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

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

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

Editorial board:
I.L. Alekseev
I.P. 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 Countil:
A.P. Derevyanko
M. Godelier
T. Jensen

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

Editorial offices:

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

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

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

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

4
2016

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

Международный совет:
А.П. Деревянко
М. Годелье
Т. Йенсен

Редакционная коллегия
И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
И.П. Давыдов
И.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
Н.Л. Мусхелишвили
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Аргудяева Ю.В. Общественный быт русских старообрядцев в Маньчжурии.....3

Религии России

Титорева Г.Т. Культ медведя у эвенов Приохотья.....14
Ханмурзаев И.И. Ташав-хаджи ал-Индири в суфийских генеалогиях духовной преемственности XIX–XX вв.....20

Религии Востока

Кейдун И.Б. Храм предков в древнем Китае: предварительная характеристика (по материалам конфуцианского трактата «Ли цзи»).....28
Филонов С.В. Даосское сочинение «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» как источник по истории духовной культуры Китая. Ч. I: историко-текстологическое введение.....38
Ленков П.Д. Практика покаяния в позднесредневековом даосизме: по материалам второй главы трактата «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»).....53
Лепехова Е.С. Участие буддийских монахов в государственных заговорах в Китае и Японии в VII–VIII вв.....65
Бабкова М. В. Что можно и чего нельзя делать буддийскому монаху по мнению наставника созерцания Догэна.....75

Религиозная философия

Фокин И.Л. Влияние радикального пиетизма конца XVII – начала XVIII столетий на распространение новой философии Якоба Бёме в Европе и в России. 82

Психология религии

Крихтова Т.М., Алексин К.В. Требоисполнение и душепопечение: вместе или порознь? На основе бюджета времени современных православных священников.....89

Антропология религии

Забияко А.П., Забияко А.А. Магия, демонология и видения в религиозной культуре русских Трёхречья 96

История религиоведения

Емельянов В.В. В.В. Струве как историк месопотамской религии. Часть 2.....111
Браткин Д.А. Императорское Православное Палестинское общество на фоне западноевропейского палестиноведения.....122

Кафедра

Лапин А.В. История религиозной философии (рабочая программа дисциплины).....130

Кругозор

Хижняк О.С. О технологиях изменения религиозной идентичности и создании управляемых локальных конфликтов (рецензия на книгу).....137

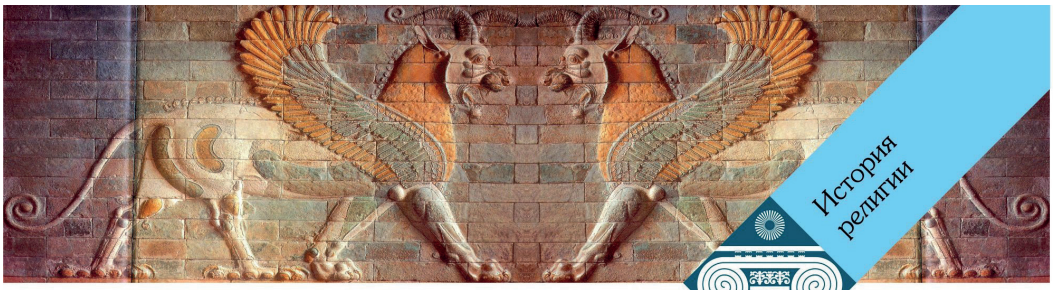
Contents.....141
Авторы номера.....146
К сведению авторов.....148
Оформление подписки.....149

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

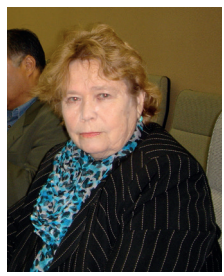
Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей.
Рецензии на статьи высылаются по просьбе авторов, рукописи не возвращаются.



Аргудяева Ю.В.

Общественный быт русских старообрядцев в Маньчжурии

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



Ю.В. Аргудяева

Аннотация. В статье рассматривается основная деятельность характерного для крестьян органа – общины. Освещается трансляция русскими старообрядцами традиций общины и общественного быта с юга Дальнего Востока России в Маньчжурию. Характеризуются особенности деятельности сельских старост в условиях принимающей страны.

Ключевые слова: русские, старообрядцы, эмиграция, религия, община, общественный быт, сельские старосты, Маньчжурия

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.3-13

В повседневной жизни маньчжурских старообрядцев общественный быт строился в соответствии с традициями общинной жизни крестьян Приморья, откуда преимущественно и эмигрировали в Маньчжурию старообрядцы-часовенные. У них продолжали бытовать сельская и конфессиональная община. В Маньчжурии, как и на юге Дальнего Востока России, обе эти общины слились в одну и образовали традиционный для русских крестьян орган, регулирующий общественную, духовную и бытовую жизнь деревни. Все дела общины, традиций которой строго придерживались в повседневном укладе, решались общим собранием взрослых мужчин – «миром». На собраниях жителей посёлка обсуждались вопросы, связанные с выделением покосов, уборкой урожая, ремонтом дорог, усадебных помещений, с уплатой налогов, семейными неурядицами и др.

Во главе общины стоял староста. Его выбирали всем «миром» на один год. Выбирать могли только женатые мужчины – главы семейств. Право голоса имела и женщина-вдова, но только до тех пор, пока сын, живущий с ней, не обзаводился собственной семьёй. По свидетельству наших информантов Н.И. Селеткова и П.Г. Мартюшева, в отличие от Приморья, где староста всегда был один, в старообрядческой Романовке, расположенной на востоке Маньчжурии, выбирали двух старост – одного для ведения внутриобщинных дел, второго (который был также уполномоченным БРЭМа[1]) – для связи общины с внешним миром.

Староста, выбранный для ведения внутриобщинных дел, собирал общину для разрешения различных хозяйственных и семейных вопросов. Так, житель Романовки А.И. Калугин рассказал, что на собраниях жителей посёлка *«…обсуждались разные вопросы, связанные с уборкой урожая, с ремонтом жилых помещений и скотных дворов, с уплатой налогов и т. д.»*[2].

Таким образом, традиции жизни общины, которым следовали старообрядцы в России в досоветское время, во всей полноте проявились и в Северо-Восточном Китае. «Всем миром» платили налоги, ежегодно делили сенокосные угодья, пахотную землю, решали различные спорные вопросы. Обычно на семью приходилось до двух десятин пашни, иногда больше. Отец нашего информанта П.Г. Мартюшева имел три десятины пахотной земли, так как он владел пасекой и мельницей, которой пользовались все односельчане[3]. По традициям общинного быта, в основных видах

хозяйственной деятельности – строительстве избы, вспашке и уборке урожая, заготовке овощей впрок, – широкое распространение получили традиционные для русских *помочи* с использованием труда как родственников, так и соседей-однообщинников. *Помочи* устраивали многие хозяева или хозяйки. Участие в них никак не оплачивалось. Вознаграждением было только угощение, которое непременно выставлял хозяин. Характерной была ещё одна особенность хозяйственно-бытового уклада старообрядцев – взаимопомощь. Она распространялась обычно на обедневших, одиноких или вдовых однообщинников. Такая помощь могла быть как открытой (в различных хозяйственных работах, в обустройстве усадьбы, в снабжении продуктами питания), так и скрытой, напоминавшей милостыню, когда продукты питания приносили к избе в тёмное время суток, тайно[4].

Лица, выбранные на пост старосты-уполномоченного БРЭМа определённого старообрядческого посёлка в Маньчжурии, заполняли особые, довольно подробные анкеты – «Биографические сведения», в которых отражались причина эмиграции, место жительства, профессия или основное занятие, социально-демографическая характеристика анкетируемого, состав его семьи, сведения о близких и дальних родственниках, их местонахождение и др.

Имена сельских старост стали известны по архивным материалам, сведениям, собранным японскими исследователями, и отчасти по данным наших информантов. Все они отмечали, что старосту выбирали на эту должность всей общиной, т. е. «миром», сроком на один год[5].

По данным японского исследователя Ё. Накамура, в самом крупном старообрядческом посёлке старообрядцев-часовенных, Романовке, в 1937 г. старостой служил Иван Калугин-младший, в 1938 г. – Семен Калугин, в 1939 г. – Иван Калугин-старший, в 1940 г. – Сазон Фефелов, в 1941 г. – Георгий Селедков, в 1942 г. – Сазон Бодунов, а в 1945 г. – Иван Селедков[6].

Анализ архивных материалов позволил выявить имена некоторых старост-уполномоченных Бюро по делам российских эмигрантов (БРЭМа) по нескольким старообрядческим посёлкам Маньчжурии (Романовка, Медяны, Селинхе и др.). Эти данные несколько расходятся со свидетельствами японских исследователей. Так, в пос. Романовка с апреля 1940 г. по апрель 1941 г. функции уполномоченного выполнял Корнилий Сафонович Гуськов[7]. Его сменил Андрей Лазаревич (Назарович) Мартюшев, прослуживший на этом посту до мая 1942 г.[8] На смену ему пришёл Анисим Иванович Калугин – службу старостой он закончил в июле 1943 г.[9] Следующим старостой был Леонтий Иванович Селетков[10].

«Миром» выбирали старосту-уполномоченного и в других старообрядческих посёлках Маньчжурии. Так, согласно архивным материалам БРЭМа, в пос. Медяны с апреля 1942 г. по апрель 1943 г. старостой-уполномоченным БРЭМа по этому посёлку был Феодул Иванович Полушкин[11]. Через год его сменил Афанасий Матвеевич Постников[12].

Староста, выполнявший функции уполномоченного по внешним связям в определённом населённом пункте, выбирался общиной, и, после согласования с рядом инстанций, окончательно утверждался высшим руководством БРЭМа.

Смена старосты-уполномоченного проходила по представлению руководителя отделения, затем – округа, и утверждалась руководителями БРЭМа. Сведения об утверждённой на этот пост кандидатуре «спускались» до низшей административной инстанции. Это видно из ряда сохранившихся документов.

Так, 10 июля 1940 г. Общий отдел Бюро по делам российских эмигрантов отправил депешу начальнику отделения Бюро на ст. Ханьдаохэцзы, в которой сообщил следующее: *«Согласно Вашего представления в посёлок Романовка приказом от 16 мая с. г. за № 3188 был допущен к временно исполняющему делами Представителя Отделения в посёлке Гуськов Корнилий Сафонович.*

Начальник Главного Бюро приказал донести:

1) Известно ли Вам, что означенный Гуськов К.С. прибыл нелегально из СССР 18.10.1935 г.? и

2) Какие у Вас имеются данные о нём?»[13].

Уже 18 июля 1940 г. начальник Ханьдаохэзского отделения БРЭМа ответил следующее: *«На Ваше отношение за № 2637 от 10 июля с. г. сообщаю, что кандидатура Гуськова Корнилия Сафоновича, в Представители Отделения Бюро в пос. Романовка была ещё согласована при Начальнике Отделения Бюро С.И. Долове, но не была своевременно оформлена…*

В пос. Романовка из 27 семей только 3 семьи прибыли из СССР в 1923 г. и 1924 г., причём из этих семей нельзя выбрать Представителя. Остальные семьи прибыли из СССР: 1 – 1930, 2 – 1931, 10 – 1932, 5 – 1933, 1 – 1934, 5 – 1935 г.г. Причём все они бежали от Советской власти и поэтому приехали нелегально.

Всем 27 семьям разрешено образовать посёлок – «Романовка» Высшей Инстанцией под круговую поруку.

Таким образом, ответственность их всех одинакова – все отвечают друг за друга, а при выборе Представителя приходится руководствоваться степенью возможности вести дело Представителя, так как хорошо грамотных нет – все полуграмотные и безграмотные.

Никакой серьёзной работы Представителю Романовки не поручается и нет возможности поручить, в этих случаях туда командируется сотрудник Отделения Бюро или Высшей Инстанции. Представитель же несёт самые ограниченные функции по связи»[14].

Таким же путём, по соответствующим инстанциям происходила смена Представителей отделений БРЭМа в последующие годы:

«12 мая 1941 г.

П.2. Объявляю приказ Начальника Бюро по делам Российских эмигрантов в г. Муданьцзян за № 28 от 8 го мая, п. 8:

Объявляю для сведения приказ ГБРЭМА в Маньчжурской Империи от 3–го мая 1941 г. за № 28, п. 4…:

В виду истечения срока полномочий Представителя Отделения Бюро на ст. Ханьдаохэцзы, в посёлке Романовка Гуськова Корнилия Сафроновича, освобождаю его от занимаемой должности с 28 апреля сего года.

Российского эмигранта Мартюшева Андрея Назаровича допускаю к исполнению должности Представителя Отделения Бюро на ст. Ханьдаохэцзы, в посёлке Романовка с того же числа.

Нагрудный знак за № 380 подлежит перечислению с К.С. Гуськова на А.Н. Мартюшева.

Господина Гуськова К.С. исключить, а г. Мартюшева А.Н. внести в список служащих временного состава Главного Бюро, Бюро в г. Муданьцзян и Отделения Бюро на ст. Ханьдаохэцзы с 28 апреля 1941 года.

Основание: рапорт Начальника в г. Муданьцзян от 28 апреля 1941 г. за № 543 (вх. 1691)»[15].

Эти документы подтверждают сведения, полученные нами от информантов, прежде всего – бытование в Маньчжурии важной функции общины, круговой поруки, т. е. ответственности всех жителей посёлка-общины за каждого однообщинника. Именно благодаря круговой поруке было разрешено создать пос. Романовку. При назначении на должность уполномоченного БРЭМа претенденту задавался вопрос – «Кто из видных общественных или административных лиц может за вас поручиться?»[16]. Ответ был преимущественно таков: «круговая порука жителей посёлка»[17]. Так ответили житель Романовки Калугин Анисим Иванович[18] и житель пос. Медяны Полушкин Феодул Иванович[19]. Такой ответ свидетельствовал о большой роли общины в повседневной жизни маньчжурских старообрядцев.

Представленные документы свидетельствовали и о том, что представитель БРЭМа в определённом населённом пункте нёс только самые ограниченные функции по связи. По рассказам некоторых старост-уполномоченных, их действительно выбирали всем «миром» под круговую поруку сроком на один год, а уже потом утверждали на должности уполномоченных БРЭМа. Так, по свидетельству Анисима Ивановича Калугина *«…на общем собрании жителей посёлка Романовка весной 1942 г. я был выбран исполнять обязанности представителя „БРЭМ“ в посёлке. Решение этого собрания было направлено в „Бюро“, после чего я уже был назначен*

на должность представителя отделения „Бюро эмигрантов“ на станции Ханьдаохэцзы в посёлке Романовка приказом начальника Главного «Бюро».

Должность этого представителя я занимал один год и по истечении срока моих полномочий я от исполнения обязанностей представителя «Бюро» в посёлке Романовка был освобождён»[20].

Японские исследователи, посетившие Романовку, подчёркивали, что она представляла собой типичную сельскую общину. По их мнению, романовцы оказались необычайно сплочёнными между собой. Деньги от продажи пойманного зверя, например, живого тигра, распределяли между всеми семьями. Даже подарки посетителей не попадали кому-либо в исключительное владение. Все поселяне помогали друг другу также рабочей силой, рабочим скотом и сельскохозяйственными орудиями[21].

Японцы сообщили также, что посторонним не разрешалось входить на территорию старообрядческого посёлка без ведома старосты-уполномоченного БРЭМа. В обязанности последнего, как уже говорилось, входило общение с внешним миром, главным образом с ООН (Отдел особого назначения японской армии – *Ю.А.*), а также приём гостей и посетителей, званых и незваных, и проводы гостей[22].

Посетители и гости в лице высокого японского начальства, исследователей, работников музеев, студентов и других лиц неоднократно приезжали в Романовку. Их интересовала не только повседневная жизнь маньчжурских старообрядцев во всех её проявлениях, но и предметы старины, имевшиеся у жителей старообрядческого посёлка. О прибытии высоких гостей местные отделения БРЭМа заранее предупреждали и рекомендовали оказать им всяческое содействие. Именно такое предписание получил весной 1940 г. от БРЭМа начальник отделения БРЭМа на ст. Ханьдаохэцзы:

«29-го сего Мая Бюро посетили помощник Президента Центрального Музея г. Сонда и чиновник для особых поручений Соегуса и передали письмо Советника Синьцзинского Отделения – Ватанабэ на моё имя, в котором сообщается, что Президент Центрального Музея г. Фудзияма и его помощник г. Сонда желают приобрести разного рода вещи старинного русского обихода для музея и с этой целью намерены посетить посёлок Романовка.

Сообщая о сем, предлагаю оказать всякое содействие г. Фудзияма и Сонда и исполнения возложенного на них поручения»[23].

В мае 1941 г. Ханьдаохэцзский район посетил начальник Ниппонской Императорской Военной Миссии в г. Харбине генерал Янагита. Начальник отделения БРЭМа по этому району объявил благодарность всем представителям БРЭМа по населённым пунктам вверенного ему района, в числе которых был и представитель пос. Романовка[24].

Весной 1942 г. в Романовку неоднократно приезжали сотрудники Харбинского медицинского университета, и местному старосте-уполномоченному БРЭМа по пос. Романовка предписывалось оказать им всяческое содействие: *«31 марта 1942 г. ... Мартюшеву Андрею Назаровичу Представителю Бюро в пос. Романовка. Предлагаю Вам оказать всяческое содействие в исполнении возложенного поручения командированным служащим Харбинского Медицинского Государственного Университета – проректору – профессору Мураками, пяти профессорам и старшему русскому студенту – медику Георгию Кислицину.*

Командированные лица, прибыв в посёлок Романовку, пробудут несколько дней для данных на них поручений. Предлагается отвести для них более удобное помещение.

По окончании и отъезде Командированных, Вам надлежит донести в Главное Бюро»[25].

А.Н. Мартюшеву и другим жителям Романовки, оказавшим помощь и содействие командированным в посёлок профессорам Харбинского медицинского университета, была объявлена благодарность[26].

Калугину Анисиму Ивановичу, сменившему на посту представителя БРЭМа по пос. Романовка А.Н. Мартюшева, тоже неоднократно предлагалось оказывать содействие представителям прессы, японской и русской администрации, посещавшим

романовских старообрядцев. Так, 16 июля 1942 г. от руководства БРЭМа он получил следующее предписание:

«Предлагаю Вам оказать всяческое содействие в исполнении возложенного поручения командированным профессорам Государственного Университета „Кенкоку“ в г. Синьцзине – г-ну Окано Канаки и г-ну Амазаво Фузироо и сопровождающему их студенту Сироткину Сергею Алексеевичу.

Командированные лица, прибыв в пос. Романовка, пробудут несколько дней, для лучшего выполнения возложенных на них поручений предлагается отвести для них более удобное помещение»[27].

В феврале 1943 г. начальник БРЭМ генерал от кавалерии В.А. Кислицин направил А.И. Калугину в письменном виде новое поручение: *«…Предлагаю Вам оказать всяческое содействие в исполнении возложенного поручения командированному Представителю газеты «Асахи» господину М. Азава»*[28].

Такие посещения свидетельствуют о большом интересе японских властей и получавших от них поручения японских исследователей к проблеме адаптации маньчжурских старообрядцев к местным природно-экологическим и социально-экономическим условиям. Японцы считали, что опыт повседневной жизни русского сельского населения в условиях Маньчжурии может быть воспринят японскими крестьянами, которых правительство Японии предполагало в массовом порядке переселить на Северо-Восток Китая.

Ещё одной важной составляющей общественного быта была религиозная жизнь общины. По сообщениям реэмигрантов, старообрядцы Романовки и ряда других старообрядческих селений Маньчжурии, с жителями которых у романовцев были брачные контакты, считались старообрядцами-беспоповцами (часовенное согласие). Поэтому руководство конфессиональной общины осуществлял настоятель – выборное от всех старообрядцев лицо. Ему, как и старосте, принадлежала значительная роль в руководстве повседневной жизнью населения старообрядческого посёлка. В Романовке обязанности настоятеля длительное время исполнял Ксенофонт Петрович Бодунов.

По свидетельству Ё. Накамура, японским посетителям было известно, что романовцы, в отличие от обычных русских эмигрантов, являются старообрядцами и для отправления своих религиозных потребностей собираются в специальном помещении – моленном доме («моленной»), построенном сообща всеми жителями Романовки[29].

Другой японский исследователь, Г. Тэруока, сообщил, что спустя четыре года после основания Романовки её жители, старообрядцы-беспоповцы, построили себе маленькую деревенскую церковь (моленный дом). Это небольшое по размерам, скромное на вид здание играло важную роль в общественной и духовной жизни односельчан. Здесь проводили моления, крестили детей, венчали, отпевали, устраивали различные православные праздники, сюда приходили и старые, и молодые. Таким образом, молельня стала выполнять функцию сплачивающего фактора для всех жителей Романовки. Японский исследователь отмечал также, что в каждом доме были иконы, играющие, по его мнению, важную роль в жизни романовцев[30].

Его наблюдения дополнил Ё. Накамура: *«На площади в центре Романовки стояла «моленна», построенная в 1939 г. Настоятелем был Ксенофонт Петрович Бодунов… который среди поселян слыл кротким человеком. В моленне находились, по словам К. Фудзиямы, старинные иконы и книги. Кроме того, каждая семья бережно хранила святыни и у себя дома»*[31]. Он сообщил, что посетивший Романовку в 1945 г. японский географ, профессор Токийского университета К. Иидзука, в избе у Ивана Селедкова увидел *«…складные иконы, состоявшие из трёх или пяти частей, с латунным окладом, картины маслом в византийском стиле, которые по преданию были написаны 400 или 500 лет назад, толстые книги в кожаном переплёте»*[32]. По свидетельству К. Иидзука, ему сообщили, что это Библия и книги о магии[33]. *«Все книги, – добавляет Ё. Накамура, – были написаны на языке, неизвестном профессору Токийского университета»*[34].

По свидетельству Ё. Накамура, японский журналист Ивано Анэгава связывал переселение старообрядцев в Маньчжурию с легендой «Беловодья»,

распространённой среди русских староверов[35]. Ё. Накамура предполагал, что японцы, посещавшие Романовку, духовной стороне жизни романовцев уделяли меньше внимания, чем материальной[36]. Об этом же говорили потомки маньчжурских старообрядцев: *«Ни японские, ни китайские власти в духовную жизнь совершенно не вмешивались. Их интересовали только жизненные вопросы – чем занимается русское население, быт русского человека, не связаны ли с японцами, или китайцами»*[37]. Ё. Накамура полагал, что японцы как будто сдерживали своё любопытство, чтобы не оскорблять религиозных чувств старообрядцев Романовки. Поэтому для японских исследователей так и осталось невыясненным, к какому толку старообрядчества относились жители села, а также чем отличались их догмы от верований других староверов. Тем не менее, по свидетельству Ё. Накамура, японцы зафиксировали отдельные моменты религиозной жизни и повседневного быта старообрядцев Романовки: *«…перечисляем бессистемно записанные японцами некоторые черты быта романовцев, имеющие отношение к религии.*

1. На кладбище, расположенном под холмом за речкой, поставлены восьмиконечные кресты.

2. При входе в чужую избу прежде всего полагалось трижды креститься на иконы в красный угол, каждый раз кладя поклоны.

3. Романовцы никогда не едят за одним столом с иноверцами. Для иноверцев имеется отдельная посуда.

4. Перед и после каждой еды все члены семьи по очереди встают и трижды крестятся на иконы в красный угол, каждый раз кладя поклоны.

5. Того, кто нарушил какой-либо религиозный запрет, отлучают от общего стола.

6. Вечером по субботам и рано утром по воскресеньям все жители посёлка собираются в моленне, где совершают долгое богослужение.

7. Мужчины ходят в моленну в чёрном кафтане.

8. Иноверцев в моленну не пускают.

9. Пост соблюдается с крайней строгостью.

10. Запрещается употребление алкогольных напитков, чая или кофе, курение табака. В избе даже посторонним не разрешается курить.

11. Во время великого поста запрещаются пение и танцы. На светлой неделе «под старинные песни заводятся хороводы и хороводные игры, в которых молодёжь бегает попарно, танцует и веселится».

12. Мужчины не бреются.

13. Брак с иноверцем запрещается. Не известно ни одного случая заключения такого брака в Романовке»[38].

Как видим, японцы действительно обратили внимание на многие черты повседневного семейного и общественного быта старообрядцев Романовки. Большинство из них связаны с религиозными канонами: поведение в семейном коллективе, во время службы в моленной, отправления семейных и календарных праздников и др. Подметили они и ряд запретов, в частности, пищевых и касающихся общения с иноверцами. Такое поведение старообрядцев Романовки в их повседневном быту в 1940-е гг. подтверждают и наши информанты[39].

Таким образом, ряд общественных мероприятий старообрядцев Романовки был связан с их религиозными воззрениями. По свидетельству самих романовцев, они не устраивали собраний, посвящённых каким-либо праздникам и политическим мероприятиям, проводимым японцами в Маньчжурии. В частности, Калугин Анисим Иванович сообщил: *«Жители посёлка Романовка почти все были староверы и праздновали только религиозные праздники. Собраний, посвящённых праздникам и каким-либо политическим мероприятиям у нас не было»*[40].

В число отмечаемых праздников (данные приводятся на примере 1941 г.) входили: в январе «Новый год, Рождество Христово, Обрезание Господне, Крещение Господне»; в феврале – «Сретение Господне»; в апреле – «Благовещение Пресвятой Богородицы, Страстная Пятница, Страстная Суббота, Святая Пасха»; в мае – «День поминовения усопших, Воскресение Господне»; в июне – «День Святого Духа»; в августе – «Преображение Господне»; в сентябре – «День поминовения

усопших, Рождество Пресвятой богородицы, Воздвижение Креста Господня»; в декабре – «Введение во Храм Пресвятой Богородицы», и др.

Как и в Приморье, откуда преимущественно вышли маньчжурские старообрядцы-беспоповцы, большое влияние на повседневный семейный и общественный быт оказывали *соборы*. Сохранились материалы о нескольких соборах, проведённых старообрядцами-часовенными в Маньчжурии. На них собирались уважаемые, знающие толк в старообрядческом учении мужчины-старообрядцы. Их задачей было соблюдение старообрядцами истинных основ православной веры, разбор спорных вопросов, касающихся веры и повседневной жизни, нарушений отдельными лицами определённых религиозных канонов, отношение к различным новшествам и пр. Таким образом, соборы полностью регламентировали повседневную жизнь старообрядцев.

Архивные данные о «соборных уложениях», принятых на соборах в Северо-Восточном Китае, хранятся в Институте истории СО РАН в Новосибирске[41] и личных архивах наставников старообрядцев-часовенных Хабаровского края и Северной Америки.

На соборе, прошедшем 23–24 июня 1941 г. в маньчжурской Романовке, которая, по свидетельству японских исследователей, была центром религиозной жизни, среди прочих проблем разбирался и вопрос о ношении «чужой», т. е. не старообрядческой одежды. Особенно это касалось внешнего облика женщин-старообрядок: *«…предосудительно жёнам надевать шляпу и шапку и заниматься особенно уборкою и завивкою волос или набок причёсывать…»*[42]. Аналогичные вопросы, касающиеся ношения одежды и обуви, разбирались в конце декабря – начале января 1927 г. на соборе, прошедшем в Бикине (Приморье). Так, в Бикинском соборном уложении, в частности, отмечено: *«Шапки из поганого зверя не носите, а кто будет носить, такового отлучать, и кепки и картузы не носить… Пинжаки и сапоги со скрипом и жёнам необычную одежду нехристиянскую не носить, а носить обычную християнскую одежду»*[43].

Однако время брало своё. В Маньчжурии 1930–1940-х гг. новшества в ношении одежды и обуви всё же проникали в старообрядческую, прежде всего – мужскую среду. Мужчины-старообрядцы носили цивильные пальто, ботинки, а также японские шапки, а те из них, кто проходил подготовку в японских отрядах, – японскую военную форму.

На соборе, состоявшемся 15 апреля 1943 г. в маньчжурском пос. Селинхэ, присутствовали настоятели и братия из следующих маньчжурских посёлков старообрядцев-часовенных: Романовки, Коломба (Колумбэ), Масаевки (Масаловка). На соборе были рассмотрены ряд вопросов: о Богоявленской воде; о том, есть ли разница между настоятелем и священником; о принятии или не принятии новопечатных религиозных книг; о букварях и стенных календарях. Разбирались вопросы и о прелюбодеянии и расторжении брака. Виновные в прелюбодеянии были отлучены от братии на несколько лет; желающему развестись с женой не советовали этого делать: *«Еже богъ сочета человекъ да неразлучаеъ»*, пригрозив, что в противном случае он будет отлучён и жениться в будущем ему не разрешат[44].

Ещё один собор старообрядцев-часовенных Маньчжурии состоялся после окончания Второй мировой войны. Он проходил в 1953 г. в пос. Татинцван, куда выехали многие жители пос. Романовка, Медяны, Селинхэ, а также настоятели и некоторые прихожане из маньчжурских посёлков: Ивановки, Семёновки, Тважанца, Знаменки, Чжеютин (Сыдоохедзы), Татиихе (Татинхе). Рассматривались вопросы, касающиеся повседневной религиозной, общественной и семейной жизни. В частности, вновь поднимался вопрос о ношении «одежды необычной»: *«…смотреть настоятелям на местах, более придерживаться обычных одежд… по подобию истинных христиан»*; указывались дни календаря, в которые можно употреблять в пищу рыбу; определялась мера наказания (*епитимья*) при питье *ханы* (китайской водки – *Ю.А.*), при употреблении аптечных лекарств; говорилось о необходимости иметь восприемников при крещении ребенка и запрете крестить при отсутствии восприемников; подтверждалась возможность вступления в брак только с людьми, имеющими не менее семи степеней родства и др.[45]

Таким образом, общественный уклад маньчжурских старообрядцев в своей основе не отличался от общественной жизни староверов Приморья. Некоторые изменения, которые присутствовали в быту этой группы русского населения (выполнение выбранного общиной старосты обязанностей по «внешним связям», некоторые нарушения в традициях ношения одежды, заполнения личных анкет и др.) были вызваны реалиями изменившегося окружения: новые страна и правительство, иноэтничное окружение; стремление выжить в непривычных условиях. Но незыблемость религиозных воззрений, касающихся разных сторон повседневной жизни, которую более всего хотели сохранить старообрядцы, оставалась в Маньчжурии нетронутой. Эти воззрения во многом сохранились не только у реэмигрантов, возвратившихся в Россию из Маньчжурии, и их потомков, но и, как показали наши исследования, у тех старообрядцев, кто эмигрировал в конце 1950 – начале 1960-х гг. из Китая в Австралию, Северную и Южную Америку.

Библиографический список

1. Анэгава, И. Жизнь раскольников / И. Анэгава // Канко Тоа. № 1. – Чанчунь, 1943.
2. Государственный архив Приморского края(ГАПК). Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ–6945. Л. 5.
3. Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ–6945. Л. 32, 61.
4. Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ–6945. Л. 62, 64.
5. Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф. 1588. Оп. I. Д. ПУ–7048. Л. 63.
6. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 17.
7. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 48. Л. 24.
8. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 48. Л. 25, 25 об.
9. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 48. Л. 59.
10. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 62.
11. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 63.
12. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 76, 80.
13. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 90.
14. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 12081.
15. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 18916.
16. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 29530.
17. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 29530. Л. 11.
18. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 37962.
19. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 37962, 38732.
20. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК).Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 42545.
21. Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. – Новосибирск: Сиб. Хронограф, 1999.
22. Накамура, Ё. Посёлок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936–1945 гг. (Рукопись).
23. Накамура, Ё. Романовка – поселок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.) / Ё. Накамура // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск, 1992.
24. Полевые материалы автора (ПМА) Информация Басаргина Михаила Анисимовича, с. Тавлинка Солнечного района Хабаровского края.
25. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича, штат Орегон (США), (информация записана в г. Владивостоке) и Селеткова Николая Ивановича, пос. Берёзовый Солнечного района Хабаровского края.
26. Полевые материала автора (ПМА). Информация Селеткова Николая Ивановича, пос. Берёзовый Солнечного района Хабаровского края.
27. Собр. ИИ СО РАН, № 10/90-г, л. 162–165 об.: Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сиб. Хронограф, 1999. – С. 380–383.
28. Собрание информанта Гуськова Никиты Корнильевича, с. Гусевка Солнечного района Хабаровского края.
29. Тэруока, Г. Жизнь колонизаторов. Сельское хозяйство и жизнь белых русских / Г. Тэруока. – Токио, 1942. Вып. 2.

[1] БРЭМ – Бюро по делам российских эмигрантов. БРЭМ – белоэмигрантская антисоветская организация, созданная японской военной разведкой в Маньчжурии в 1934 г. в целях объединения под своим руководством всех без исключения проживавших в Маньчжурии белоэмигрантов и различных белоэмигрантских антисоветских организаций для борьбы против СССР. Антисоветская работа главарей БРЭМа направлялась центральной военной японской миссией в Харбине. Руководящий центр БРЭМа – Главное бюро по делам российской эмиграции в Маньчжурии находилось в Харбине. Оно состояло из шести отделов, имело три районных бюро, которые руководили деятельностью 26-ти отделений БРЭМ во всех населённых пунктах, где проживали эмигранты.
[2] Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ–6945. Л. 32, 61.
[3] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича, штат Орегон (США); информация записана в г. Владивостоке.
[4] Полевые материала автора (ПМА). Информация Селеткова Николая Ивановича, пос. Берёзовый Солнечного района Хабаровского края.
[5] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича, штат Орегон (США), (информация записана в г. Владивостоке) и Селеткова Николая Ивановича, пос. Берёзовый Солнечного района Хабаровского края.
[6] Ёсикадзу Накамура. Посёлок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936–1945 гг. (Рукопись). С. 12.
[7] Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 12081.
[8] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 29530.
[9] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 18916.
[10] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 42545.
[11] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 37962.
[12] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 37962, 38732.
[13] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 48. Л. 24.
[14] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 48. Л. 25, 25 об.
[15] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 48. Л. 59.
[16] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 37962.
[17] ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ–6945. Л. 5.
[18] ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ–6945. Л. 5.
[19] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 37962.
[20] ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ–6945. Л. 62, 64.
[21] Ёсикадзу Накамура. Посёлок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936–1945 гг. (Рукопись). С. 12; Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 251.
[22] Там же.
[23] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 17.
[24] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 63.
[25] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 76, 80.
[26] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 29530. Л. 11.
[27] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 62.
[28] ГАХК. Ф. Р–830. Оп. 1. Д. 48. Л. 90.
[29] Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 252.
[30] Тэруока Г. Жизнь колонизаторов. Сельское хозяйство и жизнь белых русских. Токио, 1942. Вып. 2. С. 60.
[31] Ёсикадзу Накамура. Посёлок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936–1945 гг. (Рукопись). С. 13.
[32] Там же. С. 13, 14.
[33] Там же. С. 14.
[34] Там же.
[35] Ёсикадзу Накамура. Посёлок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936–1945гг. (Рукопись). С. 13; Анэгава И. Жизнь раскольников // Канко Тоа. № 1. Чанчунь, 1943. С. 21.
[36] Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии(1936—1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 252.
[37] Полевые материалы автора (ПМА) Информация Басаргина Михаила Анисимовича, с. Тавлинка Солнечного района Хабаровского края.
[38] Ёсикадзу Накамура. Посёлок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936–1945гг. (Рукопись). С. 14–15.
[39] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргина Михаила Анисимовича, с. Тавлинка Солнечного района Хабаровского края.
[40] Там же.
[41] Собр. ИИ СО РАН, № 10/90-г, л. 162–165 об.: Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сиб. Хронограф, 1999. С. 380–383.
[42] Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сиб. Хронограф, 1999. С. 380.
[43] ГАПК. Ф. 1588. Оп. I. Д. ПУ–7048. Л. 63.

