисторической общественностью Афреватрии сказаний о космических стихиях, о солнце-Тристане и воде-Исольде, причём то, что мы сейчас называем поэмой или романом двух любовников, представляет собой кельтское (мы бы сказали теперь: стадиальное) оформление этих доисторических сказаний, оформление средневекового западного феодализма <...> Палеонтология сюжета, показывая возникновение этого сюжета на почве определённого мирозерцания, раскрывает не одну эпоху первобытной общественности, но последовательные стадии развития мышления и мирозерцания в зависимости от смены форм общественного уклада. Термин «яфетический», в применении к до-индоевропейским творцам этого мирозерцания, совершенно утратил своё этническое значение и является просто указанием на ранние стадии первобытной общественности. Термин «космическая фабула» принимается яфетидологами условно для обозначения мирозерцания до-тотемистического общества, говоря о том, что на этой стадии в коллективном сознании уже закреплён целый ряд явлений внешнего мира, воспринимаемых впоследствии как элементы космоса. Следовательно, отводя генезис сюжета «Тристана и Исольды» к «эпохе космического мировоззрения», Н.Я. Марр указывал только на начальную стадию сюжета; группе предстояло воссоздать его стадиальный процесс. Это значило, что группа должна была проследить весь путь сюжетных трансформаций, отражающих отдельные этапы развития мышления, в зависимости от смены социально-экономических укладов»⁴⁴.

Теперь становится понятно, в каком именно контексте Струве должен был писать свою работу о культе Иштар. Обратим внимание, что в начале 1930-х гг. он с готовностью соглашается поддержать работу, в которой за первобытным космическим мировоззрением сразу следует феодальное. А ведь оставалось всего два-три года до его доклада о рабовладельческой формации древневосточных обществ. Сотрудничать с Марром в области истории религии ему до этого приходилось не раз, но только как египтологу. Именно Струве сообщил Марру о гипотезе Б.А. Тураева насчёт этимологического родства Иштар и Хатор, и вообще выступил консультантом всего египетского материала в статье об Иштар⁴⁵. Из протоколов заседаний Яфетидологического института известно также и о заказе Струве статей по истории египетской религии. Более того – Струве и Марр вместе занимались именами царей первой египетской династии и работали над статьёй о звуковой основе египетского алфавита⁴⁶. В Отчёте о работе Института от 4 декабря 1925 г. сказано, что Струве сделал доклад на тему «Астарт – Иштар»⁴⁷. В Протоколе заседания Совета Института от 22 ноября 1927 г. говорится: «В.Ф. Шишмарев ознакомил с работами руководимой им группы мифов и литературных сюжетов, в состав которой входят В.А. Брим, К.Д. Дондуа, Б.В. Казанский, В.Л. Комарович, Б.А. Латынин, И.И. Мещанинов, Т.С. Пассек, В.В. Струве, И.Г. Франк-Каменецкий, О.М. Фрейденберг, аспирант А.С. Сидоров и практикант В.А. Ильинский. Занятия ведутся по линиям методологической и исторической. Обследован ряд мотивов у античных и классических писателей, в которых оказалось возможным выделить мифологическую подоснову. Велась также работа по анализу обрядов и сюжетов, связанных с солярным культом, и затем по масляничному материалу кавказскому и баскскому. Методологическая работа велась по проблеме мифического мышления и по вопросу о заимствовании и самозарождении мифических и поэтических сюжетов и мотивов. С.Ф. Ольденбург

отметил желательность большего объединения отдельных занятий группы единым яфетидологическим подходом с учётом существующих в науке и других подходов»⁴⁸.

Таким образом, становится понятно, что статья Струве возникает не только под влиянием Марра, но и в результате работы в группе Шишмарева по сравнению мифов и литературных сюжетов, где он оказался вместе с Фрейденберг и другими будущими участниками сборника в 1927 г. Тогда же вышла и статья Марра об Иштар. Однако в самом методе марровско-шишмаревской группы таился парадокс. Более всего рассуждая о стадильном анализе сюжета «Тристана и Изольды», члены группы не смогли прийти к единодушному решению по поводу количества и наименования самих стадий общественного развития. Если И.Г. Франк-Каменецкий выделяет матриархат, патриархат и феодализм⁴⁹, то Фрейденберг пишет ещё и о каком-то до-тотемистическом обществе, а Струве в конце своей части выделяет пять стадий: тотемизм, матриархат, деспотическое государство, античную стадию и феодализм⁵⁰. Это уже «пятичленка», но совсем не та, которая утвердится в советской исторической науке к концу 1930-х гг.

Статья Струве стала четвёртым разделом коллективной монографии. В задачу автора входило сопоставление египетских и месопотамских текстов, в которых есть упоминание двух сюжетов: а) об исчезнувшей и вернувшейся богине; б) о юноше, ставшем адептом этой богини и лишившем себя мужества. Основными источниками являются египетские тексты, которые Струве читает в оригинале и обильно комментирует параллелями из античных авторов, и месопотамские тексты, о которых разговор особый. Из самой статьи ясно, что к началу 1930-х гг. Струве ещё не был квалифицированным ассириологом. За информацию о шумеро-вавилонских источниках он благодарит И.Г. Франк-Каменецкого, а сами источники читает в переводах Шилейко, Лэнгдона и Грессмана⁵¹. В свою очередь, сам Франк-Каменецкий признаётся в том, что специальной информацией по поводу текста о нисхождении Иштар в преисподнюю он обязан В.К. Шилейко, к тому времени уже покойному⁵². И в самом деле, в 1931 г., когда сборник был сдан в печать, Струве ещё только осваивал тексты для начинающих (см. выше его открытку Коковцову по поводу «Призмы Тэйлора»). Тем не менее, несмотря на разницу в уровнях египтологической и ассириологической подготовки, ему удалось сделать ряд весьма ценных наблюдений.

Итак, он вычленяет в статье пять стадий общественного развития. О первой стадии Струве пишет: «Корни древнего мифа о богине матриархальной Афреврозии приводят нас к представлениям первобытного человечества в лице звериного образа любовника (тотемизм)»⁵³. В качестве примера этой первой стадии он приводит египетский текст о похищении Астарты богом моря Ямом, ставя его в параллель египетской сказке о двух братьях. В обоих этих произведениях главную героиню Астарту-Хатор хочет настичнуть Море, а вторым героем является юноша, либо изначально лишённый мужества, либо отсекающий его в знак своей невинности перед богиней. Струве обращает внимание также и на родство Астарты-Хатор с угаритской богиней Анат, также похищаемой на время Подземным миром, и устанавливает финикийское происхождение египетского культа Астарты⁵⁴. Далее следуют мифы второй стадии: «Для следующей стадии, эпохи матриархата, и его разложения, являются характерными двухполые существа, как Аттис, Бата, Комбаба, Хувава, Астарта, Иштарь»⁵⁵. При анализе этих образов автор делает вывод об их мужеженской природе. Синкретическое божество Атаргатис состоит из Атар (Иштар) и Аттиса, Бата после отсечения мужских органов сам считает себя женщиной, Комбаба оскопляет себя и становится двуполым в истории со Стратоникой. Далее идёт третья стадия: «Из этих двухполых божеств в следующие стадии, и во всяком случае уже при первой формации классового общества, создаются путём дифференциации божественные пары, состоящие из бога и богини. На основе политической надстройки этой формации – деспотии – оформляется миф об Гатор – Иштари – Астарте – Стратонике, который мы находим в сохранившихся древневосточных текстах»⁵⁶. Для этой третьей стадии Струве разбирает преимущественно месопотамские мифы и свидетельства из книги Лукиана «О сирийской богине».

Месопотамские источники, вошедшие в состав статьи, использованы максимально корректно. Это аккадские тексты «Нисхождение Иштар в преисподнюю»

и «Нергал и Эрешкигаль», шумерские «Инанна и Энки» и «Гимн Инанне». Аккадские тексты необходимы для иллюстрации мотива о временном пребывании богини и её супруга в Подземном мире. Их мотивы пересказаны верно. Верно замечено и то, что в первом тексте богиня спускается в преисподнюю для исцеления супруга, а во втором она побеждается им на территории преисподней как чудовище-гибра, которое захотело доминировать над мужским началом⁵⁷. Однако шумерские тексты остались совершенно не поняты автором по причине недостаточного развития шумерологии в то время. Струве пишет: «В дошедших до нас двух сумерийских мифах о богине Ининни-Иштарь мы встречаем тот вариант мифа, когда богиня любви возвращается к отцу, а не к любовнику. В первом из них бог Эриду Эа, resp. Энки, бог моря, посылает гонца своего Исиму к Ининни-Иштарь с приказом: “Ининни, мать, которая даёт жизнь в Эрехе, в ладье неба в Эриду ты её приведи”. Ининни недовольна этим решением отца и горестно восклицает: “Зачем мой отец произнёс относительно меня враждебные слова?”, – но в конце концов она отправляется в Эриду к богу моря и становится по его повелению владчицей мира»⁵⁸. К сожалению, несовершенство издания С. Лэнгдона, вызванное незнанием множества табличек, которые будут открыты только к концу 1960-х гг., навело автора статьи на ложный след. На самом деле, в этом фрагменте речь о приказании, которое Энки даёт Исимуду после того, как его дочь Инанна захватила все его МЕ и увезла их в свой город Урук. После ответа Исимуду Инанна продолжает идти на ладье в свой город, и к отцу не возвращается⁵⁹. Точно так же дело обстоит и со вторым мотивом, к которому обращается Струве: «Зато в другом сумерийском мифе выступает в качества главного действующего лица бог неба Ану, бог-творец, подобно Птаху, и по его повелению Ининни становится царицей неба и его женой»⁶⁰. Текст гимна Инанне-Иштар, изданный Ф.Пуро-Данжэном, относится к позднеавилонскому времени, и в нём Иштар действительно называется женой, а не дочерью Ана (как было в Уруке)⁶¹. Но сюжетно этот текст никак не связан с предыдущим, где Инанна названа дочерью бога Энки, господина Эреду. В текстах запечатлены разные городские традиции, а сами тексты отстоят по времени на полторы тысячи лет. Вряд ли корректно и сравнение Анума с Птахом, поскольку, в отличие от египетского творца, Ан-Анум никогда не выступал в такой функции, а, напротив, сам был объектом творения со стороны Энлиля, отделившего Небо от Земли мотыгой⁶².

Весьма интересны в статье Струве сопоставления лукиановского Комбабоса с шумеро-авилонским Хумбабой. Он находит в схолии Гесихия сообщение о том, что «Κύβετις обозначал Галла, или жреца-евнуха великой богини Κέμβη, известной также под именем Κυβέλη»⁶³. «Галл» это не кто иной, как *шумер. gala* «певчий». Это же слово применялось и к евнухам, причём написание его состояло из двух знаков «repis + anus», с явным намёком и на гомосексуальные отношения. Эта обополюсть Комбабоса и его связь с Кибелой, во имя которой совершаются самооскопления, поставлены у Струве в параллель к герою шумеро-аккадского эпоса Хуваве-Хумбабе. Его имя встречается в клинописных текстах всех народов Ближнего Востока в вариантах Кубаба, Хумбан, Умман, Умба, Анба, Амба⁶⁴. В аккадском языке есть также название рептилии *humbabītu* «хумбабообразная», «с головой Хумбабы»⁶⁵. Струве пронизательно сравнивает маску Хумбабы с маской Медузы Горгоны, определяя скрытое женское начало Хумбабы, и затем, следуя Марру, выводит имя Горгоны из арм. *qag* «камень», тем самым пытаясь связать саму Горгону с семантическим пучком «камень-гора-небо»⁶⁶. Таким образом он, сам того не зная, проникает в очень интересную параллель позднеантичного мира: Персей-Гильгамос.

Дело в том, что в рассказе Элиана из сборника «Жизнь животных» отец женщины, родившей Гильгамоса, сопоставляется с Акрисием – отцом Данаи, родившей Персея от Зевса⁶⁷. Тот же самый Персей впоследствии становится и победителем Горгоны, что также является параллелью к сюжету о победе Гильгамеша над Хумбабой. Если же сопоставить непосредственно Хумбабу и Горгону по сходству их масок, прибавив сюда Хумбабу-Комбабоса как мужеженское начало, то получится сюжет о герое, победившем любовника-чудовище, о чём и пишет Струве в самом начале статьи. Если же говорить о стадийном анализе внутри постулируемой автором статьи эпохи деспотизма, то здесь очевидны две микростадии. На первой

герой и героиня конфликтуют и вступают в брак, а на второй герой отказывается от брака и оскопляет себя, приобретая дополнительную силу и правоту в общении с богиней. Последние стадии развития мифа об Иштар-Исольде Струве характеризует следующим образом: «Через античную формацию, в эпоху разложения которой великая Иштарь принимает образ христианской бого-матери, древний афревразийский миф об Иштари передаётся феодальной Европе, как роман о героине любви Исольде-воде и любовнике её Тристане-солнце»⁶⁸.

Можно сказать, что работа в марровском проекте об Иштар-Исольде оказалась для Струве лабораторией не столько в области религиоведения, сколько, прежде всего, в области истории общественных отношений. Именно здесь он отходит от мейеровских представлений о несменяемом феодально-капиталистическом цикле развития обществ и начинает присматриваться к стадильному анализу как возможности вычлнить общественные формации и построить линейную шкалу социально-экономического прогресса. Легко приняв марровские лингвистические построения и литературные параллели, он, тем не менее, не стал марристом по своему научному методу⁶⁹, поскольку опирался на позитивный анализ древневосточных текстов и на их комментирование специалистами.

Библиографический список

1. Афанасьева, В.К. От начала начал. Антология шумерской поэзии / В.К. Афанасьева. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. – 493 с.
2. Волков, И.М. Законы вавилонского царя Хаммураби / И.М. Волков. – М.: Левенсон, 1914. – 81 с.
3. Дьяконов, И.М. О работе с шумерскими историческими источниками / И.М. Дьяконов // Вестник древней истории. – 1958. – № 2. – С. 50–71.
4. Дьяконов, И.М. Архаические мифы Востока и Запада / И.М. Дьяконов. – М.: Наука, 1990. – 244 с.
5. Емельянов, В.В. Ритуал в древней Месопотамии / В.В. Емельянов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 320 с.
6. Емельянов, В.В. Гильгамеш. Биография легенды / В.В. Емельянов. – М.: Молодая гвардия, 2015 (Малая серия ЖЗЛ). – 358 с.
7. Крамер, С.Н. История начинается в Шумере / С.Н. Крамер. – М.: Наука, 1991. – 235 с.
8. Крих, С.Б. Теоретическое обоснование В.В. Струве концепции рабовладельческих обществ на Древнем Востоке / С.Б. Крих // Социальные институты в истории: ретроспекция и реальность: материалы XII межвузовской региональной научной конференции. – Омск, 2012. – С. 153–170.
9. Крих, С.Б. Как не написать главный труд всей жизни: случай академика В.В. Струве / С.Б. Крих // Мир историка. Историографический сборник. Вып. 10. – Омск: Издательство ОмГУ, 2015. – С. 241–273.
10. Липин, Л.А. Академик В.В. Струве как шумеролог / Л.А. Липин // Страны и народы Востока. Вып. VIII. География. Этнография. История. – М.: Наука, 1969. – С. 16–24.
11. Марр, Н.Я. Избранные работы. Т. 3 / Н.Я. Марр. – М., Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. – 422 с.
12. Мейер, Э. Рабство в древности / Э. Мейер // Экономическое развитие древнего мира / Перевод с англ. – Петроград: Прибой, 1923. – 108 с.
13. Пигулевская, Н.В. Академик В.В. Струве / Н.В. Пигулевская // Древний мир. Сборник статей. – М.: Изд-во восточной литературы, 1962. – С. 5–6.
14. Постовская, Н.М. Изучение древней истории Ближнего Востока в Советском Союзе (1917–1959 гг.) / Н.М. Постовская. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. – 438 с.
15. Струве, В.В. К истории патесиата Гишху / В.В. Струве // Известия Российской Академии Истории Материальной Культуры. – 1922. – II. – № 3. – С. 49–64.
16. Струве, В.В. Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику) / В.В. Струве // Религия и общество. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. – Л.: Сеятель, 1926. – С. 41–59.
17. Струве, В.В. Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта / В.В. Струве // Религия и общество. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. – Л.: Сеятель, 1926. – С. 5–28.

18. Струве В.В. Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии / В.В. Струве // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. – Л.: АН СССР, 1932. – С. 49–70.
19. Струве, В.В. Проблема зарождения, развития и разложения рабовладельческих обществ древнего Востока (Доклад и заключительное слово) / В.В. Струве // Известия Государственной Академии Истории Материальной Культуры. – 1934. – Вып. 77. – С. 32–111, 157–181.
20. Струве, В.В. История древнего Востока / В.В. Струве. – Л.: Госполитиздат, 1941. – 485 с.
21. Струве, В.В. Термин *gapa2-ga* и проблема частного землевладения в Шумере / В.В. Струве // Вестник древней истории. – 1959. – № 2. – С. 3–20.
22. Тураев, Б.А. История древнего Востока. Т. 1 / Б.А. Тураев. – М., Л.: Социально-экономическое издательство, 1935. – 340 с.
23. Франк-Каменецкий И.Г. Итоги коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды / И.Г. Франк-Каменецкий // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. – Л.: АН СССР, 1932. – С. 261–276.
24. Фрейденберг, О.М. Целевая установка коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды / О.М. Фрейденберг // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. – Л.: АН СССР, 1932. – С. 1–16.
25. Шилейко, В.К. Вотивные надписи шумерийских правителей / В.К. Шилейко. – Петроград: б.и., 1915. – XXXIV + 24 с.
26. Ассиро-вавилонский эпос / Пер. с шумерск. и аккадск. яз. В.К. Шилейко. – СПб.: Наука, 2007 (Литературные памятники). – 641 с.
27. Якобсон, В.А. Законы Хаммурапи / В.А. Якобсон // История древнего Востока. Т. 1. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1983. – С. 370–384.
28. von Soden, W. Akkadisches Handwörterbuch / W. von Soden. – Wiesbaden, 1958–1981.
29. Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. – 2013. – Т. IX, ч. 1. СПб.: Наука.
30. Deimel, A. Sumerisches Lexikon. – Roma, 1935–1950.
31. Delitzsch F. Assyrisches Handwörterbuch. – Leipzig, 1896.
32. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. 26 vol. – 1956–2011.
33. Jastrow, M. Die Religion Babylonien und Assyriens / M. Jastrow. – Giessen, 1912.
34. Langdon, S.H. Babylonian Wisdom Containing the Poem of the Righteous Sufferer, The Dialogue of Pessimism, The Books of Proverbs and the Supposed Rules of Monthly Diet / S.H. Langdon. – London, Luzac & Co, 1923.
35. Lambert, W.G. Babylonian Wisdom Literature / W.G. Lambert. – Oxford: Oxford University Press, 1960. – 358 с.
36. Meissner, B. Babylonien und Assyrien. Bd. II / B. Meissner. – Heidelberg: C. Winter, 1925. – 493 с.
37. Thureau-Dangin, F. Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907. – 296 с.

¹ Архив В.В. Струве [Санкт-Петербургский архив РАН, Ф. 957] много лет находился на территории СПбФ ИВ РАН (в настоящее время Институт восточных рукописей РАН). К настоящему времени он не разобран и существует в виде отдельных папок с материалами. В этой статье воспроизводятся некоторые выписки, сделанные её автором во время работы с материалами архива Струве в СПбФ ИВРАН в 2005–2006 гг. Указывается фонд и номер папки.

² Крих С.Б. Как не написать главный труд всей жизни: случай академика В.В. Струве / Мир историка. Историографический сборник. Вып. 10. Омск, 2015. С. 268.

³ В этой статье мы не будем пытаться определить отношение В.В. Струве к религии и религиозности, поскольку для этого следовало бы анализировать его работы по египетской и древнееврейской религиям, что находится за пределами данной тематики.

⁴ Липин Л.А. Академик В.В. Струве как шумеролог // Страны и народы Востока. Вып. VIII. География. Этнография. История. М., 1969. С. 16–24.

⁵ Постовская Н.М. Изучение древней истории Ближнего Востока в Советском Союзе (1917–1959 гг.). М., 1961. С. 58.

⁶ Там же. С. 97–98.

⁷ Delitzsch F. Assyrisches Handwörterbuch. Leipzig, 1896.

⁸ von Soden W. Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden, 1958–1981.

⁹ Deimel A. Sumerisches Lexikon. Roma, 1935–1950.

¹⁰ Jastrow M. Die Religion Babylonien und Assyriens. Giessen, 1912.

¹¹ Meissner B. Babylonien und Assyrien. Bd. II. Heidelberg, 1925.

¹² Помимо черновиков переводов, рукописного и машинописного текста самих статей, в архиве учёного есть карточки, аккуратно уложенные в конверты. Известны карточки трёх типов:

а) на шумерские и аккадские слова; б) на имена собственные; в) на научную литературу по конкретным текстам. Иногда встречаются фотокопии автографов клинописных текстов. Эти материалы показывают, насколько тщательной была работа Струве-текстолога над клинописными текстами с конца 1940-х гг. Однако до этого времени карточки и выписки отсутствуют (возможно, они не сохранились по причине военного времени).

¹³ В архиве Струве удалось найти рукописный черновик статьи на тетрадных листах и машинопись перевода аккадского текста на русский язык [СПБАРАН, 957, папки 39, 40]. Материалы по статье отсутствуют.

¹⁴ Langdon S.H. *Babylonian Wisdom Containing the Poem of the Righteous Sufferer, The Dialogue of Pessimism, The Books of Proverbs and the Supposed Rules of Monthly Diet*. London, 1923. Б.А. Тураев не знал этого текста и не цитировал его в своём курсе истории древнего Востока, однако Струве при переиздании курса в 1935 г. привёл свой перевод в квадратных скобках, как бы приписав его Тураеву [Тураев Б.А. *История древнего Востока*. Т. 1. М., Л., 1935. С. 143–145].

¹⁵ Обращает на себя внимание странная библиография в конце статьи. Вместо правильного имени автора S.H. Langdon стоит L. Langdon, законы Хаммурапи цитируются по русскому переводу И.М. Волкова (хотя и с искажениями автора) без упоминания изданий аккадского текста, хеттские законы – по популярной брошюре А.А. Захарова, не владевшего хеттским языком и осуществившего перевод с какого-то из западных языков. В списке литературы есть упоминание книг Б. Мейсснера «Вавилония и Ассирия» (но у Струве Meissner, 1922 вместо правильного 1925 г.) и В.К. Шилейко «Вотивные надписи шумерийских правителей» [Шилейко В.К. *Вотивные надписи шумерийских правителей*. Пг., б.и., 1915], но эти авторы и книги не упоминаются в самой статье. В книге Э. Мейера «История древности» указаны параграфы 359 и далее, в которых речь вовсе не о Вавилоне, а об иудейских пророках.

¹⁶ Струве В.В. К истории патесиата Гишху // ИРАИМК II № 3 (1922). С. 49–64.

¹⁷ Пигулевская Н.В. Академик В.В. Струве // *Древний мир*. Сборник статей. М., 1962. С. 5–6.

¹⁸ [СПБАРАН, ф. 779, оп. 2, д. 397, л. 6].

¹⁹ Струве В.В. Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта // *Религия и общество*. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. Л., 1926. С. 5–6.

²⁰ Струве В.В. Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику) // *Религия и общество*. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. Л., 1926. С. 46.

²¹ Там же. С. 47.

²² Аккад. *kirpatu* означает «петля, силок, завиток; сфера, круг; магический круг; всеобщность» [The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. K. С. 399] и никогда не было термином для чаши.

²³ Его перевод: «Царь... даст тебе сокровища (?), и они будут твои. Он ... простит тебя?» [Струве В.В. Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику) // *Религия и общество*. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. Л., 1926. С. 42]. На самом деле, в тексте стоит *ub-ba-la ra-ni-ka*: «... он будет благосклонен к тебе» [Lambert W.G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960. С. 144]. Остальная часть высказывания разбита. Однако в эпоху написания статьи словосочетание *wabālu panu* ещё не было известно в значении «быть благосклонным к кому-то» [The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. A1. С. 18-19]. Известно было только значение «прощать, милловать». Поэтому перевод Струве был корректным для 1920-х гг.

²⁴ На самом деле, речь идёт о кочевой жизни, и раб называет господина *muttapraššidu* «бродяга, кочевник» [Lambert W.G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960. С. 144].

²⁵ На самом деле, господин говорит: «Хочу построить дом, иметь сына». То есть, имеется в виду полноценная семья, а вовсе не строительство укрепленного жилища. Однако в 1920-х гг. вторая часть строки 30 не была восстановлена.

²⁶ На самом деле «поступающий так разрушает дом своего отца» [Lambert W.G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960. С. 146]. Струве так и переводит [Струве В.В. Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику) // *Религия и общество*. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. Л., 1926. С. 42]. Но при анализе этого фрагмента почему-то меняет перевод.

²⁷ В 1920-х гг. ещё не были изданы все таблицы аккадского эпоса о Гильгамеше. Поэтому Струве на смог распознать в ответе раба на нежелание господина облагодетельствовать страну пародию на строки из Пролога к эпосу. Тем не менее, следует признать ценным вывод автора статьи из этого фрагмента диалога.

²⁸ Струве В.В. Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику) // *Религия и общество*. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. Л., 1926. С. 49–50.