[44] Собрание информанта Гуськова Никиты Корнильевича, с. Гусевка Солнечного района Хабаровского края.
[45] Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сиб. Хронограф, 1999. С. 381–383.

References

1. *Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588, inventory III, file PU–6945, fol. 32, 61.
2. Nakamura Yo. *Posyelok staroverov Romanovka v Man'chzhurii. 1936–1945 gg. (Rukopis')* [The Old Believer's Village of Romanovka in Manchuria. 1936–1945 (A Manuscript)]. P. 12.
3. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 12081.
4. *Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 29530.
5. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 18916.
6. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 42545.
7. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 37962.
8. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, files 37962, 38732.
9. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 48, fol. 24.
10. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 48, fols. 25, 25 ob.
11. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 48, fol. 59.
12. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 37962.
13. *Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588, inventory III, file PU–6945, fol. 5.
14. *Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588, inventory III, file PU–6945, fol. 5.
15. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 37962.
16. *Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588, inventory III, file PU–6945, fols. 62, 64.
17. Nakamura Yo. *Posyelok staroverov Romanovka v Man'chzhurii. 1936–1945 gg. (Rukopis')* [The Old Believer's Village of Romanovka in Manchuria. 1936–1945 (A Manuscript)]. P.. 12.
18. Nakamura Yo. *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poseleniy v stranakh Evropy, Azii i Ameriki* [Traditional Spiritual and Material Culture of the Russian Old Believer Settlements in European, Asian and American Countries]. Novosibirsk, 1992, p. 251.
19. Nakamura Yo. *Posyelok staroverov Romanovka v Man'chzhurii. 1936–1945 gg. (Rukopis')* [The Old Believer's Village of Romanovka in Manchuria. 1936–1945 (A Manuscript)]. P. 12.
20. Nakamura Yo. *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poseleniy v stranakh Evropy, Azii i Ameriki* [Traditional Spiritual and Material Culture of the Russian Old Believer Settlements in European, Asian and American Countries]. Novosibirsk, 1992, p. 251.
21. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 1, file 48, fol. 17.
22. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 1, file 48. fol. 63.
23. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 1, file 48, fols. 76, 80.
24. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 29530, fol. 11.
25. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 1, file 48, fol. 62.
26. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 1, file 48, fol. 90.
27. Nakamura Yo. T*raditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poseleniy v stranakh Evropy, Azii i Ameriki* [Traditional Spiritual and Material Culture of the Russian Old Believer Settlements in European, Asian and American Countries]. Novosibirsk, 1992, p. 252.
28. Teruoka J. *Zhizn' kolonizatorov. Sel'skoe khozyaystvo i zhizn' belykh russkikh* [The Life of Conquerors. Agriculture and Life of White Russians]. Tokio, 1942, vol. 2, p. 60.
29. Nakamura Yo. *Posyelok staroverov Romanovka v Man'chzhurii. 1936–1945 gg. (Rukopis')* [The Old Believer's Village of Romanovka in Manchuria. 1936–1945 (A Manuscript)]. P. 13.

30. Nakamura Yo. *Posyelok staroverov Romanovka v Man'chzhurii. 1936–1945 gg. (Rukopis')* [The Old Believer's Village of Romanovka in Manchuria. 1936–1945 (A Manuscript)]. Pp. 13, 14.
31. Nakamura Yo. *Posyelok staroverov Romanovka v Man'chzhurii. 1936–1945 gg. (Rukopis')* [The Old Believer's Village of Romanovka in Manchuria. 1936–1945 (A Manuscript)]. P. 14.
32. Nakamura Yo. *Posyelok staroverov Romanovka v Man'chzhurii. 1936–1945 gg. (Rukopis')* [The Old Believer's Village of Romanovka in Manchuria. 1936–1945 (A Manuscript)]. P. 14.
33. Nakamura Yo. *Posyelok staroverov Romanovka v Man'chzhurii. 1936–1945 gg. (Rukopis')* [The Old Believer's Village of Romanovka in Manchuria. 1936–1945 (A Manuscript)]. P. 13.
34. Anegawa I. *Kanko Toa*. No. 1. Changchun, 1943, p. 21.
35. Nakamura Yo. *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poseleniy v stranakh Evropy, Azii i Ameriki* [Traditional Spiritual and Material Culture of the Russian Old Believer Settlements in European, Asian and American Countries]. Novosibirsk, 1992, p. 252.
36. Nakamura Yo. *Posyelok staroverov Romanovka v Man'chzhurii. 1936–1945 gg. (Rukopis')* [The Old Believer's Village of Romanovka in Manchuria. 1936–1945 (A Manuscript)]. Pp. 14–15.
37. *Dukhovnaya literatura staroverov Vostoka Rossii XVIII–XX vv.* [Spiritual Culture of the Old Believers in the Russian East in the 18th–20th Centuries]. Novosibirsk, Sib. Khronograf, 1999, pp. 380–383.
38. *Dukhovnaya literatura staroverov Vostoka Rossii XVIII–XX vv.* [Spiritual Culture of the Old Believers in the Russian East in the 18th–20th Centuries]. Novosibirsk, Sib. Khronograf, 1999, p. 380.
39. *Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588, inventory I, file PU–7048, fol. 63.
40. *Dukhovnaya literatura staroverov Vostoka Rossii XVIII–XX vv.* [Spiritual Culture of the Old Believers in the Russian East in the 18th–20th Centuries]. Novosibirsk, Sib. Khronograf, 1999, pp. 381–383.

Титорева Т.Г.

Культ медведя у эвенов Приохотья

Т.Г. Титорева

Аннотация. Статья посвящена исследованию одного из самых древних дошаманских промысловых культов – медвежьего – и его проявлений в традиционной культуре эвенов Приохотья. В статье рассмотрены этнические представления о медведе, особенности поведения охотников в процессе промысла, комплекс ритуальных действий по отношению к убитому медведю. Обозначены общетунгусские черты медвежьего культа и локальные проявления его в данной территориальной группе эвенов, зафиксированные автором в ходе полевых этнографических исследований. Отмечены устойчивые элементы медвежьей обрядности, сохраняющиеся в современной культуре эвенов, несмотря на глубокую редукцию традиционного комплекса духовной культуры коренных этносов.

Ключевые слова: эвены, Охотское побережье, духовная культура, религиозные воззрения, культ медведя

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.14-19

Культ медведя имеет широкое распространение и охватывает всю таёжную зону Северного полушария, где водилось это животное. Следы медвежьего культа обнаружены у народов Скандинавии, Северной Америки, на Кольском полуострове и в Сибири, а также на Амуре и в Приохотье. Культ медведя один из самых древних и относится, вероятно, к родовому охотничьему обществу эпохи матриархата[1]. Самый ранний этап в развитии медвежьего культа был связан с добычей зверя во время охоты. Позже у некоторых этносов сформировался обрядовый комплекс, включающий акт выращивания медведя в семье. Наиболее ярко и полно эта форма медвежьего культа проявилась у дальневосточных народов, в частности, у нивхов, айнов и ульчей. Убиение медведя в обоих случаях сопровождалось так называемым «медвежьим праздником», суть которого заключалась в достойных проводах души медведя в мир «горных людей» и ритуальном захоронении костей медведя, которое должно обеспечить возрождение животного и возвращение его в новой плоти в мир земных людей. Г.М. Василевич считала, что народам Нижнего Амура культ медведя был принесён пратунгусами на ранних стадиях истории[2].

Медвежий культ в наиболее древнем своём проявлении нашёл выражение в мировоззрении и обрядовой культуре эвенов Охотского побережья, однако сведений о его проявлениях у эвенов собрано крайне мало[3]. Вместе с тем, особое отношение к «хозяину» тайги и некоторые черты традиционного обрядового комплекса сохраняются у эвенов Приохотья и в настоящее время. Медведь, являясь объектом промысла, остаётся священным животным, охота на него сопровождается определёнными ритуалами. В традиционной лексике эвенов медведь имеет несколько названий: *дэбэдэк, абага, амантор, дэбэрэ*. В обращении к нему чаще всего используют слово *аба* – дедушка[4].

В прошлом специально на медведя не охотились, убивали его только в целях самозащиты, из мести за убитого родственника или за нападение на стадо домашних оленей[5]. При этом эвены считали медведя существом миролюбивым[6], а его нападение объясняли неправедным поведением самого человека (или членов его семьи) или психическими аномалиями животного. Охота на медведя исключала преследование

или выслеживание зверя; медведя поднимали только из берлоги. Поэтому лучшим периодом для охоты служила зима. Найти медвежью берлогу в это время, когда мясо зверя было жирным, или к весне, когда пищевые запасы семьи заканчивались, считалось большой удачей.

Промысловая добыча медведя сопровождалась рядом запретов и особых церемоний, соблюдение которых было направлено на обеспечение безопасности охотника и членов его семьи и сохранение промысловой удачи. В первую очередь охотник должен был обойти найденную берлогу, обращаясь к спящему в ней медведю с просьбой «не подавать голоса»[7]. Перед охотой вслух о медведе не говорят, тем более не хвастают предполагаемой удачей и своими охотничьими трофеями. В народе ходят многочисленные рассказы о трагической судьбе хвастунов-охотников, наказанных медведем. Охотник мысленно обращается к объекту промысла: «Я иду к тебе на встречу, ты меня не лови». Строгие меры предосторожности и конспирации объясняются тем, что по представлениям эвенов, медведь понимает речь человека и слышит всё, невзирая на расстояния.

Особенно тщательно предстоящая охота скрывалась от женщин, поскольку, согласно мифологическим представлениям, они являются медведю кровными родственниками[8]. Существует несколько вариантов мифа о сожительстве медведя с женщиной и о происхождении от этой связи эвенов[9]. Один из них записан нами от Ульяны Васильевны Афанасьевой (с. Арка Охотского района Хабаровского края): «Брат с сестрой пошли по ягоды и заблудились. Брат оставил девочку, а сам пошёл искать дорогу домой. Когда вернулся за сестрой, не нашел её. Через два года она пришла сама: «Брат мой, я тебе племянника принесла – *дантэ*»[10]. В семейной иерархии эвенов термином *дантэ* называют сына старшей сестры[11]. А также очень дорогих, близких по крови родственников. Собираясь на охоту, мужчина мысленно обращался к медведю: «Я иду к тебе, не забывай, что я тебе *дантэ*». Напоминая о кровном родстве, человек просит медведя о безопасности в лесу и помощи в промысле.

Кровнородственная связь женщины с медведем обуславливала для неё обширную систему запретов и табу в отношениях с живым и, особенно, с убитым животным. В прошлом ограничения были очень строгими. Женщине не позволялось даже смотреть на убитого медведя. Нельзя было есть его мясо, прикасаться к шкуре. Разделывали тушу только мужчины. Со временем запреты стали мягче: женщине разрешено было есть нижнюю (заднюю) половину мяса медведя, участвовать в разделке туши. При этом она должна была привязать на запястье специальный браслет с колокольчиком и кусочком оленьей ровдуги, который, как предполагалось, должен ввести в заблуждение душу убитого медведя: услышав звон колокольчика, она подумает, что рядом с ней не женщина, а олень.

Илл. 1. *Браслет* ***нямянт*** *ритуальный с колокольчиком. Кон. XIX – нач. XX вв. Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова (ХКМ КП 12928/7).*

Аналогичные «обманные» действия сопровождают и поведение мужчин во время охоты, разделки и поедания мяса медведя. Эвены разговаривают с животным, издают звуки, имитирующие карканье ворон, или стучат по столу ножом, подражая стуку клюва птицы, и уверяют убитого зверя: «Это не я убил, ты не ошибись! Это вороны!»[12]. Подобные ритуалы зафиксированы и у эвенков[13]. Возможно, обращение к образу ворона было связано с древними отношениями экзогамных родов, один из которых имел тотемом ворона. Г.М. Василевич предположила, что это могли быть палеоазиатские народы (чукчи, эскимосы, коряки), для которых большое значение имел культ ворона[14].

Шкуру с медведя снимали, разрезав её вдоль живота, как будто раздевая зверя. Глаза медведя вынимали, а глазницы зашивали, вставляя в них кусочки красной

ткани[15]. Якутские эвены вставляли в глазницы камни и мох[16]. Иногда глаза только завязывали. По некоторым сведениям, с головы срезали уши и отрезали язык[17]. В пасть медведя между зубами вставляли палочку, заточенную с обеих сторон: «Чтобы не ругался и не ходил за тобой. Душа убитого медведя перейдёт к другому, и тот будет тебя преследовать»[18]. Когти снимать со шкурой запрещалось, их оставляли на лапах. Нельзя было брать и клыки медведя.

По сведениям М.Г. Левина, в начале XX века на месте добычи медведя эвены сооружали крест, объясняя это тем, что «медведь раньше вроде человеком был»[19]. Сходство медведя без шкуры с телом женщины отмечали многие народы[20], что вероятно, служило одной из причин обожествления зверя.

Принося мясо медведя в стойбище, охотники соблюдали ряд предосторожностей, в частности, шли другой тропой – не той, по которой уходили на охоту[21]. Распределение мяса убитого медведя совершалось по особым правилам. Делил добычу не хозяин, а посторонний человек, которому он доверяет. Охотник, убивший медведя, получал голову и лапы, а также самую вкусную переднюю часть, при этом лопатку не рубили, отдавали целиком. После того, как мясо было съедено или отделено от костей, их «хоронили», а череп и лапы вешали на дереве. Осуществлял этот обряд хозяин медведя.

По представлениям эвенов, рубить кости убитых животных категорически запрещено, их делят по суставам, позвонкам. Это правило относилось, в первую очередь, к медведю. Его кости требовали особого обращения. Их собирали все, до самой мелкой, и «хоронили» на специальном сооружении, называемом «*биркэн*», установленном, как правило, на месте, где медведя убили. Это своеобразный помост, укреплённый на трёх спиленных стволах молодых деревьев. Кости складывали на нём в анатомическом порядке и закрывали мхом. Оставить кости без присмотра было большим грехом.

Голову медведя варили целиком. Затем череп коптили и подвешивали на заострённый ствол молодой лиственницы, предварительно украсив его серьгами из бересты или прутьев[22]. На лиственницу, рядом с биркэном и черепом, привязывались разноцветные ленточки из ткани. Существует несколько вариантов относительно расположения черепа. По свидетельству А.И. Громова, череп отворачивают от тропы, по которой охотники будут возвращаться домой: «Нельзя, чтобы голова смотрела, куда ты уйдёшь»[23]. Другие информанты утверждают, что череп должен «смотреть» на восток, в сторону восхода солнца[24] или на юг[25].

Для эвенов, как и для большинства коренных приамурских народов, был характерен праздник медведя *уркачак*, в котором нашли отражение архаические дошаманские культы. В отличие от нивхов и ульчей, эвены не выращивали для этой цели медведя дома. Праздник носил периодический характер, его устраивали только в случае, если убивали медведя на охоте. В прошлом в нём принимали участие исключительно мужчины-охотники одного рода или стойбища. В дальнейшем на праздник стали приглашать всё мужское население окрестных стойбищ. Запасать впрок мясо медведя не позволялось. Его надо было съесть в течение трёх дней, а остатки раздать гостям. Раньше использовали все части тела медведя, сейчас охотники берут только желчь и жир, которые обладают лечебными свойствами.

Мясо медведей эвены всегда употребляли в пищу. Преимущественно северных, питающихся орехами и ягодами и особенно молодых особей, не имеющих неприятного специфического запаха, характерного для медведей, которые питаются рыбой. В период гона, то есть в июне-июле, мясо медведя вообще не употребляют в пищу. И это связано не только со вкусовыми качествами продукта, но в большей степени с тем, что наряду с весенним временем, когда появляются медвежата, это период воспроизводства популяции. Детям (мальчикам) давали его только с 10–12 лет, со времени первой самостоятельной добычи зверя, когда мальчик причислялся к сообществу охотников.

Отваривали мясо большими кусками. Ели осторожно отрезая его ножом у рта. Строго выполнялся запрет откусывать мясо зубами или колоть палочками и вилкой. Глаза медведя и его мозг большинство информантов относило к запретным продуктам. Не разрешалось есть и желудок медведя. Сердце и почки были запретны

только для женщин. Печень и мясной бульон в пищу не употребляли, их закапывали в землю.

Многие части организма медведя служили лекарственными средствами. В частности, наиболее ценным и в наши дни считается медвежий жир. По мнению эвенов, он лечит от всех болезней, но особенно незаменим в лечении ран. Являясь очень питательным продуктом, медвежий жир используется как источник энергии при длительных походах: «Целый день можешь не есть, а энергии хватает», – рассказывают оленеводы. Но при злоупотреблении он может быть очень опасным для здоровья человека. Желчь медведя и сегодня присутствует в каждой домашней аптечке таёжных кочевников. Она применяется при заболеваниях органов пищеварения и простудах.

В народной медицине используют лапы медведя. Ступню отваривают, очищают от косточек, сало съедают, а жёсткую подошву одевают как тапочки на ноги человека и этим их лечат. Лечебным является и пенис медведя. Его высушивают, а косточку мелко стругают и принимают внутрь. Это средство служит очищению организма, а также помогает женщинам, страдающим бесплодием[26].

Женщины в медвежьем празднике не участвовали. Более того, поняв по особому поведению мужчин, что в стойбище привезут убитого медведя, они покидали чум его хозяина, не позволяя молодым девушкам даже задавать вопросы относительно происходящего. Всё время праздника женщины находились в самом дальнем чуме стойбища[27]. Лишь когда доходила очередь до приготовления задней половины туши медведя, к празднику присоединялись пожилые женщины. Старейшая из них бросала первый кусок мяса в огонь в качестве благодарственной искупительной жертвы священному животному и только после этого все приступали к трапезе[28].

У.Г. Попова отметила исключительное для традиционной культуры явление, обнаруженное ею у одной из территориальных групп эвенов – рассохинской, живущей изолированно, глубоко в тайге, в которой особенно сильное влияние имели шаманы. В их среде медвежий праздник, как проявление дошаманских промысловых культов, был запрещён. Тем не менее, при разделке убитого медведя и захоронении его костей соблюдались все необходимые в таких случаях ритуальные правила. Кроме того, вещи, к которым прикасался медведь, выбрасывали, а от человека, на которого нападал медведь, ничего не брали, даже во временное пользование[29].

Таким образом, в духовной культуре эвенов Приохотья культ медведя имел большое значение и во многом определял мировоззрение и кодекс поведения таёжных жителей. В своей основе медвежий культ эвенов соответствует общетунгусской традиции, имея при этом некоторые локальные особенности в ритуалах медвежьего цикла, в комплексе запретов для женщин, в порядке «захоронения» медведя, в использовании определённых частей его тела и др. Несмотря на глубокую редукцию всех сфер духовной культуры эвенов и особенно религиозных воззрений, в настоящее время среди представителей старшего и среднего поколений сохраняется отношение к медведю как к священному тотемному животному. Соблюдаются некоторые традиционные нормы и правила поведения в охоте на медведя, в обращении с его останками, передаются в поколениях мифы и памятники фольклора, связанные с образом зверя.

Библиографический список

1. Афанасьев, Г. Медведя родила женщина / Г. Афанасьев // Дальний Восток. – 1981. – № 4. – С. 143–144.
2. Березницкий, С.В. Верования и обряды эвенов / С.В. Березницкий // Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока (XVII–XX вв.). – Владивосток: Дальнаука, 1998. – С. 131–141.
3. Богораз, В.Г. Ламуты / В.Г. Богораз // Землеведение. – Кн. 1. – 1900. – С. 59–72.
4. Василевич, Г.М. О культе медведя у эвенков / Г.М. Василевич // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX вв. / СМАЭ. – М., 1971. – Т. XXVII. – С. 150–169.

5. Васильев, Б.А. Медвежий праздник / Б.А. Васильев // Советская этнография. – 1948. – № 1. – С. 78–104.
6. Гурвич, И.С. Отмирание религиозных верований у народностей Сибири / И.С. Гурвич // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. – М.; Л.: Наука, 1966. – С. 79–96.
7. Гурвич, И.С. Этнографическая деятельность М.Г. Левина на Охотском побережье в 1930–1932 гг. / И.С. Гурвич // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. – М.: Наука, 1968. – Вып. 4. – С. 110–121.
8. Линденау, Я.И. Описание народов Сибири (первая половина 18 века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока / Я.И. Линденау. – Магадан: Книж. изд-во, 1983. – 154 с.
9. Попова, У.Г. О пережитках культа медведя (уркачак) среди эвенов Магаданской области / У.Г. Попова // История и культура народов Севера Дальнего Востока. – М.: Наука, 1967. – С. 174–181.
10. Попова, У.Г. Эвены Магаданской области / У.Г. Попова. – М.: Наука, 1981. – 304 с.
11. Слепцов, Ю.А. Культ медведя у эвенов Якутии и Камчатки / Ю.А. Слепцов // Филология и человек. – 2014. – № 2. – С. 145–150.
12. Титорева, Г.Т. К вопросу о культе медведя у эвенов (по материалам научной экспедиции) / Г.Т. Титорева // Записки Гродековского музея: ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2007. – Вып. 18. – С. 193–197.
13. Херсонский, С. О звериных и птичьих промыслах в Охотской округе Приморской области / С. Херсонский // Записки Приамурского отдела ИРГО. – Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1898. – Т. IV. – Вып. 1. – С. 1–26.

---

[1] Васильев Б.А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 1. С. 78.
[2] Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX вв. / СМАЭ. М., 1971. Т. XXVII. С. 157.
[3] Попова У.Г. О пережитках культа медведя (уркачак) среди эвенов Магаданской области // История и культура народов Севера Дальнего Востока. М., 1967. С. 174–181; Титорева Г.Т. К вопросу о культе медведя у эвенов (по материалам научной экспедиции) // Записки Гродековского музея: ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2007. Вып. 18. С. 193–197; Слепцов Ю.А. Культ медведя у эвенов Якутии и Камчатки // Филология и человек. 2014. № 2. С. 145–150.
[4] Полевые материалы автора (ПМА). 2008–2013 гг., Охотский район Хабаровского края, от Андрея Иннокентьевича Громова (1966 г. р.), Ульяны Васильевны Афанасьевой (1932 г. р.), Ольги Афанасьевны Сторожевой (1969 г. р.).
[5] Богораз В.Г. Ламуты // Землеведение. Кн. 1. 1900. С. 65.
[6] Херсонский С. О звериных и птичьих промыслах в Охотской округе Приморской области // Записки Приамурского отдела ИРГО. Хабаровск, 1898. Т. IV. Вып. 1. С. 5.
[7] Попова У.Г. О пережитках культа медведя (уркачак) среди эвенов Магаданской области // История и культура народов Севера Дальнего Востока. М., 1967. С. 175.
[8] Там же.
[9] Афанасьев Г. Медведя родила женщина // Дальний Восток. 1981. № 4. С. 143–144.
[10] ПМА. 2007 г., Охотский район Хабаровского края, от Ульяны Васильевны Афанасьевой (1932 г. р.).
[11] Попова У.Г. Эвены Магаданской области. М., 1981. С. 189.
[12] Попова У.Г. О пережитках культа медведя (уркачак) среди эвенов Магаданской области // История и культура народов Севера Дальнего Востока. М., 1967. С. 177; ПМА. 2007–2008 гг., Охотский район Хабаровского края, от Ольги Афанасьевны Сторожевой (1969 г. р.), Светланы Афанасьевны Андреевой (1953 г. р.), Константин Афанасьевич Слепцов (1945 г. р.).
[13] Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX вв. / СМАЭ. М., 1971. Т. XXVII. С. 160.
[14] Там же. С. 168.
[15] Попова У.Г. О пережитках культа медведя (уркачак) среди эвенов Магаданской области // История и культура народов Севера Дальнего Востока. М., 1967. С. 176.
[16] Слепцов Ю.А. Культ медведя у эвенов Якутии и Камчатки // Филология и человек. 2014. № 2. С. 148.
[17] Гурвич И.С. Этнографическая деятельность М.Г. Левина на Охотском побережье в 1930–1932 гг. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. 4. С. 118.
[18] ПМА. 2006 г., Охотский район Хабаровского края, от Андрея Иннокентьевича Громова.
[19] Гурвич И.С. Этнографическая деятельность М.Г. Левина на Охотском побережье в 1930–1932 гг. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. 4. С. 118.
[20] Васильев Б.А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 1. С. 86.
[21] ПМА. 2008 г., Охотский район Хабаровского края, от Андрея Иннокентьевича Громова.
[22] Гурвич И.С. Этнографическая деятельность М.Г. Левина на Охотском побережье в 1930–1932 гг. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. 4. С. 118.
[23] ПМА. 2008 г., Охотский район Хабаровского края, от Андрея Иннокентьевича Громова.

[24] Гурвич И.С. Этнографическая деятельность М.Г. Левина на Охотском побережье в 1930–1932 гг. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. 4. С. 118; ПМА. 2006–2007 гг., Охотский район Хабаровского края, от Ульяны Васильевны Афанасьевой (1932 г. р.), Виктора Федоровича Шарыгина (1940 г. р.).
[25] Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина 18 века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. С. 60.
[26] ПМА. 2006–2013 гг., Охотский район Хабаровского края, от Ульяны Васильевны Афанасьевой (1932 г. р.), Светланы Афанасьевны Андреевой (1953 г. р.), Ольги Афанасьевны Сторожевой (1969 г. р.).
[27] Попова У.Г. О пережитках культа медведя (уркачак) среди эвенов Магаданской области // История и культура народов Севера Дальнего Востока. М., 1967. С. 177.
[28] Березницкий С.В. Верования и обряды эвенов // Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока (XVII–XX вв.). Владивосток, 1998. С. 137.
[29] Попова У.Г. Эвены Магаданской области. М., 1981. С. 189.

References

1. Vasilyev B.A. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1948, no. 1, pp. 78–104.
2. Vasilevich G.M. *Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX – nachale XX vv.* [Religious Beliefs and Rituals of the Siberian Tribes in the 19th – Early 20th Centuries]. Moscow, 1971, vol. XXVII, pp. 150–169.
3. Popova U.G. *Istoriya i kul'tura narodov Severa Dal'nego Vostoka* [History and Culture of the Peoples of the Far Eastern North]. Moscow, Nauka, 1967, pp. 174–181.
4. Titoreva G.T. *Zapiski Grodekovskogo muzeya* [Notes of Khabarovsk Regional Museum n.a. N.I. Grodekov]. KhKM im. N.I. Grodekova, 2007, no. 18, pp. 193–197.
5. Sleptsov Yu.A. *Filologiya i chelovek* [Philology and Man]. 2014, no. 2, pp. 145–150.
6. Bogoraz V.G. *Zemlevedenie* [Geography]. 1900, b. 1, pp. 59–72.
7. Khersonskiy S. *Zapiski Priamurskogo otdela IRGO* [Notes of the Amur Department of IRGS]. Khabarovsk, Tipografiya kantselyarii Priamurskogo general-gubernatora, 1898, vol. IV, no. 1, pp. 1–26.
8. Popova U.G. I*storiya i kul'tura narodov Severa Dal'nego Vostoka* [History and Culture of the Peoples of the Far Eastern North]. Moscow, Nauka, 1967, pp. 174–181.
9. Popova U.G. *Istoriya i kul'tura narodov Severa Dal'nego Vostoka* [History and Culture of the Peoples of the Far Eastern North]. Moscow, Nauka, 1967, pp. 174–181.
10. Afanasyev G. *Dal'niy Vostok* [The Far East]. 1981, no. 4, pp. 143–144.
11. Popova U.G. *Eveny Magadanskoy oblasti* [The Evens of Magadan Oblst]. Moscow, Nauka, 1981, 304 p.
12. Popova U.G. *Istoriya i kul'tura narodov Severa Dal'nego Vostoka* [History and Culture of the Peoples of the Far Eastern North]. Moscow, Nauka, 1967, pp. 174–181.
13. Vasilevich G.M. R*eligioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX – nachale XX vv.* [Religious Beliefs and Rituals of the Siberian Tribes in the 19th – Early 20th Centuries]. Moscow, 1971, vol. XXVII, pp. 150–169.
14. Vasilevich G.M. *Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX – nachale XX vv.* [Religious Beliefs and Rituals of the Siberian Tribes in the 19th – Early 20th Centuries]. Moscow, 1971, vol. XXVII, pp. 150–169.
15. Popova U.G. *Istoriya i kul'tura narodov Severa Dal'nego Vostoka* [History and Culture of the peoples of the Far Eastern North]. M., Nauka, 1967, pp. 174–181.
16. Sleptsov Yu.A. *Filologiya i chelovek* [Philology and Man]. 2014, no. 2, pp. 145–150.
17. Gurvich I.S. *Ocherki istorii russkoy etnografii, fol'kloristiki i antropologii* [Essays of the History of Russian Ethnography, Folklore Studies, and Anthropology]. Moscow, Nauka, 1968, no. 4, pp. 110–121.
18. Gurvich I.S. *Ocherki istorii russkoy etnografii, fol'kloristiki i antropologii* [Essays of the History of Russian Ethnography, Folklore Studies, and Anthropology]. Moscow, Nauka, 1968, no. 4, pp. 110–121.
19. Vasilyev B.A. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1948, no. 1, pp. 78–104.
20. Gurvich I.S. *Ocherki istorii russkoy etnografii, fol'kloristiki i antropologii* [Essays of the History of Russian Ethnography, Folklore Studies, and Anthropology]. Moscow, Nauka, 1968, no. 4, pp. 110–121.
21. Gurvich I.S. *Ocherki istorii russkoy etnografii, fol'kloristiki i antropologii* [Essays of the History of Russian Ethnography, Folklore Studies, and Anthropology]. Moscow, Nauka, 1968, no. 4, pp. 110–121.
22. Lindenau Ya.I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaya polovina XVIII veka). Istoriko-etnograficheskie materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [The Description of the Siberian Tribes (the First Half of the 18th Century). The Historical and Ethnographical Data about the Siberian and North-Eastern Peoples]. Magadan, Knizhnoe izdatel'stvo, 1983, 154 p.
23. Popova U.G. *Istoriya i kul'tura narodov Severa Dal'nego Vostoka* [History and Culture of the Peoples of the Far Eastern North]. Moscow, Nauka, 1967, pp. 174–181.
24. Bereznitskiy S.V. *Etnokul'turnye protsessy i obshchestvennoe soznanie u narodov Dal'nego Vostoka (XVII–XX vv.)* [Ethnocultural Processes and Social Consciousness of the Far Eastern Peoples (the 17th – 20th Centuries]. Vladivostok, Dal'nauka, 1998, pp. 131–141.
25. Popova U.G. *Eveny Magadanskoy oblasti* [The Evens of Magadan Oblst]. Moscow, Nauka, 1981, 304 p.

Ханмурзаев И.И.

Ташав-хаджи ал-Индири в суфийских генеалогиях духовной преемственности XIX–XX вв.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-01-00389

И.И. Ханмурзаев

Аннотация. В данной статье ставится задача выявить и рассмотреть суфийские генеалогии духовной преемственности (силсилы), в которых фигурирует имя Ташава-хаджи ал-Индири, одного из вождей Кавказской войны. В результате проведённого анализа на примере пяти суфийских силсил, три из которых накшбандийские, и две кадирийские силсилы, автор показывает фигурирование имени ал-Индири в цепочке суфийских наставников. Данная статья может быть использована исследователям суфизма на Кавказе.

Ключевые слова: суфизм, накшбандийа, кадирийа, силсила, Ташав-хаджи, Кунта-хаджи

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.20-27

Под суфизмом понимается путь (*тарикат*) духовного совершенствования. В процессе прохождения этого пути происходит постепенное очищение души (*нафс*) от порицаемых качеств и воспитание похвальных свойств характера. Воспитание это построено на особых взаимоотношениях между духовным наставником (*муршид*)[1] и ищущим истину (*мюрид*). Мюрид проходит этот путь под руководством совершенного *муршида*, получившего от своего наставника разрешение (*иджаза*) на наставничество. Каждый *муршид* является отдельным звеном в цепочке духовной преемственности суфийского братства (*силсиле*), которая, согласно суфийской традиции, восходит к Пророку Мухаммаду.

Существуют два способа продвижения по пути суфизма. Первый – посредством ученичества, когда человек поступает в ученичество к муршиду и становится искателем (*салик*) на пути. Этот путь требует приложения значительных усилий. Второй способ не зависит от воли человека, он осуществляется посредством божественной благодати (*барака*), когда Всевышний сам избирает человека, который предан Ему, даруя ему Божественное Присутствие. Тот, кто избран таким образом, называется *маджзуб* («находящийся в экстазе»). Подобного человека люди считают блаженным. Такое явление встречается гораздо реже первого.