²⁹ Там же. С. 51.

³⁰ Там же. С. 58.

³¹ Мейер Э. Рабство в древности // Экономическое развитие древнего мира. Петроград, 1923. С. 26.

³² Критика Э. Мейера появляется в докладах Струве уже в середине 1930-х гг., но в явной форме она выражена в учебнике 1941 г.: «Не останавливаясь перед искусственным толкованием источников, он находит для античности, как и для древнейшего периода романо-германских народов, родовой строй, для средневековья – тот же феодализм и крепостничество, что и в Западной Европе, а для нового времени он находит новую форму эксплуатации – рабство, которое соответствует, по его мнению, современному промышленному наёмному труду <...> Из этой концепции циклизма Мейера с необходимостью вытекает вывод о том, что человечеству надо задержаться на капиталистической формации, которая является наивысшей формацией, доступной человеческому обществу. После капитализма наступает не прогресс, а регресс, возврат к средневековому крепостничеству» [Струве В.В. История древнего Востока. Л., 1941. С. 17]. Разумеется, после введения в СССР пятичленной формационной системы с социализмом после капитализма оставаться на прежних позициях было для Струве невозможно. Об основных этапах перехода от учения Мейера к марксизму-ленинизму в работах Струве см. Крих С.Б. Теоретическое обоснование В.В. Струве концепции рабовладельческих обществ на Древнем Востоке // Социальные институты в истории: ретроспекция и реальность: матер. XII межвуз. регион. науч. конф. Омск, 2012. С. 153–170.

³³ Струве В.В. Проблема зарождения, развития и разложения рабовладельческих обществ древнего Востока. (Доклад и заключительное слово) // «Известия ГАИМК», вып. 77, 1934. С. 32–111, 157–181.

³⁴ В настоящее время известно, что железо появляется в Месопотамии уже в XVIII в., однако изделия из железа, и в том числе железные кинжалы, впервые встречаются только в среднеассирийских и среднеавилонских текстах (ок. XIII–XI вв.) [The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. C. 212]. Поэтому сохраняется датировка текста концом II тыс. до н. э.

³⁵ Таким же набором ситуаций является и серия помесячных предсказаний Иккур-ипуш (Разрушил-создал) (VII в. до н. э.). В ней предсказания разложены по ситуациям и по месяцам вавилонского календаря. Среди ситуаций фигурируют такие, как, например, интронизация царя, покупка земельного участка, строительство или обновление дома, женитьба, рождение ребёнка, рытьё могилы, и т. д. Автор этой статьи уже давно заметил семантическую связь между последовательностью и содержанием фрагментов диалога и нумерацией и наименованием «домов» в вавилонской астрологии [Емельянов В.В. Ритуал в древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 192]. Не исключена связь диалога с гадательными процедурами.

³⁶ Емельянов В.В. Ритуал в древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 179–194.

³⁷ Именно так в книге И.М. Волкова, упомянутой в библиографии к статье Струве [Волков И.М. Законы вавилонского царя Хаммураби. М., 1914. С. 22]. Авилум переводится здесь как «человек», Струве же понимает это слово как «муж» (и понимает неверно, поскольку «муж» по-аккадски etlu). В то же время категорию мушкену, неверно переведённую Волковым как «вольноотпущенник», Струве оставляет без перевода, а в комментарии понимает просто как «бедняк». Не совсем ясно, почему Струве переделывает категорию авилум в мар авелим. Возможно, Струве опирался на приводимую в статье аналогию с египетской категорией си са, которую он также переводит «сын мужа».

³⁸ Якобсон В.А. Законы Хаммураби // История древнего Востока. Т. 1. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М., 1983. С. 374.

³⁹ Материалы к статье в архиве Струве найти не удалось.

⁴⁰ Богини любовной и воинской страсти, которые не рожают детей, но помогают героям в осуществлении их амбиций, удачно названы Н.Б. Янковской «богини-девы». И.М. Дьяконов определяет таких богинь как дев-воительниц, создающих импульс к агрессии и преодолению препятствий [Дьяконов И.М. Арханческие мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 88–89].

⁴¹ Рассуждая в рамках своего четырёхэлементного анализа человеческой речи (названия элементов – сал, бер, йон, рош), Марр относит имя Иштар к т. н. «сальным» именам, образованным от элемента SAL. В свою очередь, название самого этого элемента он возводит к клинописному знаку со значением «женщина» [Марр Н.Я. Избранные работы. Т. 3. М., Л., 1934. С. 318]. Марр, однако, не знал, что «женщина» по-шумерски будет *mušus*, и чтение знака в этом значении определено первыми исследователями неверно.

⁴² Марр Н.Я. Избранные работы. Т. 3. М., Л., 1934. С. 308–309.

⁴³ Там же. С. 319.

⁴⁴ Фрейденберг О.М. Целевая установка коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии. Л., 1932. С. 1–4.

⁴⁵ Марр Н.Я. Избранные работы. Т. 3. М., Л., 1934. С. 326.

⁴⁶ Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. Т. IX, ч. 1. СПб., 2013. С. 44–45, 99.

⁴⁷ Там же. С. 147.

⁴⁸ Там же. С. 193–194.

⁴⁹ Франк-Каменецкий И.Г. Итоги коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии. Л., 1932. С. 266.

⁵⁰ Струве В.В. Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии. Л., 1932. С. 69.

⁵¹ Там же. С. 60.

⁵² Франк-Каменецкий И.Г. Итоги коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии. Л., 1932. С. 275.

- ⁵³ Струве В.В. Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Л., 1932. С. 69.
- ⁵⁴ Там же. С. 50–57.
- ⁵⁵ Там же. С. 69.
- ⁵⁶ Стадиальный анализ Струве (тотем – андрогин – пара) напоминает теокосмогонии самих шумеров и египтян. На первой стадии их космогоний появляется водное существо (Нун, Хамму), солнечное божество или андрогини (Энки-Нинки у шумеров, Кук-Каукет у египтян). На второй образуются пары мужских и женских божеств, вступающих в брак. Однако тщетно искать в древневосточных космогониях сообщения о самооскоплении богов.
- ⁵⁷ Струве В.В. Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Л., 1932. С. 60.
- ⁵⁸ Там же. С. 59.
- ⁵⁹ Афанасьева В.К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб., 1997. С. 56.
- ⁶⁰ Струве В.В. Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Л., 1932. С. 59–60.
- ⁶¹ Ассиро-вавилонский эпос / Пер. с шумерск. и аккадск. яз. В.К. Шилейко. СПб., 2007 (Литературные памятники). С. 106–107.
- ⁶² Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1991. С. 96–97.
- ⁶³ Струве В.В. Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Л., 1932. С. 64–66.
- ⁶⁴ Там же. С. 67.
- ⁶⁵ The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. H. С. 234.
- ⁶⁶ Струве В.В. Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Л., 1932. С. 69.
- ⁶⁷ Емельянов В.В. Гильгамеш. Биография легенды. М., 2015 (Малая серия ЖЗЛ). С. 217–218.
- ⁶⁸ Струве В.В. Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Л., 1932. С. 70.
- ⁶⁹ Тем не менее, Струве оказался под сильным влиянием марровского мышления семантическими пучками, результатом чего стало создание концепции зарождения частного землевладения на высоких полях. Основой этой концепции стала интерпретация шумерских знаков *gana2-ga*. По-шумерски *ga* «молоко». Струве (вслед за Ф. Туро-Данжэном) решил, что если «молоко», то и «грудь»; если грудь, то «холм»; а холм – это высокое поле. Из этого семантического пучка был сделан вывод о том, что частное землевладение в Шумере зародилось на высоких полях [Дьяконов И.М. О работе с шумерскими историческими источниками // Вестник древней истории. 1958 № 2. С. 54–58; Струве В.В. Термин *gana2-ga* и проблема частного землевладения в Шумере // Вестник древней истории. 1959. № 2. С. 3–20]. И хотя неверные ассоциации были впервой проведены Туро-Данжэном [Thureau-Dangin F. Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907. С. 50, прим. а], Струве принял их без критики, поскольку они весьма напоминали семантические пучки Н.Я. Марра.

References

1. Krikk S.B. *Mir istorika. Istoriograficheskiy sbornik* [Historian World. Historiographic Collection]. Vol. 10. Omsk, 2015, p. 268.
2. Lipin L.A. *Strany i narody Vostoka. Geografiya. Etnografiya. Istoriya* [Countries and Peoples of the East. Geography. Ethnography. History]. Moscow, 1969, vol. VIII, pp. 16–24.
3. Postovskaya N.M. *Izuchenie drevney istorii Blizhnego Vostoka v Sovetskom Soyuze (1917–1959 gg.)* [Study of Ancient History of Near East in the USSR (1917–1959)]. Moscow, 1961, p. 58.
4. Postovskaya N.M. *Izuchenie drevney istorii Blizhnego Vostoka v Sovetskom Soyuze (1917–1959 gg.)* [Study of Ancient History of Near East in the USSR (1917–1959)]. Moscow, 1961, pp. 97–98.
5. Delitzsch F. *Assyrian Dictionary* [Assyrisches Handwörterbuch]. Leipzig, 1896.
6. Von Soden W. *Akkadian Dictionary* [Akkadisches Handwörterbuch]. Wiesbaden, 1958–1981.
7. Deimel A. *Sumerian Vocabulary* [Sumerisches Lexikon]. Roma, 1935–1950.
8. Jastrow M. *Religion of the Babylonians and the Assyrians* [Die Religion Babylonien und Assyrien]. Giessen, 1912.
9. Meissner B. *The Babylonians and the Assyrians* [Babylonien und Assyrien]. Vol. II, Heidelberg, 1925.
10. Langdon S.H. *Babylonian Wisdom Containing the Poem of the Righteous Sufferer, The Dialogue of Pessimism, The Books of Proverbs and the Supposed Rules of Monthly Diet*. London, 1923.
11. Turaev B.A. *Istoriya drevnego Vostoka* [History of Ancient East]. Moscow, Leningrad, 1935, vol. 1, pp. 143–145.
12. Struve V.V. *Izvestiya Rossiyskoi Akademii istorii material'noi kul'tury* [Proceedings of the Russian Academy of History of Material Culture]. No. 3, 1922, pp. 49–64.
13. Pigulevskaya N.V. *Drevniy mir. Sbornik statey* [Ancient World. Collection of Papers]. Moscow, 1962, pp. 5–6.
14. *Sankt-Peterburgskiy filial Arkhiva possiyskoy akademii nauk* [The Archive of the Russian Academy of Science. Saint Petersburg Branch]. Fund 779, inventory 2, file 397, fol. 6.
15. Struve V.V. *Religiya i obschestvo. Sbornik statey po izucheniyu sotsial'nykh osnov religioznykh yavleniy drevnego mira* [Religion and Society. Collection of Papers on Studying Social Foundations