Несмотря на то, что *мюрид* сам приходит к наставнику, считается, что назначение его преемником (*халифа*), а также передача разрешения на обучение *мюридов* исходит от пророка Мухаммада через цепочку шейхов, выступающих в роли передатчиков воли Пророка. В соответствии с положениями *тариката* наставник, у которого отсутствует *иждаза* на наставничество от своего *муршида* на наставление *мюридов*, не является настоящим шейхом и, следовательно, не имеет права обучать *мюридов тарикату*. В программу обучения *мюрида*, помимо выполнения различных заданий наставника, входит и заучивание имён наставников своего братства. Для суфиев это было особенно важным, так как, согласно традиции, считалось, что свет божественного знания (*файз*) должен непрерывно перетекать через всю эту цепочку наставников начиная от Пророка вплоть до *мюрида* при выполнении техники установления духовной связи (*рабита*)[2]. От этих наставников мюрид черпает духовную

силу. По этой причине *мюриду* было важно знать всех своих наставников поимённо. Для надёжности запоминания эти *силсилы* нередко фиксировались письменно. В данной статье на примере шейха Ташава-хаджи мы рассмотрим разные вариации подобной *силсилы*.

Суфизм широко распространился по исламскому миру, и Дагестан не является в этом отношении исключением. Суфизм проник сюда достаточно рано и имеет многовековые традиции. Среди суфийских братств, имевших распространение здесь, отмечаются: сухравардийа, халватийа, йасавийа[3], кадирийа, накшбандийа. Особенный расцвет распространения суфизма в Дагестане приходится на XIX в.[4] В это время в Дагестане получили распространение братства накшбандийа-халидийа и в малой степени кадирийа.

Особенное значение братство накшбандийа в Дагестане приобрело за ту организационную роль её суфийских шейхов, которую они сыграли во время Кавказской войны XIX в. Как известно, руководители движения Гази-Мухаммад, Ташав-хаджи, Шамиль, Газияв ал-Анди и др. были мюридами шейха накшбандийа-халидийа Мухаммада ал-Йараги. Именно эти мюриды накшбандийского братства явились тем первоначальным ядром, вокруг которого сплотились в дальнейшем силы, поднявшие знамя освободительной борьбы[5].

Одним из близких мюридов ал-Йараги был уроженец села Эндирей в Засулакской Кумыкии Ташав-хаджи ал-Индири. Он являлся одной из наиболее значимых фигур освободительного движения раннего периода[6]. В этом отношении примечательным фактом является то, что после смерти Гамзат-бека в ходе выборов нового имама ал-Индири первоначально отмечался как главный претендент на этот пост[7]. После избрания в 1834 г. имамом Шамиля, Ташав-хаджи продолжил свою деятельность в качестве наиба имама.

В отличие от других суфийских шейхов в Дагестане, которые воздерживались от личного участия в вооружённой борьбе, Ташав-хаджи сам принимал непосредственное участие в боевых действиях. Эту особенность Ташава-хаджи подметил немецкий учёный М. Кемпер писавший: «Известен только один случай, когда военный предводитель отряда … был накшбандийским шейхом»[8].

Имя Ташава-хаджи, одного из преемников Мухаммада ал-Йараги несомненно должно было значиться в *силсиле* этого направления накшбандийа. В этой связи приступим к рассмотрению тех *силсил*, в которых присутствует имя Ташава-хаджи.

В последующем, при приведении различных силсил, для удобства изучения после имени каждого наставника нами будет проставлена цифра, отсутствующая в оригинале *силсилы*. Для идентификации имён шейхов будет использоваться *силсила*, приведённая в книге ал-Эрбили, в которой, по нашему мнению, даётся исчерпывающая информация биографического характера[9].

Среди *силсил* накшбандийских шейхов, свидетельствующих о включении ал-Индири в накшбандийскую *силсилу*, в первую очередь можно выделить цепочку духовной преемственности, составленную самим Ташавом-хаджи. Она представлена в виде поэтического произведения, начинающегося словами: «Йа са'или ʻан садати ал-а'имма» («О спрашивающий меня о господах имамах»)[10]. Это произведение имело широкое хождение среди последователей Ташава-хаджи. Как следует из первой строки произведения, оно написано специально для интересующихся именами его духовных наставников. В нём в стихотворной форме излагаются имена *муршидов* ал-Индири в накшбандийской *силсиле*. Для неподготовленного читателя она трудно воспринимается, поскольку вместо имён некоторых шейхов этой *силсилы* приведены их почётные прозвища. Она выглядит таким образом: Ташав-хаджи ал-Индири (34) ← Мухаммад ал-Йараги (33) ← Мухаммад аш-Ширвани (32) ← Забихуллах[11] (31) ← Халид (30) ← Шах ʻАбдуллах (29) ← Хабибулла (28) ← Нур ас-Самад[12] (27) ← Сайфуддин (26) ← ал-ʻУрвату ал-Вуска[13] (25) ← ал-Муджаддиду ал-Фарук[14] (24) ← ал-Баки[15] (23) ← Хаджжи[16] (22) ← Мухаммад Дарвиш (21) ← Мухаммад аз-Захид (20) ← ʻАбид (19) ← Йаʻкуб (18) ← ʻАлауддин (17) ← Мухаммад ал-Бухари (16) ← ал-Амир ас-саййид ал-Кулали (15) ← Мухаммад ас-Самаси (14) ← ʻАли (13) ← Махмуд (12) ← ар-Равкари (11) ← ʻАбдулхалик (10) ← Йусуф ал-Хамадани (9) ← Абу ʻАла ал-Фармиди (8) ← Абу ал-Хасан (7) ← Тайфур[17] (6) ← Джаʻфар (5) ← Касим (4) ← Салман (3) ← Абу Бакр (2) ← Пророк Мухаммад (1).

Кроме неё имеется ещё одна *силсила*, приведённая в молитве (ду‘а), составленная, судя по всему, одним из последователей Ташава-хаджи в Чечне учёным Ахмадом аш-Шали (из селения Шали). Эта *силсила*, имеющая распространение среди мюридов Ташава-хаджи в Чечне, имеет следующий вид: ‘Абдулвадуд (36) ← Иласхан (35) ← Ма‘сум (34) ← ал-хаджи Ташу (33) ← Мухаммад ал-Йараги (32) ← Хасмухаммад аш-Ширвани (31) ← Исма‘ил ал-Курдамири (30) ← Халид ал-Багдади (29) ← ‘Абдуллах ад-Дахлави (28) ← Шамсуддин Хабибуллах Джан-джанан (27) ← Нурмухаммад ал-Бадвани (26) ← Сайфуддин (25) ← Мухаммад Ма‘сум (24) ← Ахмад ал-Фаруки (23) ← Мухаммад Баки (22) ← Хаваджики ас-Самарканди ал-Имкинаки (21) ← Дарвиш Мухаммад (20) ← Мухаммад Захид (19) ← ‘Убайдуллах ас-Самарканди (18) ← Йа‘куб ал-Чархи ал-Хасари (17) ← Мухаммад ал-Бухари, известный как ‘Алауддин ал-‘Аттар (16) ← Бахауддин Мухаммад ал-Увайси ал-Бухари (15) ← Амир Кулал (14) ← Мухаммад-баба ас-Самаси (13) ← Хаваджи ‘Али ар-Рамитани (12) ← Махмуд ал-Инджир Фагнави (11) ← ‘Ариф ар-Ривайкари (10) ← ‘Абдулхалик ал-Гуждувани (9) ← Йусуф ал-Хамадани (8) ← Аби Али ал-Фармади (7) ← Абу ал-Хасан ал-Харкани (6) ← Абу Йазид ал-Бастами (5) ← Джа‘фар ибн Мухаммад ас-Садик (4) ← Салман ал-Фариси (3) ← Абу Бакр ас-Сиддик (2) ← Пророк Мухаммад (1). При сопоставлении этой *силсилы* с предыдущей можно заметить, что в них есть небольшое различие. В последней есть пропуск одного звена цепочки. Возможно, при копировании этой *силсилы* один из переписчиков допустил ошибку. Согласно данным всех иных *силсил*, после Джа‘фара идёт Касим. Тогда как в данной силсиле после Джа‘фара указан Абу Йазид ал-Бастами, что, конечно, не соответствует действительности. Несмотря на пропуск имени Касима, эта *силсила* особенно примечательна тем, что в ней приводятся имена преемников ал-Индири в накшбандийа.

Для более полного и глубокого раскрытия рассматриваемого вопроса, обратимся к силсиле, опубликованной в 1908 г. учёным богословом, просветителем Абусуфьяном Акаевым (1872–1931) в своей работе «Васила ал-наджат» («Средство спасения»)[18], посвящённой суфизму. В этой цепочке духовной преемственности шейхов тариката, по сути являющейся одной большой сводной *силсилой*, на наш взгляд, наиболее полно представлены последователи накшбандийи-халидийи начала XX в., имевшие отношение к Северо-Восточному Кавказу. Если учитывать форму подачи информации, то силсила, составленная А. Акаевым, является первой в своём роде в Дагестане, оформленной в такой форме, т. е. в виде развёрнутого генеалогического древа. Эта цепь имеет нижеприведённую структуру: ал-хаджи Ташав ал-Индирави (34) ← Мухаммад ал-Йараги (33) ← Хасмухаммад аш-Ширвани (32) ← Исма‘ил ал-Курдамири (31) ← Халид ал-Багдади (30) ← ‘Абдуллах ад-Дихлави (29) ← Хабибуллах ал-Мирзаджани (28) ← Саййид Нур Мухаммад (27) ← Сайфуддин (26) ← Мухаммад Ма‘сум (25) ← Ахмад ал-Фаруки (24) ← Мухаммад ал-Баки (23) ← Хважаки ал-Амканаки (22) ← Дарвиш Мухаммад (21) ← Мухаммад аз-Захид (20) ← Хважаи Ахрар ‘Убайдуллах (19) ← Йа‘куб ал-Чархи (18) ← ‘Алауддин Мухаммад ал-Бухари (17) ← Бахауддин Мухаммад ан-Накшбанди (16) ← Сайид Амир ал-Кулали (15) ← Мухаммад Баба ас-Самаси (14) ← ‘Али ар-Раматини (13) ← Махмуд Инджир ал-Фагнави (12) ← ‘Ариф ар-Ривайкари (11) ← ‘Абдулхалик ал-Гуждувани (10) ← Йусуф ал-Хамдани (9) ← Абу ‘Али ал-Фармади (8) ← Абу ал-Хасан ал-Харкани (7) ← Тайфур Абу Йазид ал-Бистами (6) ← Джафар ас-Садик (5) ← Касим сын Мухаммада сын Абу Бакра (4) ← Салман ал-Фариси (3) ← Абу Бакр (2) ← Пророк Мухаммад (1). Заметим, что в этой силсиле наряду Ташавом-хаджи, в качестве преемников указаны также Умалат ал-Кустаки (из селения Костек) и Джамалуддин ал-Гумуки (из селения Казикумух).

Кроме этих трёх *силсил* сведения о том, что Ташав-хаджи получил *иджазу* от Мухаммада ал-Йараги, приводит дагестанский учёный Назир ал-Дургили[19].

Нельзя не отметить разное написание *нисб*[20] в трёх вышеприведённых *силсилах*, это объясняется тем, что в арабском языке не всегда пишутся огласовки, обозначающие гласные. По этой причине человек, не знакомый с географической номенклатурой мест проживания упоминаемых людей, не всегда сможет точно воспроизвести *нисбу* в письме, поэтому переписчик мог исказить первоначальное написание.

Приведённым выше трём накшбандийским *силсилам*, казалось, противоречит утверждение видного дагестанского учёного и религиозного деятеля начала XX в. Али Каяева, который утверждал, что Ташав-хаджи был устазом кадирийского шейха Кунта-хаджи. В частности он сообщает: «Ташав-Хаджи был устазом Кунта-Хаджи, тарикат его был не накшбандийским»[21]. Известные эрудиция и обширные познания А. Каяева не позволяют игнорировать это сообщение учёного. Каким образом в таком случае объяснить это сообщение учёного, отрицающего принадлежность Ташава-хаджи к накшбандийа, противоречащее, на первый взгляд, сведениям, приведённым выше?

Ответ на этот вопрос был найден во время археографической экспедиции в 2005 г. в селе Виноградное Чеченской республики. Здесь в наши руки попала малораспространённая и малоизвестная даже для специалистов-востоковедов книга последователя кадирийского тариката Шихабуддина ал-Баммади (из Баммат-юрта[22]) «Фурат Дагистан фи айна‘и бустан» («Пресные воды Дагестана в самом зрелом саду»). Во введении к этой книге автор приводит *силсилу* своих наставников в кадирийском *тарикате*[23], которая выглядит следующим образом: Шихаб ад-Дин ал-Баммади ад-Дагистани[24] (30) ← Назир ад-Дагистани ал-Цаци (29) ← Ибрагим ал-Устаргарди (28) ← ал-хаджи Кунта ал-Иласхани (27) ← ал-хаджи Ташав ал-Индири (26) ← Мухаммад ал-Йараги (25) ← Хас Мухаммад аш-Ширвани (24) ← ал-Багдади (23) ← Сирру ад-Дина (22) ← Суфйан ас-Саури (21) ← Дауд ат-Таи (20) ← Зу ан-Нун ал-Мисри (19) ← Башар ал-Хафи (18) ← Ибрагим сына Адхама (17) ← Фудайл (16) ← ‘Утба ал-Гулам (15) ← Хабиб ал-‘Ажами (14) ← Хасан ал-Басри (13) ← Хатим Асамм (12) ← Шакик ал-Балхи (11) ← Увайс ал-Карани (10) ← аш-шайха Ахмад ал-Бадави (9) ← Муса ал-Казим (8) ← Джа‘фар ас-Садик (7) ← Абд ал-Кадир ал-Джилани (6) ← Мухаммад ал-Бакир (5) ← Али Зайну ал-‘абидин (4) ← аш-шайх Хусайн (3) ← Али (2) ← Пророк Мухаммад (1).

В этой *силсиле* нас несколько смущает несколько моментов. Во-первых, в иных *силсилах* к середине XIX в. обычно насчитывается в среднем 30–33 наставника. Здесь же Ташав-хаджи является двадцать шестым. Подобное малое количество *муршидов* в цепочке вызывает ощущение некоторой неполноты этого списка. Во-вторых, в этой силсиле указано, что Абдулкадира ал-Джилани в кадирийу посвятил Мухаммад Бакир, что вызывает веские сомнения, так как в большинстве других кадирийских *силсил* наставником ал-Джилани указан Абу Саид ал-Махзуми. В-третьих, известные шейхи Хасан ал-Басри и Хабиб ал-Аджами в *силсиле* идут после ал-Джилани, хотя достоверно известно, что они жили гораздо раньше него. Кроме того, здесь, по нашему убеждению, имеет место быть пропуск имён наставников между ал-Багдади и ас-Сакати. Одним словом, разбирая *силсилу* трудно избавиться от мысли, что наборщик допустил ошибку в процессе набора текста рукописи в типографии. Либо же, вероятно, что кадирийцы в Дагестане не придавали особого значения точности *силсилы*. К этой мысли нас толкает, к примеру, то, что в доступном нам экземпляре книги на её полях имеется вставка-дополнение имени ал-Багдади перед именем Хасмухаммада аш-Ширвани, выполненная неизвестным читателем, вероятно тоже заметившим некоторые неточности. Либо же возможно, что автор не придавал значения точности следования имён в *силсиле*, ограничиваясь лишь перечислением основных наставников в цепочке. В этом случае объяснимы пропуски в данной *силсиле* и подмена имён местами.

И наконец, обзор тарикатских *силсил* был бы не полон, если не указать на наличие ещё одной кадирийской *силсилы*[25], в которой присутствует Ташав-хаджи. Текст её выставлен в сети интернет последователями Кунта-хаджи, называющими себя *хаджимюридийа* или *кадирийа-кунтийа*. Она имеет следующий вид: Мухаммад Хабиб ибн Саййид Аббас Камали ал-Хусайни (45) ← Ахмад ибн Мухаммад ат-Танди (44) ← Мухаммад ат-Танди (43) ← Хаджи ‘Умар ал-‘Анди (42) ← Хаджи Кунта (41) ← Хаджи Ташав ас-Сисани[26] (40) ← Мухаммад ал-Йараги ад-Дагистани (39) ← Ахмад Саид ал-Ахмади (38) ← Абу Саид ал-Ахмади (37) ← ‘Абдуллах Гулам ‘Али ал-Ахади (36) ← Шамсуддин Хабиб Хуфра Мирза Джан Джанан (35) ← Мухаммад ‘Абид ас-Саннами (34) ← Шейх ‘Абдулахад (33) ← Мухаммад Саид (32) ← Муджаддид Ахмад ал-Фаруки ас-Сирхинди (31) ← Шах Искандер (30) ←

Саййид Шах Камал ал-Киитли (29) ← Саййид Шах Фадыл (28) ← Саййид Куда Рахман ас-Сани (27) ← Саййид Шамсуддин ʻАриф (26) ← Саййид Куда Рахман ал-Аввал (25) ← Шамсуддин Сахрави (24) ← Саййид ʻАкил (23) ← Саййид Бахауддин (22) ← ʻАбдулваххаб (21) ← Шарафуддин ал-Каттал (20) ← Абдурраззак (19) ← Абдуль-Кадир ал-Джилани (18) ← Абу Саид ʻАли ал-Мубарак ал-Махзуми (17) ← Абу ал-Хасан ʻАли ал-Кураши ал-Хинкари (16) ← Абу ал-Фарадж Туртуси (15) ← Абу ал-Фадл Абдулвахид ибн Абдул-Азиз (14) ← Абу Бакр Шибли (13) ← Абу ал-Касим Джунейд Багдади (12) ← Сари ас-Сакати (11) ← Маʻруф ал-Кархи (10) ← ʻАли ар-Рида (9) ← Муса Казым (8) ← Джаʻфар Садик (7) ← Мухаммад Бакир (6) ← ʻАли Зейнуль-Абидин (5) ← Хусейн ибн ʻАли сын Аби Талиб (4) ← Хасан ибн ʻАли ибн Аби Талиб (3) ← ʻАли ибн Аби Талиб (2) – Пророк Мухаммад (1).

При сличении этих двух списков становится очевидным, что, по сути, это две разные силсилы, поскольку они расходятся сразу после ал-Йараги. Разницу можно было бы в какой-то мере объяснить, если бы существовала информация о том, что ал-Йараги был посвящён в кадирийа дважды по разным веткам этого братства[27].

Сам по себе этот факт не является чем-то неординарным, так как случаи, когда наставник имел несколько *иджаза* на обучение от шейхов разных суфийских братств, достаточно многочисленны. К примеру, хорошо известно, что Халид ал-Багдади имел право быть наставником в пяти суфийских братствах: накшбандийа, кадирийа, сухравардийа, кубравийа и чиштийа[28]. Мало того, в одной только кадирийа он имел *иджазы* сразу от трёх *муршидов*. В кадирийа его первоначально посвятил шейх Мухаммад ал-Кузбари. Затем Халида своим преемником (*халифа*) сделал ученик шейха ал-Кузбари, шейх Мустафа ал-Курди[29]. И, наконец, право наставлять *мюридов* в кадирийа ему дал шейх Гулам Али[30]. Примечательно, что кадирийская *силсила* Гулам Али полностью идентична вышеприведённой *силсиле*. В этой *силсиле* показано, что Гулам Али передал право обучения в кадирийа, помимо Халида ал-Багдади, и Абу Саиду ал-Ахмади, от которого она идёт далее через нескольких наставников к Мухаммаду ал-Йараги, затем к Ташаву-хаджи, а от него к Кунта-хаджи. Отметим попутно, что право на обучение кадирийи получил от Ибрахима ал-Кадири и другой преемник ал-Йараги в накшбандийи – Джамалуддин ал-Гумуки[31].

Между тем в трудах чеченского исследователя В.Х. Акаева, посвящённых Кунта-хаджи, утверждается, что к кадирийскому тарикату он приобщился во время хаджа в Мекке[32].

Согласно данным этих двух *силсил*, в числе кадирийских наставников значится имя ал-Индири. В свете того, что принадлежность Мухаммада ал-Йараги и Ташава-хаджи ал-Индири к накшбандийи-халидийи общеизвестна, упоминание их в качестве шейхов ещё и кадирийского *тариката* является весьма любопытным и примечательным фактом. Ещё одним интересным моментом является то, что ал-Индири в этих *силсилах* показан как наставник Кунта-хаджи. Справедливости ради нужно отметить, что исследователями отмечалось наличие устных преданий о том, что Ташав-хаджи был суфийским наставником Кунта-хаджи[33].

В связи с этим отметим, что некоторые из числа *мюридов* Кунта-хаджи утверждали, что он является *маджзубом*, т. е. человеком, достигшим уровня святости (*валайа*) без участия наставника. Примечательно, что *маджзуб* не может сам быть *муршидом*[34]. В этом отношении любопытным является мнение дагестанского учёного-алима Шуайба ал-Багини, также считавшего Кунта-хаджи *маджзубом*[35].

Опираясь на вышеприведённую информацию, мы можем утверждать, что, по крайней мере, первоначальное посвящение в кадирийское братство Кунта-хаджи получил на Кавказе через Ташава-хаджи. Однако, мы не исключаем возможности его вторичного приобщения к этому братству позднее, уже во время совершения паломничества в Мекку.

Подводя итоги написанному выше, мы можем сказать, что в ходе проведённого исследования было установлено, что имя Ташава-хаджи фигурирует, по крайней мере, в пяти тарикатских *силсилах*. Он имел право на обучение двум тарикатам: накшбандийа и кадирийа. Кроме того, в ходе исследования было выяснено, что наставником Кунта-хаджи был Ташав-хаджи ал-Индири. Таким образом, включённость Ташава-хаджи ал-Индири в накшбандийское и кадирийское братства подтверждаются приведёнными выше *силсилами*.

Библиографический список

1. Акаев, А. Василатун нажат / Тропою пророка: Книга 3-я / А. Акаев / Сост., автор предисл., транслитер. с аджама на кириллицу и комментариев Г. Оразаев. – Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2010. – 440 с.
2. Акаев, В.Х. Нравственно-религиозное учение чеченского суфия Кунта-хаджи Кишиева / В.Х. Акаев // Известия высших учебных заведений. Северокавказский регион. Серия: Общественные науки. – 1995. – № 2. – С. 27–35.
3. ал-Багини Шуайб б. Идрис. Табакат ал-хважаган ан-накшбандиййа ва ас-садат ал-машайих ал-халидиййа ал-махмудиййа. – Дамаск, 1417/1996. – 550 с.
4. ал-Баммади Шихаб ад-Дин. Фурат Дагистан фи айна'и бустан. Би ал-касаид аш-шафиййа ва ал-фараиди ал-кафиййа ли ал-факир Шихаб ад-Дин ал-Баммади ад-Дагистани. – Петровск: Типо-литогр. А.М. Михайлова, 1909. – 94 с.
5. Зелкина, А. Учение Кунта-хаджи в записи его мюрида / А. Зелкина // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 2. – С. 34–46.
6. Каяев, З.-А. Тарикат и мюридизм в Дагестане / З.-А. Каяев // Советский Дагестан. – 1990. – № 4. – С. 34–37.
7. Кемпер, М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане / М. Кемпер // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. – М.: Вост. лит., 2003. – 282 с.
8. Магомедова, З.А. Суфийская элита Дагестана XIX в.: Мухаммад-эфенди ал-Яраги, Джамалуддин ал-Газигумуки, Абдурахман-Хаджи ас-Сугури / З.А. Магомедова // Дагестанский востоковедческий сборник. – Махачкала, 2008. – С. 78–86.
9. Назир ад-Дургели Услада умов в биографиях дагестанских учёных / Пер. с араб., коммент., факс. изд., указ. и библиогр. подгот. А.Р. Шихсаидовым, М. Кемпером, А.К. Бустановым. – М.: Изд. дом Марджани, 2012. – 431 с.
10. Нурбахш, Дж. Рай суфиев / Дж. Наубахш. – М.: «Прогресс», 1998. – 112 с.
11. Покровский, Н.И. Кавказские войны и имамат Шамиля / Н.И. Покровский; под ред. В.Г. Гаджиева, Н.Н. Покровского. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. – 584 с.
12. Сильсиля тариката Хаджимюридия (Кадария-Кунтия) [Электронный ресурс]. – URL: http://neznayushiy.livejournal.com/70523.html (дата обращения: 22.10.2016).
13. Ханмурзаев, И.И. Ташав-хаджи Эндиреевский: политический и религиозный деятель / И.И. Ханмурзаев // Дагестанский востоковедческий сборник. Выпуск № 2. – Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2011. – С. 79–82.
14. Шейх Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Книга вечных даров: (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа). Уфа, 2000. – 376 с.
15. Шихалиев, Ш.Ш. Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов / Ш.Ш. Шихалиев // Государство и религия в Дагестане. – 2003. – № 1 (4). – С. 39–57.

---

[1] У слова «*муршид*» есть синонимы «*шейх*», «*устаз*».

[2] *Рабита* (араб. *связь, узы*) – особая психотехника в суфизме, во время которой мюрид концентрирует свою психическую энергию на образе своего наставника.

[3] Прямых сведений о йасавийе в Дагестане нет. Однако если исходить из того, что на равнинной и предгорной части Северо-Восточного Кавказа проживали кумыки, один из тюркских этносов, которые, несомненно, имели тесные связи с представителями других тюркских народов, в том числе через Астрахань, со Средней Азией, можно допустить присутствие проповедников йасавийа и среди кумыков. Тем более имеется упоминание Эвлия Челеби о посещении им в Эндирее гробниц святых, имеющих среднеазиатские *нисбы* (Ташкенди). Помимо прочих он упоминает и некоего Хаджи Ясеви-султана. Имя последнего наталкивает нас на мысль о возможной связи его с братством йасавийа. Об этом см.: Эвлия Челеби. Книга путешествия. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М., 1979. С. 116.

[4] Шихалиев Ш.Ш. Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов // Государство и религия в Дагестане. 2003. № 1 (4). С. 44.

[5] Там же. С. 45, 46.

[6] Ханмурзаев И.И. Ташав-хаджи Эндиреевский: политический и религиозный деятель // Дагестанский востоковедческий сборник. Выпуск № 2. Махачкала, 2011. С. 79–82.

[7] Покровский Н.И. Кавказские войны и имамат Шамиля / Под ред. В.Г. Гаджиева, Н.Н. Покровского. М., 2000. С. 337.

[8] Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 282.

[9] Шейх Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Книга вечных даров: (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа). Уфа, 2000. С. 281–283.
[10] Ксерокопия этого произведения хранится в личном архиве автора статьи.
[11] Забихуллах (араб. ذبيح الله «Жертва, выбранная Аллахом») – прозвище, восходящее к кораническому сюжету жертвоприношения Исмаила. Здесь речь идёт об Исмаиле ал-Курдамири.
[12] Имеется в виду Нурмухаммад ал-Бадавани.
[13] Почётное прозвище «ал-Урвату ал-вуска» («Крепчайшая связь») имел шейх Мухаммада Ма'сум.
[14] Прозвище Ахмада ал-Сирхинди.
[15] Речь идёт о Мухаммаде ал-Баки.
[16] Сокращение имени от Мухаммад ал-Хаваджа (Хаваджки) ал-Амканки.
[17] Так звали Абу Йазида ал-Бистами.
[18] Акаев А. Василатун нажат / Тропою пророка: Книга 3-я / Сост., предисл., транслитерация с аджама на кириллицу и комментариев Г. Оразаев. Махачкала, 2010. С. 234.
[19] Назир ад-Дургели Услада умов в биографиях дагестанских ученых / Пер. с араб., коммент., факс. изд., указ. и библиогр. подгот. А.Р. Шихсаидовым, М. Кемпером, А.К. Бустановым. М., 2012. С. 142.
[20] *Нисба* – имя относительное, обозначающее почётный эпитет, место рождения, происхождение или этническую принадлежность.
[21] Каяев Замир-Али. Тарикат и мюридизм в Дагестане // Советский Дагестан. 1990. № 4. С. 34.
[22] Прежнее название села Виноградное, Грозненского района.
[23] Ал-Баммади Шихаб ад-Дин. Фурат Дагистан фи айна'и бустан. Би-л-касаид-ш-шафиййа ва 'ал-фараиди-л-кафиййа ли-л-факир Шихаб ад-Дин ал-Баммади ад-Дагистани. Петровск, 1909.
[24] К *нисбе* Шихабуддина ал-Баммади добавлена ещё одна *нисба* ал-Дагистани. Известно, что село Баммат-юрт ныне село Виноградное входит в состав Грозненского района ЧР. Указание *нисбы* ад-Дагистани связано с тем, что под этой *нисбой* понималась территория Большого Дагестана, в которую включалась территории нынешнего Дагестана и Чечни.
[25] Сильсиля тариката Хаджимюридия (Кадария-Кунтия) [Электронный ресурс]. URL: http://neznayushiy.livejournal.com/70523.html (дата обращения: 22.10.2016).
[26] В отношении Ташава-хаджи иногда употребляется эта *нисба* ас-Сисани (вар. ас-Сасани, ас-Сайсани, ас-Сайасани), образованная от названия села Саясан Чеченской республики, где он был похоронен.
[27] Магомедова З.А. Суфийская элита Дагестана XIX в.: Мухаммад-эфенди ал-Яраги, Джамалуддин ал-Газигумуки, Абдурахман-Хаджи ас-Сугури // Дагестанский востоковедческий сборник. Махачкала, 2008. С. 78–86.
[28] Шейх Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Книга вечных даров: (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа). Уфа, 2000. С. 281–283.
[29] Там же. С. 276.
[30] Там же. С. 281.
[31] Ал-Багини Шуайб б. Идрис. Табакат ал-хважаган ан-накшбандиййа ва-садат ал-машайих ал-халидиййа ал-махмудиййа. Дамаск, 1417/1996. С. 396.
[32] Акаев В.Х. Нравственно-религиозное учение чеченского суфия Кунта-хаджи Кишиева // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 1995. № 2. С. 27.
[33] Зелкина А. Учение Кунта-хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 37.
[34] Нурбахш Дж. Рай суфиев. М., 1998. С. 18.
[35] ал-Багини Шуайб б. Идрис. Табакат ал-хважаган ан-накшбандиййа ва-садат ал-машайих ал-халидиййа ал-махмудиййа. Дамаск, 1417/1996. С. 416.

References

1. Evlia Chelebi. *Kniga puteshestviya. (Izvlecheniya iz sochineniya turetskogo puteshestvennika XVII veka)* [The Book of Journey. Extractions from the Writing by a Turkish Traveller of the 17th Century]. Moscow, 1979, vol. 2, p. 116.
2. Shikhaliev Sh.Sh. *Gosudarstvo i religiya v Dagestane* [State and Religion in Daghestan]. Makhachkala, 2003, no. 1 (4), pp. 39–57.
3. Shikhaliev Sh.Sh. *Gosudarstvo i religiya v Dagestane* [State and Religion in Daghestan]. Makhachkala, 2003, no. 1 (4), pp. 39–57.
4. Khanmurzaev I.I. *Dagestanskii vostokovedcheskii sbornik* [The Daghestan Collection of Works on Oriental Studies]. Makhachkala, IIAE DNTs RAN, 2011, no. 2, pp. 79–87.
5. Pokrovskiy N.I. *Kavkazskie voyny i imamat Shamilya* [The Caucasian Wars and the Imamate of Shamil]. Ed. by V.G. Gadzhiev, N.N. Pokrovsky. Moscow, Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 584 p.
6. Kemper M. *Podvizhniki islama: Kul't svyatykh i sufizm v Sredney Azii i na Kavkaze* [The Devotees of Islam: Cult of Saints and Sufism in Middle Asia and the Caucasus]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2003, p. 283.
7. Sheikh Mukhammad Amin al-Kurdi al-Erbili. *Kniga vechnykh darov: (O dostoinstvakh i pokhval'nykh kachestvakh sufiyskogo bratstva Nakshbandiya)* [The Book of Eternal Gifts: (About Advantages and Favorable Qualities of the Sufi Brotherhood Naqshbandiya)]. Ufa, 2000, pp. 281–283.

8. Akaev A. *Tropoyu proroka: Kniga 3-ya* [By the Prophet's Path: The 3rd Book]. Makhachkala, Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2010, pp. 234.
9. Nazir ad-Durgeli. *Uslada umov v biografiyakh dagestanskikh uchenykh* [A Journey of the Minds through the Biographies of the Islamic scholars]. Moscow, Izd. dom Mardzhani, 2012, 431 p.
10. Kayaev Zamir-Ali. *Sovetskiy Dagestan* [The Soviet Daghestan]. 1990, no. 4, pp. 34–37.
11. Al-Bammadi Shikhab ad-Din. Fresh Waters of Daghestan in the Most Mature Garden. Petrovsk, Tipolitographiya A.M. Mikhaylova, 1909, 94 p.
25. *Silsila of Hadjimuridiya (Kadariya-Kuntiya) tariqa* [Silsilya tarikata Khadzhimyuridiya (Kadariya-Kuntiya)]. Available at: http://neznayushiy.livejournal.com/70523.html (accessed 22.10.2016).
27. Magomedova Z.A. *Dagestanskiy vostokovedcheskiy sbornik* [Daghestan Collection of Works on Oriental Studies]. Makhachkala, 2008, pp. 78–86.
28. Sheikh Mukhammad Amin al-Kurdi al-Erbili. *Kniga vechnykh darov: (O dostoinstvakh i pokhval'nykh kachestvakh sufiyskogo bratstva Nakshbandiya)* [The Book of Eternal Gifts: (About Advantages and Favorable Qualities of the Sufi Brotherhood Naqshbandiya)]. Ufa, 2000, pp. 281–283.
29. Sheikh Mukhammad Amin al-Kurdi al-Erbili. *Kniga vechnykh darov: (O dostoinstvakh i pokhval'nykh kachestvakh sufiyskogo bratstva Nakshbandiya)* [The Book of Eternal Gifts: (About Advantages and Favorable Qualities of the Sufi Brotherhood Naqshbandiya)]. Ufa, 2000, p. 276.
30. Sheikh Mukhammad Amin al-Kurdi al-Erbili. *Kniga vechnykh darov: (O dostoinstvakh i pokhval'nykh kachestvakh sufiyskogo bratstva Nakshbandiya)* [The Book of Eternal Gifts: (About Advantages and Favorable Qualities of the Sufi Brotherhood Naqshbandiya)]. Ufa, 2000, p. 281.
31. Al-Bagini Shuayb b. Idris. *Generations of Naqshbandi Teachers and Sheikhs of the Halidiya-Makhmudiya Brotherhood* [Tabakat al-khvazhagan an-nakshbandiyya va as-sadat al-mashayikh al-khalidiyya al-makhmudiyya]. Damascus, 1417/1996, p. 550.
32. Akaev V.Kh. *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Severo-Kavkazskiy region. Seriya: Obshchestvennye nauki* [News of Higher Educational Institutions. North Caucasian Region. Series: Social sciences]. 1995, no. 2. pp. 27–35.
33. Zelkina A. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2006, no. 2, pp. 34–46.
34. Nurbakhsh Dzh. *Ray sufiev* [Paradise of Sufis]. Moscow, «Progress», 1998, 112 p.
35. Al-Bagini Shuayb b. Idris. *Generations of Naqshbandi Teachers and Sheikhs of the Halidiya-Makhmudiya Brotherhood* [Tabakat al-khvazhagan an-nakshbandiyya va as-sadat al-mashayikh al-khalidiyya al-makhmudiyya]. Damascus, 1417/1996, p. 550.

Кейдун И.Б.

Храм предков в древнем Китае: предварительная характеристика (по материалам конфуцианского трактата «Ли цзи»)

И.Б. Кейдун

Аннотация. На основе материалов классического конфуцианского трактата «Ли цзи» («Записи [о] ритуале») в статье характеризуется древнекитайский храм предков. Автор описывает и анализирует символизм сооружения, атрибуты внутреннего убранства и функциональную составляющую храма предков. Храм являлся особым – священным – спатиальным измерением, что обеспечивалось присутствием здесь духов предков. Их постоянное пребывание в храме диктовало человеку определённое религиозное поведение, связанное с совершением разнообразных ритуалов, нацеленных на налаживание связи между священным и мирским, на приобщение к жизни космоса. Языком символов в храме представлен образ человека, образ мира.

Ключевые слова: «Ли цзи», храм предков, родовой храм, цзунмяо, священное пространство, «Чжун юн», жертвоприношение в родовом храме

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.28-37

«Ли цзи»[1] («Записи [о] *ли*[2]») – один из важнейших текстов китайской духовной культуры. Трактат входит в состав «Пятикнижия» – собрания письменных памятников, имеющих ключевое значение для понимания основ конфуцианского мировоззрения. Время составления сборника, I в. до н. э., – важный период в истории китайского государства. Это эпоха правления династии Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.), руководители которой много сделали для формирования и закрепления политического имиджа империи. Важнейшим решением Хань стало выдвижение конфуцианства в качестве государственной идеологии. Составители трактата «Ли цзи» – учёные, знатоки древних текстов, работая с разновременными, сохранившимися до ханьского времени древними письменными фрагментами, посвящёнными ритуалу, имели перед собой вполне определённую цель – подготовить сборник сохранившихся записей о *ли*, который должен был отражать постулаты конфуцианской – официальной – идеологии государства. Важно отметить, что, судя по содержанию «Ли цзи», задача, поставленная перед ханьскими идеологами, была связана не с созданием обрядника, а лежала в плоскости гораздо более высокой и важной – подготовить идеологического характера текст, разъясняющий значимость *ли* и других основ конфуцианского учения для государства, общества и конкретного человека. Таким образом, учитывая подобную изначальную заданность текста, любая информация, содержащаяся в нём, может рассматриваться как исключительно значимая для понимания сути конфуцианства на ханьском этапе его развития.

Почитание умерших родителей и близких родственников, составлявшее содержание распространённого в древнем Китае культа предков, являлось важнейшей жизненной целью почтительного сына. Это одна из его наивысших религиозных обязанностей – обеспечить умершего родителя пищей и предметами первой необходимости, чтобы поддержать его в новом состоянии, в которое он вступил[3]. Такое уважительное отношение к покойным предкам имело ещё и прагматическую составляющую: «духи предков считаются могущественными членами рода, от которых

зависит его жизнь»[4]. Поэтому умилостивить духов жертвоприношениями, сообщить им о происходящих событиях в жизни, испросить их разрешения на совершение важных дел – вот регулярные заботы человека, который стремился получать от духов на протяжении всей жизни помощь и поддержку. Без сомнения, в отношении Китая, как и ряда других культур, культ предков может рассматриваться в качестве универсальной особенности, характеризующей и определяющей всю религию и социальную жизнь[5]. Можно сказать, что вся жизнь человека проходила «на виду» у предков.

Особое значение для человека и его общественного окружения имели обряды перехода – важнейшие события (рождение, достижение социальной зрелости, брак, повышение общественного положения, смерть и др.), отмечавшие этапы человеческой жизни. Они несли в себе социальную значимость, связанную с изменением в статусе человека. Всякое подобное изменение влекло за собой взаимодействие светского и сакрального, что требовало регламентации и соблюдения ритуала, дабы общество в целом не испытало затруднений и не понесло ущерба[6]. Вследствие этого подобные события происходили в особом месте, которое обеспечивало сакральную чистоту действия, а значит, гарантировало успешный исход мероприятия: благополучную жизнь для «героя» события и связанные с этим стабильность и единение социума. Таким «особым местом» являлся храм предков или родовой храм: «Церемонии пожалования титула и оклада или чествования и награждения следует выполнять в родовом храме *цзунмяо*[7]: это всё для выражения почтения и покорности старшим»[8]. Храм, представляя собой место «священнодействия», был связан с осуществлением акта сакральной коммуникации – наладить контакт с высшими силами. Здесь находило выражение «особое состояние пространства, обладающее качеством святости». Речь идёт о категории религиозного сознания, обозначаемого в религиоведческой литературе термином «священное пространство». Основанием для наделения этого локуса пространства священным статусом выступает представление о присутствии здесь духов[9].

Храм *цзунмяо* имел сакральное значение в жизни общества. Именно такое отношение к храму отчётливо просматривается во многих разделах «Ли цзи».

«Когда, переселившись в новое место, строят дом, сначала возводят родовой храм цзунмяо; скотный двор, амбар строят затем, жилые помещения сооружают в последнюю очередь»[10]. Возведение родового храма сродни открытию священного пространства: ничто не может быть предпринято без предварительной ориентации, а всякая ориентация предполагает наличие точки отсчёта – «центра мира», где и стремится расположиться религиозный человек. «Обнаружение или проекция точки отсчёта – «Центра» – равносильна Сотворению Мира»[11].

«Жилище не может быть лучше родового храма *цзунмяо*, так же, как повседневная одежда не может быть лучше ритуального облачения»[12]. Храм, являясь священным пространством, представляет совершенное, гармоничное, упорядоченное состояние реальности, отличное по своим свойствам и параметрам от обыденности.

«Ритуальную утварь из родового храма *цзунмяо* не продают на рынке – так же, как не продают на рынке высоко почитаемые вещи[13], так же, как чиновники не продают пожалованную им чиновничью одежду и колесницу»[14]. Ритуальная утварь свята, она отчуждена людьми в пользу высших сил, как и некоторые другие сакральные предметы, как и сам храм, в расчёте на ответную божественную благодарность или покровительство[15]. Поэтому и отношение к ней – как к священным предметам.

«Если та или другая храмовая вещь по ветхости окажется негодной к употреблению, то её должно сжечь или зарыть в землю»[16]. «Храмовые вещи», являясь священной атрибутикой, несли на себе печать высших сил и, обладая высокой сакральной энергетикой, представляли религиозную опасность для обычного мира, поэтому должны были быть уничтожены после использования.

«В древние времена мудрый правитель, жалуя титул и оклад добродетельному человеку, непременно должен был делать это в храме *таймяо*[17], демонстрируя церемонию духам предков: не осмеливался действовать самочинно. …Тот же, кому пожалована милость, [приняв милость правителя], отправлялся домой и в своём домашнем храме *цзямяо*[18] совершал жертвоприношения, [чтобы сообщить о случившемся

своим предкам]»[19]. Донести информацию до сведения своих предков – важнейшее дело для почтительного сына.

Количество храмов, которое необходимо было соорудить с целью полного и всестороннего выражения сыновнего долга перед предками, было строго предписанным установлением. В «Ли цзи» зафиксированы ранговые различия по количеству храмов предков. Так, порядок определял, что *Тянь-цзы*[20] воздвигает семь храмов *мяо*[21], устраивает один отдельный жертвенник *тань*[22] и одно место для жертвоприношений *шань*[23] – всего девять ритуальных «объектов». Под семью храмами подразумевались храмы покойных отца, деда, прадеда, прапрадеда, отца прапрадеда и ещё два храма *тяомяо*[24] далёким предкам. *Чжухоу*[25] возводили пять храмов *мяо* (отца, деда, прадеда, прапрадеда и отца прапрадеда), для жертвоприношений предкам старше основателя рода (отец прапрадеда) сооружали один *тань* и один *шань*. *Дафу*[26] устанавливали три храма *мяо* (отца, деда, прадеда) и готовили три жертвенника *тань*. *Шанши*[27] строили два храма *мяо* (отца, деда) и один жертвенник *тань*. *Гуаньши*[28] ставили один храм – покойного отца. Дед *гуаньши* храма не имел, но ему можно было приносить жертвы в храме отца. *Шуши*[29] и простолюдины *шужэнь*[30] не сооружали храмов[31] – общались с духами предков и приносили им жертвы во внутренних покоях дома.

Помещение храма предков устраивалось на возвышении, что символизировало движение в направлении связи с высшим, небесным. Являясь «открытым путём» вверх, храм осуществлял общение с божественным миром[32]. В главный зал *тан*[33] вели две лестницы, также имевшие особое символическое значение и считавшиеся священными: они были направлены к высшим силам, для встречи с которыми было необходимо в буквальном смысле совершить восхождение[34]. Особое значение лестниц подчёркивалось сюжетами ритуалов, осуществлявшихся в храме предков: движения участников ритуала вверх-вниз по левой или правой (в зависимости от необходимости) лестницам, действия на ступенях лестниц – подобным образом лестницы «маркировали» этапы ритуала, ключевые моменты в них, «обозначали» и «фиксировали изменения» социальных ролей в обществе в процессе осуществления обрядов перехода. С восточной и западной сторон главного зала храма сооружались боковые помещения *сюй*[35], в которых устраивали жертвенную кухню, кладовую для хранения сосудов, одежды и других предметов, используемых при совершении жертвоприношений[36]. Далее за храмовым залом *тан* с левой и правой стороны располагались пространства *цзя*[37] для хранения табличек с именами предков. Самой дальней частью храма являлись внутренние помещения под общим наименованием *цинь*[38], которые использовались для хранения одежд умерших предков[39].

Спускаясь в обратную от дверей храма[40] сторону, лестницы вели на небольшой дворик, обнесённый оградой – своеобразной границей, разделявшей сосуществующие рядом профанное и священное пространства[41]. В ограде напротив храма воздвигались главные входные ворота.

На храмовом дворе между лестницами располагался жертвенный столб *бэй*[42], к которому привязывали жертвенное животное при совершении заклания. *Бэй* – ритуальная колонна, «космический столб», который, по выражению М. Элиаде, находится в самом центре Вселенной. Именно отсюда и начинается обживание территории, постепенно преобразующейся в мир[43]. Это место – священный центр, оно являет собой разрыв однородности пространства; разрыв символизируется «отверстием», посредством которого оказывается возможным переход из одного космического района в другой (с неба на землю и наоборот)[44].

Священное пространство формировалось посредством отделения локуса от окружающей среды условными или реальными границами, а также наполнения его сакральными образами, символами и действиями[45]. Ритуал, священнодействие являлись способом конституировать священное пространство. Чтобы войти в контакт с духами, после завершения сооружения нового храма требовалось освятить храм и ритуальную утварь, принести жертвы. Так формировался сакральный статус места. Необходимость освящения территории укладывается в общий формат поведения оседлых народов: найти «своё место», оборудовать, обжить – путь «сотворения» «своей Вселенной», жизненно важное решение, от которого зависело существование

всей общности[46]. Для освящения храма использовали принесение в жертву барана, ворот и помещения *цзя* – курицы[47].

Жертвоприношения сопровождали каждое действие, совершаемое в храме. «Ли цзи» содержит некоторые регламентации в отношении объектов жертвоприношений. *Тянь-цзы* совершал заклание крупного рогатого скота; *чжухоу* приносили в жертву мелкий скот. Жертвы в родовых храмах *дафу* и *ши* зависели от наличия пожалованных земель: если таковые имелись, тогда приносился в жертву скот, если пожалованных земель не было, тогда совершали жертвоприношение готовой пищей. *Шужэнь*[48] приносили жертвы луком-пореем и яйцами весной, пшеницей и рыбой летом, просом и свининой осенью, рисом и диким гусём зимой[49].

При совершении регулярных жертвоприношений в родовом храме цзунмяо использовались следующие ритуальные объекты: бык, свинья, кабан, баран, курица, собака, фазан, заяц, сушёное мясо, сушёная рыба, свежая рыба, вода, вино, просо обыкновенное[50], гаолян, просо посевное[51], рис, душистый лук, соль, яшма, шёлковая ткань[52].

Особого упоминания заслуживает тридцать первая глава трактата «Ли цзи» – «Чжун юн»[53]. Это один из важнейших разделов древнего памятника; в силу своей философской значимости он выделен в самостоятельный текст, вошедший в состав конфуцианского «Четырёхкнижия». Глава посвящена рассуждениям о «золотой середине» – состоянии, представляющем собой гармонию и совершенство: «Когда достигнуты пределы [состояния] золотой середины, между небом и землёй царит порядок, всё сущее процветает»[54]. В свете подобного подхода к рассуждениям о мироустройстве глава «Чжун юн» представляет храм как упорядоченный и гармонизированный локус вселенной. Именно в этом месте, именно при таком состоянии реальности, с помощью совершения соответствующего ритуала становится возможным в полной мере проявить сыновнюю почтительность *сяо*[55], что для древнего человека являлось основным смыслом жизни: «Следует содержать в порядке храм предков *цзумяо*[56] – располагать как нужно жертвенную утварь и одежду, которую носят предки, подносить соответствующие сезону предметы для жертвоприношений. Ритуалы в родовом храме *цзунмяо* используются для того, чтобы разместить по порядку *чжаому*[57] покойных родственников. Помогающие при жертвоприношениях размещаются согласно титулам – для того, чтобы различать благородных и тех, кто худого происхождения; те, кто вносит жертвенную утварь, размещаются согласно должностям – для того, чтобы различать уровень способностей. Перед началом ритуала всеобщего пира младшие и низшие первыми пьют вино – чтобы показать, что благодеяния опережают и достигают мелкого люда. Во время ритуального застолья рассаживаются в зависимости от цвета волос – чтобы разместить по порядку почтенных и молодых. Почтительный сын совершает ритуал принесения жертв прежним государям, исполняет музыку прежних *ванов*, оказывает почтение тем, кого почитали прежние государи, выражает любовь тем, кого любили прежние правители, служит умершим как живым, проявляя наивысшим образом сыновнюю почтительность *сяо*»[58].

В главе «Чжун юн» неоднократно упоминается идеальная модель социально-экономического и культурного пространства прошлого – делается это, как представляется, в назидательных целях. Всякий раз при таком описании составители текста апеллируют к родовому храму, тем самым снова и снова подтверждая коннотации сакрального – идеальный, правильный, гармоничный, совершенный: «*Шунь*[59] вправе называться усердным в служении родителям, он обладал добродетелью совершенномудрого, …Поднебесная была в изобилии, в родовых храмах ему приносили жертвы, последующие поколения придерживались этого»[60]. Вот ещё один подобный пример: «У-ван[61] овладел Поднебесной, снискал в ней славу, уважение. Поднебесная пребывала в изобилии, в родовых храмах ему приносили жертвы, сыновья и внуки сохраняли дело *вана*»[62]. В приведённых примерах родовой храм фигурирует именно как центр упорядоченного бытия и «точка отсчёта», центральная ось последующей пространственной ориентации для человека[63].

Пространство храма символизировало вселенную: установления Неба – наивысшие образцы поучений; в главном зале храма чашу *лэйцзунь*[64] устанавливали

на восточной лестнице, кубок *сицзунь*[65] помещали на западной лестнице[66]; во время ритуалов правитель находился на восточной лестнице, супруга – в западном помещении *сифан*[67]. Такое расположение символизировало подъём солнца на востоке, появление новой луны на западе[68].

Внизу у лестниц храма располагали барабаны: большие помещали с западной стороны, малые – с восточной[69]. Во время ритуалов в родовом храме *цзунмяо* звучала музыка, правитель и подчинённые, высшие и низшие вместе слушали; и [в этот момент] не было таких, кто не поддерживал бы друг с другом хорошие отношения, кто не уважал бы высшего[70]. В храме *таймяо* во время жертвоприношения *Чжоу-гуну*[71] исполняли песни, танцы, а также мелодии восточных и южных инородцев. Это показывало, что заслуги и добродетель луского *Чжоу-гуна* широко несут благо всей Поднебесной[72]. Интерпретируя этот фрагмент текста в свете анализируемой проблематики, можно предположить, что священный локус храма гармонизировал, «освящал» состояние окружающего пространства, делая его равномерно возвышенным, культурным. Таким образом, пространство храма было «звучащим» пространством смыслов, подчёркивающим способность музыки устанавливать космический порядок, преодолевать хаос, творить жизнь и человеческое единение с вселенной[73].

«[Пространство] в храме символизирует государство»[74]. Храм предков в древнем Китае – видимо, можно рассматривать ещё и как элемент административно-политической системы государства. К такого рода рассуждениям подводит и фраза из другого древнего текста – комментария «Цзо чжуань» к летописи «Чунь цю»[75], где присутствует запись, относящаяся к 28-му году правления луского *Чжуан-гуна*[76]: «Столицей ду именовалось поселение, имевшее храм предков. Не имевшие такого храма поселения, относились к разряду *и*»[78].

Устроение правильного порядка в родовом храме – способ гармонизации социальных отношений, проявление уважения и почтения к предкам. Когда весь род собирается для совершения совместного ритуала, важно точно разместить в храме младшие поколения – сыновей и внуков, показав тем самым близость тех, с кем состоят в прямых кровнородственных отношениях; сбоку располагают тех, кто в близких родственных отношениях – братьев, двоюродных братьев. После того, как все распределены по своим местам в соответствии с правилами *чжаому*, можно всем родом совершить ритуал вкушения пищи. Так, с помощью ритуала *ли* и долга *и*[79] разграничивают все отношения и связи – в этом неиссякаемый источник человечности и гуманности[80].

Почти все разделы текста «Ли цзи» содержат упоминания о родовом храме – ключевом элементе религиозной жизни в древнем Китае. Имеющиеся сведения дают возможность составить представление о значимости храма предков в религиозно-ритуальной практике и социальной жизни, внешних характеристиках и функциях родового храма. Предварительный анализ позволяет заключить, что функциональные параметры *цзунмяо* в целом соответствуют универсалиям, характеризующим священное пространство и храмовые символы других культур, описания которых содержатся в научной литературе.

Храм – особое сакральное пространство, соответствующим образом локализованное и организованное. Все ключевые события в жизни индивидуума были связаны с храмом: человек стремился сообщить предкам о происходящем – радостном или печальном, попросить о помощи в трудной ситуации и т. д. Важнейшей отличительной чертой храма[81] является постоянное пребывание в нём какой-либо сакральной сущности, создающей условия для совершения в данном локусе всей полноты религиозных обрядов. «Сакральной сущностью» *цзунмяо* являлись духи предков, их «обитание» в храме диктовало человеку соответствующее религиозное поведение, ориентированное на совершение определённых ритуальных действий, нацеленных на контакт с духами. Жертвоприношения – ещё одна отличительная черта храма[82]. «Ли цзи» содержит довольно большой объём информации, посвящённый жертвоприношениям. При этом нам не удалось обнаружить в тексте сведений, касающихся наличия алтаря внутри храмового помещения[83].

Таким образом, храм – особое место, где языком символов представлен образ человека, образ мира; пространство, в котором с помощью гармонизирующих состояние индивидуума ритуализованного поведения, соответствующего правилам размещения объектов, налаживается связь между священным и мирским, происходит приобщение к жизни вселенной.

Выводы, представленные в данной статье, носят характер предварительных заключений и в ходе дальнейшей проработки вопроса могут быть уточнены.

Библиографический список

1. Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1983–1984.
2. Геннеп, А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / ванн А. Геннеп. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.
3. Георгиевский, С. Принципы жизни Китая / С. Георгиевский. – СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1888. – 494 с.
4. Давыдов, И.П. Храм / И.П. Давыдов // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян М.: Академический Проект, 2006. – С. 1149.
5. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Издательский дом «Московский учебник-2000», 1998. – 205 с.
6. Забияко, А.П. Священное пространство / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1141–1143.
7. Кассирер, Э. Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Религиоведение. Хрестоматия / Пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: «Книжный дом «Университет», 2000. – С. 676–721.
8. Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997.
9. Ли цзи цзи цзе / (Цин) Сунь Сидань чжуань [禮記集解 / (清) 孫希旦撰。全三册。北京：中華書局出版社]. «Ли цзи» [со] сборником разъяснений: В 3 т. / Коммент. [цинский] Сунь Сидань. – Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1995.
10. Локонова, Е.Л. Храм как культурно-символический текст (на примере православного храма): дис. канд. философ. наук: 09.00.13 / Е.Л. Локонова; Юж. федер. ун-т. – Ростов-на-Дону, 2008. – 157 с.
11. Хань юй да цзыдянь [漢語大字典。成都:四川辞書出版社, 湖北辞書出版社]. Большой словарь китайских иероглифов: В 3 т. / Гл. ред. Сюй Чжуншу. – Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ, Хубэй цышу чубаньшэ, 1996.
12. Элбакян, Е.С. Предков культ / Е.С. Элбакян // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1004.
13. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
14. The Ch`un Ts`ew with The Tso chuan / The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legg. In 5 vol. – Taipei: SMC Publishing inc., 1995. – Vol. 5. – 993 p.

---

[1] 禮記 «Ли цзи».
[2] 禮 *ли*, ритуал, этические нормы, правила вежливости, культурность, церемонии, обряд. Важнейшая категория конфуцианской философии.
[3] Кассирер Э. Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Религиоведение. Хрестоматия / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 2000. С. 693.
[4] Элбакян Е.С. Предков культ // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 1004.
[5] Кассирер Э. Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Религиоведение. Хрестоматия / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 2000. С. 693.
[6] Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 9.
[7] 宗廟 *цзунмяо* – храм предков, родовой храм.
[8] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 823–824.
[9] Забияко А.П. Священное пространство // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 1141–1142.

[10] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 50.
[11] Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 23.
[12] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 209.
[13] Такими вещами являются, например, нефритовый скипетр 圭 *гуй*, яшмовый диск 璧 *би* – драгоценные регалии и атрибуты власти.
[14] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 220.
[15] Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. С. 43.
[16] Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888. С. 76.
[17] 太廟 / 大廟 *таймяо / дамяо*, храм предков верховного правителя.
[18] 家廟 *цзямяо*, домашний храм, храм предков.
[19] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 839.
[20] 天子 *Тянь-цзы*, сын Неба, верховный правитель.
[21] 廟 *мяо*, храм, храм предков.
[22] 壇 *тань*, жертвенник.
[23] 墠 *шань*, расчищенное место для жертвоприношений.
[24] 祧廟 *тяомяо*, храм далёким предкам.
[25] 諸侯 *чжухоу*, правитель наследственного владения.
[26] 大夫 *дафу*, средняя аристократия; в социальной иерархии занимали следующую за чжухоу ступень.
[27] 上士 *шанши*, высшие *ши*; 士 *ши*, низшая знать, т. н. «служилые» – учёные-чиновники.
[28] 官師 *гуаньши*, старший чиновник, сановник.
[29] 庶士 *шуши*, досл. простые *ши*, *ши*, являвшиеся простолюдинами по происхождению.
[30] 庶人 *шужэнь*, простолюдин.
[31] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 791; Там же. Т. 1. С. 207.
[32] Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 25.
[33] 堂 *тан*, зал.
[34] Локонова Е.Л. Храм как культурно-символический текст (на примере православного храма). Ростов-на-Дону, 2008. С. 58.
[35] 序 *сюй*, пристройка, флигель.
[36] В «Ли цзи» есть информация, например, о том, что в восточном флигеле дунсюй надевал траурную одежду и атрибуты сын, спешивший на похороны родителя (в том случае, если смерть близкого заставала его далеко от родного дома – при выполнении, скажем, служебного долга). Добравшись, наконец, до родных мест, сын сначала торопился в храм, где совершал необходимые приготовления [Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 966].
[37] 夾 *цзя*, камера, хранилище.
[38] 寢 *цинь*, внутреннее помещение храма предков [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М.,1983. Т. 3. С. 1011].
[39] Хань юй да цзыдянь [漢語大字典。成都：四川辭書出版社，湖北辭書出版社]. Большой словарь китайских иероглифов: В 3 т. / Гл. ред. Сюй Чжуншу. Чэнду, 1996. Т. 1. С. 951.
[40] Двери храма выходили на юг.
[41] Забияко А.П. Священное пространство // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 1142.
[42] 碑 *бэй*, жертвенный столб, стела.
[43] Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 29.
[44] Там же. С. 31.
[45] Забияко А.П. Священное пространство // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Элбакян Е.С. М., 2008. С. 1142.
[46] Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 29.
[47] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 738.
[48] См. прим. 30.
[49] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 209.
[50] 黍 *шу*, просо обыкновенное.
[51] 稷 *цзи*, просо посевное.
[52] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 65.
[53] 中庸 «Чжун юн», «Учение о середине».
[54] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 899.
[55] 孝 *сяо*, уважать родителей, сыновняя почтительность; один из важнейших элементов конфуцианского учения.

[56] 祖廟 *цзумяо*, храм покойного деда, храм предков.
[57] 昭穆 *чжаому*, система классификации родственников, определяющая порядок размещения в храме табличек с их именами. Таблички с именами потомков во втором, четвёртом, шестом поколениях располагали слева от основателя рода – этот порядок назывался *чжао*, имена потомков в третьем, пятом, седьмом поколениях располагали справа, этот порядок – *му*.
[58] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 908–909.
[59] 舜 *Шунь*, легендарный китайский правитель, которого историографическая традиция относит к числу совершенномудрых правителей древности.
[60] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 906.
[61] 武王 *У-ван*, первый правитель чжоуской династии, одержавший в XI в. до н. э. военную победу над *Шан* и объединивший под властью *Чжоу* многочисленные племена. Китайская историографическая традиция считает *У-вана* добродетельным правителем.
[62] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 907.
[63] Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 22.
[64] 罍尊*лэйцзунь*, ритуальный сосуд для вина; украшен орнаментом, символизировавшим тучи и гром [Хань юй да цзыдянь [漢語大字典。成都:四川辭書出版社，湖北辭書出版社]. Большой словарь китайских иероглифов: В 3 т. / Гл. ред. Сюй Чжуншу. Чэнду, 1996. Т. 2. С. 2939–2940].
[65] 犧尊 *сицзунь*, деревянный кубок/чаша для вина в форме жертвенного быка чистой масти (либо с его изображением) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М.,1983. Т. 4. С. 226].
[66] В ритуальной символике храма предков восточная лестница считалась парадной – она была предназначена только для хозяина дома. Однако применительно к ритуальной атрибутике и музыке почитаемой стороной являлась западная. Чаша *лэйцзунь* ставилась низко, поэтому размещалась на восточной лестнице, кубок сицзунь возвеличивался, поэтому устанавливался на западной лестнице [Ли цзи цзи цзе / (Цин) Сунь Сидань чжуань [禮記集解 / (清)孫希旦撰。全三册。北京：中華書局出版社]. «Ли цзи» [со] сборником разъяснений: В 3 т. / Коммент. [цинский] Сунь Сидань. Бэйцзин, 1995. Т. 2. С. 660].
[67] 西房 *сифан*, внутреннее помещение храма, находившееся за залом тан с западной стороны.
[68] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 408.
[69] Там же.
[70] Там же. Т. 2. С. 672.
[71] 周公 *Чжоу-гун*, один из основателей чжоуского государства (XI–III вв. до н. э.), родом был из царства *Лу*. Причисляется историографической традицией к совершенномудрым правителям древности.
[72] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 531.
[73] Локонова Е.Л. Храм как культурно-символический текст (на примере православного храма). Ростов-на-Дону, 2008. С. 10.
[74] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 834.
[75] 春秋 «Чунь цю», «Весны [и] осени», древнекитайская хроника, события в которой охватывают период VIII-V вв.до н.э., редактирование текста приписывается Конфуцию. 左傳 «Цзо чжуань», «Комментарий Цзо», комментарий к тексту «Чунь цю», автор (предположительно) – живший в VI–V вв. до н. э. историограф Цзо Цюмин.
[76] 莊公 *Чжуан-гун*, годы правления: 693–662 гг. до н. э.
[77] 都 *ду*, столица, крупный город.
[78] The Ch`un Ts`ew with The Tso chuan / The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legg. In 5 vol. Taipei, 1995. Vol. 5. P. 114.
[79] 義 *и*, должная справедливость, чувство долга; одна из важнейших категорий конфуцианской философии.
[80] Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 578.
[81] Согласно определению, данному И.П. Давыдовым в энциклопедическом словаре «Религиоведение» [Давыдов И.П. Храм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 1149].
[82] По определению И.П. Давыдова, не являющаяся основной.
[83] И.П. Давыдов считает, что алтарь, как и жертвоприношение, не является непременным атрибутом храма.

References

1. Cassirer E. E*sse o cheloveke. Vvedenie v filosofiyu chelovecheskoy kul`tury* [An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture]. Moscow, Knizhnyy dom Universitet, 2000, p. 693.

2. Elbakyan E.S. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademichesky proekt; Gaudeamus, 2008, p. 1004.
3. Cassirer E. *Esse o cheloveke. Vvedenie v filosofiyu chelovecheskoy kul`tury* [An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture]. Moscow, Knizhnyy dom Universitet, 2000, p. 693.
4. Gennep A., van. *Les rites de passage. Paris. Librairie critique*. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, p. 9).
5. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, pp. 823–824 (in Chinese).
6. Zabiyako A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademichesky proekt; Gaudeamus, 2008, pp. 1141–1142.
7. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 50.
8. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965 (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel`stvo MGU, 1994, p. 23).
9. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 209.
10. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 220.
11. Zabiyako A.P. *Kategoriya svyatosti. Sravnitel'noe issledovanie lingvoreligiovedcheskikh traditsiy* [The Category of Sacred. Comparative Study of Linguistic and Religious Traditions]. Moscow, Izdatel'skiy dom "Moskovskiy uchebnik-2000", 1998, p. 43.
12. Georgievsky S. *Printcipy zhizni Kitaja* [Principles of China`s Life]. Saint Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1888, p. 76.
13. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 839.
14. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 791.
15. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 207.
16. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965 (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel`stvo MGU, 1994, p. 25).
17. Lokonova Y.L. *Khram kak kul`turno-simvolicheskiy tekst (na primere pravoslavnogo khrama). Diss. kand. filos. nauk* [Shrine as a Culture and Symbolic Text (The Case of Orthodox church). PhD Thesis in Philosophy]. Rostov-na-Donu, 2008, p. 58.
18. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 966.
19. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1983, vol. 3, p. 1011.
20. *The Great Dictionary of the Chinese Character*s. Chengdu, Sichuan cishu chubanshe, 1996, vol. 1, p. 951 (in Chinese).
21. Zabiyako A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademichesky proekt; Gaudeamus, 2008, p. 1142.
22. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965 (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel`stvo MGU, 1994, p. 29).
23. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965 (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe.* Moscow, Izdatel`stvo MGU, 1994, p. 31).
24. Zabiyako A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademichesky proekt; Gaudeamus, 2008, p. 1142.
25. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965 (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel`stvo MGU, 1994, p. 29).
26. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 738.
27. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 209.
28. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 65.
29. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 899.
30. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, pp. 908–909.
31. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 906.
32. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 907.
33. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965 (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe.* Moscow, Izdatel`stvo MGU, 1994, p. 22).
34. *The Great Dictionary of the Chinese Characters*. Chengdu, Sichuan cishu chubanshe, 1996, vol. 2, pp. 2939–2940 (in Chinese).

35. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1983, vol. 4, p. 226.
36. *"Li ji" with Collection of Commentaries*. Comp. Song Xidan. Beijing, Zhonghua shuju chubanshe, 1995, vol. 2, p. 660 (in Chinese).
37. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 408.
38. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 408.
39. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 672.
40. *"Li ji" with Translation and Commentary.* Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 531.
41. Lokonova Y.L. *Khram kak kul`turno-simvolicheskiy tekst (na primere pravoslavnogo khrama). Diss. kand. filos. nauk* [Shrine as a Culture and Symbolic Text (The Case of Orthodox church). PhD Thesis in Philosophy]. Rostov-na-Donu, 2008, p. 10.
42. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 834.
43. The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes by James Legg. Taipei, SMC Publishing inc., 1995, vol. 5, p. 114.
44. *"Li ji" with Translation and Commentary*. Comp. Yang Tianyu. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 578.
45. Davydov I.P. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar`* [Study of Religion. Encyclopedic Dicitonary]. Moscow, Akademichesky proekt; Gaudeamus, 2006, p. 1149.

Филонов С.В.

Даосское сочинение «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» как источник по истории духовной культуры Китая. Ч. I: историко-текстологическое введение

С.В. Филонов

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 15-06-09393

Аннотация. Настоящая статья посвящена историко-текстологическому анализу даосского религиозного сочинения «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», или «Цзю чжэнь мин кэ» 九真明科, текст которого формировался в период с IV по VI века. Данный письменный памятник изучен крайне слабо. На европейских и восточных языках отсутствуют его переводы, а также монографические исследования и отдельные аналитические статьи о нём. Вместе с тем он представляет собой ценный исторический источник, позволяющий реконструировать не только существенные аспекты религиозной культуры раннесредневекового Китая, но и ряд концептов общекитайской картины мира.

Ключевые слова: Китай, даосизм, учение Небесных наставников, школа Высшей чистоты, Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес], Цзю чжэнь мин кэ, даосское письменное наследие

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.38-52

Даосизм (*даоцзяо* 道教) – китайская национальная религия, в основе которой лежит учение об обретении долголетия (бессмертия), методы борьбы со смертоносными началами микро- и макрокосма, а также ритуалы и практические приёмы, которые, как считалось, позволяют обычному человеку превратиться в небожителя-*сяня*. Появление даосизма как организованной религии соотносят со II веком нашей эры, когда на юго-западе Китая формируется первое широкомасштабное и жизнеспособное даосское религиозное движение, во главе которого стоял Чжан Лин 張陵 (Чжан Дао-лин 張道陵).