- of Papers on Studying Social Foundations of Religious Phenomena in Ancient World]. Leningrad, Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Leningradskom universitete, 1926, pp. 5–6.
16. Struve V.V. *Religiya i obshchestvo. Sbornik statey po izucheniyu sotsial'nykh osnov religioznykh yavleniy drevnego mira* [Religion and Society. Collection of Papers on Studying Social Foundations of Religious Phenomena in Ancient World]. Leningrad, Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Leningradskom universitete, 1926, p. 46.
 17. Struve V.V. *Religiya i obshchestvo. Sbornik statey po izucheniyu sotsial'nykh osnov religioznykh yavleniy drevnego mira* [Religion and Society. Collection of Papers on Studying Social Foundations of Religious Phenomena in Ancient World]. Leningrad, Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Leningradskom universitete, 1926, p. 47.
 18. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. K. P. 399.
 19. Struve V.V. *Religiya i obshchestvo. Sbornik statey po izucheniyu sotsial'nykh osnov religioznykh yavleniy drevnego mira* [Religion and Society. Collection of Papers on Studying Social Foundations of Religious Phenomena in Ancient World]. Leningrad, Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Leningradskom universitete, 1926, p. 42.
 20. Lambert W.G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960. P. 144.
 21. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. A1. P. 18–19.
 22. Lambert W.G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960. P. 144.
 23. Lambert W.G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960. P. 146.
 24. Struve V.V. *Religiya i obshchestvo. Sbornik statey po izucheniyu sotsial'nykh osnov religioznykh yavleniy drevnego mira* [Religion and Society. Collection of Papers on Studying Social Foundations of Religious Phenomena in Ancient World]. Leningrad, Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Leningradskom universitete, 1926, p. 42.
 25. Struve V.V. *Religiya i obshchestvo. Sbornik statey po izucheniyu sotsial'nykh osnov religioznykh yavleniy drevnego mira* [Religion and Society. Collection of Papers on Studying Social Foundations of Religious Phenomena in Ancient World]. Leningrad, Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Leningradskom universitete, 1926, pp. 49–50.
 26. Struve V.V. *Religiya i obshchestvo. Sbornik statey po izucheniyu sotsial'nykh osnov religioznykh yavleniy drevnego mira* [Religion and Society. Collection of Papers on Studying Social Foundations of Religious Phenomena in Ancient World]. Leningrad, Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Leningradskom universitete, 1926, p. 51.
 27. Struve V.V. *Religiya i obshchestvo. Sbornik statey po izucheniyu sotsial'nykh osnov religioznykh yavleniy drevnego mira* [Religion and Society. Collection of Papers on Studying Social Foundations of Religious Phenomena in Ancient World]. Leningrad, Nauchno-issledovatel'skiy institut pri Leningradskom universitete, 1926, p. 58.
 28. Meyer E. *Ekonomicheskoe razvitie drevnego mira* [Economic Development of Ancient World]. Petrograd, 1923, p. 26.
 29. Struve V.V. *Istoriya drevnego Vostoka* [History of the Ancient East]. Leningrad, 1941, p. 17.
 30. Krikk S.B. *Sotsial'nye instituty v istorii: retrospektsiya i real'nost': mater. XII mezhvuz. region. nauch. konf.* [Social Institutes in History: Retrospection and Reality. Proc. of the XII Interuniversity Regional Scientific Conference]. Omsk, 2012, pp. 153–170.
 31. Struve V.V. *Izvestiya Gosudarstvennoy Akademii istorii material'noy kul'tury* [Proceedings of State Academy of the History of Material Culture]. Vol. 77, 1934, pp. 32–111, 157–181.
 32. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. P. 212.
 33. Emelianov V.V. *Ritual v drevney Mesopotamii* [Ritual in Ancient Mesopotamia]. Saint Petersburg, 2003, p. 192.
 34. Emelianov V.V. *Ritual v drevney Mesopotamii* [Ritual in Ancient Mesopotamia]. Saint Petersburg, 2003, pp. 179–194.
 35. Volkov I.M. *Zakony vavilonskogo tsarya Khammurabi* [The Laws of Babylonian King Hammurabi]. Moscow, 1914, p. 22.
 36. Yakobson V.A. *Istoriya drevnego Vostoka* [History of the Ancient East]. Moscow, 1983, vol. 1, p. 374.
 37. D'yakov I.M. *Arkhaiskie mify Vostoka i Zapada* [Archaic Myths of East and West]. Moscow, 1990, pp. 88–89.
 38. Marr N.Ya. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow, Leningrad, 1934, vol. 3, p. 318.
 39. Marr N.Ya. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow, Leningrad, 1934, vol. 3, pp. 308–309.
 40. Marr N.Ya. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow, Leningrad, 1934, vol. 3, p. 319.
 41. Freydenberg O.M. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, pp. 1–4.
 42. Marr N.Ya. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow, Leningrad, 1934, vol. 3, p. 326.
 43. *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvicheskikh issledovaniy* [Acta Linguistica Petropolitana. Proc. of the Institute of Linguistic Studies]. Saint Petersburg, 2013, vol. IX, pt. 1, pp. 44–45, 99.
 44. *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvicheskikh issledovaniy* [Acta Linguistica Petropolitana. Proc. of the Institute of Linguistic Studies]. Saint Petersburg, 2013, vol. IX, pt. 1, p. 147.
 45. *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvicheskikh issledovaniy* [Acta Linguistica Petropolitana. Proc. of the Institute of Linguistic Studies]. Saint Petersburg, 2013, vol. IX, pt. 1, pp. 193–194.
 46. Frank-Kamenetskiy I.G. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, p. 266.

47. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, p. 69.
48. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, p. 60.
49. Frank-Kamenetskiy I.G. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, p. 275.
50. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, p. 69.
51. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, pp. 50–57.
52. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, p. 69.
53. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, p. 60.
54. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, p. 59.
55. Afanasyeva V.K. *Ot nachala nachal. Antologiya shumerskoy poezii* [From the Very Beginning. Anthology of Sumerian Poetry]. Saint Petersburg, 1997, p. 56.
56. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, pp. 59–60.
57. *Assiro-vavilonskiy epos* [Assyrian-Babylonian Epos]. Saint Petersburg, 2007, pp. 106–107.
58. Kramer S.N. *History Begins at Sumer: Thirty-Nine Firsts in Man's Recorded History*. University of Pennsylvania Press, 1981 (Russ. ed.: Kramer S.N. *Istoriya nachinaetsya v Shumere*. Moscow, 1991, pp. 96–97).
59. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, pp. 64–66.
60. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, pp. 67.
61. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. H. P. 234.
62. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, pp. 69.
63. Emelianov V.V. *Gil'gamesh. Biografiya legendy* [Gilgamesh. Biography of Legend]. Moscow, 2015, pp. 217–218.
64. Struve V.V. *Tristan i Isol'da: ot geroini lyubvi feodal'noy Evropy do bogini matriarkhal'noy Afrevrazii* [Tristan and Isolde: From Love Heroine of Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia]. Leningrad, 1932, pp. 70.
65. Diakonov I.M. *Vestnik drevney istorii* [Bulletin of Ancient History]. 1958, no. 2, pp. 54–58.
66. Struve V.V. *Vestnik drevney istorii* [Bulletin of Ancient History]. 1959, no. 2, pp. 3–20.
67. Thureau-Dangin F. *The Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions* [Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften]. Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907, p. 50.



Давыдов И.П.

Методология религиоведения (рабочая программа дисциплины)



И.П. Давыдов

Аннотация. *Цели дисциплины:* ознакомление с необходимым минимумом теоретических знаний по эпистемологии и методологии религиоведения; выработка практических навыков написания курсовых и дипломных сочинений с применением современной методологии науки; развитие способности критической оценки эвристического потенциала философско-религиоведческих концепций и методологических программ исследований. *Задачи дисциплины:* изучение зарубежного и отечественного опыта применения общенаучных и частнонаучных методов в религиоведении, апробации специализированных методов в смежных проблемных областях религиоведческого знания; проведение

комплексного религиоведческого анализа теоретических концепций и эмпирических данных, подобранных исходя из области профессиональных интересов студентов.

Ключевые слова: учебная программа, методология религиоведения

I. Название дисциплины в соответствии с Учебным планом: «МЕТОДОЛОГИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ»

II. Цели и задачи дисциплины:

Цели дисциплины: ознакомление с необходимым минимумом теоретических знаний по эпистемологии и методологии религиоведения; выработка практических навыков написания курсовых и дипломных сочинений с применением современной методологии науки; развитие способности критической оценки эвристического потенциала философско-религиоведческих концепций и методологических программ исследований.

Задачи дисциплины: изучение зарубежного и отечественного опыта применения общенаучных и частнонаучных методов в религиоведении, апробации специализированных методов в смежных проблемных областях религиоведческого знания; проведение комплексного религиоведческого анализа теоретических концепций и эмпирических данных, подобранных исходя из области профессиональных интересов учащихся.

Основной методологический приём подачи материала – его дифференциация по философским и религиоведческим дисциплинам, таким как философия религии, история религии, социология религии, психология религии и проч., с одной стороны, а с другой – рубрикация по четырём парадигмам, известным в гуманитарных науках: *классической, неклассической, постнеклассической и неоклассической*. Неоклассика не всегда бывает ярко проявлена, поэтому в названии тем и дидактических единиц она оговаривается особо.

Обширная библиография дополнительной литературы по всем разделам курса обеспечивает достаточный горизонт первичных знаний по смежной проблематике, способствует лучшему усвоению дидактических единиц академических дисциплин общефилософского цикла, так как они образуют единое предметное и проблемное поле с ранее изученным материалом.

Акцент сделан на знание студентами актуальной методологии неклассической и постнеклассической парадигм в современной гуманитаристике, представленной различными направлениями постструктурализма, постмодернизма, неофункционализма и проч., поскольку эта тематика обычно не освещается в узкопрофильных программах подготовки специалистов-религиоведов, ориентирующих обучающихся на классические подходы. Программа настолько объёмна, что может использоваться как в сокращённом варианте – в ознакомительных целях для младшекурсников, так и в полном – на старших курсах, особенно, в *магистратуре* и *аспирантуре*.

III. Содержание дисциплины по разделам и темам – аудиторная и самостоятельная работа:

Раздел первый.

Эпистемология и религиоведение

Тема 1. Демаркация науки и ненауки в гуманитаристике.

Наука, религия, магия. Научный подход и метод (Э. Дюркгейм, Бр.К. Малиновский, А.Р. Рэдклифф-Браун, Э.Э. Эванс-Причард). Сциентистские критерии научности. Позитивизм (О. Конт, Дж.С. Милль, Г. Спенсер). Неопозитивизм (Венский кружок, Львовско-Варшавская школа). Постпозитивизм (Т. Кун, К. Поппер, Б. Рассел, И. Лакатош, П. Фейерабенд, К. Хьюбнер). Способы диагностирования квази- и паранауки в гуманитарном дискурсе. «Научный этос» Р. Мертона (универсализм, коллективизм, бескорыстность, организованный скептицизм). Ревизия базовых понятий «наук о духе» в современной логике и философии науки.

Тема 2. Эпистемология как теория научного познания.

Философия – гносеология – эпистемология – методология науки. Парадигматические «научные революции» Т. Куна, «эпистемологические профили» Г. Башляра, «эпистемические разрывы» археологии гуманитарных наук М. Фуко. Корреляция эпистем и парадигм. Экзистенциальный подход. Проблема метода гуманитарной науки («Истина и метод» Х.-Г. Гадамера).

Общефилософские и общенаучные подходы и методы: объективизм, системный подход, диалектический метод, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экстраполяция, аналогия, индукция, дедукция, наблюдение, дескрипция, моделирование, экспериментирование.

Тема 3. Эпистемологические аспекты науки о религии.

Наука о религии как «нормальная наука». Эмпирический и теоретический уровни её знания. От «протокольных предложений» – к фундаментальной теории: дескриптивная, объяснительная и предсказательная функции религиоведческой теории. Религиоведческая экспертиза (комплексная, юридическая и искусствоведческая).

Религиоведение как «унитарная» комплексная дисциплина. Проблема уникальности и универсальности комплексного религиоведческого метода. Вопрос целесообразности экспликации метарелигиоведения.

Религиоведение как комплекс относительно самостоятельных дисциплин. Вопрос актуальности включения в их число эпистемологии религиоведения.

Раздел второй.

Методология классической парадигмы в религиоведении

Тема 4. Рецепция философских, теологических, общенаучных и частных научных методов религиоведческими дисциплинами.

Философские методы философии религии и философской теологии. Герменевтический метод в философии религии. Схоластический метод в теологии (Фома Аквинский). Методология современного неотолизма (Э. Жильсон, Ж. Маритен, Б. Лонерган). Критический метод французских просветителей и переосмысление его И. Кантом. Диалектический метод Г.В.Ф. Гегеля. Формационный подход К. Маркса и Ф. Энгельса. Марксистско-ленинский критический метод научного атеизма.

Тема 5. Методология истории религии.

Дескриптивный метод общей истории и археологии. Генетический и каузальный анализ. Реконструкция прошлого религии человечества. Подбор, интерпретация и адекватная оценка источников. Классификация и систематизация источниковедческой базы истории религии. Научная историография и источниковедение.

Сравнительно-источниковедческий анализ. Разведение классической и неоклассической исторических парадигм. Палеография и археография религиозных артефактов древности и средневековья. Отличия истории от культурологической историософии с методологических позиций философии истории.

Тема 6. Методология социологии религии.

Влияние социологического позитивизма О. Конта на становление методологии социологии. «Правила социологического метода» Э. Дюркгейма. Их рецепция М. Моссом. Гипотетико-дедуктивный метод экспликации элементарных форм религиозной жизни аборигенов Австралии. «Социологизм» дюркгеймизма (выявление структурных социальных фактов).

Цивилизационный подход Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А.Д. Тойнби. Смысл «понимающей социологии» М. Вебера и приём «сопереживания» и «вчувствования» (эмпатии). «Объективность» социально-научного и социально-политического познания и «свобода от оценочных суждений» согласно взглядам М. Вебера. Релятивизм Г. Зиммеля. Структурный функционализм Т. Парсонса. Функциональный структурализм Н. Лумана и его теория «аутопойсиса» самовоспроизводящихся общественных подсистем. Функциональный анализ религии билефельдской школы (Х. Кюнга и Фр.Кс. Кауфманна).

Современная методология категориально-концептуального (теоретического) и конкретно-социологического (прикладного) уровня исследований: таксономия, кластерный анализ, проективные методы (ассоциации) и методы прогнозирования (логическая экстраполяция); статистический метод, корреляционный, дисперсионный, факторный анализ; процедура контент-анализа, метод включённого наблюдения, игровой метод, социометрический тест, анкетирование, интервьюирование.

Тема 7. Методология классической феноменологии религии.