Даосская религиозная традиция формировалась на основе соединения различных идей, представлений и культов, многие из которых научное сообщество до сих пор плохо знает. Как справедливо отмечал профессор кафедры религиоведения университета Лихай (Пенсильвания) Норман Жирардо (Norman J. Girardot), даосизм до сих пор остаётся одной из наименее изученных национальных религий мира[1].

В связи с данным обстоятельством общепризнанного определения понятия «даосизм», отражающего качественную специфику этого феномена, сегодня не существует, что обусловлено крайне недостаточным уровнем его изучения. В настоящее время исследователи лишь соглашаются с тем, что даосизм – это прежде всего и главным образом комплексная религиозная традиция, ценности и нормы которой на протяжении многих веков определяли и уклад жизни простых жителей Китая, и повседневную (бытовую) жизнь образованного сословия китайских империй. Общепризнанным является и утверждение, что даосская религия вместе с конфуцианством и буддизмом сформировала духовную основу жизни китайского общества, называемую *сань цзяо* (три учения). В отечественном китаеведении данная оценка

была выдвинута и обоснована Евгением Алексеевичем Торчиновым (1956–2003)[2], в западной синологии её связывают с именами таких известных синологов, как Анри Масперо (Maspero, Henri, 1883–1945)[3], Микель Стрикмэн (Strickmann, Michel, 1942–1994)[4] и Анна Зайдель (Seidel, Anna Katherina, 1939–1991)[5].

Начало истории даосизма как организованного социального движения обычно связывают с появлением школы Небесных наставников (*Тяньши* 天師). Легенда гласит, что в 142 году нашей эры основатель этого движения – Чжан Лин – в одной из пещер гор Хэминшань, что в области Шу (на территории совр. пров. Сычуань), получил «откровение» от высшего небесного божества и стал от имени Неба распространять истинное учение. Последователи Небесного наставника Чжан Дао-лина, как стали уважительно называть его в даосской среде, вносили годовой ритуальный взнос зерном в размере пяти *доу* 斗 (букв. «ковш», название меры сыпучих тел) риса. Этот «налог» имел ритуальный характер, но, с другой стороны, способствовал решению и практических задач – шёл на поддержку благотворительных целей и создавал экономическую базу новой религии. Данная особенность обусловила ещё одно название этого даосского направления – учение Пяти мер риса (*Удомидао* 五斗米道)[6].

В ранней школе Небесных наставников были заложены основы даосского общинного (коллективного) ритуала и института священнослужителей с его иерархией и спецификой. Одна из отличительных особенностей священнослужителей школы Небесных наставников заключалась в том, что они были не только служителями культа, но и администраторами-чиновниками. Функции этих религиозных чиновников определялись как «распространение преобразующего влияния от имени Неба». Соответственно, и ритуал Небесных наставников в некоторых своих существенных чертах напоминал бюрократические процедуры, формально сходные с теми, которые выполняли государственные чиновники или даже сам император. Эта же «бюрократическая составляющая» прочно вошла и в религиозную доктрину – небесные божества воспринимались последователями даосизма в качестве небожителей-чиновников. Позже эта же тенденция стала заметной и в религиозных текстах, некоторые из которых стали напоминать административные уложения или своды государственных законов. Выйдя за рамки учения Небесных наставников и широко распространившись в даосской среде, эти особенности позволяют говорить о бюрократизации даосской ритуальной практики в целом, что чуть позже зафиксируют и даосские своды правил религиозной жизни.

Религиозная доктрина и ритуальная практика Небесных наставников базировались на особом значении открытого (публичного) признания своих ошибок и восприятии покаяния в совершённых проступках как главного, универсального и эффективного средства избавления от болезней, бед, несчастий и даже природных катаклизмов. Постепенно концепт покаяния становится обязательным элементом многих даосских религиозных текстов, а искупительные ритуалы – неотъемлемой и важнейшей частью религиозной жизни последователей даосизма[7]. Данная особенность даосской религиозной доктрины также будет ярко представлено в даосских сводах нормативных правил, которые появятся во второй половине периода Шести династий (III–VI века).

В своё время Евгений Алексеевич Торчинов очень точно подметил, что даосизм как религия никогда не являлся единым в организационном отношении движением[8]. Данная характеристика применима не только к современному состоянию даосизма, но и к тому периоду в его истории, который приходится на II–VI века и который мы называем формативным. В этот период, помимо школы Небесных наставников, бытовали и другие даосские школы, наиболее значимыми, оказавшими определяющее влияние на историческое развитие даосской религиозной традиции, были учения Высшей чистоты (Шанцин) и Духовной драгоценности (Линбао).

Школа Высшей чистоты формировалась во второй половине IV века на юге Китая – в пригороде Цзянькана (совр. Нанкин) и в отрогах гор Маошань (юго-восток совр. провинции Цзянсу). Это даосское религиозное движение складывалось из представителей знатных кланов южан, трудами которых было создано большое книжное собрание, тексты которого считались «откровением» небесных божеств. Школа Высшей чистоты сформировала первый в истории даосизма корпус «текстов

откровения», который обычно называют Шанцинским каноном, и заложила мощное «скриптуральное» начало в даосскую религию – с этого времени даосская религиозная практика начинает опираться не на устное предание, как было в ранней школе Небесных наставников, а на авторитетные тексты, воспринимаемые откровением небесных божеств[9].

Последователи учения Высшей чистоты сформировали и зафиксировали многие нормы религиозной жизни, которые вскоре стали неотъемлемой частью и других направлений даосизма: правила ритуала получения религиозных текстов; строгие нормы взаимоотношений в системе «наставник–ученик»; методику, содержание и последовательность проведения даосского индивидуального ритуала. Кроме того, учение Высшей чистоты внесло решающий вклад в создание даосской психотехники, позже получившей название «внутренняя алхимия». Индивидуальные психотехнические ритуалы, основанные на методике визуальной медитации, скрупулёзно разработанные и впервые зафиксированные в текстах этого даосского направления, очень быстро получили широкое признание, вошли во все даосские школы и стали базовым методом даосского самосовершенствования.

На рубеже IV–V веков на юге Китая появляется ещё одно организованное даосское движение – школа Духовной драгоценности, или Линбао. Эта школа также сформировала свой собственный корпус «текстов откровения» – Линбаоский канон, многие сочинения которого дошли до нашего времени. Последователи традиции Линбао внесли существенный вклад в развитие коллективной ритуальной практики, в акцентуацию как психотехнических аспектов, так и идеи покаяния при исполнении ритуальных церемоний. В школе Духовной драгоценности стали придавать особое значение религиозной этике, а среди последователей этого учения получают широкое хождение своды правил этического характера. Учение Линбао впервые в истории даосизма начинает активно включать в свою религиозную доктрину идею воздаяния (*бао ин* 報應), а также другие термины и концепты, заимствованные из буддизма. Кроме того, в сочинениях этой традиции важное место занимают проблемы космологии и космогонии и впервые появляются систематические описания не только высших райских небес, но и царства смерти – подземного узилища, где, как считалось, отбывают наказание души умерших, совершавших при жизни дурные поступки. Примечательно, что именно Лу Сю-цзин 陸修靜 (406–477), почитатель учения Линбао, создал самый ранний прообраз Даосского канона. Он собрал в единую книжную коллекцию сочинения различных даосских школ и тем самым создал мощную базу для реализации центростремительных тенденций в даосизме[10].

Указывая на организационную аморфность ранней даосской религии, всё же не стоит преувеличивать уровень изоляционизма её школ. Школы раннего даосизма не следует оценивать как самостоятельные религиозные движения – при таком подходе неоправданно подчёркивается именно их изоляционизм. С нашей точки зрения, разные даосские школы – это всего лишь названия различных социальных групп последователей даосской религии, отличающихся своим локальным расположением и некоторыми особенностями религиозной доктрины и практики, которые были обусловлены, снова же, локальными религиозными традициями.

По нашим данным, различия между ранними школами даосизма были обусловлены различным набором «текстов откровения», которые определяли лишь специфику методов высшего индивидуального самосовершенствования. Эта специфика носила явно частный и второстепенный характер по сравнению с тем общим, что объединяло даосские локальные религиозные сообщества. Для всех ранних школ даосизма была характерна единая мировоззренческая парадигма, схожесть конституирующих элементов религиозной доктрины, близость общинного культа, типологическое сходство ритуалов «массового характера» (т. е. рассчитанных на простых верующих и мирян) и, главное, совершенно идентичное целеполагание культовой практики. Недаром некоторые ведущие современные специалисты в области истории даосизма (например, профессор Кобаяси Масаёси 小林正美教授 из Университета Васэда, Токио) склонны считать Шанцин и Линбао всего лишь специфическими названиями отдельных региональных групп последователей учения Небесных наставников[11]. Вероятно, такой вывод не следует безоговорочно принимать, однако

подробный анализ этой сложной проблемы лежит вне основной темы данного исследования. Для рассмотрения нашей проблемы более важно иметь в виду, что понятие «школа» отнюдь не указывает на совершенно изолированные и не связанные друг с другом территориальные группы последователей даосизма. Даосские школы формативного периода (II–VI века) имели много общего и в своих мировоззренческих построениях, и в своей культовой практике, и в своей социальной базе. На это указывает и тот даосский источник, который является главным объектом анализа в нашем исследовании. Как мы увидим далее, он, ориентируясь прежде всего на последователей школы Высшей чистоты, включает не только характерное для традиции Шанцин «скриптуральное» начало, но и аспекты, которые содержательно и терминологически повторяют и учение Небесных наставников, и религиозную доктрину Линбао, – концепт покаяния, идею искупления, описания загробного мира и многое другое.

В ранних даосских школах (другими словами, стараниями членов соответствующих религиозных сообществ) шло активное формирование как мировоззренческой базы новой религии – религиозной доктрины и философии, так и практических аспектов религиозной жизни – института священнослужителей, нормативного ритуала, системы культа, правил посвящения в религиозные таинства, норм религиозной этики, системы наказаний за отступления от нормы, а также корпуса религиозных текстов.

Среди даосских сочинений, появившихся в III–VI веках, особое значение в обыденной жизни религиозных общин имели сочинения, которые обозначались родовым понятием *кэ* 科, что можно перевести как «кодексы» или «своды нормативных правил». Эти своды служили своеобразным административным уложением для последователей даосской религии. Кодексы фиксировали правила, определявшие различные стороны жизни даосских сообществ, и систему наказаний за их нарушение. Именно сочинения категории *кэ*, систематизировав и зафиксировав нормы религиозной этики и культовой практики, в наибольшей степени способствовали закреплению норм религиозной жизни, организуя и приводя к единообразию наиболее существенные её стороны.

К концу периода Шести династий (III–VI века) даосские кодексы стали включать библиографический аспект – систематизированный перечень даосских религиозных сочинений доктринального характера. Данный аспект в содержании кодексов был обусловлен тем обстоятельством, что многие нормы религиозной жизни даосов были самым непосредственным образом связаны с правилами хранения, передачи и получения потаённых текстов. С точки зрения автора этих строк, появление и последующее широкое распространение кодексов «библиографического» типа (будем называть их «новыми кодексами») связано с влиянием школы Высшей чистоты, заложившей мощное «скриптуральное» начало в даосизме. Кодексы библиографического типа первоначально служили своеобразным приложением к Шанцинскому книжному собранию, систематизируя отдельные нормы, фрагментарно входившие в различные шанцинские сочинения. Вскоре, однако, доработанные и дополненные неизвестными редакторами, эти своды нормативных правил стали претендовать – и небезуспешно – на общедаосское значение, определяя существенные стороны жизни последователей различных направлений даосизма.

Новые кодексы практически ничего не говорят о методах медитативного (визуального) освоения микро- и макрокосма, которые являлись ядром ритуальных методов высшего даосского самосовершенствования в период Шести династий. Объяснению упражнений по визуальной медитации были посвящены либо основополагающие тексты, считавшиеся «откровением» небесных божеств и обозначавшиеся родовым понятием «книга-основа» (*цзин* 經), либо те сочинения, которые назывались *цзюэ* 訣 – «практические наставления», представлявшие собой подробную инструкцию по даосской ритуальной психотехнике[12].

Кодексы очерчивали правила иного рода. Они фиксировали нормы, которые были связаны с распространением основополагающих, как считали даосы, религиозных текстов – книг-основ и магических формул-амулетов (*фу* 符)[13]. Кодексы, по большому счёту, определяли те аспекты бытования этих письменных памятников,

которые мы с полным правом можем назвать внешней историей даосской книги. Кодексы устанавливали правила распространения даосских книг, размер платы за их получение и те условия, при которых их передача от одного человека к другому считалась легитимной. Излагая эти нормы, кодексы непременно перечисляли и разнообразные даосские сочинения, вольно или невольно давая им оценку, закрепившуюся в самосознании даосской культуры.

Соответственно, для исследователя истории китайской духовной цивилизации такие кодексы прежде всего являются ценнейшим источником библиографического характера, поскольку они фиксируют большое количество письменных памятников, которые имели реальное хождение среди членов даосских религиозных сообществ периода Шести династий. Если учесть, что многие из упомянутых в них сочинений существуют и поныне, но сокрыты от взгляда исследователя в безбрежном море огромного и, на первый взгляд, хаотичного собрания разновременных и почти не изученных сочинений Даосского канона («*Дао цзан*» 道藏), то это превращает кодексы в очень важный инструмент верификации данных по ранней истории даосской книги. Как свидетельствует проведённое нами исследование, при использовании релевантных методов информационного анализа кодексы превращаются в эффективный инструмент, позволяющий выделить в «Дао цзане» аутентичное наследие раннего периода истории даосской религии.

Кодексы являются уникальным источником сведений библиографического характера ещё и потому, что отражают не только состав ранних даосских книжных собраний, но и первый опыт классификации даосских религиозных сочинений. В новых кодексах все сочинения распределены на группы, которые можно сравнить с рубриками библиографических классификаций. Соответственно, анализ сочинений, входящих в одну группу, может дать ключ к пониманию принципов даосской библиографии.

Второй важный содержательный аспект ранних даосских кодексов связан с подробными разъяснениями последствий, которые ждут даоса после смерти в том случае, если он при жизни нарушал правила обращения с даосскими книгами. Этот аспект содержания, чётко выделяемый в даосских кодексах, делает их важным источником информации для уточнения представлений о загробном существовании, бытовавших в раннесредневековом Китае. Изучение данного аспекта позволяет не только конкретизировать и уточнить, но и скорректировать сложившиеся в современном китаеведении традиционные китайские представления о мире теней – о пространстве смерти, где влачат жалкое существование души умерших[14].

Кроме того, новые кодексы содержат ценный материал для уточнения исторической эволюции концепции «воздаяния», закрепившейся в Китае благодаря буддизму, но весьма созвучной некоторым концепциям, характерным для китайской автохтонной традиции. Правила обращения с книгой, как их излагают новые даосские кодексы, нередко имеют бинарную структуру. С одной стороны, текст определяет меру наказания за тот или иной проступок, ярко и образно изображая незавидную участь преступников, после смерти отбывающих наказание в мрачных подземельях загробного мира. С другой стороны, текст обязательно обещает награду за безупречное выполнение правил, изображая детали счастливой посмертной судьбы человека, при жизни строго соблюдавшего указанные нормы. Некоторые понятия и образы, используемые в этих описаниях, созвучны аксиологическим ориентирам китайской духовной цивилизации, закреплённым, например, в классическом памятнике китайской культуры «*Ли цзи*» 禮記 («Записи о ритуале»). Другие элементы описания явно указывают на заимствования, пришедшие из буддийских сочинений. Всё это делает кодексы важным источником информации, позволяющим выделить в даосизме то общее, что роднит его с конфуцианством или другими пластами китайской автохтонной традиции, и то особенное, что даосизм приобрёл и адаптировал за счёт культуры пришлого буддизма. Такой материал позволяет по-новому оценить и конкретизировать не только некоторые особенности взаимодействия даосизма с буддизмом, но и уровень корреляции даосизма с конфуцианским учением.

Наконец, ранние даосские кодексы включают ещё один содержательный аспект, имеющий важное источниковедческое значение, – сведения по экономической

истории даосизма. Регламентируя правила получения книг, кодексы определяли размер своеобразного «выкупа», который необходимо было внести в обмен на текст. Ритуальный «выкуп» включал различные материальные ценности, причём их номенклатура и количество были строго определены для каждого конкретного сочинения. Набор таких материальных ценностей считался залогом верности союзу с небесными божествами, который заключал неофит, получавший текст даосского сочинения, и заменяли собой древние клятвенные обещания, некогда скрепляемые кровью жертвенного животного и прядью собственных волос. Вместе с тем в реальной истории даосской религии эти подношения играли, с нашей точки зрения, и важную экономическую роль. Похоже, что строгая и регламентированная система ритуальных «выкупов» послужила той начальной экономической базой, за счёт которой происходило становление и развитие организованной даосской религии. Ритуальные «выкупы» формировали экономическую основу функционирования религиозных институтов, обеспечивали благотворительную деятельность даосских общин и, несомненно, в определённой своей части становились собственностью наставника или священнослужителя, стимулируя экономический интерес его религиозной деятельности. Данный аспект в истории даосизма изучен крайне слабо, а потому даосские кодексы могут служить ценным источником, способствующим введению в научный оборот данных об экономической истории даосской религии.

Один из самых ранних сводов даосских норм религиозной жизни, в целостном виде сохранившихся до наших дней, – «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», или «Цзю чжэнь мин кэ» 九真明科. По нашим оценкам, его текст первоначально формировался и бытовал среди последователей учения Высшей чистоты, определяя правила и порядок проведения ритуалов получения и передачи наиболее важных для последователей этой религиозной традиции «текстов откровения».

Соответственно, первый эксплицитно выделяемый аспект содержания этого письменного памятника, имеющий наибольшую ценность для современного исследователя, – библиографический. В кодексе представлен классифицированный перечень религиозных текстов, пользовавшихся особым авторитетом среди последователей шанцинского даосизма, а также даны краткие описания этих письменных памятников. Разумеется, эти описания подчинены не собственно библиографической цели, а задачам совсем другого рода – они разъясняют культовую практику, связанную с данными сочинениями. Кроме того, в этом кодексе зафиксированы правила религиозной жизни членов даосских общин, нормы религиозной этики, порядок проведения различных ритуальных церемоний и алгоритм отправления ритуалов искупительного характера.

Данный письменный памятник изучен крайне слабо. На европейских и восточных языках отсутствуют его переводы, а также монографические исследования и отдельные аналитические статьи о нём. Сведения об этом сочинении можно найти лишь в кратких энциклопедических статьях из специальных справочных работ[15]. Весьма лаконичное, но очень надёжное текстологическое описание данного сочинения в своё время было подготовлено крупнейшим экспертом по ранним даосским религиозным сочинениям Изабель Робине (Isabelle Robinet, 1932–2000)[16]. Кроме того, в фундаментальной работе, принадлежащей кисти талантливого тайваньского исследователя Чжан Чао-жаня (Chao-jan Chang 張超然), представлен анализ одной из содержательных проблем этого письменного памятника – так называемой «концепции трёх удивительных книг» (*сань ци* 三奇), устанавливающей иерархию трёх наиболее авторитетных в южных направлениях раннего даосизма сочинений: «Совершенной книги-основы из Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經), «Драгоценной книги-основы Женских Единственных» (*Цы и бао цзин* 雌一寶經) и «Книги основы из небесного дворца Чистейшего духа» (*Су-лин цзин* 素靈經)[17].

Отсутствие специализированных исследований не должно подводить читателя к опрометчивому выводу о незначительной ценности этого кодекса как источника по истории китайской религиозной культуры. Сложившаяся ситуация обусловлена тем обстоятельством, что к изучению собственно даосских сочинений научное сообщество приступило лишь совсем недавно, а потому бо̀льшая часть

письменных памятников, созданных и бытовавших в среде последователей даосской религии, всё ещё ждёт своих исследователей.

Слабой изученностью данного сочинения объясняются и разные интерпретации его названия, которое по-китайски звучит как «*Цзю чжэнь мин кэ*» 九真明科. Первая проблема связана с переводом последних двух иероглифов в его заглавии – *мин кэ* 明科 (букв. «светлый кодекс»). В своё время тайваньский исследователь Ли Фэн-мао (Fong-mao Lee 李豐楙), крупнейший современный знаток даосской религиозной литературы, опираясь на данные классической китайской текстологии, предложил интерпретировать эти два иероглифа близким по звучанию сочетанием – как *мэн кэ* 盟科, что значит «кодекс, освящённый заветом (= клятвенным союзом) [с высшими силами мироздания]»[18]. Данная интерпретация вошла и в специальные справочно-энциклопедические работы на европейских языках, обусловив появление англоязычного названия кодекса «The Sworn Code of the Nine Zhenren»[19].

Понимая обоснованность такого предположения и признавая безусловный авторитет профессора Ли Фэн-мао, автор этих строк, тем не менее, не может согласиться с данной интерпретацией, поскольку её текстуальные подтверждения для эпохи Шести династий (III–VI века) отсутствуют. Данные, полученные нами в ходе конкордансирования и информационного анализа ранних даосских сочинений, а также древних письменных памятников по истории китайской культуры, свидетельствуют, что до эпохи Тан – Сун (VII–XIII века) слово *мин* 明 не использовалось ни в качестве синонима слову *мэн* 盟 при обозначении даосских религиозных сочинений, ни в контексте описания даосской ритуальной практики. Данный вывод косвенно подтверждают исследования ритуалов «клятвенного союза» (*мэн* 盟), некогда проведённые китайским этнологом Цзян Шао-юанем 江绍原 (1898–1983), и их новейший анализ, не так давно осуществлённый тайваньским религиоведом Пу Му-чжоу (蒲慕州, Mu-chou Poo)[20].

Вместе с тем ранние даосские сочинения дают веские основания полагать, что в определённых контекстах слово *мин* 明 соотносится с понятием Небо (*тянь* 天) и указывает на атрибутику или качества высших небесных божеств. На основании этого мы интерпретируем выражение *мин кэ* 明科 в названии кодекса как «свод правил, установленный небесными божествами» и переводим его как «пресветлый кодекс».

Вторая проблема связана с интерпретацией первых двух иероглифов в названии текста – *цзю чжэнь* 九真 (букв. «девять совершенных»). Изабель Робине предложила читать это сочетание буквально – как «Девять Совершенных», подразумевая, что оно указывает на группу из девяти божеств, являющихся главными персонажами другого сочинения школы Высшей чистоты – «Срединной книги-основы от Девяти Совершенных»[21] (*Цзю чжэнь чжун цзин* 九真中經, DZ 1042, HY 1365, CT 1376)[22]. Эта интерпретация также встречается в современных справочных работах о даосизме, где название кодекса переводят как «Illustrious Code of the Nine Real Men»[23]. Современный уровень изучения даосизма, а также данные, полученные автором этих строк в ходе информационного анализа ранних даосских религиозных сочинений с помощью конкордансов, подготовленных в Киотском университете [CS], позволяют значительно скорректировать данный вывод. Оставляя за скобками текстологические изыскания, дающие основания для критического отношения к указанной интерпретации, познакомимся с наиболее существенными выводами, вытекающими из наших исследований. Во-первых, сочетание *цзю чжэнь* 九真 действительно указывает на группу из девяти божеств, но эти божества не связаны с «Девятью Совершенными» из «Срединной книги-основы от Девяти Совершенных» (*Цзю чжэнь чжун цзин* 九真中經). В «Срединной книге-основе от Девяти Совершенных» речь идёт о божествах, являющихся жителями космицизированного пространства человеческого тела, иначе говоря, о «внутренних» божествах, населяющих тело человека в его метафизическом измерении. В то же время рассматриваемый нами кодекс не только не оперирует понятием «внутренние» божества, но даже косвенно не упоминает концепцию человеческого тела как вместилища духовных сущностей. Текст кодекса подразумевает исключительно те высшие ипостаси мироздания, которые следят за «небесным порядком» или «законом Неба» (*тянь тяо* 天條,

тянь мин 天命) и, соответственно, имеют значительно более высокий статус в иерархии божеств, нежели даже самые высшие «внутренние» божества, населяющие культурное пространство человеческого тела, воспринимаемого как целостное мироздание.

Во-вторых, двусложное сочетание *цзю чжэнь* 九真 из названия кодекса является результатом контракции (особого типа аббревиации), оно получилось в результате сокращения четырёхсложной лексической конструкции типа *цзю тянь чжэнь ван* 九天真王, имеющей значение «Совершенные правители Девяти небес». Для древнекитайского письменного языка было весьма характерно сокращение четырёхсложных лексических единиц до двусложных. Даосские письменные памятники подтверждают данный вывод: в ранних религиозных сочинениях даосизма в сходных контекстах мы регулярно встречаем как сокращённый вариант *цзю чжэнь* 九真, так и полный – «Совершенные правители Девяти небес» (*цзю тянь чжэнь ван* 九天真王) [SLJ, 50a: 1: ZLWET, 1: 15a: 9; WSBY, 30: 7b: 4; SJMK, 2: 4a: 4][24].

Всё вышесказанное позволяет нам переводить название данного сочинения как «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科).

По нашим оценкам текст кодекса формировался в период со второй половины IV века до конца V века и в целостном виде получил хождение не позднее 499 года. Во второй половине VI века кодекс уже входил в состав большого даосского сочинения «*Су лин цзин*» 素靈經 («Книга-основа из [небесного дворца] Су-лин»), которое сохранилось до нашего времени в составе Даосского канона [DZ 1026, HY 1303, CT 1314: 44a:2–68b:8][25]. Ещё позже текст кодекса был продублирован в другом разделе Даосского канона в виде самостоятельного сочинения под своим собственным названием – «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科) [DZ 1052, HY 1398, CT 1409]. Кроме того, значительная текстовая часть кодекса вошла в ещё одно сочинение, дошедшее до нашего времени в составе Даосского канона, – «Книгу-основу об Изначальной киновари» (*Юань дань шан цзин* 元丹上經) [DZ 1032, HY 1334, CT 1345].

В нашем исследовании все цитаты из «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», а также ссылки на него даются по его тексту из «*Су лин цзина*» (далее – SLJ), поскольку это наиболее ранний из дошедших до нашего времени вариантов кодекса.

В структурном отношении текст кодекса «*Цзю чжэнь мин кэ*» можно разделить на три неравноценных фрагмента: вводную часть [SLJ, 44a:2–46b:5], основной текстовый корпус [SLJ, 46b:6–63b:6] и заключение [SLJ, 63b:7–65b:1]. К заключению примыкают четыре гимна в честь высших даосских божеств [SLJ, 65b: 2–68b: 8].

Таблица 1

Структура текста «Цзю чжэнь мин кэ» (по изданию из «Су лин цзина»)

№ п/п	Общая характеристика текстового фрагмента	Наличие самостоятельного заголовка	Страницы в «Су лин цзине»
1	Вводная часть	Нет	44a:2–46b:5
	а) предисловие	Нет	44a:2–46a: 2
	б) введение	*Цю сянь чжи фа* 求仙之法 «Дао-метод о поисках бессмертия»	46a: 3–46b: 5
2	Основной корпус	*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科 «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]»	46b: 6–63b: 6
3	Заключение	Нет	63b: 7–65b: 1
	Гимны	Имеются для каждого гимна	65b: 2–68b: 8

В свою очередь основной корпус кодекса включает четыре части:

– ещё одно вступление, но уже относящее непосредственно к основному тексту кодекса, оно имеет самостоятельный подзаголовок – «Уставные правила по трём разделам» (*сань пинь люй* 三品律);

– три главы (*пинь* 品), каждая из которых открывается самостоятельным заголовком и разбита на девять подразделов, называемых «статьями» (*пянь* 篇), что формально роднит кодекс с традиционными китайскими юридическими документами. Каждый из таких подразделов имеет самостоятельный заголовок.

Все главы и их подразделы выделены графически – они начинаются с новой строки. Заголовки всех статей построены однотипно – «Такая-то статья такой-то главы кодекса из Сокровенного града Сюань-ду гласит…». Эти лексические маркеры значительно облегчают работу с данным источником, поскольку дают возможность легко выделить в тексте кодекса законченные смысловые фрагменты (что при работе с текстами на древнекитайском языке, не имеющими пунктуации, является серьёзной исследовательской проблемой). Заметим, что такое структурирование текста не характерно для сочинений из раннего Шанцинского книжного собрания, но является нормой для даосских письменных памятников, традиционно квалифицируемых как «кодексы» (*кэ* 科).

Таблица 2

Структура основного корпуса кодекса «Цзю чжэнь мин кэ»

Общая характеристика текстового фрагмента	Наличие самостоятельного заголовка	Страницы в «Су лин цзине»
Вступление	*Сань пинь люй* 三品律. «Уставные правила в трех главах».	46b: 7–48b: 4
Первая глава	*Шан пинь чуань цзин пянь* 上品傳經篇. «Первая глава. Статьи о [правилах] передачи книг-основ».	48b: 5–54a: 2
Вторая глава	*Чжун пинь цзе цзуй пянь* 中品誡罪篇. «Вторая глава. Статьи, предостерегающие от совершения преступлений».	54a: 3–58a: 2
Третья глава	*Ся пинь шу цзуй пянь* 下品贖罪篇. «Третья глава. Статьи о [порядке] искупления вины за преступления».	58a: 3–63b: 6

После трёх глав основного корпуса следует заключение, которое не имеет подзаголовка, но выделено графически – оно начинается с новой строки [СЛЦ, с. 62b: 7]. Заключение включает четыре фрагмента, которые содержательно связаны друг с другом. Каждый фрагмент начинается с новой строки, а последние три, к тому же, открываются одинаковой фразой: «Статьи [кодекса] Совершенных [правителей] Девяти [небес] из Сокровенного града Сюань-ду гласят…» (*сюань ду цзю чжэнь пянь юэ* 玄都九真篇曰…). Заключение заканчивается на странице [СЛЦ, 65b: 1]. Таким образом, общий объём текста этого варианта «*Цзю чжэнь мин кэ*» составляет 22 неполных листа [СЛЦ, с. 44a: 2–65b: 1][26].

Сразу после заключения к «*Цзю чжэнь мин кэ*» помещены тексты гимнов-славословий (*цзань* 讚) в честь небесных божеств [СЛЦ, с. 65b: 2–68b: 8], обозначенных характерным понятием буддийской культуры гатха (*gāthā, цзе* 偈). Изабель Робине некогда отметила, что эти гимны также следует считать частью кодекса, и указала на заметное влияние буддийского учения Махаяны в их тестах[27].

Как думается автору статьи, данные стихотворные молитвы лишь примыкают к «*Цзю чжэнь мин кэ*», являясь окружением этого сочинения, но отнюдь не его частью. На относительно самостоятельный характер этих молитв указывает и их явно позднее, по сравнению с первой главой, происхождение, о чём свидетельствует

их квалификация буддийским понятием гатха и встречающаяся в их текстах буддийская терминология, что было отмечено и самой И. Робине. Кроме того, в оглавлении «*Су лин цзина*» эти гимны указаны как его девятая самостоятельная часть, имеющая отдельное заглавие и не входящая в «*Цзю чжэнь мин кэ*» [СЛЦ, с. 1а: 10]. Другое дело, что с течением времени эти гимны действительно стали восприниматься частью заключительного фрагмента «*Цзю чжэнь мин кэ*», что, впрочем, отнюдь не делает их органичной и неотъемлемой частью кодекса.

Три главы основного корпуса «*Цзю чжэнь мин кэ*» связаны друг с другом содержательно и логически. Первая глава перечисляет даосские сочинения, даёт им краткую характеристику, объясняет ритуалы, которые требуется совершить при их получении, и предупреждает о недопустимости нарушения указанных правил, довольно красочно уточняя те печальные последствия, которые ждут нерадивого даоса. Вторая глава излагает правила религиозной жизни, которым должны строго следовать владельцы соответствующих книг. В третьей главе разъясняются правила, позволяющие искупить вину за проступки, перечисленные во второй главе, и вновь вернуться к совершенствованию на истинных путях учения, изложенного в сочинениях, список которых зафиксирован в первой главе.

Таблица 3

Общая логическая структура текста кодекса

1 глава 九真明科上品	2 глава 九真明科中品	3 глава 九真明科下品
Перечисляет даосские сочинения и разъясняет нормативные церемонии ритуального характера, посредством которых только и можно их передавать другим лицам.	Содержит перечень преступных деяний, непозволительных при следовании учению, изложенному в сочинениях, перечисленных в первой главе.	Излагает порядок проведения ритуальных церемоний, позволяющих получить прощение за непозволительные деяния, перечисленные во второй главе.

Заключение

«Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», или «Цзю чжэнь мин кэ», относится к той категории письменных памятников, которые имели исключительно «внутридаосское» значение и не распространялись в миру. Книги такого рода бытовали лишь в среде последователей даосского религиозного учения и первоначально размещались в собственно даосских библиотеках, т. е. в книжных хранилищах, создаваемых самими даосами без какой-либо помощи или поддержки со стороны государственной власти.

Текст кодекса формировался в период со второй половины IV века до конца V века и в целостном виде получил хождение не позднее 499 года. Он представляет собой один из самых ранних сводов даосских правил религиозной жизни, дошедших до нас в целостном виде. Кодекс появился и первоначально бытовал среди последователей учения Высшей чистоты (Шанцин), определяя нормы, правила и порядок проведения ритуалов получения и передачи потаённых религиозных текстов, поэтому он имеет особую ценность в качестве источника по истории ранней даосской книги.

Текст кодекса очень точно повторяет терминологию и большие текстовые фрагменты даосских сочинений школы Высшей чистоты, начало бытования которых приходится на вторую половину IV века. Зафиксированный в «*Цзю чжэнь мин кэ*» список религиозных книг верифицируется данными из синхронных письменных памятников, в частности, фрагментами из дневника Ян Си 楊羲 (дневник датируется серединой 60-ых годов IV века), позже включёнными Тао Хун-цзином 陶弘景 (456–536) в сочинение «Речения Совершенных» (*Чжэнь гао* 真誥), которое сохранилось до нашего времени [ZG, juan 5].

Ранние сочинения школы Высшей чистоты имеют относительно регулярную структуру. Как правило, в начальном фрагменте книг этой традиции излагается мифологическая и легендарная история их появления, а также перечисляются

божества и полулегендарные деятели, которые, как считалось, в незапамятные времена были хранителями данных текстов. В ранних шанцинских сочинениях обычно фиксировались и правила их передачи, получения и хранения. Даосы верили, что соблюдение данных правил наделяет обладателя текста легитимным правом на его использование в духовном подвижничестве, а это, в свою очередь, гарантирует эффективность в овладении чудесными приёмами и волшебными качествами. Такие регулярно повторяющиеся фрагменты были выделены из ранних сочинений традиции Высшей чистоты, собраны воедино, классифицированы, систематизированы и дополнены, в результате чего и сформировался основной текстовый корпус «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]». Поскольку до нашего времени сохранился не только сам кодекс, но и подавляющее число сочинений традиции Высшей чистоты, фрагменты из которых его сформировали, у исследователя имеется редкая возможность верифицировать данные из кодекса сведениями из синхронных даосских сочинений.

Все эти особенности позволяют рассматривать «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» не только как ценный источник по истории даосизма и китайской духовной цивилизации, но и как весьма привлекательный объект исследования, снабжённый ценнейшим инструментарием для анализа – синхронными письменными памятниками той же религиозной субтрадиции, которая породила и сам кодекс.

Признавая определённую длительность в формировании «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», можно сделать следующие выводы относительно неоднородности его текста:

– дошедший до нас вариант кодекса является не первоначальной формой этого сочинения, а редакцией, оформление которой произошло, как думается, на рубеже V–VI веков;

– вводные и заключительные части «Цзю чжэнь мин кэ» появились позже его основного текстового корпуса;

– из трёх глав основного корпуса наиболее ранней и безоговорочно аутентичной, точно отражающей идеологию и терминологию даосских текстов второй половины IV века, является первая глава; вторую и третью главы следует также считать аутентичными, но иметь в виду, что в их тексте заметна кисть редактора, жившего не ранее V–VI веков;

– текст первой главы кодекса восходит ко второй половине IV века и является ценным источником для изучения истории ранней даосской книги, он отражает состав Шанцинского книжного собрания в том виде, в каком оно бытовало в одном из своих локальных вариантов в 60–90-е годы IV века;

– вторая глава основного корпуса этого сочинения либо подверглась заметной переработке более поздними редакторами, либо появилась позже первой главы, поскольку в некоторых своих фрагментах она отражает терминологию, вошедшую в даосские сочинения лишь после V века;

– третья глава кодекса по своей терминологии более близка первой главе, но в ней заметно влияние другой даосской традиции – учения Небесных наставников; эта часть кодекса представляет собой ценнейший источник для изучения даосских ритуалов искупительного характера и важнейших концептов общекитайской картины мира;

– не исключено, что третья глава кодекса также относится к самому раннему периоду в его формировании, но либо имеет иные генетические корни (её составителем мог быть последователь учения Небесных наставников), либо она была дополнена позднейшими редакторами, для мировидения которых определяющей была религиозная доктрина школы Небесных наставников.

В следующих публикациях мы, опираясь на данные выводы, подробно проанализируем важнейшие содержательные аспекты «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» в контексте истории религиозной культуры Китая.

Библиографический список

1. Масперо, А. Даосизм / А. Масперо; Пер. с фр. Быстрова В.Ю; Под ред. Пахомова С.В. – СПб.: Наука, 2007. – 294 с.
2. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания / Е.А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 308 с.
3. Торчинов, Е.А. Что такое даосизм? Опыт построения новой модели / Е.А. Торчинов // Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – С. 158–171.
4. Филонов, С.В. Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского канона: предварительный анализ / С.В. Филонов // Религиозный мир Китая. Альманах. 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. – М.: Изд. РГГУ, 2006. – С. 31–40.
5. Филонов, С.В. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III–VI вв. / С.В. Филонов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. – 654 с.
6. Филонов, С.В. Концепт «искупления вины» и его категориальный тезаурус в ранних даосских религиозных сочинениях / С.В. Филонов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11. – Благовещенск: Изд. АмГУ, 2015. – С. 61–94.
7. Филонов, С.В. Ранний даосизм: поиск методологической целостности / С.В. Филонов // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 56–69.
8. Maspero, H. Le taoïsme et les religions chinoises. Preface de Max Kaltenmark / H. Maspero. – Paris: Gallimard, 1971. – 658 p.
9. Poo Mu-chou. Ritual and ritual texts in Early China / Poo Mu-chou // Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD) / Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. – Leiden; Boston: Brill, 2009. – P. 281–313.
10. Robinet, I. La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vols / I. Robinet. – Paris: École Française d'Extrême Orient, 1984.
11. Robinet, I. Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity / I. Robinet; Transl. by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. – Albany, N Y: State University of New York Press, 1993. – XXIX+285 p.
12. Seidel, A. Taoism: The Unofficial High Religion of China / A. Seidel // Taoist Resources. – Vol. 7. – Num. 2. – 1997. – P. 39–72.
13. Stein, R. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries / R. Stein // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. – New Haven and London, 1979. – P. 53–81.
14. Strickmann, M. On the Alchemy of T'ao Hung-ching / M. Strickmann // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. – New Haven and London, 1979. – P. 123–192.
15. The Encyclopedia of Taoism / Ed. by Fabrizio Pregadio. – London and New York: Routledge, 2008. – 1552 p.
16. The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (Daozang tongkao 道藏通考) / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. – Chicago: University of Chicago Press, 2004. – XIX+1637 p.
17. Дао цзан ти яо (Перечень и важнейшее содержание [сочинений] Даосского канона) / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй; Зам. гл. ред. Чжун Чжао-пэн. – Пекин: Шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1991. – 10+56+1532 с. 道藏提要 / 任繼愈主編. 鍾肇鵬副主編. 北京: 中國社會科學出版社, 1991.
18. Ли Фэн-мао. Шуфу юй фухао: чжэнъи фуфа дэ тусян цзи ци сянчжэн (Талисманы и знаки: графика ритуальных талисманов школы Правильного единства и их символика) / Ли Фэн-мао, Чжан Чжи-сюн // Цинхуа сюэбао. – Т. 40. – № 3. – 2010. – С. 327–364. 李豐楙、張智雄, 〈書符與符號: 正一符法的圖像及其象徵〉, 《清華學報》, 40: 3, 2010, 頁327–364。
19. Ли Фэн-мао. Сяньцзин юй юли: шэньсянь шицзе сянсян (Заповедные места и странствия: образы мира небожителей) / Ли Фэн-мао. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2010. – 468 с. 李丰楙. 仙境与游历: 神仙世界的想象. 北京: 中华书局, 2010. 468 页.
20. Сяолинь Чжэнмэй [Кобаяси Масаёси]. Чжунго дэ даоцзяо (Китайский даосизм) / Сяолинь Чжэнмэй; Пер. на кит. Ван Хао-юэ. – Цзинань: Ци Лу шушэ, 2010. – 273 с. 小林正美. 中國的道教 / 小林正美著; 王皓月譯. 濟南: 齊魯書社, 2010. 273 頁.
21. Цзян Шао-юань. Миньсусюэ луньцзи (Собрание трудов по фольклористике) / Цзян Шао-юань. – Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 1998. – 15+373 с. (Серия «Восточная фольклористика»). 江绍原. 民俗学论集. 上海: 上海文艺出版社, 1998. 3+373页. (东方民俗学林).
22. Чжан Чао-жань. Сипу, цзяофа цзи ци чжэнхэ: Дун Цзинь Наньчао даоцзяо Шанцин цзинпай дэ цзичу яньцзю (Генеалогия религиозной школы, религиозная доктрина и их целостное единство: фундаментальные исследования даосской школы Шанцин IV–VI вв.): дисс. докт. наук / Чжан Чао-жань; Национальный университет Чжэнчжи. – Тайбэй, Минь го 97 [2008]. – 348 с. 張超然撰。系譜, 教法及其整合: 東晉南朝道教上清經派的基礎研究 / 博士學位論文。國立政治大學。臺北, 民國97年。348頁。

Abbreviations / Список используемых сокращений

CS – Concordance for Sinology: Indexes of Taoist texts. Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio 麥谷邦夫教授 of Kyoto University [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/.

CT – Schipper K.M. Concordance du Tao-tsang. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975. 222 p. (Publications de l'École française d'Extrême-Orient; v. 102).

DZ – Dao zang, or Taoist Canon, Hanfenlou edition 道藏涵芬樓影印本. Shanghai, 1923–1926. Works in the Taoist Canon are cited a) by the number of its book(s) in DZ, b) by the number assigned to them in Wen Du-jian, ed., Daozang zimu yinde 道藏子目引得 (Beiping, 1935) – HY, and c) by the number in Kristofer M. Schipper Concordance du Tao-tsang (Paris, 1975) – CT, followed by fascicle, pages (a indicates recto, b verso) and line number.

HY – Dao zang zi mu yinde, or Combined indices to the authors and titles of books in two collections of Taoist literature 道藏子目引得. Ed. by Weng Du-jian 翁獨健編. Beiping, 1935. 36+216 p. (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25).

SJMK – Si ji ming ke 四極明科. In: DZ 77–78, HY 184, CT 184.

SLJ – Su ling jing 素靈經. In: DZ 1026, HY 1303, CT 1314.

WSBY – Wu shang bi yao 無上祕要. In: DZ 768–779, HY 1130, CT 1138.

ZG – Zhen gao 真誥. Compiled by Tao Hong-jing 陶弘景 (456–536). In: DZ 637–640, HY 1010, CT 1016.

ZLWET – Zhen ling wei ye tu 真靈位業圖. Compiled by Tao Hong-jing (456–536), collate by Lüqiu Fang-yuan 閭丘方遠. In: DZ 73, HY 167, CT 167.

---

[1] См. предисловие Н. Жирардо к англоязычному изданию монографии Изабель Робине: Robinet I. Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity / Transl. by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, 1993. P. XVII.

[2] Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. 308 с.; Торчинов Е.А. Что такое даосизм? Опыт построения новой модели // Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005. С. 158–171.

[3] Maspero H. Le taoïsme et les religions chinoises. Preface de Max Kaltenmark. Paris, 1971. 658 p.; Масперо А. Даосизм / Пер. с фр. Быстрова В.Ю. Под ред. Пахомова С.В. СПб., 2007. 294 с.

[4] Strickmann M. On the Alchemy of T'ao Hung-ching // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979. P. 164–167.

[5] Seidel A. Taoism: The Unofficial High Religion of China // Taoist Resources. Vol. 7. Num. 2. 1997. P. 39–72.

[6] Stein R.A. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979. P. 53–81; Сяолинь Чжэнмэй [Кобаяси Масаёси] 小林正美. Чжунго дэ даоцзяо 中國的道教 / 小林正美著; 王皓月譯. 濟南: 齊魯書社. (Китайский даосизм) / Пер. на кит. Ван Хао-юэ. Цзинань, 2010. С. 17–30.

[7] Филонов С.В. Ранний даосизм: поиск методологической целостности // Религиоведение. 2009. № 3. С. 63–67.

[8] Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 5.

[9] Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011. С. 65–110.

[10] Филонов С.В. Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского канона: предварительный анализ // Религиозный мир Китая. Альманах. 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. М., 2006. С. 31–40.

[11] См., например: Сяолинь Чжэнмэй [Кобаяси Масаёси] 小林正美. Чжунго дэ даоцзяо 中國的道教 / 小林正美著; 王皓月譯. 濟南: 齊魯書社. (Китайский даосизм) / Пер. на кит. Ван Хао-юэ. Цзинань, 2010. 273 с.

[12] Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011. С. 120–125, 130–131.

[13] Подробнее о даосских «формулах-амулетах» (*фу* 符) (или талисманах, как их чаще называют) мы подробнее поговорим в следующих частях нашего исследования, сейчас же заинтересованный читатель может получить дополнительную информацию по этому вопросу из следующих работ: Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011. С. 63–67; Ли Фэн-мао, Чжан Чжи-сюн 李豐楙、張智雄. Шуфу юй фухао: чжэнъи фуфа дэ тусян цзи ци сянчжэн 書符與符號: 正一符法的圖像及其象徵. 清華學報. 40:3 (Талисманы и знаки: графика ритуальных талисманов школы Правильного единства и их символика) // Цинхуа сюэбао. Т. 40. № 3. 2010. С. 327–364.

[14] Некоторые новые данные о представлениях о пространстве смерти, бытовавших в раннесредневековом Китае, отражены в работе: Филонов С.В. Концепт «искупления вины» и его категориальный тезаурус в ранних даосских религиозных сочинениях // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11. Благовещенск, 2015. С. 61–94.

[15] The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago, 2004. V. 1. P. 188, 207–208; Дао цзан ти яо (Перечень и важнейшее содержание [сочинений] Даосского канона) 道藏提要. 任繼愈主編. 鍾肇鵬副主編. 北京: 中國社會科學出版社 / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй; Зам. гл. ред. Чжун Чжао-пэн. Пекин, 1991. С. 1037, 1118–1119.
[16] Robinet I. La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vols. Paris, 1984. V. 2. P. 294–295.
[17] Чжан Чао-жань 張超然撰. Сипу, цзяофа цзи ци чжэнхэ: Дун Цзинь Наньчао даоцзяо Шанцин цзинпай дэ цзичу яньцзю 系譜, 教法及其整合:東晉南朝道教上清經派的基礎研究 / 博士學位論文 (Генеалогия религиозной школы, религиозная доктрина и их целостное единство: фундаментальные исследования даосской школы Шанцин IV–VI вв.): дисс. докт. наук / Национальный университет Чжэнчжи. Тайбэй, Минь го 97 [2008]. С. 265–269.
[18] Статья профессора Ли Фэн-мао, в которой зафиксирована указанная интерпретация, впервые была издана на Тайване ещё в 1986 году, но доступна мне лишь по пекинскому переиздания 2010 г.: Ли Фэн-мао 李丰楙. Сяньцзин юй юли: шэньсянь шицзе сянсян 仙境与游历: 神仙世界的想象. 北京:中华书局 (Заповедные места и странствие: образы мира небожителей). Пекин, 2010. С. 219.
[19] The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago, 2004. V. 1. P. 207.
[20] Mu-chou Poo. Ritual and ritual texts in Early China // Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD) / Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. Leiden; Boston, 2009. P. 281–313; Цзян Шао-юань 江绍原. Миньсусюэ луньцзи 民俗学论集. 上海:上海文艺出版社 (Собрание трудов по фольклористике). Шанхай, 1998. С. 114–144.
[21] The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago, 2004. V. 1. P. 207.
[22] Здесь и далее ссылки на сочинения из Даосского канона («Дао цзана») даются по его фототипическому изданию 1923–1926 годов [DZ]. Адрес сочинения обозначается посредством трёх систем индексации. Первым указывается номер тетради из фототипического издания «Дао цзана» 1923–1926 годов, в которой находится текст данного сочинения, цифрам предшествует помета [DZ]. Затем идёт номер этого же сочинения по Яньцзин-Гарвардскому индексу, перед которым стоит помета [HY]. Далее даётся номер того же сочинения по конкордансу Скиппера с пометой [CT]. Расшифровка аббревиатур приводится в списке сокращений в конце статьи.
[23] The Encyclopedia of Taoism / Ed. by Fabrizio Pregadio. London and New York, 2008. P. 922.
[24] При ссылке на конкретный фрагмент любого сочинения из Даосского канона цифры, следующие после аббревиатуры и двоеточия, обозначают: номер цзюани, номер листа данной цзюани и номер вертикального столбца текста на данном листе. Индексы «a» или «b» отсылают, соответственно, к правому или левому развороту листа. При отсылке к сочинению, текст которого на цзюани не разделён, цифры после двоеточия обозначают: номер листа и номер вертикального столбца на нём. Знаком «тире» разделяются адреса начала и конца цитируемого (упоминаемого) фрагмента. Все аббревиатуры расшифровываются в списке сокращений в конце статьи.
[25] Подробнее о «Книге-основе из [небесного дворца] Су-лин» (Су лин цзин) см. в: Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011. С. 312–340.
[26] Изабель Робине чуть иначе оценивала структурную организацию текста кодекса, она включала в его состав гимны, поэтому общий объём текста кодекса по её подсчетам равнялся 25 листам: Robinet I. La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vol. Paris, 1984. V. 2. P. 294.
[27] Ibid.

References

1. Robinet I. Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity. Transl. by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, N Y: State University of New York Press, 1993, p. XVII.
2. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The Experience of Historical and Religious Description]. Saint Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993, 308 p.
3. Torchinov E.A. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [Ways of the East and West Philosophy: Knowledge of the Beyond]. Saint Petersburg, St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2005, pp. 158–171.
4. Maspero H. *Taoism and Chinese Religions* [Le taoïsme et les religions chinoises]. Preface de Max Kaltenmark. Paris, Gallimard, 1971, 658 p.
5. Maspero A. *Daosizm* [Taoism]. Tr. by V. Bystrov, ed. by S. Pahomov. Saint Petersburg, Nauka, 2007, 294 p.
6. Strickmann M. Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979, pp. 164–167.
7. Seidel A. Taoist Resources. 7:2. 1997, pp. 39–72.
8. Stein R.A. Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979, pp. 53–81.
9. Xiaolin Zhengmei [Kobayashi Masayoshi]. *Chinese Taoism* [中國的道教]. Transl. by Wang Hao-yue. Jinan, Qi Lu shushe, 2010, pp. 17–30.
10. Filonov S.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2009, no. 3, pp. 63–67.
11. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The Experience of Historical and Religious Description]. Saint Petersburg, Andreev i synov'ya, 1993, p. 5.

12. Filonov S.V. *Zolotye knigi i nefritovye pis'mena: daosskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv.* [Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the 3–6th Centuries]. Saint Petersburg, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2011, pp. 65–110.
13. Filonov S.V. *Religioznyj mir Kitaya – 2005: Issledovaniya. Materialy. Perevody* [Spiritual World of China – 2005. Studies. Materials. Translations]. Orientalia et Classica, Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies. Issue IX. Moscow, Russian State University for the Humanities Press, 2006, pp. 31–40.
14. Xiaolin Zhengmei [Kobayashi Masayoshi]. *Chinese Taoism* [中國的道教]. Transl. by Wang Hao-yue. Jinan, Qi Lu shushe, 2010, 273 p.
15. Filonov S.V. *Zolotye knigi i nefritovye pis'mena: daosskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv.* [Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the 3–6th Centuries]. Saint Petersburg, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2011, pp. 120–125, 130–131.
16. Filonov S.V. *Zolotye knigi i nefritovye pis'mena: daosskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv.* [Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the 3–6th Centuries]. Saint Petersburg, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2011, pp. 63–67.
17. Li Feng-mao, Zhang Zhi-xiong. *Journal of Qinghua Univerity* [清華學報]. 40:3, 2010, pp. 327–364 (in Chinese).
18 Filonov S.V. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnykh rubezhakh: Istoricheskij opyt vzaimodejstviya kul'tur* [Russia and China on the Far East Borders: The Historical Experience of the Interaction of the Two Cultures]. Vol. 11. Blagoveshchensk, Amur State University, 2015, pp. 61–94.
19. The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang. Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. Chicago, University of Chicago Press, 2004, vol. 1, pp. 188, 207–208.
20. *The List and the Essential Content of [Works] Taoist Canon* [道藏提要]. Ed. by Ren Ji-yu. Beijing, Shehui kexue chubanshe, 1991, pp. 1118–1119 (in Chinese).
21. Robinet I. *The Revelation of Shangqing in the History of Taoism* [La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme]. Paris, École Française d'Extrême Orient, 1984, vol. 2, pp. 294–295.
22. Chang Chao-jan. *Genealogy, Teaching Method and Its Integration: Basic Research on Taoist Supernatant School in the Eastern Jin and Southern Dynasties* [系譜，教法及其整合 ：東晉南朝道教上清經派的基礎研究]. PhD Diss. Taipei National Chengchi University, 2008, pp. 265–269 (in Chinese).
23. Li Feng-mao. Wonderland and Travel: The Imagination of the Immortal World [仙境与游历：神仙世界的想象]. Beijing, Zhonghua shuju, 2010, p. 219 (in Chinese).
24. Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.). The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 2004, V. 1, p. 207.
25. Mu-chou Poo. Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD). Leiden; Boston, Brill, 2009, pp. 281–313.
26. Jiang Shao-yuan. *Folklore Essays* [民俗学论集]. Shanghai, Shanghai wenyi chubanshe, 1998, pp. 114–144 (in Chinese).
27. The Taoist Canon: A Historical Companion to the Dao zang. Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. Chicago, University of Chicago Press, 2004, vol. 1, p. 207.
28. Dao zang, or Taoist Canon. Hanfenlou edition. Shanghai, 1923–1926.
29. Schipper K.M. *Concordance of the Dao zang* [Concordance du Tao-tsang]. Paris, École Française d'Extrême Orient, 1975, 222 p.
30. Dao zang zi mu yin de, or Combined Indices to the Authors and Titles of Books in Two Collections of Taoist Literature. Ed. by Weng Du-jian. Beiping, 1935, 36+216 p. (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25).
31. The Encyclopedia of Taoism. Ed. by Fabrizio Pregadio. London and New York: Routledge, 2008, p. 922.
32. Filonov S.V. *Zolotye knigi i nefritovye pis'mena: daosskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv.* [Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the 3–6th Centuries]. Saint Petersburg, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2011, pp. 312–340.
33. Robinet I. *The Revelation of Shangqing in the History of Taoism* [La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme]. Paris, École Française d'Extrême Orient, 1984, vol. 2, p. 294.
34. Robinet I. *The Revelation of Shangqing in the History of Taoism* [La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme]. Paris, École Française d'Extrême Orient, 1984, vol. 2, p. 294.

Ленков П.Д.

Практика покаяния в позднесредневековом даосизме: по материалам второй главы трактата «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»)

П.Д. Ленков

Аннотация. Работа включает в себя введение, комментированный перевод и исследование второй главы текста XVII в. «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь») – «Покаяние в грехах». В тексте изложены воззрения Куньян-цзы (Ван Чанъюэ), виднейшего наставника и теоретика даосской школы цюаньчжэнь, чья деятельность способствовала возрождению как течения лунмэнь, так и школы в целом. В работе рассматривается даосское учение о покаянии и его буддийские истоки, а также терминология, используемая во второй главе текста «Лун мэнь синь фа». Мы встречаем в тексте как собственно даосские, так и буддийские, и конфуцианские термины, что характерно для позднедаосской синкретической идеологии.

Ключевые слова: даосизм, буддизм, Цюань чжэнь цзяо (учение Совершенной истины), «Лун мэнь синь фа», покаяние

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.53-64

Введение

1. О тексте «Лун мэнь синь фа» и о школе Цюаньчжэнь

В данной работе мы продолжаем публикацию и исследование комментированного перевода даосского текста «*Лун мэнь синь фа*» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь» 龍門心法; далее – ЛМСФ)[1]. Этот текст является одним из важных сочинений направления лунмэнь школы *цюаньчжэнь* 全真教 (учение Совершенной истины).

Школа *цюаньчжэнь* возникла в XII в. и с самого момента своего возникновения отличалась стремлением объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. Другая особенность школы, свойственная многим школам даосизма, возникшим в XII–XIII вв. на севере Китая (в отличие от школ южного направления), – приверженность монастырскому общежитному образу жизни.

Одно из ответвлений цюаньчжэнь – подшкола *лунмэнь*, первоначально называвшаяся «Школой золотого лотоса» (*Цзинь лянь* 金蓮); она получила своё название по наименованию горы на границе провинций Шаньси и Шэньси, на которой основатель школы *Цю Чанчунь* 丘長春[2] (1148–1227) предавался даосскому подвижничеству[3].

Автором текста ЛМСФ считается Ван Чанъюэ 王常月 (?–1680), в текстах также нередко именуемый Куньян-цзы 昆阳子, знаменитый наставник школы лунмэнь, живший в конце правления династии Мин (1368–1644) – начале правления династии Цин (1645–1911). Ван Чанъюэ был наставником в дисциплине (*люй ши* 律師) в седьмом поколении. Его деятельность способствовала возрождению как течения Лунмэнь, так и школы Цюаньчжэнь в целом[4].

ЛМСФ – основное сочинение, где изложены взгляды Ван Чанъюэ. Текст был написан во втором году под девизом Канси (1663). Существует две версии сочинения. Первая – записи наставлений Ван Чанъюэ в Нанкине, сделанные его учениками

Ши Шоупином 施守平 и др.; этот текст получил название «*Би юань тань цзин*» («Наставления из Лазурного сада» 碧苑壇經). Другой вариант – также записи, сделанные учеником, и получившие название ЛМСФ (согласно иному толкованию, ученик отредактировал «Би юй тань цзин»). Между этими двумя текстами есть незначительные различия, но в общем содержание совпадает[5].

2. О буддийско-даосско-конфуцианском взаимовлиянии в средневековом Китае

Специалистам по религиям Китая известно, что одним из плодов взаимодействия и взаимовлияния между буддизмом, даосизмом и конфуцианством стали синкретические/синтетические формы. Ранее мы уже отмечали, что во многих китайских текстах традиционные «учения» (*цзяо* 教) как бы «отражаются» друг в друге: буддизм «отражается» в даосизме и конфуцианстве, даосизм – в буддизме и конфуцианстве, конфуцианство – в даосизме и буддизме[6]. В действительности, ряд текстов китайской традиции демонстрирует интеграцию трёх учений.

Особую роль в этом процессе сыграл буддизм, поскольку именно буддизм на протяжении многих веков был единственной «мировой религией», институционально укоренившейся в китайской культуре и в китайском обществе. В течение нескольких столетий продолжалось взаимодействие буддизма и местных традиционных идеологий, прежде всего даосизма. Параллельно шли процессы распространения и рецепции буддизма[7] и институционализации даосизма. Последний возник в Китае задолго до появления там буддизма, но именно в эпохи Восточной Хань (25–220), Цзинь (265–420) и в период Южных и Северных династий (IV–VI века) приобрёл свои институциональные формы, многое заимствуя у буддизма. Так, по примеру буддистов даосы ввели обет безбрачия для своих адептов-монахов, живущих в даосских обителях[8]. Уже в эпоху Тан (618–907) сложилась «монастырская система национального масштаба, с большими и малыми монастырями, населёнными целибатными монахами и монахинями, придерживающимися этических кодексов и следующими стандартизированному ежедневному расписанию»[9]. Сам процесс консолидации даосских течений и возникновение представления о даосизме как едином целом, во многом был обусловлен именно быстрым распространением и укоренением буддизма в Китае.

Имело место и обратное влияние, со стороны даосизма на буддизм. В Китае буддизм в целом и, в частности, буддийская идеология подверглись значительной «китаизации».

Ещё один из «участников» процесса интеграции – конфуцианство. Прежде всего, «Ли сюэ» («Учение о принципе») и «Дао сюэ» («Школа Пути») эпохи Сун (960–1279). Учителя Северной Сун считали, что конфуцианцам необходимо вернуться к должным способам совершенствования разума-сердца (*синь* 心). Ими, в частности, были разработаны методы самосовершенствования посредством обучения и медитации. Выдающийся вклад в развитие конфуцианской идеологии внёс Чжу Си (1130–1200), живший в эпоху Южной Сун; он объединил все основные теории сунских философов и создал синтетическое учение, ставшее впоследствии ведущим направлением в конфуцианстве. В эпоху Мин (1368–1644) возникла школа «Синь сюэ» («Школа разума-сердца»), основателем которой стал Ван Янмин (1472–1529), полагавший, что Чжу Си слишком интересовался внешним миром и текстами, тогда как настоящей задачей учёного должно быть совершенствование разума-сердца. Конфуцианская идеология также оказала определённое влияние на поздний даосизм.

В данной работе мы представляем комментированный перевод второй главы ЛМСФ, в которой нашла отражение вышеуказанная особенность – присутствие в тексте как даосской, так и буддийской, и конфуцианской лексики.

«Лун мэнь синь фа». Глава 2. «Покаяние в грехах»[10]

И вот, друзья, [вы], наконец, приняли прибежище в Трёх Драгоценностях, и тогда [вам] следует посвятить себя глубокому духовному деланию[11], а именно: покаяться в своих прегрешениях. Если мужи, занимающиеся духовной практикой, скрывают от себя благое знание, обманывают свою изначальную природу, то они только

лишь видят проступки других людей и не замечают собственные прегрешения. А если ты не осознаёшь своих прегрешений, то грех становится более тяжёлым, [дурные] деяния (карма) – более значительными. А если обманывать своё собственное сердце, разве возможно вступить на Путь? Каяться следует, используя откровенное сердце, с сокрушением исправляя прежние ошибки, и только тогда возможно будет продвигаться вперёд [в духовном делании].

Ныне я говорю не о том, что [вы] должны укорять [себя], подобно людям, пребывающим в миру, обманывающим своё собственное сердце; я хочу, чтобы [вы] ясно различали эти две [ситуации]. Друзья, послушайте это ради того, чтобы внутри себя обрести ясность. А теперь поговорим о том, что значит «обманывать своё сердце». Действия грязные (порочные), а слова чистые, речи ясные, а сердце тёмное. Принять обеты и не следовать принципам дисциплины, на свету казаться тем, кто соблюдает обеты, а в темноте вести себя как порочный человек. Выражать [духовные] чаяния, но не осуществлять их, давать обещания, но не выполнять [их]. Слушать о Дао-Пути, но не следовать [ему], действовать самочинно. Знать закон, и поэтому нарушать [его], посредством хитроумных приёмов дурачить глупцов, превращать неведение в горячность (раздражительность), превращать гнев в безрассудство[12]; ложное выдавать за истинное, отсутствие выдавать за наличие; показывая на оленя, называть его лошадью, продавать собаку, выдавая её за овцу; в потаённом месте поступать против совести, в душе[13] вынашивать тайные планы. Не бывает, чтобы тот, кто творит всевозможное зло, сам ничего не знал об этом. [А если он и в самом деле] не понимает, [что делает], то его называют идиотом, умалишённым, дураком. Тот, кто знает, [как поступать правильно], и поэтому совершает преступление, разве не обманывает своё собственное сердце? Такого человека называют подлецом, злодеем, испорченным человеком, ничтожным человеком, его грехи несоразмерны с [прегрешениями] тех «глупцов», которых мы упоминали выше. Почему? [Потому что] глупые люди не обладают мудростью, не понимают, в чём их ошибка, [они] могут лишь себе навредить, не могут навредить [другим] людям, и даже когда [они] вредят людям, в конце концов [этот зло] затрагивает тех, кто его совершает. И только подлые и злые люди, коварные и лукавые, это те, кто наносят вред другим, извлекая выгоду для себя, и скрывают себя (т. е. свои истинные намерения – *П.Л.*); кривя душой, [они] хотят, чтобы Небо и Земля не узнали об их подлости, [и только] злые духи знают о сотворённом ими зле. [Они] ловко составляют хитроумные замыслы и осуществляют сокрытие [своих проступков], наслаждаются своей хитростью и широко практикуют маскировку [совершённых преступлений]. Расставляют силки для [других] людей, и люди не знают, где установлены эти силки; толкают людей в колодец, и люди не знают, кто открыл этот колодец. И таких людей в мире очень много. Одной только духовной практики всё-таки не достаточно. Тому, кто ещё не принял прибежище в Трёх Драгоценностях, и обладает таким сердцем, прежде всего [следует] немедленно обратиться к покаянию. В наши дни люди, которые принимают обеты, часто нарушают дисциплину, снимают с себя [монашеское] облачение и удаляются от Дао-Пути, поэтому следует как можно скорее покаяться, промыслить [свои поступки] внутри своего сердца, полностью очиститься. [Следует вспомнить] все недолжные желания, все мельчайшие суетные мысли, необходимо покаяться в предшествующих им (этим мыслям – *П.Л.*) пороках, исповедоваться в последовавших за ними проступках, и только тогда [можно будет заслуженно именоваться] «учеником, [принявшим] обеты». В противном случае греховные деяния будут [громоздиться] подобно горам, как же тогда возможно будет достичь освобождения? Вы, если стремитесь [обрести] великий Дао-Путь, [не должны] «закрывая уши, воровать колокольчик» (т. е. заниматься самообманом – *П.Л.*), [поэтому] я, преисполненный чувства любви и заботы к вам, друзья, написал текст исповеди, [для того чтобы вы] утром и вечером, стоя на коленях перед изображениями святых, сокрушённо просили прощения, и все братья [вас] услышали.

Текст исповеди

Братья-соученики! С [момента] принятия обетов до сегодняшнего дня, [я], такой-то, стремившийся принять обеты, ещё не изложил искренне реальные факты

[своей жизни]. [А ведь тогда монашеское] облачение[14] становится бессмысленным, и уставная чаша передаётся впустую. Тогда не сможешь продвинуться вперед в Начальной истинности[15], и ещё многократно будешь совершать грехи в Центральном пределе[16]. Если в [моём] сердце/сознании нет мудрости, то не имеет смысла задавать вопросы просветлённому учителю; если в [моей] природе порождено неведение, то невозможно терпеть обиды от себе подобных. Если душа узенькая, то невозможно прощать [других], если устремления извращённые, то невозможно исправиться. Если не понять, что такое прямое ви́дение, то будешь иллюзорное принимать за истинное; если не исследовать причины [поступков], то будешь доверять злодеям как своим ученикам/сыновьям. Будешь мудрых и добродетельных воспринимать как преступников и злодеев, и в этих искажениях будет трудно разобраться; совершенного мужа будешь принимать за ничтожного человека, не имея возможности отличить истину от лжи. Некоторые, собирая пожертвования, вносят хаос в [закономерное соответствие] людских причин и следствий, [поскольку] все деньги и зерно [они] кладут в свою мошну[17], другие, декламируя священные тексты, допускают ошибки в словах и фразах, [поскольку в этот момент их] мысли полностью отсутствуют. Некоторые замечают [чью-то] соблазнительную внешность, и мысли устремляются в сторону разврата; или слышат святые слова, а в душе возникают сомнения и недовольство, или, нарушив обеты, разорвав [монашескую] рясу и разбив чашу, поспешно пытаются начать новую жизнь [в монастыре], снова кладут земные поклоны и просят учителя о милосердии; или, нарушив обеты, вновь и вновь совершают ошибки, [во всех этих и подобных случаях я] немедленно начну поститься и сокрушенно просить у Неба прощения.