Эйдетическая и трансцендентальная редукция Э. Гуссерля. Принцип «архэ», «ноэзис» и «ноэма» чистой феноменологии. «Моменты» священного Р. Отто. Анализ динамики священного Г. ван дер Леу. Историческая феноменология М. Элиаде и Г. Виденгрена. Историографический и источниковедческий обзор классической феноменологии религии Ж. Ваарденбурга.

Тема 8. Методология психологии религии и классического психоанализа (фрейдизм, юнгианство, неопрейдизм).

Психоаналитическая методология З. Фрейда. Религия как коллективный невроз. Учение о бессознательном. Критика А. Адлером пансексуализма в теории З. Фрейда. Поиск К.-Г. Юнгом архетипов коллективного бессознательного. Методология психоанализа мифов и волшебных сказок М.-Л. фон Франц, С. Биркхойзер-Оэри, Х. Дикманна и К. Пинколы Эстес. Психокультурный фрейдизм (неопрейдизм) К. Хорни и Э. Фромма.

Тема 9. Методология религиозоведческой социальной антропологии и антропологии религии.

Структурная антропология К. Леви-Строса. «Структурно-функциональный переворот» в социальных науках середины XX в. Методология Кембриджской школы социальной антропологии: Бр.К. Малиновский и А.Р. Рэдклифф-Браун как основоположники классического структурного функционализма. Уровни методологии структурно-функционального подхода: методы конкретно-научного анализа. Различия в подходах Бр.К. Малиновского и А.Р. Рэдклифф-Брауна. «Феноменологический поворот» в британской социальной антропологии. Роль в нём Э. Эванс-Притчарда. Структурализм Э. Лича. Символическая антропология В. Тэрнера. Анализ бинарных оппозиций в когнитивной антропологии М. Дуглас.

Этнографическая школа Ф. Боаса, её влияние на становление методологии советской этнографии (Е.Г. Кагаров, В.Г. Богораз-Тан, С.А. Токарев). Современный неоструктурализм и неофункционализм как свидетельство зарождения неоклассической парадигмы в социальной антропологии.

Тема 10. Методология фольклористики и славяноведения.

Теории фольклора различных школ фольклористики: классической академической (мифологической, миграционной, исторической – Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, А.А. Потебни, Д.К. Зеленина, А.Н. Веселовского) и неоклассической современной

(В.Я. Проппа, П.Г. Богатырева, В.М. Жирмунского, Е.М. Мелетинского, Р.Г. Назирова). Методология современной фольклористики: синхронно-дескриптивная, сравнительно-типологическая, сравнительно-историческая, структурно-семиотическая. Жанровый состав фольклора: принципы классификации и систематизации. Текстологические методы ретроспективной реконструкции устного фольклорного наследия. Использование методов фольклористики в славяноведении. Их интеграция с религиоведением. Камеральные и полевые методы фольклористики и славяноведения.

Славяноведение как комплекс смежных дисциплин, изучающих языки, литературу, фольклор, историю, религию, культуру и быт славянских народов. Классические подходы к изучению этногенеза и этнической истории славянских и балканских народов. Вклад М.В. Ломоносова в критику норманнской теории (18 в.). Сравнительное славянское языкознание А.Х. Востокова и И.И. Срезневского (19 в.), О.Н. Трубачева (20 в.). Опыты составления ими словарей праславянского, древнерусского и церковнославянского языкового фонда. Вклад О.Н. Трубачева в теорию этногенеза. Археологический анализ памятников материальной культуры славянского и балканского регионов (П.И. Шафарик, 19 в.). Текстоведческий анализ А.А. Шахматовым литературного наследия славянских народов (19 в.). Историческая поэтика С.С. Аверинцева и Д.С. Лихачева (20 в.). Подходы И.И. Срезневского, Д.К. Зеленина, Б.А. Рыбакова к реконструкции языческих верований древних славян. Комплексный анализ духовной и материальной культуры славян (Б.А. Рыбаков, Д.С. Лихачев, Н.И. Толстой, С.М. Толстая).

Раздел третий.

Заемствование методологии неклассической парадигмы в религиоведении

Тема 11. Методология школы «Анналов» в медиевистике.

Предмет и метод французской исторической школы «Анналов», проблема идентификации и самоидентификации специалистов. Микро- и макро-анализ: история субъективности и/или субъективная история. М. Блок, Й. Хейзинга, Л. Февр, Ж. Дюби, Ж. Ле Гофф, Ф. Бродель, Э. Ле Руа Ладюри, Ф. Арьес, Б. Гене, Р. Фоссье, А.Я. Гуревич, А. де Либера как представители неклассической и неоклассической парадигмы. Метод исторического синтеза в интерпретации А.Я. Гуревича. Анализ роли религии в истории средневековой Европы и Ближнего Востока. Отражение религиозных идей средневековья в творчестве представителей школы «Анналов». Рецепция методологии школы «Анналов» немецкой исторической наукой (Н. Элиас).

Тема 12. Социология религии участников «Коллежиа социологии».

Модерн и постмодерн – парадигматические сходства и различия. Постмодернизм: подходы и практики. Методология философии религии и «сакральной социологии» Ж. Батая и Р. Кайуа. Неогегельянство А.В. Кожева, его опыт герменевтического истолкования философии религии Г.В.Ф. Гегеля. А.В. Кожев об атеизме.

Тема 13. Шизоанализ Феликса Гваттари, Жюль Делёза и постфрейдистский психоанализ Жака Лакана.

Методология шизоанализа и сфера её применимости в религиоведении (психологии религии и религиоведческой социальной антропологии). Отличия шизоанализа и постфрейдистского психоанализа. Четыре основных понятия психоанализа в трактовке Ж. Лакана. Герменевтика Ж. Делёза. Концептуальный понятийный аппарат Ж. Делёза.

Тема 14. Семиотика религии.

Семантический анализ и его роль в гуманитаристике. «Отсутствующая структура» У. Эко и его взгляды на религию. Подходы, разрабатываемые русской семиотической школой: формальный, структуральный, риторический, культурологический, комплексный. Понятие семиосферы Ю.М. Лотмана. Семиотический подход к православному культуру Б.А. Успенского. Семиотический анализ религии и семиотическое пространство обряда и ритуала согласно взглядам А.М. Прилуцкого и В.Ю. Лебедева. Ревизия понятийного аппарата «наук о религии». Школа «истории понятий» Р. Козеллека и рецепция её подходов в современной социальной гуманитаристике.

Раздел четвёртый.

Зарождение постнеклассической парадигмы в религиоведении и её методология

Тема 15. Влияние эпистемологического и лингвистического поворотов в религиозоведении конца XX – начала XXI вв.

Философия Л. Витгенштейна как философский «тренд» рубежа третьего тысячелетия. «Эпистемологический поворот» в гуманитаристике и его последствия для религиозоведения. Аналитическая философия: подходы и методы. Аналитическая философия, философская теология и философский теизм. «Лингвистический поворот» в философии и его отголоски в философии религии. Философия языка. Философия обыденного мышления. Мифомышление. Когнитивистика и когнитология. Концептосфера и семантическое пространство, лингвистические приемы анализа концептов.

Тема 16. Разработка обществоведческой проблематики в философии постмодернизма второй половины XX в.

Археология гуманитарного знания М. Фуко. Экспликация «метода Фуко». Его приёмы «представлять», «говорить», «классифицировать». Проблема возможности археологии религиозоведческого знания в свете тройкой исторической онтологии (субъективности познающего, власти и сексуальности/морали) М. Фуко.

Постструктурализм и семиотика Ж. Деррида. Проблема метода Ж. Деррида в свете его «Грамматологии». Опыт наблюдения Ж. Деррида «диссеминации» стереотипов мышления, понимания, словотворчества языком. Р. Барт как теоретик социального мифа, мифовед, мифограф и мифотворец. Бартовский функциональный анализ мифа. Р. Барт о религии.

Теория «закрытого текста» Ю. Кристевой. Интерпретация концептов боли, нечистоты, позора, ужаса, греха, вины в свете «депрессиологии» Ю. Кристевой. «Трансформационный метод и его применение в семиотике» и «семиотика библейского определения изменного» Ю. Кристевой. Ц. Тодоров как интерпретатор психоанализа З. Фрейда, лингвистической теории Ф. де Соссюра и поэтики Р. Якобсона. Его взгляды на зарождение семиотики в пограничье семантики, логики, риторики и герменевтики.

Политэкономический анализ Ж. Бодрийяром танатологии Батая. Концепция «смерти Бога» и «смерти имени Бога». Теория симулякров Бодрийяра. Философия Ж. Бодрийяра в мейнстриме постмодернистских стратегий XX в.

Тема 17. Методология «post-post-mo» и перспективы ее применения в религиозоведческом дискурсе.

Пост-постмодернистское состояние гуманитаристики: развенчивание всех классических методологий. Акторно-сетевая теория: сходства и различия в подходах Парижской школы (М. Каллона и Б. Латура) и Ланкастерской школы (Дж. Ло и Э.-М. Мол). Ситуация «после метода» и «метод-сборка» Дж. Ло в контексте «анархистской» гносеологии П. Фейерабенда.

IV. Образовательные технологии

Лекции. В силу лимита аудиторного времени проводить традиционные учебные лекции нецелесообразно, доминирующими в данном случае должны стать проблемные и установочные лекции. Материалы к лекционному курсу размещаются в Интернете (например, на сайте «TERRA RELIGIOSA» URL: <http://terrareligiosa.jimdo.com>), либо распространяются среди слушателей курса посредством рассылки по электронной почте.

Коллоквиумы. Вместо лекций допустимо проведение тематических коллоквиумов при условии высокой предварительной подготовки слушателей (к примеру, после освоения ими курса таких дисциплин как: «Философия религии», «Философия науки», «Методология науки», «История религий», «Социология религии», «Феноменология религии»). Коллоквиум выстраивается по методической схеме, отводящей преподавателю роль ведущего, а всем остальным участникам – роли выступающих командно или единолично. При этом целесообразно из наиболее успешных студентов сформировать своеобразное «экспертное бюро», выносящее в конце занятия итоговое решение по обсуждаемому вопросу.

Семинарские занятия. На семинарских занятиях осуществляется обсуждение конкретных научно-методологических, религиозоведческих и религиозно-философских текстов, раскрывающих и дополняющих проблемное поле курса.

Вопросы для обсуждения делятся на два типа: во-первых, по содержанию текста, которые призваны помочь студентам усвоить смысл заявленной в нём методологической позиции; во-вторых, вопросы, выходящие за рамки непосредственного содержания текста, призванные сформировать у студентов навыки приложения наиболее известных философских концептов и методологических приемов к решению актуальных мировоззренческих и научно-методологических проблем современности.

Участие в работе на коллоквиумах и семинарах может оцениваться в соответствии с рейтинговой системой, согласованной и принятой преподавателями, отвечающими за проведение занятий и итоговую аттестацию на каждом конкретном факультете.

Материалы к коллоквиумам и семинарским занятиям размещаются в Интернете (например, на сайте «TERRA RELIGIOSA» URL: <http://terrareligiosa.jimdo.com>), либо распространяются среди слушателей курса посредством рассылки по электронной почте.

Формы контроля успеваемости. Рекомендуемой итоговой формой контроля успеваемости по курсу «МЕТОДОЛОГИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ» является зачёт, к которому допускаются студенты, написавшие аудиторные контрольные работы и реферат по самостоятельно выбранной теме.

V. Оценочные средства текущего контроля успеваемости, промежуточной аттестации по итогам освоения дисциплины

Промежуточные проверки успеваемости не рекомендуется проводить исключительно в форме тестирования. Тесты, проверяющие, как правило, лишь поверхностный уровень усвоения материала, следует дополнять самостоятельными письменными творческими работами, которые могут дифференцироваться по степени сложности. Такие контрольные работы позволяют эффективно проверить способность студента письменно излагать свои мысли на заданную тему. Они могут проводиться как в присутствии преподавателя, так и задаваться в качестве рефератов. Ниже приведены примеры различных типов заданий для промежуточной аттестации:

1) *Простейшие тестовые задания, проверяющие способность ориентироваться в терминах и именах:*

Тест 1. Какими новыми элементами Гюнтер Ланчковский предлагает дополнить религиоведение?

- а) география религии; б) этнология религии; в) этнография религии; г) семиотика религии; д) семантика религии; е) соционика религии

Тест 2. Каким термином пользуется Анджей Бронк при характеристике своей методологии?

- а) религиоведение; б) метарелигиоведение; в) религиознаство; г) религиология; д) теология; е) теургия

Тест 3. Кто ввёл понятие кульпабализационной функции в религиоведение?

- а) Мишель Фуко; б) Жиль Делёз; в) Юлия Кристева; г) Цветан Тодоров; д) Жан Бодрийяр; е) никто из перечисленных (впишите свой ответ _____).

Тест 4. Кто из французских философов относится к школе «Коллежа социологии»?

- а) Роже Кайуа; б) Жак Деррида; в) Ролан Барт; г) Феликс Гваттари; д) Патрик де Лобье; е) Морис Мерло-Понти

Тест 5. К французской исторической школе «Анналов» следует причислить:

- а) Жоржа Дюби; б) Жака Ле Гоффа; в) Марка Блока; г) Аарона Гуревича; д) Карло Гинзбурга; е) Эмманюэля Ле Руа Лядюри; ж) Фернана Броделя.

2) *Примеры контрольных вопросов:*

• Назовите представителей исторической школы «Анналов» и раскройте на примере любой работы конкретного автора его методологию.

• Назовите французских мыслителей-неотомистов и сравните их подходы к философии религии.

• Как называется философское направление, к которому принадлежали В.Я. Пропп и Клод Леви-Стросс. Проиллюстрируйте на примере любого их произведения специфику методологии.

• Чем отличаются «парадигмы» Томаса Куна и «эпистемы» Гастона Башляра?

• Кто из социологов религии, пытаясь сформулировать определение тотемизма, ошибочно дал определение религии *мана*? Воспроизведите и прокомментируйте это определение.

• Каковы фундаментальные отличия классической, неклассической, постнеклассической и неоклассической парадигм в эпистемологии?

• Классические критерии научности согласно строгому сциентизму.

• Разграничьте науку, квази-науку, паранауку и ненауку. Проиллюстрируйте примерами каждую из этих областей знания/незнания.

• Что такое метарелигиоведение? Сторонники и противники его обособления, их аргументация.

• Чем отличаются уровни подходов и методов в религиоведении?

• Современное религиоведение и философия религии. Укажите их смежные предметные области знания.

• Раскройте основные постулаты акторно-сетевой теории (АСТ).

• Что такое «эпистемологический поворот» в гуманитаристике? Его проявление в религиоведении.

• Что такое «лингвистический поворот» в гуманитаристике? Его значение для религиоведения.

• Возможно ли «методологическое принуждение»? (согласно взглядам Пола Фейерабенда и Джона Ло).

• Чем отличается когнитивистика и когнитология? Приведите примеры. Назовите сторонников когнитивного религиоведения и их работы.

• Чем отличается методология Бр.К. Малиновского, А.Р. Рэдклифф-Брауна и Э.Э. Эванс-Притчарда?

• Функциональный анализ материальных и духовных памятников народной культуры славян В.Я. Проппом и П.Г. Богатыревым – укажите сходства и различия подходов этих двух фольклористов.

• Какие отличия магии и религии обнаруживает Дж.Дж. Фрейзер, а какие – Е.Г. Кагаров?

• «Закрытый» и «открытый» текст в герменевтике постмодернизма. Приведите примеры того и другого из области религиоведения.

3) *Ответьте на вопрос, поставленный в тексте (в данном примере – И.П. Давыдовым), после самостоятельного изучения соответствующего источника (Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 20–21):*

Задание 1.

«Отсюда следует вывод – если у религиоведения нет своего уникального метода и зримо очерченного предмета (что недопустимо для науки), тем паче их нет у метарелигиоведения, как надстройки над базисом».

Почему? [Дело в том, что в каком бы «парадигмальном ключе» не велись изыскания – классическом, неклассическом, постнеклассическом – исследователь вынужден объективировать, отчуждать, а для этого – вербализовать и артикулировать результаты своего интеллектуального труда. В настоящее время в науке сложилась целостная система уровней теоретизации, подразумевающих единый алгоритм верификации и фальсификации и постоянную поуровневую эмпирическую проверку данных, практическое «заземление» на предмет и через него – на объект].

Задание 2.

«Если нет своего предмета и метода, рушится все здание теоретизации (что будем фиксировать протокольными предложениями?). Такая наука, в нашем случае религиоведение, – оказывается фикцией без опоры».

Аргументация. Религиоведение претендует на роль общей теории религии? [Допустим. Но у неё, как нами было продемонстрировано, нет индивидуализирующего именно её предмета. Более того, если оно включает в себя философию религии, наукой не являющуюся, она теряет свой бесспорный научный статус и проигрывает на поле сциентизма когнитивистике (стремящейся сделать своей союзницей культурологию, исключив из неё философию культуры), ставя под сомнение достоверность приобретенного знания о религии. Метарелигиоведение претендует на роль метатеории религии? Значит, оно с необходимостью включает в себя «этаж»

общей теории (религиоведение). А он содержательно пуст. И метарелигиоведение оказывается избыточной надстройкой, не компенсирующей содержательную пустоту религиоведения].

4) *Самостоятельная работа (два варианта):*

Вариант 1.

Тема 3. Эпистемологические аспекты науки о религии.

Воспользовавшись (на выбор студента) двумя источниками: Красников А.Н. *Методологические проблемы религиоведения: Учеб. пособ.* М.: Академический проект, 2007. 239 с. или Красников А.Н. *Методология классического религиоведения.* Благовещенск, 2004. 148 с. (Библиотека журнала «Религиоведение») проанализируйте историю становления классической религиоведческой методологии XIX–XX веков. Укажите, в каком парадигмальном ключе работали те или иные авторы.

Вариант 2.

Тема 4. Рецепция философских, теологических, общенаучных и частнонаучных методов религиоведческими дисциплинами.

Воспользовавшись источником: Красников А.Н. *Методология современного неотолизма.* М.: МГУ, 1993. 80 с., отметьте вклад А.Н. Красникова в дело критического анализа методологии Бернара Лонергана.

5) *Примеры тем для написания отчетных творческих работ в форме развернутого реферата или эссе:*

- Методология неотолизма (Ж. Маритен, Э. Жильсон, Б. Лонерган).
- Методология британской школы социальной антропологии.
- Методология исторической школы «Анналов», применяемая при реконструкции религиозной составляющей западноевропейской средневековой культуры.
- Методология советской этнографии, применявшаяся для описания религии малых коренных народов Крайнего Севера и Дальнего Востока СССР.
- Сходства и различия методологии Эмиля Дюркгейма и Марселя Мосса.
- Оценка Жаком Ваарденбургом религиоведческого наследия Герардуса ван дер Леу.
- Историческая феноменология Мирча Элиаде.
- Функциональный анализ социального мифа Роланом Бартом.
- История эволюции школы «Анналов» в изложении А.Я. Гуревича.
- Опыты реконструкции древнеславянской религии в XIX–XX вв. (Изм.Ив. Срезневский, П.И. Шафарик, Л. Нидерле, Б.А. Рыбаков).

VI. Информационное и материально-техническое обеспечение дисциплины
А. Перечень рекомендуемых электронных изданий на цифровых носителях CD/DVD-ROM:

- 1) **Зарубежная психология:** Классические труды. – М.: ДиректМедиа, 2009.
 - 2) **История философии.** – М.: ДиректМедиа. Вып. 51.
 - 3) **Классики социологии:** Классические труды по теории общества – М.: ДиректМедиа, 2007.
 - 4) **Культурология:** Классические труды / Сост. А.Л. Доброхотов. – М.: ДиректМедиа, 2007.
 - 5) **Отечественная психология:** Классические труды. – М.: ДиректМедиа, 2009.
 - 6) **Русская философская мысль XI–XVIII веков.** – М.: ДиректМедиа. Вып. 5.
 - 7) **Философия от античности до современности.** – М.: ДиректМедиа. Вып. 9.
- Б. Перечень рекомендуемых сайтов и он-лайн библиотек:*
http://www.amursu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=1320
 &Itemid=397&lang=ru
<http://religion.rane.ru/?q=ru/archive>
<http://terrareligiosa.jimdo.com/>
<http://philos.msu.ru/kaf/relig/>
<http://philos.msu.ru/kaf/metodol/>
<http://pstgu.ru/>
<http://indrik.center/>
<http://religiousstudies.in/proekt/nashi-izdaniya/sborniki-kafedry/>

http://www.inslav.ru/index.php?option=com_content&view=category&id=7&Itemid=9

<http://www.inslav.ru/resursy>

<http://www.hist.msu.ru/Association/MedievalA/index.html>

<http://www.hist.msu.ru/ER/index.html>

<http://religious-life.ru/>

<http://igiti.hse.ru/>

http://posrednik-online.org/?utm_medium=display&utm_source=http://religious-life.ru/&utm_campaign=religious-life

VII. Учебно-методическое и информационное обеспечение дисциплины:

А. Основная литература

1) *Аринин Е.И.* Философия религии: принципы сущностного анализа. – Архангельск, Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. – 297 с.

2) *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала: Монография / Послесл. И.С. Вевюрко. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с.

3) *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: Учеб. пособ. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.

4) *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. – Благовещенск, 2004. – 148 с.

5) *Лич Эдмунд.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. Перев. с англ. – М.: Вост. лит-ра, РАН, 2001. – 142 с.

6) *Микешина Л.А.* Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. – М.: РОССПЭН, 2010. – 575 с.

7) **Религиоведение:** Энци. словарь / Под ред. *Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С.* – М.: Академический Проект, 2006. – 1256 с

8) **Энциклопедия религий** / Под ред. *Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С.* – М.: Академический Проект, 2008. – 1520 с.

9) *Эриксен, Томас Хилланд.* Что такое антропология? / Учеб. пособ., перев. с англ. – М.: ВШЭ, 2014. – 238 с.

10) *Яблоков И.Н.* Социология религии: теоретические аспекты: Монография. – М.: МАКС Пресс, 2014. – 260 с.

11) *Яблоков И.Н.* Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. – М.: Изд-во РАГС, 2007. – 248 с.

CONTENTS

History of Religions

<i>Olga N. Izotova, A Hagiographer Monk Sabas as a Participant of the Iconoclastic Debates</i>	3
--	---

The article deals with the theory of sacred images in the lives of two saints of iconoclastic time written by Sabas, who was a monk and a byzantine writer lived in the 9th century AD. The paper presents a brief sketch of Sabas' life. On his own evidence, Sabas was acquainted with main characters of his works: St. Joannicius the Great and St. Peter of Atroa. He worked as a simple monk in monasteries of Asia Minor during their lives. The vitas were written by him later in the fifties or sixties of the 9th century, probably in the monastery of Antidion; besides, St. Peter's vita was edited by the author himself. Following the information about the hagiographer the careful analysis of his passages concerning sacred images is made. The first redaction of St. Peter's life includes only a brief declaration of the veneration of icons, but the second version is added with a rather more detailed excursus of the holy images theory, and the text of St. Joannicius' life contains three creeds of icons. The general topics brought up in both lives are: the doctrine of Christ as an image of God the Father and a man as an image of God, which the hagiographer takes as a basis of the veneration of images, the Christological basis of iconodules' teaching, and the understanding of iconoclasm as a kind of docetism. Although the hagiographer was not one of the main disputants of iconoclastic controversy as well as he did not aim at writing a treatise refuting iconoclastic doctrine, reading his works carefully we can see that he use quite complicated terminology of pro-icon writers elaborated at the end of the iconoclastic debates, such as notion of «circumscription» (περιγραφή). Sabas not only confirms dogmas of the Seventh Ecumenical Council (relative adoration proper to icons, and moving of honor from the image to its prototype), but also emphatically uses in his texts such concepts as an image of God the Father in Christ and an image of God in a man as a basis of subsistence for pictorial images. This condition enables to conclude that this theme was of particular importance during the second iconoclastic period.

Key words: icon, iconoclasm, hagiography, monk Sabas, St. Joannicius the Great, St. Peter of Atroa

<i>Evgeniy O. Babintsev, Functional Analysis of the English Coronation Rituals from the 9th to the Beginning of the 17th Century</i>	13
--	----

This paper focuses on the functional analyses of the English coronation rites. From the 9th to the 17th century onwards there are four recensions of the English coronation service, the most interesting of which is the Liber regalis («The Royal Book»), because this recension contains the most complete and systematic description of the English coronation of the Middle Ages. Despite the fact that the different versions contain the various order of ceremonies and prayers, the core of the coronation ritual remains fixed. The first part of coronation consists of the election of a king by people and the oath taken by a king to govern justly. The second part contains the important rite of unction, and the third consists of the enthronization and delivery of the royal ornaments including crown. The most important function of the coronation rites is an initiation because the coronation is essentially a «rite of passage», as it requires a change of social status of an individual (in this case – a pretender to the throne). Another important function is the communicative function. In this case we deal with two types of communication: 1) communication between the sacred and the profane, the purpose of which is to confirm the right of a new king to the throne and receiving the divine blessing (and for which the unction is done); 2) communication within the group taking part in the ritual, the core of which is a system of mutual vows and promises, which essentially boils down to this: the king agrees to obey the ancient laws and customs, and his subjects agree to be loyal to him. After a functional analysis of the English coronation rituals from the 9th to the beginning of the 17th century, we came to the following conclusions: 1) Functional analysis of the ritual performed by most researchers on the material of archaic rituals, entirely suitable for the analysis of more recent (medieval) rituals. From ritual functions allocated to researchers, the vast majority manifested in the English coronation ritual. 2) The variety of functions demonstrates the high importance of the coronation rituals in the medieval society. The main functions of the coronation rituals are initiation and communication, as determined by the goals of coronation – to enthrone a new monarch, thus ensuring the reproduction of social relations of well-established models.