Тот, кто, осуществляя такое [покаяние], полностью искореняет все дурные мысли, навсегда станет хорошим человеком. Тот, кто с этого момента воспрянет духом и разовьет в себе благие мысли, навечно сохранит преданность обетам Начальной истинности. Если же [он] снова совершит преступление по той же дисциплинарной статье, что и ранее, то в жизни столкнётся с небесной карой, а после смерти попадет в ад; если [он] вновь пойдёт против милосердия, проявленного [к нему] в прошлом, то на этом свете заслужит самое суровое наказание, а в загробном мире попадёт в ад беспрерывных мучений[18]. Однако уже после того как возникает стремление покаяться, [начинается процесс] угасания греха и порождения счастья[19], а благодаря последующему самоанализу, бедствия прекратятся и трудности будут устранены, братья (т. е. монахи – *П.Л.*) обретут защиту и помощь, те, кто прежде вступил на ошибочный путь, быстро преодолеют море страданий, узы привязанностей будут навсегда разорваны, несправедливости и тяготы полностью закончатся, несчастья и неудачи повсюду исчезнут, изначальная традиция будет широко понята (разъяснена), Дао-Путь и Дэ-Благая сила осуществятся и люди возрадуются, Великое Равенство-благоденствие будет увидено и наступят годы обильных урожаев. Императорский двор [наполнится] просвещёнными и мудрейшими, в областях и княжествах (т. е. во всей стране – *П.Л.*) [будет множество] мудрых и добродетельных. Вооружённые воины предадутся отдыху[20], наводнения и пожары прекратятся. Народ[21] [станет] находить удовольствие в сокровенном, все уделы [вступят] на путь радости. [Люди разных] сословий и групп – все обратятся к [духовной] чистоте. [Они] припадут к милости совершенномудрых, склонятся перед [теми, кто] помогает переправиться через [море сансары].

Произнося вслух вышеприведённый текст покаяния, до́лжно в сердце своём переживать чувство стыда, развить в себе сильную решимость, отважно продвигаться вперёд, совершенно необходимо укрепить тело и дух, делая следующий шаг восхождения, [обрести] железные печень и желчный пузырь[22], медные лёгкие и внутренности, золотые мозг и шею, нефритовые сердце и кишки, распрямить позвоночник, подстричь брови[23], раскрыть своё дерзновение; смерть и жизнь, существование и гибель – всё разом отбросить. [Для вас важно] лишь соблюдать обеты и практиковать сосредоточение, и перед вами открывается [духовный] путь!

Исследование

Вторая глава ЛМСФ, как следует из названия, посвящена теме покаяния. Глава включает в себя проповедь о покаянии, обращённую к тем, кто уже прошёл

обряд вступления в религиозную общину («принял прибежище»)[24] и собирается принять «начальные обеты Истинности», а также тем, кто принял эти обеты и готовится принять «обеты Центрального предела»; кроме того, глава включает в себя текст исповеди (*чань вэнь* 懺文). Покаяние представлено в этой главе как вторая ступень практики после принятия Прибежища. Покаяние рассматривается как совершенно необходимый этап для «продвижения вперёд [в духовном делании]».

Поскольку, как уже говорилось выше, сам институт общежитного монашества сложился в даосизме под буддийским влиянием, соответственно, мы можем предположить, что и практика, и сама концепция покаяния были также заимствованы из буддизма. Отметим, что в буддизме исповедь – это практика членов сангхи. Обязательная, организованная практика покаяния обычно реализуется в монастырях, хотя, согласно текстам Винаи, в практике покаяния могут принимать участие миряне и послушники.

Согласно Э. Ламотту, уже в раннюю эпоху (в первых веках до н. э.) буддийская практика исповеди была организована следующим образом. Раз в две недели (8-ого и 14(15)-ого числа лунного месяца, т. е. в дни полнолуния и новолуния) монахи (*бхикшу*), проживавшие в одном и том же «приходе» (sīmā), а также пришлые монахи, собирались вместе для проведения *упошатхи* (uposatha, poṣadha, poṣatha). Это был день соблюдения поста и особенно строгих дисциплинарных правил. Каждая вторая *упошатха* завершалась публичной исповедью: «При свете факелов монахи занимали свои места на низких сиденьях, предназначенные для них в зоне собрания. Старший монах читал нараспев открывающую формулу и приглашал своих братьев к признанию своих прегрешений: “Каждый, кто совершил проступок, пусть исповедается в нём; каждый, кто не совершал проступок, пусть остаётся молчащим”. Далее он переходил к перечислению 250 пунктов Пратимокши. После каждой группы прегрешений он обращался к монахам и спрашивал их три раза, чисты ли они от этих прегрешений. Если все оставались молчащими, он провозглашал: “Те, кто чист от этих прегрешений, могут быть названы *преподобными*, поэтому они остаются молчащими; так я это услышал”. Каждый, кто был виновен и остался молчащим, тем самым допускал сознательную ложь и нарушал строгие обеты, [данные им ранее]»[25].

Перечень и описание проступков, в которых следовало признаваться монаху на исповеди, содержалось в текстах Виная-питаки, одной из составных частей буддийского канонического свода. Основу монашеской дисциплины и, соответственно, винаи составляет кодекс Пратимокша (Патимоккха)[26]. Дисциплина Пратимокши подразделяется на восемь видов, в соответствии с восьмью дисциплинарными статусами последователей буддийского учения: 1) дисциплина монахов (*бхикшу*), 2) дисциплина монахинь (*бхикшуни*), 3) дисциплина «претендующих на статус монахини» (*шикшамана*), 4) дисциплина послушников (*шраманера*), 5) дисциплина послушниц (*шраманерика*), 6) дисциплина мирян (*упасака*), 7) дисциплина мирянок (*упасика*), 8) дисциплина соблюдающих очистительный пост (*упаваса*). Женская природа осмыслялась в буддизме как более подверженная аффектам, чем мужская. В соответствии с этой точкой зрения, женщина послушница не могла сразу перейти на статус монахини; если она успешно исполняла предписания для *шраманерики,* то ей следовало перейти к практике *шикшамана*, следовать ей в течение двух лет, и только по истечении этого срока женщина получала доступ к полному курсу дисциплины, т. е. к монашеству[27].

Буддисты Китая, а также частично Японии и Кореи, следуют винае школы дхармагуптака, которая включает 250 правил для монахов и 348 для монахинь[28].

В XI–XIII вв. завершился процесс институционализации китайской буддийской школы чань, появились нормативные уставы чаньских монастырей, «чистые правила» (*цин гуй* 清規)[29]. Они также оказали влияние на уставы даосских монастырей школы Совершенной Истины. Отметим, что монастырская традиция школы Совершенной Истины была основана в конце периода Южная Сун (1127–1279) – Цзинь (1115–1234) и начале Юань (1260–1368)[30].

Даосизм ко времени написания ЛМСФ обладал собственными дисциплинарными текстами. В школе Совершенной Истины одним из важнейших текстов такого рода было сочинение «*Цюань чжэнь цин гуй*» («Чистые правила [школы]

Совершенной Истины» 全真清规 [ДЦ 1235]). Создание данного текста принято относить ко времени правления династий Цзинь и Юань. Эта книга представляет собой перечень наказаний, налагаемых на даоса за нарушение им дисциплинарных обетов. Среди других важных текстов, содержащих дисциплинарные правила и принципы, отметим список «десяти советов» наставника Ма Даньяна 馬丹陽, этот текст содержится в сочинении «Записи речей и прямых указаний Истинных [людей] и Бессмертных-сяней» (*Чжэнь сянь чжи чжи юй лу* 真仙直指语录), «Прямые речи Истинного человека [Ма] Даньяна» (*Даньян чжэнь жэнь чжи янь* 丹阳真人直言), «Список правил Истинного человека [Цю] Чанчуня» (*Чанчунь чжэнь жэнь гуй бан* 长春真人规榜), его же «Наставления Истинного человека [Цю] Чанчуня» (*Чанчунь чжэнь жэнь чуй сюнь вэнь* 长春真人垂训文) и другие.

Интересно, что, хотя линия преемственности школы лунмэнь обычно возводится к Цю Чаньчуню (см. выше), официальный линидж школы был составлен именно Ван Чанъюэ и его последователями[31]. Ван Чанъюэ, будучи настоятелем монастыря Белого облака (*Бай юнь гуань* 白雲觀)[32], систематизировал ординацию (посвящение в духовный сан) и монашеские правила школы лунмэнь, подразделив их на три уровня степени (чина) ординации / текста обетов / ритуального облачения: 1) Чудесная практика и Начальная истинность / «Обеты Начальной истинности» / Посвятительная риза Начальной истинности; 2) Чудесная добродетель и Центральный предел / «Обеты Центрального предела» / Чистая риза Световой пыли; 3) Чудесное Дао и Небесное бессмертие / «Обеты Небесного бессмертия» / Таинственная риза Небесного бессмертия[33].

Полный ритуальный процесс принятия обетов даосами школы Совершенной Истины в современном Китае описали Вэнь Цзянь и Л.А. Горобец в своей книге «Даосизм в современном Китае» (2005). В книге этот процесс назван «церемонией Принятия обета» (*чуаньцзе* 傳戒)[34]. Однако авторы отмечают, что длительность «церемонии» со временем менялась: «некогда она составляла 3 года, в конце правления династии Цин – 100 дней, а ныне – «не более 28 дней»»[35]. Отсюда мы видим, что речь идёт не об одной церемонии, но о длительном и многоступенчатом ритуализированном процессе – не об одном «обряде перехода» (rites de passage), но о «процессе перехода»[36].

Этот ритуализованный процесс включает в себя три вышеуказанных этапа: 1) «Обеты Начальной истинности», или «Начальные обеты Истинного человека» (*чу чжэнь цзе* 初真戒); 2) «Обеты Центрального предела» (*чжун цзи цзе* 中極戒); 3) «Обеты Небесного сяня (бессмертного)» (*тянь сянь цзе* 天仙戒)[37].

На первом этапе адепт принимает «десять обетов истинного человека» (*чу чжэнь ши цзе*) или «девять обетов истинной женщины» (*нюй чжэнь цзю цзе* 女真九戒)[38]. Л. Комъяти отмечает, что первый уровень посвящения был доступен и монахам, и мирянам, и включал в себя принятие пяти обетов[39] и десяти обетов Начальной истинности[40]. Адепты, прошедшие первый этап принятия обетов, именуются «наставниками в сокровенных канонах» (*мяо цзин ши* 妙經師) или же «наставниками в сокровенных практиках» (*мяо син ши* 妙行師).

На втором этапе принимают «триста великих обетов Центрального предела» (*чжун цзи саньбай да цзе* 中極三百大戒). Вэнь Цзянь и Горобец разъясняют, что большинство из этих 300 обетов – «запреты, регламентирующие жизнь монахов до мельчайших подробностей. Например, четвёртая заповедь Десяти обетов истинного человека – “не прелюбодействуй” – дополняется и конкретизируется целым рядом правил, запрещающих: непристойные мысли при взгляде на женщину (п. 8), разговоры и прогулки наедине с женщиной (п. 80), совместное проживание мужчин и женщин (п. 81), совместные трапезы и обмен одеждой между мужчиной и женщиной (п. 82). Кроме того, монахам запрещено убивать всё живое (п. 1), есть мясное (п. 2), пить вино (п. 3), выбирать во время трапезы более вкусную еду (п. 70), выбрасывать пищу в воду или в огонь (п. 41), мочиться в сторону севера (п. 59), показывать язык другому человеку (п. 104), громко смеяться (п. 113) и др.»[41].

Даже беглого взгляда на эти примеры достаточно, чтобы увидеть принципиальное и даже количественное сходство с буддийской монашеской дисциплиной. В буддизме статус мирянина предполагает принятие пяти обетов, статус послушника –

десяти, а статус монаха (*бхикшу*) – более двухсот (от 227 до 250 предписаний, в зависимости от того, сколько указано в Винае конкретной школьной традиции)[42]. Бóльшая часть обетов из полного монашеского списка – отдельные запреты, в мельчайших подробностях регламентирующие жизнь монахов и, также как и в вышеупомянутом примере из даосских «трёхсот великих обетов», они конкретизируют базовые правила из короткого списка обетов предшествующей ступени[43].

Помимо запретов, Великие обеты Центрального предела содержат «более 80 предписаний, направленных на развитие «внутреннего делания» монахов. Так, они должны достичь «опустошённости» сердца посредством освобождения его от чувств, желаний и мыслей, наполняя его «лишь пустотой, лишь тишиной» (п. 238)»[44]. «К психотехнической практике относится и п. 258, согласно которому даос должен сосредоточиться на созерцании «десяти сторон»; при этом виде медитации для него не остаётся ничего сокрытого во внешнем мире. Часть предписаний побуждает адепта к погружению в созерцание своих небесных странствий и бесед со святыми и бессмертными. Например, даос должен погрузиться в размышления о поклонении «трём изначальным Небесным достопочтенным» (*саньюань тянь-цзунь*), пребывая во дворце Семи сокровищ [сферы] нефритовой чистоты[45] (Юйцин Цибаогун) (п. 283) или в беседы-рассуждения о дао с истинными людьми во время пребывания в различных небесных дворцах (п. 289)»[46].

Вэнь Цзянь и Л.А. Горобец указывают, что монахи, прошедшие второй этап принятия обетов, называются «наставниками сокровенного Дэ» (*мяо дэ ши* 妙德師), а даос, не нарушивший в последующей жизни принятых обетов, становится «бессмертным» и получает титул «Истинного человека сокровенного Дэ» (*мяо дэ чжэньжэнь* 妙德真人)[47].

Третьему этапу, именуемому «великие обеты Небесного сяня», соответствует свод «27 неизмеримых способов» (*эршици чжун фа бу кэ чэнлян* 二十七种法不可稱量). Монахи, прошедшие третий этап ритуализированного процесса принятия обетов, отныне нарекаются «наставниками сокровенного Дао» (*мяо дэ ши* 妙道師), а даос, не нарушивший всех принятых обетов, получает титул «Истинного человека сокровенного Дао» (*мяо дао чжэнь жэнь* 妙道真人).

«Обеты Начальной истинности», «Обеты Центрального предела» и «Обеты Небесного сяня (бессмертного)» вместе именуются «Полными великими обетами Небесного сяня трёх платформ»[48] (*сань тань юаньмань тянь сянь да цзе* 三坛圆满天仙大戒)[49]. Заметим, что само это наименование представляет собой отчётливую параллель (заимствование?) буддизму, где выражение «великие обеты трёх платформ» (*сань тань да цзе*) включают в себя три уровня: обеты послушника (*шраманера*), обеты монаха (*бхикшу*) и обеты *бодхисаттвы*.

Обратимся теперь непосредственно к анализу текста второй главы ЛМСФ. Как уже было сказано, здесь Ван Чанъюэ обращается с проповедью о покаянии к тем, кто уже принял прибежище и готовится принять «начальные обеты Истинности», а также тем, кто намеревается принять «обеты Центрального предела». Указав на важность покаяния в процессе глубокого духовного делания, проповедник говорит о двуличии и лицемерии, свойственном некоторым монашествующим. Таких людей он называет теми, кто «обманывает своё сердце». Что значит «обманывать своё сердце»? «Действия порочные, а слова чистые, речи ясные, а сердце тёмное – вот что это означает. Принять обеты и не следовать принципам дисциплины, на свету казаться тем, кто соблюдает обеты, а в темноте вести себя как порочный человек». Куньян-цзы подчёркивает различие между «глупцами», которые действительно не понимают, что делают, и лицемерами, которые «знают закон, и поэтому нарушают [его], посредством хитроумных приёмов дурачат глупцов». Проповедник отмечает, что грехи человека, который «знает, [как поступать правильно], и поэтому совершает преступление ... несоразмерны с [прегрешениями] ... “глупцов”». Потому что «глупые люди не обладают мудростью, не понимают, в чём их ошибка, [они] могут лишь себе навредить, не могут навредить [другим] людям, и даже когда [они] вредят людям, в конце концов [этот зло] затрагивает тех, кто его совершает». А по-настоящему подлые и злые люди – «это те, кто наносят вред другим, извлекая выгоду для себя, и скрывают себя (т. е. свои истинные намерения – *П.Л.*); кривя

душой, [они] хотят, чтобы Небо и Земля не узнали об их подлости, [и только] злые духи знают о сотворённом ими зле». И среди тех, кто готовиться принять или уже принял монашеские обеты, есть такие люди. Им, говорит Куньян-цзы, следует как можно скорее вспомнить все свои поступки, недолжные желания, мельчайшие суетные мысли, и необходимо покаяться в своих пороках, исповедоваться в проступках. Только в этом случае их можно будет именовать «учениками, принявшими обеты». Для этой цели проповедник написал текст исповеди, который и приводится далее.

Что нужно делать, если подобные поступки уже совершены? Нужно «поститься и сокрушённо просить у Неба прощения». Покаяние способствует полному искоренению дурных мыслей. Тот, кто искренне совершил покаяние, «с этого момента воспрянет духом и разовьёт в себе благие мысли, навечно сохранит преданность обетам Начальной истинности». Если же монашествующий совершит новое «преступление по той же дисциплинарной статье, что и ранее, то в жизни столкнётся с небесной карой, а после смерти попадёт в ад; ... на этом свете заслужит самое суровое наказание, а в загробном мире попадёт в ад беспрерывных мучений». Однако уже само стремление запускает процесс угасания греха и порождения счастья. В дальнейшем монах осуществляет тщательный самоанализ (*сю шэн* 修省), который поможет преодолению всех трудностей, обретению монахом защиты высших сил и помощи наставников, и «те, кто прежде вступил на ошибочный путь, быстро преодолеют море страданий».

Интересно, что в конце текста второй главы Куньян-цзы демонстрирует, как свершившееся покаяние повлияет на весь социум: «... Дао-Путь и Дэ-Благая сила осуществятся и люди возрадуются, Великое Равенство-благоденствие будет увидено и наступят тучные годы. Императорский двор [наполнится] просвещёнными и мудрейшими... Вооружённые воины предадутся отдыху, наводнения и пожары прекратятся». Таким образом, покаяние – это не только акт индивидуального духовного совершенствования, но и акт социальный.

Завершает свою проповедь Куньян-цзы призывом к монашествующим развить и укрепить в себе решимость и волю к искреннему покаянию и духовному деланию. Причём проповедник отмечает, что необходимо укрепить и дух, и тело. Тому, кто следует путём духовного восхождения, необходимо смело отбросить все суетные переживания. Он должен дать себе установку: существуют только обеты и сосредоточение, и открытый вперёд и вверх путь.

Отметим, что в данной главе ЛМСФ, также как и в других главах текста, можно встретить как даосскую, так и буддийскую, и конфуцианскую терминологию. Вот характерно буддийские термины в данной главе: «неведение» (*у мин* 無明, санскр. *авидья*), «освобождение» (*цзето* 解脱, санскр. *вимукти, мукти, мокша*), «ад беспрерывных мучений» (см. прим. 18), «море страданий» (*ку хай* 苦海), а также выражение «переправиться через [море сансары]» (*цзи ду* 濟度). Специфически конфуцианских терминов и понятий меньше, но они тоже присутствуют: «совершенный муж» (*цзюнь-цзы* 君子), «ничтожный человек» (*сяо жэнь* 小人).

Итак, мы предполагаем, что в позднем даосизме, поскольку институт общежитного монашества сложился под буддийским влиянием, соответственно, и практика, и сама концепция покаяния были также заимствованы из буддизма. В буддизме исповедь – это практика членов сангхи, и в даосизме – это практика для тех, кто уже вступил в религиозную общину и находится на той или иной ступени ординации. Кроме того, в школе Совершенной истины покаяние – элемент ритуального процесса принятия обетов. Процесс этот включал в себя как постадийное принятие обетов (в три этапа), так и обязательное покаяние. Текст ЛМСФ демонстрирует интеграцию как собственно даосских, так и буддийских, и конфуцианских представлений и соответствующей терминологии, что характерно для позднедаосской синкретической идеологии.

Библиографический список

1. Введение в буддизм. Учебное пособие / Под ред. В.И. Рудого. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 384 с.

2. Вэнь Цзянь. Даосизм в современном Китае / Вэнь Цзянь, Л.А. Горобец. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. – 160 с.
3. Геннеп, ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ванн Геннеп; пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с. (Этнографическая библиотека).
4. Ленков, П.Д. Концепция «Трех Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и ее буддийские параллели: по тексту «Лун мэнь синь фа», XVII в. / П.Д. Ленков // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. Санкт-Петербург. – 2015. – № 2 (23). – С. 64–68.
5. Ленков, П.Д. Периодизация истории буддизма в Китае / П.Д. Ленков // Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей. Київ, 2007. – С. 59–63.
6. Ленков, П.Д. О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в «Лун мэнь синь фа» / П.Д. Ленков // Розенберговский сборник: исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова; Институт восточных рукописей РАН. – СПб.: Издательство А. Голода, 2014. – С. 118–130.
7. «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»). Предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П.Д. Ленкова // История философии. – 2015. – № 2. – С. 12–21.
8. Масперо, А. Религии Китая / А. Масперо. – СПб., 2004. – 375 с.
9. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
10. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания / Е.А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 309 с.
11. Торчинов, Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». Перевод Е.А. Торчинова / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 288 с.
12. Филонов, С.В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование / С.В. Филонов // Религиозный мир Китая – 2013: Исследования. Материалы. Переводы. – М.: РГГУ, 2013. – С. 11–76.
13. Филонов, С.В. Пекинский Байюньгуань – монастырь Белого облака / С.В. Филонов // Филонов С.В. Введение в даологию. – Благовещенск, 2010. – С. 80–119.
14. Филонов, С.В. «Хочу служить я шидичэнем в Рассветном дворце императорском…» (некоторые аспекты даосской концепции сяня-небожителя) / С.В. Филонов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2009. – Т. 10. Вып. 3. – СПб., 2009. – С. 141–154.
15. Esposito, M. Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality / M. Esposito // Journal of Chinese Religions 29, 2001. – P. 191– 231.
16. Esposito, M. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty / M. Esposito // Religion and Chinese Society, ed. John Lagerwey, vol. 2. – Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2004. – P. 621–698.
17. Komjathy, L. Daoism. A Guide for the Perplexed / L. Komjathy. – L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014. – 272 p.
18. Lamotte, E. The History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era / E. Lamotte. – Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1988. – 870 p.
19. Pregadio, F. The Longmen Lineage. Historical notes / F. Pregadio; Edited and translated by Fabrizio Pregadio. Golden Elixir Occasional Papers. № 4, 2014 [Электронный ресурс] // Golden Elixir Press: [сайт]. – URL: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html (дата обращения: 10.05.2016).
20. Лун мэнь синь фа (Закон сердца/сознания [традиции] Лунмэнь 龍門心法) // Сю дао чжэнь янь (Истинные слова о практике Пути 修道真言). – Дэнфэн, б. г.

Список сокращений

ДЦ – «Дао цзан»
ЛМСФ – «Лун мэнь синь фа»

---

[1] См.: «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»). Предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П.Д. Ленкова // История философии. 2015. № 2. С. 12–21.
[2] Другое имя – Цю Чуцзи 邱處機.
[3] См.: Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб., 1993. С. 201–202.
[4] Подробнее о жизни Ван Чанъюэ см.: Pregadio F. The Longmen Lineage. Historical notes / Edited and translated by Fabrizio Pregadio. Golden Elixir Occasional Papers № 4, 2014, pp. 7–8 [Электронный ресурс] // Golden Elixir Press: [сайт]. URL: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html. (дата обращения: 10.05.2016).

[5] В нашем исследовании мы взяли за основу издание текста из сборника «Сю дао чжэнь янь» («Истинные речи о практике Дао-Пути» 修道真言), изданного в Дэнфэне и предназначенного для чтения в даосском монастыре Чжун юэ мяо (Храм Центральной Вершины 中岳庙).
[6] См.: Ленков П.Д. О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в «Лун мэнь синь фа» // Розенберговский сборник: исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова; Институт восточных рукописей РАН. СПб., 2014. С. 118–130.
[7] Подробнее о периодизации истории буддизма в Китае см.: Ленков П.Д. Периодизация истории буддизма в Китае // Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей. Київ, 2007. С. 59–63.
[8] См.: Масперо А. Религии Китая. СПб., 2004. С. 108; Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014. P. 54.
[9] Ibid. P. 55–56.
[10] «Покаяние в грехах» – «Чаньхуэй цзуй е» (懺悔罪業).
[11] Букв.: опереться/положиться на тонкую/сокровенную деятельность (*и мяо син* 依妙行)
[12] Букв.: *ци* крови (*сюэ ци* 血氣).
[13] Букв.: в животе (*фу чжун* 腹中).
[14] Букв.: ряса и шапка (*и гуань* 衣冠)
[15] Начальная истинность (*чу чжэнь* 初真) – речь идёт о первом этапе ритуального процесса принятия обетов; этот этап называется *чу чжэнь цзе* (初真戒) – «обеты Начальной истинности» или «начальные обеты Истинного человека». См.: Вэнь Цзянь, Горобец Л.А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 29.
[16] Центральный предел (*чжун цзи* 中極) – имеется в виду второй этап процесса принятия обетов; этот этап называется *чжун цзи цзе* (中極戒) – «обеты Центрального предела» или «обеты Высшего предела». См.: Там же.
[17] Здесь имеется в виду кармический закон соответствия следствий своим причинам. Люди, которые передают свои деньги или зерно в пользу какого-либо благого дела, а ведь именно это означает выражение «собирать пожертвования» (*му юань* 募緣), тем самым приобретают «благие заслуги», которые должны улучшить их карму. Однако недобросовестные монахи преступно присваивают эти пожертвования, и пожертвования не идут на благое дело (например, строительство храма), на которое они якобы собирались. Таким образом, вносится хаос в соответствие причин и следствий: намерения жертвователя благие, действия также благие, однако они не завершаются должным образом – деньги переданы, но идут-то они не на доброе дело.
[18] Ад беспрерывных [мучений] (*у цзянь* [*ди юй*] 無間[地狱]) – самый страшный уровень ада, согласно буддийским представлениям; на санскрите именуется Авичи («Без избавления»).
[19] Букв.: «грех угасает, счастье порождается» (*цзуй ме фу шэн* 罪滅福生).
[20] ... предадутся отдыху (*янь си* 偃息) – выражение также может быть стяжением от *янь ци си гу* (偃旗息鼓), букв. «убирать знамёна и прекращать барабанный бой», т. е. прекращать военные действия.
[21] Букв.: «десять тысяч фамилий» (*вань син* 萬姓).
[22] Желчный пузырь (*дань* 膽) – согласно традиционным китайским представлениям, вместилище храбрости, (смелости, мужества).
[23] *Цы ци мэй мао* (剔起眉毛), букв.: «подстричь (или выщипать) брови». Выражение встречается в чаньских текстах. Возможны как минимум два варианта интерпретации данного фразеологизма: 1. указание на вступление на монашеский путь; подстрижение бровей символизирует уход от мирской жизни, отсюда производное значение – твёрдость, демонстрируемая человеком в его решении порвать с мирской жизнью; 2. как образное выражение в значении «решительно преодолевать трудности в процессе духовного познания».
[24] Подробнее о практике «принятия прибежища», согласно ЛМСФ, см.: Ленков П.Д. Концепция «Трёх Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и её буддийские параллели: по тексту «Лун мэнь синь фа», XVIIв. // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. № 2 (23). июнь 2015. С. 64–68.
[25] Lamotte E. The History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era. Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1988. p. 59–60.
[26] Подробно о Пратимокше см.: Введение в буддизм. Учебное пособие / Под ред. В.И. Рудого. СПб., 1999. С. 194–220.
[27] Там же. С. 203–204.
[28] На русском в Интернете доступен сокращённый перевод Патимоккхи школы Тхеравада, см.: Буддийский монашеский кодекс. Перевод и объяснение учебных правил Патимоккхи. Сокращённый перевод А. Гунского по книге Thanissaro Bhikkhu «Buddhist Monastic Code of Discipline» [Электронный ресурс] // Dhamma.ru [сайт]. URL: http://dhamma.ru/lib/authors/thanissaro/prat.htm (дата обращения: 10.05.2016).
[29] Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 198.
[30] См.: Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney, 2014. P. 56.
[31] См.: Ibid. P. 76; а также: Esposito M. Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality // Journal of Chinese Religions 29, 2001. P. 191–231; Esposito M. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty // Religion and Chinese Society, ed. John Lagerwey, vol.2. Hong Kong, 2004. P. 621–698.
[32] Об этом монастыре см.: Филонов С.В. Пекинский Байюньгуань – монастырь Белого облака // Он же. Введение в даологию. Благовещенск, 2010. С. 80–119.

[33] Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney, 2014. P. 76.
[34] Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 26.
[35] Там же. С. 27–28. В первой половине XX в. традиция прервалась. 12 ноября 1989 г. в пекинском монастыре «Бай юнь гуань» вновь была открыта «платформа обетов» (*цзе тань* 戒坛), и традиция принятия обетов, прерванная примерно на полвека, возродилась.
[36] См.: Геннеп, ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М., 1999. С. 15–16.
[37] Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 29.
[38] Там же.
[39] Пять обетов: 1) не убивать; 2) не употреблять мясо и спиртные напитки; 3) не лгать (не быть двуличным); 4) не воровать; 5) не прелюбодействовать.
[40] Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney, 2014. P. 76.
[41] Вэнь Цзянь, Горобец Л.А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 30.
[42] В силу того, что женская природа осмыслялась в буддийской традиции как более подверженная аффектам, чем мужская (традиция утверждает, что Будда первоначально относился негативно к самой возможности принятия женщиной полных монашеских обетов и лишь благодаря неоднократным просьбам женщин и Ананды согласился принимать женщин в Сангху), хотя дисциплина монахини по своей внутренней сущности вполне тождественна дисциплине монаха, в аспекте конкретных правил поведения есть количественные различия: для монахини Пратимокша устанавливает в два раза больше предписаний (соответственно, от 454 до 500). См.: Введение в буддизм. Учебное пособие / Под ред. В.И. Рудого. СПб., 1999. С. 203–204.
[43] Также см.: Буддийский монашеский кодекс. Перевод и объяснение учебных правил Патимоккхи. Сокращенный перевод А. Гунского по книге Thanissaro Bhikkhu «Buddhist Monastic Code of Discipline» [Электронный ресурс] // Dhamma.ru [сайт]. URL: http://dhamma.ru/lib/authors/thanissaro/prat.htm (дата обращения: 10.05.2016).
[44] Вэнь Цзянь, Горобец Л.А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 30.
[45] Об этих дворцах см.: Филонов С.В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование // Религиозный мир Китая – 2013: Исследования. Материалы. Переводы. М., 2013. С. 11–76; Филонов С.В. «Хочу служить я шидичэнем в Рассветном дворце императорском…» (некоторые аспекты даосской концепции сяня-небожителя) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. Вып. 3. СПб., 2009. С. 141–154.
[46] Вэнь Цзянь, Горобец Л.А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 30.
[47] Там же. С. 30–31.
[48] Или «трёх залов» (*сань тан* 三堂).
[49] См.: Лю Шоуюань. Сань тань юаньмань тянь сянь да цзе люэ шо (Краткое изложение Полных великих обетов Небесного сяня трех платформ) (柳守元. 三坛圆满天仙大戒略说) // Даоцзяо цзелюй цюань цзи (Полное собрание дисциплинарных правил даосизма 道教戒律全集). Т. 40 [Электронный ресурс] // Дао цзяо чжи инь 道教之音 [сайт]. – URL: http://www.daoisms.org/article/sort026/info-4493.html (дата обращения: 20.05.2016).

References

1. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. Comm. by P.D. Lenkov. No. 2/2015, pp. 12–21.
2. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The Experience of Historical and Religious Description]. Saint Petersburg, Andreev i synov'ya, 1993, pp. 201–202.
3. Pregadio F. The Longmen Lineage. Historical Notes. Golden Elixir Occasional Papers, no. 4, 2014. Available at: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html (accessed 10.05.2016).
4. Lenkov P.D. *Rozenbergovskii sbornik: issledovaniya i materialy* [Rosenberg's Collection: Researches and Materials]. Ed. by T.V. Ermakova. The Institute of Oriental Manuscripts of RAS. Saint Petersburg, Izdatel'stvo A. Goloda, 2014, pp. 118–130.
5. Lenkov P.D. *Chinese Civilization and Modernity. Collection of Papers* [Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей]. Київ, 2007, pp. 59–63.
6. Maspero A. *Le taoïsme et les religions chinoises,* Paris, 1971. (Russ. ed.: Maspero A. *Religii Kitaya.* Saint Petersburg, 2004, p. 108).
7. Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 54.
8. Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, pp. 55–56.
9. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The Experience of Historical and Religious Description]. Saint Petersburg, Andreev i synov'ya, 1993, p. 181.
10. Torchinov E.A. *Daosizm. «Dao-De tszin»* [Taoism. The «Tao Te Ching»]. Transl. by E.A. Torchinov. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999, pp. 151–155.
11. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 29.
12. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 29.
13. Lenkov P.D. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of St. Petersburg State University of Culture and Arts]. Saint Petersburg, 2015, no. 2 (23), pp. 64–68.