Key words: studies of rituals, coronation, functional analysis, history of England, sacralization of power

Religions of Russia

<i>Venary A. Burnakov, Cult Stuff in Fishing Activities and Rituals of the Khakas: Images and Functions (the end of the 19th – the middle of the 20th centuries)</i>	32
--	----

The paper deals with the Khakas hunting fetishes. The author, relying on the wide range of sources both published and introduced into scientific discourse for the first time – such as archive data and museum collections, analyses the role and place of these cult things in the spiritual life of the Khakas. The external features of the stuff are thoroughly examined, and the ways of their

CONTENTS

symbolic style are defined. The author also identifies sacral functions and methods of ritual interaction with the sacral things. Hunting fetishes took exceptional position among the ritual thing of this type. The worshippers believed that they were powerful familiar guardian spirits. Besides their direct duty to provide success in fishing activities, they functioned as guards and patrons of household. People also thought that such things could heal, so they were extremely popular. The fetishes were of different design and a special ritual was established for each of them.

Key words: Khakas, traditional worldview, ritual, cult, hunt, fetish, paired gods, shamanism, folk medicine

Vasily V. Ushnitsky, Modern Belief of the Yakuts: Aiy, Tengrism, Neo-Shamanism.....40

The article is devoted to the study of contemporary religious beliefs of the Yakuts. The change from atheism and the ideology of scientific communism to neo-paganism and neo-shamanism took place with the active participation of representatives of the national intellectuals. In the post-Soviet period the renewal of Yakut White Faith is associated mainly with L.A. Afanasyev (Terise) and V.A. Kondakov. They created religious organizations registered by the Ministry of Justice of the Russian Federation. L.A. Afanasyev created his teaching on the basis of the archival texts. According to V.A. Kondakov himself, he is a successor of the occult tradition of priests – white shamans worshipped Aiy religion, which preserved in Vilyuisky District. Aiy religion is the ancient pagan belief of the Sakha people, including the reverence for the Higher Light Deities. The greatest of them is Urung Ai Toyon. His cult goes up to sun worship. In the Yakut culture the cult of horse also has great importance. The cult of horse is associated with the worship of serge – hitching post, kumis holiday of Yhyakh (the New Year). In modern ritual actions the veneration of fire, houses and natural sites also play important role. The cult of Aiy light deities in modern times can be found in the ceremonies during the national festival Yhyakh. In the post-Soviet period the revival of shamanism is associated with the awakening of interest in the methods of traditional medicine. Tengrism is a scientific term, according to the connection of the Yakut world with the Turkic-Mongolian nomadic world, and is associated with the teachings of Eurasianism. This idea is spread in Yakutia by A.I. Krivoshepkin and E.V. Fedorova. It is interesting that the propaganda of neo-shamanistic views held by the representatives of academic society who have scientific degrees: so mathematician V.I. Okoneshnikov is engaged in engineering shamanism, and publishes monographs and articles on the topic. Thus, the religious beliefs of modern Yakuts, besides the official religions, should be attributed to modern religious movements such as neo-shamanism and neo-paganism.

Key words: white shamanism, Tengrism, shamanism, Aiy religion, engineering shamanism, sacred knowledge

Svetlana Yu. Belorussova, Nagaybaks at the Crossroads of the Orthodox and Muslim Missions47

Nagaybak's ethno-distinctive features are the Orthodox faith, the Tatar language and the belonging to the Cossacks. Since its foundation Nagaybak fortress in Orenburg province began to colonize the newly arrived christened foreigners of the Southern Urals. All residents received a new name – «New-Christianized». In 1842 1 781 Nagaybak's Cossacks with their families were resettled in the three districts of Orenburg province, and formed three different groups with their own destiny. After the resettlement, the Nagaybaks were open to different religious influences: Muslims saw the opportunity to persuade the Nagaybaks to Islam, while Christians feared their rejection of Orthodoxy. The rivalry among the Orthodox and Muslim preachers for Nagaybak's identity grew after the publication of the decree "on toleration" allowed the Nagaybaks to choose their religious beliefs. The missionary activity of the Orthodox and Muslim preachers was a key in the subsequent self-determination of the Nagaybaks. When constructing of religious identity of the Nagaybaks, a special understanding of themselves and their faith developed. In virtue of the successful actions of the Islam devotees, the southern group changed not only its religious worldview, but also ethnic identity. Today, their descendants call themselves Tatars and denied the relation with the Nagaybaks; many people don't believe in news of the relocation of the Nagaybaks in the 1840s. Among the residents of the northern group the indifference to religion and rituals may be noted; perhaps, due to the fact that the Orthodox and Muslim preachers did not carry out such large-scale events among the northern Nagaybaks as those in central and southern groups. Finally, in the central group the Orthodox faith was the determining factor in the development of Nagaybak's ethnicity. The missionaries not only religionized the Nagaybaks, but also emphasized the uniqueness of their culture, so the Nagaybaks strengthened their religious and ethnic identity.

Key words: Nagaybaks, missionaries, Orthodoxy, Orenburg diocesan committee, Muslims, religious rivalry, foreigners, baptism, Tatars

Religions of the East

Yuri G. Smertin, Tantric Buddhism in Tang China: History of Rise and Fall.....56

The article investigates the byway in the Russian religious studies problem of dissemination and adaptation of Tantric Buddhism in China. The esoteric Vajrayana Buddhism,

CONTENTS

which appeared in India on the basis of Hindu Tantrism in 6–7 centuries, entered in Tang China in the 8th century due to the selfless work of the three great guru: Shubharasimha, Vajrabodhi and Amoghavajra. They translated from Sanskrit into Chinese the main texts of the secret teaching, especially Mahavairocana Sutra and Vajrashekhara Sutra, which became the basic ones of Chinese Tantrism. In many respects it was the merit of some Chinese intellectuals, first of all Yi Xing and Huiguo, who became, in turn, famous teachers of Tantrayana. The teachers combined scientific and educational activities with magical practices aimed at curing diseases, business success, longevity, rainmaking and so on. Such things aroused great interest of the emperors and their courts. In the middle of the 9th century the persecution of Buddhism started in China. Tantrism as a fruitful and dynamic school disappeared, but some of its elements were adopted by the survived Buddhist schools – first of all, Chan. In Japan, the traditions of esoteric Buddhism were developed by Kukai (746–805), a disciple of Huiguo.

Key words: China, Tantrism, esoterics, Mijiao, Shubharasimha, Yi Xing, Vajrabodhi, Amoghavajra, Huiguo, Mahavairocana Sutra, Vajrashekhara Sutra

Ekaterina A. Teryukova, Ekaterina A. Zavidovskaya, Towards the Methods of Studying the Chinese New Year Pictures (Based on the Collection of Academician V.M. Alexeev).....71

The paper discusses the methods of ethnographic field work applied by future leading Russian sinologist V.M. Alexeev (1881–1951) to a large collection of the Chinese traditional prints *nianhua* (年畫) that he acquired during his graduate traineeship in China (1906–1909). Being a pioneer of field work in China and working without any guidebooks or backgrounds, Russian sinologist used unique methods of accumulating materials on Chinese folk culture and its interpretation. Alexeev had a wide range of informants, such as language mentors (*xiansheng* 先生) and literate artisans from printing shops who helped him a lot by writing down explanations and comments about hundreds of the collected pictures. Part of these notes has been preserved at the State Museum of the History of Religions' archive. The paper presents examples and analysis of *xiansheng*'s notes interpreting pictures with door gods (*menshen*, 門神) and translated into Russian.

Key words: V.M. Alexeev, sinology, popular print *nianhua*, New Year pictures, hand-written explanatory notes, door gods, *menshen*, Chinese folk religion

Comparative Religion

Aleksey A. Kasatikov, The Comparative Analysis of Buddhism and the Doctrine of Democritus (To the Question about the Possibility of Adopting the Doctrine by Democritus from India).....86

The article examines the issue of similarities between the atomistic doctrine of classical materialist philosopher Democritus and some statements of Buddhist philosophy. The author draws attention to the fact that Democritus's doctrine is not a natural-science conception as it is stereotypically believed to be, but a philosophical teaching many theses of which are similar with such statements of Buddhism teaching as *dharma-vada*, *anatma-vada*, *ksanika-vada*, *sunya-vada* and others. In addition, atheism, proclaimed by Democritus and extraneous to the main direction of ancient thought, is completely similar with the atheistic philosophical tradition prevailing at that time in India. In this article the comparative analysis of the statements of the philosophy of Buddhism and Democritus is conducted. The substantial similarity between the statements of these doctrines makes us have a fresh look at an already raised question of possible adopting of Democritus's teaching from India.

Key words: atomism of Democritus, Buddhism, classical and Indian atheism, isonomia, *dharma-vada*, *anatma-vada*, *ksanika-vada*, *sunya-vada*, *paticca-samutpada*

Ekaterina S. Elbakyan, From Mission to Missionary Work.....

The author considers the terms "religious (spiritual) mission" and "missionary work", and points out that, despite their proximity, the concept of mission is broader than that of missionary work, as mission implies purpose and challenges faced by some organization, while missionary work is a kind of non-cult religious activities leading to the achievement of this goal. The author justifies propositions, erected in the documents of religious organizations – social programs, teachings and concepts, as well as the results of a small expert survey (containing 4 questions) of the representatives of some Russian religious organizations.

The article shows that the majority of religious organizations in their missionary work base on the principles of freedom of conscience and tolerance, and treat other religions and religious branches with respect. The exception is the Russian Orthodox Church, which missionary work includes the struggle against "totalitarian cults" and "destructive sects" that can hardly bear witness of tolerance within this religious organization.

Key words: missionary work, mission, religion, denomination, religious activities, religious social teachings

CONTENTS

Religious Philosophy

Elena S. Bekzhanova, Religious and Philosophical Interpretation of Rational Cognition in the Theistic System of P.I. Linitzky.....91

The article considers the religious and philosophical approach to the problem of reason in the cognition of P.I. Linitzky, professor of Kiev Theological Academy, who is a representative of the school of “theistic rationalism”. From the philosopher’s point of view, the fundamental and necessary idea of reason is the idea of unconditional universal beginning, cognition of which is only possible through the connection of mind with belief in the existence of the object of this idea – the Absolute Being. Rational expression of the idea that a man gives in the concept, however, has the nature of aspiration, because it can be implemented only partially. The author of this article notes epistemological dualism as one of the key points of Linitzky’s worldview that considers the phenomenon in terms of duality of subject and object contrasting and, at the same time, fundamentally linking thinking and being, spirit and matter as the knower and the known. The professor considers thinking as the most important and basic human cognitive ability, which leads to the interaction of external and internal experience. According to the professor, only with such a position the spiritual life of man can be understood, since it is impossible to apply the same method of knowledge with respect to the phenomena of external nature and the phenomena of inner life. In the light of the designated approach to knowledge, the philosopher defined the goal of cognition – mental and moral perfection to which all the humanities ultimately should strive, directing the natural sciences to this goal at the same time. In addition, the moral need provides the basis of philosophy, the main motive of which is the development of self-consciousness of a man, with the help of speculative activity of thought, which is not limited to formal relations, but drawn to the study of qualitative nature of things.

Key words: reason, cognition, epistemological dualism, spirit and matter, subject and object, thinking, external and internal experience, speculation, self-consciousness, theistic rationalism

Psychology of Religion

Elena A. Alexandrova, Religious Identity in Modern Foreign Cultural Anthropology: Key Areas of the Research.....103

The problem of religion and religious identity is one of the basics for cultural anthropology. Initially, anthropologists followed two directions in decision questions related to this issue: general definition of the research subject, specification of the tasks and standardization of terminology. The given article represents the review of some interesting current researches of religion and religious identity in foreign publications on anthropology. Many authors have set themselves the task to include the study of religious identity into the contemporary discourse of the individual’s mental health. One of the world leading anthropological journals is «American Anthropologist» where such researches and reviews of thematic monographs can be found.

After analyzing some contemporary foreign papers on religious identity, we see that, on the one hand, the authors do not lose connection with the classic lines of cultural anthropology, and on the other, they are engaged in work on the description of less general phenomena. For example, an important for the anthropology of religion issues are altered states of consciousness and mental contamination, and these themes are refracted during the study of religious beliefs in the context of their impact on mental health. Another important problem is the problem of biomedicine, which is more important for modern Russian religious philosophers, than scientists.

However, there is an interesting intersection of Western and Russian anthropological works. For example, authors are concerned with the problem of the ascription in the context of fixing ethnic religious beliefs in frames of certain societies. Nevertheless, in further analysis we see that the Russian scholars explore the education issues, or study the religious beliefs of neighboring nations, while the Western ones are interested in the problem of marginality and the existence of “unusual” beliefs. It should also be noted that modern foreign studies of religious identity (in the framework of cultural anthropology) tend to narrow the subject and solve practical issues rather than theoretical. Most of the works are in an interdisciplinary field; both data and results can be used in the widest areas.

Key words: religious identity, cross-religious communication, neopaganism, reintegration of tradition, psychology of religion, psychic health

Religion and Culture

Nikolai V. Chirkov, The Visual Aspect of Acculturation of Christianity in the Missionary Activity of the Roman Catholic Church: Cultural Transformations.....

The article discusses the visual aspect of acculturation of Christianity in the missionary activity of the Roman Catholic Church, as well as cultural transformations caused by this process. Cultural transformations are found in the process of penetration of Christianity to the ethnic culture, and take place both in the Catholic Church and local cultures. These changes are expressed

CONTENTS

in the synthesis of the elements of traditional culture and religious beliefs of the Catholic faith and culture, first of all – in the visual arts. Most of the research is based on the analysis of material assets of the Ethnological Missionary Museum Colle Don Bosco, located in Castelnuovo Don Bosco, in the Piedmont region (ital. Museo Missionario Don Bosco, Castelnuovo Don Bosco).

Key words: Roman Catholic Church, acculturation of Christianity, evangelization, missionary activity, visual aspect, devotional art, The Second Vatican Council, pastoral constitution, decree, Ad gentes, catholic icon-painting, works of art, cross, sculpture, contemporary art, traditional culture, transformation of culture

Andrey P. Zabiylko, Anna A. Zabiylko, Yana V. Zinenko, Folk Orthodox Faith of Ergun Russians128

The article examines the current state of Orthodoxy in Tryokhrechy (Ergun, Enhe Russian Ethnic Township, Inner Mongolia, China). The paper is based on field research in 2015–2016. Currently, a large part of Russians in Ergun keeps practicing Orthodoxy. Christianity is officially recognized by the Chinese authorities as the religion of the Russian ethnic minority. The most important feature of Orthodoxy in Tryokhrechy is that Orthodoxy historically has evolved and existed for long periods of time mainly as a popular Orthodoxy, or folk religion. Ecclesiastic Orthodoxy was not prevailing in the religious life of the Orthodox population in Ergun. Currently, the situation remains. The basis of religious beliefs among Ergun Russians consists of folk religious and mythological beliefs that exist in the forms of folklore. Domestic ritual practices associated with Orthodox holidays and memorial rites are the basis of religious practices.

Key words: : Orthodoxy, Russian Orthodoxy, folk religion, Russia, China, emigration, Russians, mestizos

History of Religious Studies

Vladimir V. Emelianov, V.V. Struve as a Historian of Mesopotamian Religion.....140

The article is devoted to studying the works of academician V.V. Struve in the history of ancient Mesopotamian religion. In the first part of this article the works, written before the Second World War, are discussed. In an article about the Babylonian dialogue of master and slave Struve suggested that this monument of religion has a social basis and expressed the struggle against the central government of Hammurabi era with free lords. In an article about “Ishtar-Isolda” in the mythology of ancient Near East Struve studied the stories associated with the image of “warrior maiden-goddess” and the sacred rite of marriage, and tries to match them with the stages of social development. If the first article was written under the influence of E. Meyer’s concept of cyclical feudalism-capitalism in the history of ancient societies, then the latter confirmed the so-called “Japhetic theory” of N.Ya. Marr.

Key words: Mesopotamian religion, V.V. Struve, Assyriology, E. Meyer, N.Ya. Marr

Chair

Ivan P. Davydov, Working Program of Academic Discipline: “Methodology of Religious Studies”.....

The aims of the discipline: to make students familiar with the necessary minimum of theoretical knowledge of epistemology and methodology of Religious Studies; to develop practical skills of writing course papers and theses using modern scholarly methodology; to work out the ability of critical evaluation of the heuristic potential of religious and philosophical concepts as well as methodological research programs.

The tasks of the discipline: to study foreign and domestic experience in the application of general (as well as particular) scholarly methods in the Study of Religion; to trial specialised methods in related areas of Religious Studies’ knowledge; to conduct a comprehensive analysis of theoretical concepts and empirical data selected on the basis of students’ professional interests.

Key words: academic discipline, methodology of Religious Studies

АВТОРЫ НОМЕРА

Изотова Ольга Николаевна – преподаватель кафедры общей и русской церковной истории и канонического права Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая д. 23, стр. 5а; matroskin2@list.ru

Olga N. Izotova – Lecturer at the Department of History of Church and the Russian Orthodox Church and Canonical Law, St. Tikhon Orthodox University; 23-5A Novokuznetskaya St., Moscow, Russia, 115184; matroskin2@list.ru

Бабинцев Евгений Олегович – аспирант кафедры философии религии и религиозоведения Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; 119991, г. Москва, Ленинские горы, 1; evgenii_babincev@mail.ru

Evgeniy O. Babintsev – Postgraduate student at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; 1 Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991; evgenii_babincev@mail.ru

Бурнаков Венарий Алексеевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН; 630090, Новосибирская область, г. Новосибирск, пр. Лаврентьева, д. 17, к. 404; venariy@ngs.ru

Venariy A. Burnakov – PhD (History), senior research associate at the Department of Ethnography of the Institute of Archeology and Ethnography of SB RAS; of. 404, 17 Lavrentyev ave., Novosibirsk, Russia, 630090; venariy@ngs.ru

Ушницкий Василий Васильевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник сектора этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук; 677007, г. Якутск, ул. Петровского, 1; voma@mail.ru

Vasily V. Ushnitsky – PhD (History), Research Associate at Sector for Ethnography, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 1 Petrovskogo str., Yakutsk, Russia, 670007; voma@mail.ru

Белоруссова Светлана Юрьевна – младший научный сотрудник сектора этноистории Института истории и археологии УрО РАН; 620000, г. Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16; svetlana-90@yandex.ru

Svetlana Yu. Belorussova – Junior research associate of the Sector of Ethnohistory, Institute of History and Archeology (Ural Branch of SB RAS); 16 Sofia Kovalevskaya str., Ekaterinburg, Russia, 620137; svetlana-90@yandex.ru

Смертин Юрий Григорьевич – доктор исторических наук, профессор кафедры зарубежного регионоведения и дипломатии Кубанского государственного университета; 350040, г. Краснодар, ул. Ставропольская, 149; e-mail: usmer@hotmail.com

Yuri G. Smertin – DSc (History), Full Professor, Professor at the Department of Foreign Regional Studies and Diplomacy, Kuban State University; 149 Stavropol'skaya St., Krasnodar, Russia, 350040; e-mail: usmer@hotmail.com

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, кафедры философии религии и религиозоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, заместитель директора по научной работе, Государственный музей истории религии; Санкт-Петербург, Почтамтская 14; eateriukova@mail.ru

Ekaterina A. Teryukova – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint Petersburg State University, Deputy-Director for Research Affairs at The State Museum of the History of Religion; 5 Pochtamtorskaya str., Saint Petersburg, Russia; eateriukova@mail.ru

Завидовская Екатерина Александровна – кандидат филологических наук, ассистент-профессор университета Цинхуа, Тайвань, Taiwan, Hsinchu, 101, Section 2, Kuang-Fu Road; katushaza@yahoo.com

Ekaterina A. Zavidovskaya – PhD (Philology), Assistant Professor at the Department of General Education, National Tsing Hua University; 101 Hsinchu, Section 2, Kuang-Fu Road, Taiwan; katushaza@yahoo.com

Касатиков Алексей Анатольевич – кандидат педагогических наук, доцент кафедры информационных образовательных технологий факультета математики и компьютерных наук Кубанского государственного университета, преподаватель Екатеринодарской

АВТОРЫ НОМЕРА

духовной семинарии; 350040, г. Краснодар, ул. Ставропольская, 149, КубГУ; 350000 г. Краснодар, ул. Фрунзе 67, ЕДС; alkasatikov@yandex.ru

Aleksey A. Kasatikov – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Information Education Technologies at Kuban State University, Lecturer at Ekaterinodarskaya Seminary; 149 Stavropolskaya str., Krasnodar, Russia, 350040; 67 Frunze str., Krasnodar, Russia, 350000; alkasatikov@yandex.ru

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений; 119454, Москва, ул. Лобачевского, 90; elbakyanes@gmail.com

Ekaterina S. Elbakyan – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Sociology and Management of Social Processes, Academy of Labour and Social Relations; 90 Lobachevskogo str., Moscow, Russia, 119454; elbakyanes@gmail.com

Бекжанова Елена Сергеевна – аспирант кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, ведущий специалист учебно-методического управления Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; Владивосток, остров Русский, пос. Аякс, 10, Кампус ДВФУ, корпус F; l.bekzhanowa@yandex.ru

Elena S. Bekzhanova – Postgraduate of the Department of Theology and Religious Studies of School of Humanities of the Far Eastern Federal University; Leading Specialist at the Educational Department of School of Humanities of the Far Eastern Federal University; 10, FEFU Campus, Building F, Ajax, Russky Island, Vladivostok, Russia; l.bekzhanowa@yandex.ru

Александрова Елена Андреевна – кандидат культурологии, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета; Москва, ул. Сретенка, 29; aleksandrovae@gmail.com

Elena A. Aleksandrova – PhD (Cultural Studies), Assistant Professor at the Department of Cross-Cultural Psychology and Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education; 29, Sretenka str, Moscow, Russia; aleksandrovae@gmail.com

Чирков Николай Викторович – аспирант кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7, каб. 412; chirkovnikolai@mail.ru.

Nikolai V. Chirkov – Postgraduate student at the Department of Religious and History, Amur State University; of. 412, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur region, Russia; chirkovnikolai@mail.ru.

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, 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. Zabayako – DSc (Philosophy), Head of the Department of Religious Studies and History (Amur State University), Chief research associate at Institute of Archeology and Ethnography of SB RAS; of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; sciencia@yandex.ru

Забияко Анна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой литературы и мировой художественной культуры, Амурский государственный университет; 675027, Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21; sciencia@yandex.ru.

Anna A. Zabayako – DSc (Philology), Full Professor, Head of the Department of Russian Literature and World Art, Amur State University; 21 Ignatyevskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Oblast, Russia, 675027; sciencia@yandex.ru.

Зиненко Яна Викторовна – магистрант кафедры литературы и мировой художественной культуры, Амурский государственный университет, 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; yasya1111@mail.ru

Yana V. Zinenko – Master's Degree Student the Department of Russian Literature and World Art, Amur State University; 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; yasya1111@mail.ru

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объёмом не более 1 авт. л. (40 000 знаков). Стандартный объём статьи – 0,5 авт. л. (20 000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объёма.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. **При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.**

Статья предоставляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru в **трёх основных файлах**.

В первом файле находится текст статьи и прилагаемые к ней обязательные компоненты (аннотация, ключевые слова, сведения об авторе, др.). Электронные текстовые файлы принимаются редакцией исключительно **в формате Word.rtf**. Не следует вставлять в текстовый файл Word.rtf графические объекты (фотографии, таблицы и т.п.). Графические объекты прилагаются в отдельных файлах (см. ниже «Иллюстрации»). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например*: Иванов_статья.rtf).

Во втором файле находится общий список всех библиографических **ссылок**. Данный список дублирует список библиографических ссылок (сносок), представленный в 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 счёт 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», Садовой 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

ДЛЯ ЗАМЕТОК



**Журнал зарегистрирован Министерством Российской
Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.**

Сайт журнала: [http://www. amursu.ru/religio](http://www.amursu.ru/religio)

Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2016. № 3.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 12.09.16.

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. 29,8. Тираж 500.



ABOUT THE JOURNAL

The journal "Study of Religion" is the first Russian one dealing with religious studies as scientific and educational subject.

The journal is oriented towards the academic community, and hence the editorial board forms its content in accordance with its strictly scientific character. "Study of Religion" is not intended for any theological or unscientific interpretation or for pursuing any unscientific aim. Individual convictions of our authors should not keep them from academic, scientific understanding of religious phenomena. The journal is not related to occult, mystical, pseudo historical and fantastic ideas that are trying to replace or falsify the study of religion as well as theology of traditional denominations.

The journal plays an important role in determining the place of religious studies in Russia as the academic field and the subject in university curriculums. "Study of Religion" includes papers on the history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is given to the contemporary religious situation in the Russian Federation. The journal helps specialists in different fields of religious studies to exchange information, field data, and archive materials. That is why, being an academic publication, the journal offers a wide range of opportunities to those scholars who open new aspects in the study of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues.