14. Lamotte E. The History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era. Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1988, pp. 59–60.
15. *Vvedenie v Buddism* [An Introduction to Buddhism]. Ed. by V.I. Rudoy. Saint Petersburg, Lan', 1999, pp. 194–220.
16. *Vvedenie v Buddism* [An Introduction to Buddhism]. Ed. by V.I. Rudoy. Saint Petersburg, Lan', 1999, pp. 203–204.
17. *Buddiyskiy monasheskiy kodeks. Perevod i ob»yasnenie uchebnykh pravil Patimokkhi* [Buddhist Monastic Code. Translation and Explanation of Educational Rules of Patimokkha]. Transl. by A. Gunsky. Available at: http://dhamma.ru/lib/authors/thanissaro/prat.htm (accessed 10.05.2016).
18. Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektsiy* [An Introduction to Buddhist Studies. A Course of Lectures]. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, p. 198.
19. Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 56.
20. Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 76.
21. Esposito M. Journal of Chinese Religions. No. 29, pp. 191–231.
22. Esposito M. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty. Religion and Chinese Society, ed. John Lagerwey, vol.2. Hong Kong, Chinese University of Hong Kong, 2004, pp. 621–698.
23. Filonov S.V. *Vvedenie v daologiyu* [An Introduction to Taoism Studies]. Blagoveshchensk, 2010, pp. 80–119.
24. Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 76.
25. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 26.
26. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, pp. 27–28.
27. Gennep van A. *Les Rites de passage. Etude systematique des rites*. Paris, Librairie critique. Emile Nourry, 1909 (Russ. ed.: Gennep van A. *Obryady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obryadov.* Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1999, pp. 15–16).
28. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 29.
29. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 29.
30. Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 76.
31. Wen Jian, Gorobets L. A. Daosizm v sovremennom Kitae [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 30.
32. *Vvedenie v Buddism* [An Introduction to Buddhism]. Ed. by V.I. Rudoy. Saint Petersburg, Lan', 1999, pp. 203–204.
33. *Buddiyskiy monasheskiy kodeks. Perevod i ob»yasnenie uchebnykh pravil Patimokkhi* [Buddhist Monastic Code. Translation and Explanation of Educational Rules of Patimokkha]. Transl. by A. Gunsky. Available at: http://dhamma.ru/lib/authors/thanissaro/prat.htm (accessed 10.05.2016).
34. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 30.
35. Filonov S.V. Religioznyy mir Kitaya – 2013: Issledovaniya. Materialy. Perevody [The Religious World of China – 2013: Studies. Materials. Translations]. Moscow, RGGU, 2013, pp. 11–76.
36. Filonov S.V. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy]. Saint Petersburg, 2009, vol.10, iss. 3, pp. 141–154.
37. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 30.
38. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, pp. 30–31.
39. Liu Shouyuan. The Complete Collection of Disciplinary Rules of Taoism. Vol. 40. URL: http://www.daoisms.org/article/sort026/info-4493.html (accessed 20.05.2016) (in Chinese).

Лепехова Е.С.

Участие буддийских монахов в государственных заговорах в Китае и Японии в VII–VIII вв.

Е.С. Лепехова

Аннотация. Данное исследование посвящено участию буддийских монахов в государственных заговорах в Китае и Японии в VI и VIII вв. К VI в. в Китае буддизм, благодаря покровительству верховной власти, фактически приобрёл статус государственной религии. С момента своего появления буддизм ориентировался на высшие слои китайского общества: правительство и императорский двор. Однако близость буддийского духовенства к правящему двору способствовала участию самих монахов и монахинь в придворных интригах, что и привело, в результате, к тому, что с начала VII и до конца VIII вв., в Китае произошло несколько восстаний с участием буддийских монахов. В Японии же в период с VI по VIII вв., буддийская сангха, пользуясь покровительством императоров и влиятельных аристократических родов, также укрепила своё экономическое и политическое положение и влияние при дворе. С одной стороны, японские императоры поощряли распространение в стране новой религии, подтверждавшей их божественное право на власть, с другой, буддийские священники всё активнее вмешивались в политику, пытаясь занять ведущие позиции. В конце концов, эти противоречия привели к конфликту монахов Гэмбо и Докё с придворной аристократией в середине VIII в.

Ключевые слова: буддизм, китайский буддизм, буддийская сангха, японские императоры, буддийские монахи, Гэмбо, Докё

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.65-74

По мнению многих современных исследователей истории китайского буддизма, одним из важнейших факторов, повлиявших на судьбу буддизма в Китае, являлась сакрализация государственного устройства. Государство в Китае независимо от смены династий держалось на некой символической основе, которая проецировалась на фактическую власть. В силу этого фактора не став государственной религией, но приспособившись к верховной власти, буддизм занял определённую позицию в китайском социуме[1].

Первые буддийские храмы и монастыри в Китае появляются в середине II – середине III вв. Одним из самых ранних стал монастырь Баймасы в Лояне. В дальнейшем, другими важными центрами проповедования буддизма стали Сюйчжоу (на границе современных пров. Цзянсу и Аньхой), Цзяочжоу (современная пров. Чжэцзян), Гуанчжоу (пров. Гуандун). Вслед за появлением монастырей в Лояне, Сюйчжоу, Цзянье и Сюйчане монастыри и храмы стали возникать и во многих других местах. В 238–251 гг. немало монастырей появилось в провинции Цзянсу[2]. К концу IV в. в Восточной Цзинь насчитывалось свыше 1,7 тыс. буддийских храмов и монастырей и 24 тыс. монахов. В конце V в. на севере Китая было 30 тыс. монастырей и почти 2 млн. послушников и монахов, на юге – около 2 тыс. монастырей и 32 тыс. монахов и послушников. К концу VI в. на севере число монастырей возросло до «40 тыс., монахов и послушников – до 3 млн., а на юге до 2 846 с 82 700 монахами и послушниками соответственно»[3].

При династии Суй (581–618), императоры которой покровительствовали буддизму, начинает складываться система государственного контроля над буддизмом.

Буддийские храмы стали именоваться *сы*, что подразумевало возведение их с ведома императорской власти, а не стихийно, как раньше. Тем самым стал осуществляться контроль над возведением храмов и монастырей[4]. Для контроля монастырей и числа их обитателей составлялись подушные списки монахов и монахинь (*сэнцзи*). Они подлежали обновлению каждые три года. Именно в период правления династии Суй начали проводиться мероприятия по комплектованию аппарата буддийских чиновников, которому были приданы функции надзора. Со времени династии Суй, внесшей большой вклад в возрождение буддизма, до середины правления династии Тан (618–907), ознаменовавший подлинный его расцвет и его одновременное огосударствление, происходил переход от государственной опеки, носившей форму взаимного сотрудничества, к государственному контролю над сангхой, включавшему надзор за составом буддийской общины и её экономической деятельностью. В период правления императора Гао Цзу (618–626) монастыри находились в ведении «десяти добродетельных представителей» (*ши да дэ*), выбранных из среды буддийского монашества и утверждавшихся императором. Впоследствии жизнью буддийской общины занималось специальное ведомство (*хунлусы*), с 694 г. палата по монастырским делам (*сыбу*), а позднее управление достойных и добродетельных (*гун дэ ши*). Формировался принцип монастырских назначений, которым ведал совет высших буддийских монахов в составе пяти членов (*у чжунчжу*). Это был центральный орган, назначавшийся в соответствии с указом императора[5].

Как отмечал исследователь китайского буддизма Э. Цюрхер, уже в царстве У (220–284) буддизм, с момента своего появления, ориентировался на высшие слои китайского общества: правительство и императорский двор. В IV в., в период Шести Династий, на юго-востоке Китая, в государстве Цзинь местные правители из рода Сыма стали открыто покровительствовать буддийской сангхе. Так, император Цзянвэнь (Сыма Юй, 320–372) регулярно призывал к своему двору буддийских наставников Шримитру, Чжу Даоцяня и Чжи Дуна. Его другом был также монах Чжу Фатай, которого он регулярно приглашал во дворец для чтения и толкования сутр[6].

При императоре Сяоу (373–396), как отмечают многие исследователи, положение буддийской сангхи в государстве достигло своего расцвета. Этому в немалой степени способствовало то, что близкие родственники императора (его мать – императрица Чу, его жена – императрица Ван и её брат – генерал Ван Гун) были верующими буддистами. О Ван Гуне сообщается, что он, будучи влиятельным сановником при императорском дворе, ради строительства и украшения буддийских храмов повсеместно поднял налоги, что вызвало всеобщее недовольство. Даже перед своей казнью в 398 г. он читал буддийские сутры[7].

Сам император Сяоу также был известен как покровитель буддийских монахов. После смерти Чжу Даоцяня в 374 г., Чжу Фаюя в 380 г., и Чжу Фатая в 387 г. император приказал устроить им пышные похороны, выделив на это деньги из государственной казны. Известно также, что он переписывался с буддийским патриархом Дао Анем и монахиней Линьцзун, и продолжил строительство монастыря Чаньганси, начатое при императоре Цзянвэне[8].

Существует множество других свидетельств близости буддийского духовенства к правящей власти как в период Шести Династий, так и в эпоху Тан. Например, буддийский патриарх Фотудэн (232?–348?) прославился тем, что обратил в буддизм военачальника хунну Ши Ле (основателя династии поздняя Чжао) и стал его одним из его советников[9]. Другой патриарх китайского буддизма, Амогхаваджара (Букун, 705–774) пользовался покровительством трёх императоров из династии Тан: Сюань-цзуна (712–756), Су-цзуна (756–762) и Дай-цзуна (762–779). Благодаря созданной им школе тантризма и эзотерическим ритуалам, которые он проводил при императорском дворе, Букун имел репутацию мага-чудотворца, и, как считалось, иногда использовал свои познания в политических целях. Так, во время мятежа Ань Лушаня, оставаясь в захваченной мятежниками столице Чаньань, он отправлял правительственным войскам копии сутр, призванные даровать им победу[10].

Благодаря покровительству верховной власти в Китае, к VI в. буддизм фактически приобрёл статус государственной религии. Однако близость буддийского духовенства к правящему двору способствовала участию самих монахов и монахинь

в придворных интригах, что и привело, в результате, к тому, что с начала VII и до конца VIII вв., в Китае произошло несколько восстаний с участием буддийских монахов. В «Новой истории Тан» («Синь тан шу») сообщается, что в 613 г. подняли восстания некий Сун Сицзянь, провозгласивший себя перерождением Будды Майтрейи, и буддийский монах Цзян Хаймин[11]. Оба мятежа были быстро подавлены, однако уже через пять лет, в 618 г., в конце правления династии Суй, буддийский монах Гао Танчен объявил себя «Императором Махаяны» (кит. *Дачэнь Хуанди*) и поднял восстание. Своё правление он провозгласил «периодом Дхарма-чакры» (кит. *Фалунь*) и женился на буддийской монахине, которую называли «императрицей»[12]. Наконец, в период правления императора Дэцуна (779–805) монах Ли Гуаньхун организовал заговор с целью захвата государственной власти. Своим сообщникам он объявил, что ему было явлено чудесное видение, в котором божества Пяти Гор и Четырёх Рек предсказали ему, что он станет императором. В 787 г. оплотом заговора стал монастырь Сицзинси, которым управляла буддийская монахиня Чжиинь. Однако из-за разногласий между организаторами заговор потерпел неудачу и был раскрыт[13].

В Японии же этот период (VII–VIII вв.) характеризуется кардинальной переменой государственного и общественного строя, когда за удивительно короткий срок страна, где преобладал родоплеменной строй, превратилась в централизованное государство с развитой бюрократической системой (*рицурё*). Примечательно, что именно в это время буддизм, появившийся в Японии в VI в., постепенно превращается в государственную религию при поддержке императорского двора. Политика, проводимая императорами Тэмму (673–686), Сёму (724–749), императрицами Дзито (686–697) и Кокэн (756–783), способствовала превращению буддизма в средство государственной идеологии.

Специально для контроля над буддийской церковью было создано ведомство «Сого». Оно подчинялось департаменту по делам монахов и иноземных учителей буддийского закона «Гэмбарё», которое, в свою очередь находилось под юрисдикцией Министерства по делам знати и государственных церемоний «Дзибусё».

Первые государственные ведомства контроля буддийской сангхи возникли ещё во времена правления императрицы Суйко. Как сообщает «Нихон сёки», в 623 г. императрица учредила должности *содзё* и *содзу* для надзора за монахами и монахинями. Первое время эти обязанности были разделены поровну между представителями буддийского духовенства и государственными чиновниками. Так, на должность *содзё* был назначен монах из Пэкче Квангын (яп. *Канроку*), а обязанности *содзу* поручили Куратукури-но Токусяку[14].

В правление императора Тэмму (673–686) чиновники были отстранены от управления буддийскими храмами. Исключение было сделано лишь для нескольких государственных храмов, в число которых входил храм Гангодзи (Асука-дэра, Хокодзи)[15]. В 673 г. были введены новые должности для буддийского духовенства – пост епископа *сёсодзу*, а также назначены два монаха-делопроизводителя – *сакан*, число которых затем было увеличено до четырёх[16]. Через десять лет, в 683 г., были созданы должности *содзё, содзу* и *рисси*, на базе которых затем был создан управляющий аппарат «Сого». Их обязанности заключались в осуществлении контроля над монахами и монахинями с помощью кодекса «Сонирё»[17].

Основной задачей «Сого» было контролировать буддийские храмы и духовенство, а также проводить основную политику государства посредством сангхи. «Сого» являлось уникальным бюрократическим аппаратом, поскольку наряду с правительственными чиновниками в нём служили буддийские монахи, рекомендованные сангхой. Эти монахи занимали главенствующее положение в сангхе и представляли её интересы.

Назначения в «Сого» долгое время считались почётными среди буддийского духовенства, даже когда функции этого ведомства к концу эпохи Хэйан свелись к участию в ритуальных представлениях при императорском дворе. Оно играло значительную роль во внутренней политике правительства с VIII по XI вв. Императорский же двор, со своей стороны, следил за тем, чтобы на руководящие посты в «Сого» избирались священники, отличившиеся умением проводить ритуалы, изгоняющие

скверну и способствующие благоденствию императора и страны. Однако эта тенденция оказалась обоюдоострой. С одной стороны, сложившаяся к тому времени система буддийских философских школ позволяла комплектовать кадры образованных монахов для «Сого». Но, с другой стороны, монахи, приближённые за свои выдающиеся заслуги ко двору стали активно вмешиваться в придворные интриги и борьбу за трон императора. Следует также учитывать, что в этот период буддизм часто использовался аристократическими кланами при императорском дворе в Японии в качестве средства идеологической борьбы. При этом основным оппонентом пробуддийски настроенных деятелей являлось, главным образом, конфуцианство. В этом отношении Япония унаследовала китайскую традицию противостояния конфуцианства и буддизма в вопросе о выборе модели государственного управления. Сторонники буддизма при этом склонялись к теократии и ритуально-магическому воздействию на окружающую действительность. Представители конфуцианства (прежде всего, влиятельный род Фудзивара) отдавали предпочтение китайской системе управления на основе полного соблюдения всех законов рицурё. Кульминация этой борьбы пришлась на середину VIII в. и выразилась, прежде всего, в известных политических инцидентах с участием монахов Гэмбо и Докё.

Гэмбо считается первым буддийским монахом, получившим контроль над правительством и сосредоточившим в своих руках огромную власть. В 716 г. он был послан на обучение в Китай, пробыл там 18 лет и стал столь сведущ в толковании буддийских доктрин, что танский император наградил его шёлковой рясой. В Японию Гэмбо привёз более 5 тыс. свитков буддийской литературы, которая хранилась в храме Кофукудзи[18]. А.Н. Игнатович считает, что это было «полное собрание канонических текстов, скомпонованное в единый свод в Китае, так называемая Танская Трипитака»[19].

По возвращении Гэмбо на родину его заслуги были отмечены и японским императором Сёму, который впервые в истории страны пожаловал ему пурпурную рясу – знак высокого ранга для священнослужителя. Вскоре произошло одно событие, способствовавшее дальнейшему взлёту карьеры Гэмбо. Во время болезни вдовствующей императрицы – матери императора Сёму, император обратился за помощью к Гэмбо, и после встречи с ним императрица-мать исцелилась. Далее хроника сообщает, что Гэмбо получил высокий духовный ранг *содзё*, и его влияние при дворе усилилось[20].

Тот факт, что возвышение Гэмбо началось после исцеления им императрицы, говорит о том, как ценились буддийские монахи, сведущие в ритуалах и медицине при императорском дворе.

Некоторые исследователи (Дж.М. Августин) также указывают на то, что в период Нара, чаще всего, монахи и монахини, обладавшие медицинскими знаниями, могли сделать карьеру при дворе[21]. Хотя, согласно ст. 2 кодекса «Сонирё», монахам и монахиням запрещалось исцелять болезни с помощью магии, однако, если во время лечения они прибегали к *буддийским* (курсив мой – авт.) ритуалам и молитвам и это давало положительный результат, то правительство не преследовало их . Особо выдающиеся целители даже удостаивались высоких наград.

В качестве примера, помимо вышеупомянутых Гэмбо и Докё, можно привести историю некоего монаха Хорэна из «Сёку Нихонги». Как сообщает летопись, этот монах был столь сведущ в медицине, что в 703 г. императорский двор пожаловал ему земельный надел в 80 *тё* в его родной местности Тоёсаки. Восемнадцать лет спустя, в 721 г., императрица Гэнсё вновь вознаградила Хорэна, пожаловав ему третий придворный ранг и родовое имя Уса. Как гласит изданный по этому поводу императорский указ: «Разум Хорэна всегда [пребывает] в состоянии медитации, а его деяния [находятся] в соответствии с законом. Его познания в медицине [являются] исключительными. Сей добрый монах облегчил страдания многих простых людей. Как можно оставить его без награды?»[22].

Усиление влияния Гэмбо сопровождалось всё более активным его вмешательством в политические дела. Объединившись с известным конфуцианским учёным Киби Макиби (693–745) и правым министром Татибана Мороэ, он пытался бороться против клана Фудзивара – самого могущественного из всех аристократических

родов. В 737 г. в столице разразилась эпидемия оспы, в результате которой умерло четверо представителей рода Фудзивара, входивших в высший орган государственной власти – Государственный совет (*Дайдзёкан*). Воспользовавшись этим, Гэмбо добился назначения в Государственный совет своих сторонников. Это вызвало возмущение других представителей рода Фудзивара, вследствие чего один из его представителей – Хироцугу – поднял в 740 г. мятеж против императорского дома[24]. Мятеж был подавлен, Хироцугу казнён, однако это отнюдь не укрепило положения Гэмбо. Императорский двор, недовольный его вмешательством в придворные интриги, в 745 г. отправил Гэмбо в ссылку на Цукуси, где он был назначен настоятелем храма Кандзэондзи в Дадзайфу и умер в следующем году[25].

Некоторые современные исследователи (Барбара Эмброз, Ричард Боуринг, Пол Гронер) считают, что Гэмбо, совместно с императрицей Комё, мог быть причастен к созданию системы государственных храмов «*кокубундзи*». Первые сведения об этих храмах относятся к 741 г., когда император Сёму (г. п. 724–749) издал указ об образовании системы специальных монастырей, призванных проводить богослужения и возносить моления о благе и защите государства[26].

В каждой провинции полагалось основать по два храма – мужской и женский (*кокубунсодзи* и *кокубуннидзи*). Раз в месяц монахи и монахини, принадлежащие к этим храмам, должны были проводить публичные чтения «сутр, защищающих страну», и, главным образом, «Сутры Золотого света» (санскр. «*Суварнапрабхасасутра*»). В связи с этим, исследователь Дж.Э. Киддер полагает, что основание системы кокубундзи способствовало изменению отношения к буддийским сутрам, которые отныне стали восприниматься как объекты ритуального поклонения (яп. *хосяри*). Они считались столь же священными, также как и мощи Будды (яп. *синсяри*), поскольку, как утверждалось в сутрах, содержали в себе слова самого Будды[27]. Но, вместе с тем, как отмечает Киддер, почитание сутр, хранящихся в храмах *кокубундзи*, отличалось от поклонения буддийским мощам в других храмах. Собственно, хранение буддийских мощей (*синсяри*) и ритуальное служение им подразумевало, прежде всего, привлечение большого количества верующих. Что же касается, сутр, «защищающих страну», то их регулярные чтения и богослужения, совершаемые по этому поводу в храмах *кокубундзи*, были призваны утвердить повсеместно официальную политику двора по отношению к буддизму[28].

Следует отметить, что в задачу *кокубундзи* входило не только избавление Японии от стихийных бедствий, эпидемий и мятежей, но и умиротворение душ предков императорского рода и высшей знати, а также земных и небесных божеств. Монахи посредством молений должны были поддерживать порядок между небесными и земными божествами, чтобы те и другие были всегда счастливы и радостны и вечно охраняли страну. Примечательно, что в случае заговора или мятежа в *кокубундзи* должны были проходить специальные молебны, ниспосылающие проклятия на головы бунтовщиков[29].

Хотя традиционно создание системы «*кокубундзи*» приписывается императору Сёму, всё же исследовательница Барбара Эмброз считает, что его супруга, императрица Комё (701–760) также могла быть причастна к созданию системы *кокубундзи*, поскольку в официальных молебнах, которые проводились в этих храмах, упоминались также имена Комё и её родственников[30]. Это предположение выглядит правдоподобно, если учесть, что императрица и её родственники были активно вовлечены в деятельность буддийской церкви. Отец Комё, министр Фудзивара-но Фухито, участвовал в создании кодекса «Сонирё»[31]. Сама же императрица была известна при дворе своим благочестием и приверженностью буддизму. Специально для неё в покоях императорского дворца было организовано ведомство по переписке буддийских сутр. При её дворе находились мастерские ремесленников, участвовавших в строительстве буддийских храмов и изготавливавших буддийские статуи. Также она занималась благотворительностью. На её средства была построена лечебница для бедных (яп. *сэякуин*). Комё также считается основательницей женского монастыря Хоккэдзи и, как полагает Барбара Эмброз, могла быть причастна к сооружению знаменитого храма Тодайдзи[32]. Также, как считает Эмброз, на активное участие Комё в строительстве буддийских храмов мог повлиять монах Гэмбо,

обучавшийся в Китае и получивший её покровительство[34]. Как отмечает Ричард Боуринг, Гэмбо был назначен личным наставником медитации *дзэндзи* императрицы и по её приказу для него был выстроен храм Корюодзи[34]. Пол Гронер, знаменитый исследователь японского буддизма, ссылаясь на источники «Сёку нихонги» и «Нихон киряку», также предполагает, что Комё, находясь под сильным влиянием Гэмбо, могла инициировать строительство храмов – *кокубундзи*. По мнению Гронера, от Гэмбо императрица могла узнать о китайской императрице У Цзэтянь и созданной ей системе буддийских храмов, призванных поддерживать авторитет её власти[35]. Возможно, известная императрица эпохи Тан, активно поддерживавшая буддизм, могла послужить для Комё и её супруга – императора Сёму примером создания системы государственного буддизма.

Пример Гэмбо показывает, что в период Нара буддийские монахи, имевшие влияние при императорском дворе, часто пользовались поддержкой императриц, покровительствовавших буддизму. История другого буддийского монаха – Докё, возвысившегося при императрице Кокэн – дочери Сёму и Комё, может послужить тому примером.

Докё (?–772) происходил из рода Югэ, проживавшего в провинции Кавати и якобы происходившего от императора Тэнти. В юности он занимался аскетической практикой на горе Кацураги, где приобрёл опыт в «магическом искусстве». В «Хронике семи главных храмов Нара» («Ситидайдзикэмпё») о Докё говорится, что в «аскетической практике он не знал предела». Затем он обучался у Гиэна, наставника из школы Хоссо. От Гиэна Докё узнал о «дхарани» (яп. *дарани*) и научился произносить их на санскрите. Он был сведущ также в практической медицине, и, возможно, владел приёмами психотерапии. В 748 г. Докё пребывал в храме Тодайдзи среди последователей буддийского священника Робэна, где получил звание камбёдзэндзи (мастера исцеления). В 754 г. он был назначен на должность придворного священника в «Найдодзё» – «внутреннее святилище». Монахи, входившие в это учреждение, должны были выполнять определённые ритуально-магические действия в случае болезни государя и его семьи[36].

В 756 г. государь Сёму умер, и на престол вступила его дочь – императрица Кокэн. Однако через два года она была отстранена от власти коалицией, объединявшей вдовствующую императрицу Комё и великого министра Фудзивара Накамаро. Кокэн была вынуждена отречься от престола в пользу наследного принца Оои (император Дзюннин)[37].

При поддержке Докё, который, по-видимому, опирался на ведущих представителей буддийского духовенства, в 762 г. Кокэн вернулась в столицу. Она сместила Дзюннина, оставив ему лишь церемониальные функции, и вторично взошла на престол под именем Сётоку. Фудзивара Накамаро пытался противостоять Кокэн и Докё, организовав в 764 г. заговор, но потерпел поражение и был казнён. Император Дзюннин был сослан на остров Авадзи, где в 765 г. скончался при невыясненных обстоятельствах[38]. Сразу же после прихода Кокэн к власти Докё назначается на должность великого министра при сохранении монашеского сана – *дайдзин дзэндзи* («великий министр – учитель медитации»)[39].

Наконец, в 766 г. Докё был объявлен «Царем Дхармы» хоо, что было неслыханным, поскольку этот титул мог носить лишь верховный правитель, принявший буддийские обеты. Для поддержания своего авторитета Докё прибегал к помощи различных чудес. В 766 г. в столице распространился слух о том, что в храме Сумидэра в статуе бога Бисямона были найдены «мощи Будды». В честь этого события императрица повелела устроить торжественные церемонии с участием высшей столичной знати[40]. В более поздней записи, от 768 г., сообщается, что кость Будды была тайно изготовлена Кисином[41]. Он же инсценировал её обнаружение, чем воспользовался Докё, чтобы усилить своё влияние на императрицу. Для самого Докё обретение «мощей Будды» послужило поводом для получения титула «Царь Дхармы». Стремясь стать императором, Докё попытался идеологически обосновать свои претензии, опираясь не только на буддийскую, но и на синтоистскую традицию.

Весной 769 г. Сугэ-но Асамаро, главный жрец святилища Уса синтоистского божества Хатимана на Цукуси, якобы получил «божественное сообщение»:

«Если Докё станет государём, то в Поднебесной наступит великий мир»[42]. Это сообщение встревожило императрицу и придворную аристократию, поскольку Кокэн не имела прямых наследников. Как говорится далее в «Сёку Нихонги», чтобы проверить сообщение, императрица отправила в святилище Хатимана чиновника Ваки-но Киёмаро, брата своей приближённой – монахини Хокун. Докё попытался подкупить Киёмаро, но чиновник вернулся с ответом, опровергающим пророчество[43]. Докё пришёл в ярость и приказал сослать Киёмаро, однако дни его могущества были сочтены. Через год после смерти императрицы он был сослан в храм Якусидзи в провинции Кадзуса, где вскоре умер[44].

Примечательно, что Докё, так же как в своё время Ли Гуаньхун, в стремлении стать императором, пытался в качестве поддержки использовать культы местных божеств. На этом основании можно говорить о наличии прочных связей обряда передачи власти с местными автохтонными традициями Китая и Японии, с которыми буддийская сангха вынуждена была считаться. Во многих странах Центральной Азии и средневековых государствах Индии, как сообщают китайские буддийские монахи Фа-сянь и Сюань-цзан, существовал обряд «подношения царства», в ходе которого царь символически жертвовал своё царство, семью и казну буддийской сангхе, поклоняясь, тем самым, Трём сокровищам[45]. Однако, если в Индии этот обряд имел связь с древними ведийскими ритуалами, то в Китае и Японии он так и не вписался в официальную ритуальную систему, поскольку в этих странах доминировали местные религиозные представления о культе императора – «сына Неба», что было характерно и для средневекового Китая. В этом состоит причина неудач попыток буддийских монахов Докё, Гао Танчена и Ли Гуаньхуна создать новую структуру государственной власти по образу и подобию буддийской сангхи.

Следует отметить ещё один аспект в отношениях между верховной властью и религиозной бюрократией в стране, послуживший, по мнению автора, предпосылкой для формирования «инцидента с Докё».

К концу эпохи Нара буддийская сангха в Японии проделала огромный путь от маленькой полулегальной общины до составной части государственного бюрократического аппарата. Вначале члены буддийской общины получали покровительство от частных лиц, заинтересованных в широком распространении материковой китайской и корейской культуры в древней Японии, однако, со временем, вследствие стремления императорского рода установить гегемонию внутри страны и его желания выступать на равных в международных отношениях с Китаем, буддийская сангха в Японии, на первых порах состоявшая, в основном, из иммигрантов с материка, приобрела верховного лидера в лице императорского двора. Основной причиной этого являлась нестабильная политическая обстановка в стране, вызванная постоянной борьбой за власть родственников императора и придворных, что было обусловлено отсутствием определённых правил престолонаследования. Как показывает пример императора Сёму и императрицы Кокэн, чем более японский император стремился к абсолютной власти, тем активнее он поддерживал буддийскую сангху для поддержания морального авторитета верховной власти. Использование в качестве идеологической основы «сутр, защищающих страну» – «Сутры Золотого блеска», «Сутры о человеколюбивом царе» и «Лотосовой сутры» также в действительности сыграло двойную роль для подержания авторитета верховной власти. С одной стороны, в этих сутрах провозглашалась легитимность тех царей, которые покровительствуют буддийской сангхе, распространяют Закон Будды и служат ему. С другой стороны, тем самым подвергался сомнению порядок прямого наследования трона, поскольку в таком случае *любой* служитель Будды мог претендовать на царский престол. В этих условиях становится понятно, что подобная идеологическая двойственность в отношении буддизма сделало возможным появление в истории Японии «инцидента с Докё».

Библиографический список

1. Александрова, Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии / Н.В. Александрова. – М.: Восточная литература, 2008. – 366 с.

2. Горбунова, С.А. Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства / С.А. Горбунова. – М.: ИД «ФОРУМ», 2008. – 320 с.
3. Игнатович, А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории / А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1981. – 319 с.
4. «Нихон сёки» («Анналы Японии») / Пер. и комм. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова, Т. II, св. 22. – СПб.: «Гиперион», 1997. – 428 с.
5. Норито. Сэммё / Пер. со старояпонского Л.М. Ермаковой // Памятники письменности Востока XCVII. – М.: Изд-во «Наука», 1991. – 299 с.
6. Сёку нихонги («Продолжение анналов Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории) / Ред. Куроита Кацуми, V. II. – Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. – 253 с.
7. «Тайхо рицурё», 702–717 гг. Рицу (Уголовный кодекс), Т. III / пер. и ком. К.А. Попова. – М.: «Наука», 1989. – 112 с.
8. Ambros, B.R. Women in Japanese Religions / B.R. Ambros. – New York: New York University Press, 2015. – 237 p.
9. Augustine, J.M. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition / J.M. Augustine. – London: Routledge Curzon, 2005. – 173 p.
10. Bowring, R. The Religious Traditions of Japan, 500–1600 / R. Bowring. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 485 p.
11. Georgieva, V. Buddhist nuns in China: From the Six Dynasties to Tang / V. Georgieva. – Leiden: University of Leiden, 2000. – 386 p.
12. Grappard, A.G. Mountain Mandalas: Shugendō in Kyushu / A.G. Grappard. – London: Bloomsbury Academic, 2016. – 320 p.
13. Groner, P. Ryogen and Mount Hiei: Japanese Tendai in Tenth Century / P. Groner. – Honolulu: Havai'i University Press: Kuroda Institute Book, 2002. – 525 p.
14. Kidder, E.Jr. "Busshari and Fukuzo: Buddhist Relics and Hidden Repositories of Horyu-ji" / E.Jr. Kidder // Japanese Journal of Religious Studies. – 1992. – № 19/2–3. – P. 226.
15. Zürcher, E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China / E. Zürcher. – Leiden: Brill, 2007. – 472 p.

---

[1] Горбунова С.А. Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. М., 2008. С. 27.
[2] Там же. С. 13.
[3] Там же. С. 28.
[4] Там же. С. 29–30.
[5] Там же. С. 29–31.
[6] Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, 2007. P. 150.
[7] Ibid. P. 151.
[8] Ibid.
[9] Ibid. P. 181–183.
[10] Ibid. P. 211.
[11] Georgieva V. Buddhist nuns in China: From the Six Dynasties to Tang. Leiden, 2000. P. 217.
[12] Ibid. P. 218.
[13] Ibid. P. 219.
[14] «Нихон сёки» («Анналы Японии») / Пер. и комм. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. II, св. 22. СПб., С. 111.
[15] Там же. С. 240.
[16] Там же. С. 226.
[17] Там же. С. 250.
[18] Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1981. С. 140.
[19] Там же. С. 147–141.
[20] Augustine Jonathan Morris. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition. London, 2005. P. 72.
[21] Ibid. P. 49.
[22] Свод законов «Тайхо рицурё», 702–717 гг. Рицу (Уголовный кодекс). Т. III / пер. и ком. К.А. Попова. М., 1989. С. 71–106.
[23] Augustine Jonathan Morris.Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition. London, 2005. P. 49.
[24] Ibid. P. 73.
[25] Grappard Alan G. Mountain Mandalas: Shugendō in Kyushu. London, 2016. P. 29.
[26] Kidder Edward, Jr. "Busshariand Fukuzo: Buddhist Relics and Hidden Repositories of Horyu-ji" // Japanese Journal of Religious Studies. 1992. 19/2–3. P. 226.
[27] Ibid. P. 227.
[28] Ibid.

[29] Ibid. P. 227.
[30] Ambros B.R. Women in Japanese Religions. New York, 2015. P. 49.
[31] Ibid. P. 48.
[32] Ibid.
[33] Ibid. P. 49.
[34] Bowring R. The Religious Traditions of Japan, 500–1600. Cambridge, 2005. P. 78.
[35] Groner P. Ryogen and Mount Hiei: Japanese Tendai in Tenth Century. Honolulu, 2002. P. 261.
[36] Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1981. С. 140–141.
[37] Нихон сёки» («Анналы Японии») / Пер. и комм. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. II, св. 22. СПб., С. 75.
[38] Нихон сёки» («Анналы Японии») / Пер. и комм. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. II, св. 22. СПб., С. 271–273.
[39] Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1981. С. 141–142.
[40] «Норито. Сэммё» / Пер. и комм. Л.М. Ермаковой. М., 1991. С. 277–278.
[41] Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1981. С. 142.
[42] Сёку нихонги («Продолжение анналов Японии») // КокусиТайкэй (Серия исследований по национальной истории) / Ред. Куроита Кацуми, V. II. Токио, 1973. С. 369.
[43] Там же.
[44] Там же. С. 402.
[45] Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М., 2008. С. 83–90.

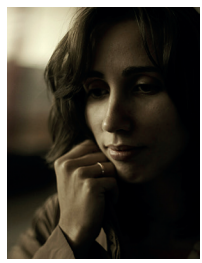
References

1. Gorbunova S.A. *Kitai: Religia i vlast. Istoria kitaiskogo buddisma v kontekste obshestva i gosudarstva* [China: Religion and Power. The History of Chinese Buddhism in the Context of Society and State]. Moscow, ID «FORUM», 2008, p. 27.
2. Gorbunova S.A. *Kitai: Religia i vlast. Istoria kitaiskogo buddisma v kontekste obshestva i gosudarstva* [China: Religion and Power. The History of Chinese Buddhism in the Context of Society and State]. Moscow, ID «FORUM», 2008, p. 13.
3. Gorbunova S.A. *Kitai: Religia i vlast. Istoria kitaiskogo buddisma v kontekste obshestva i gosudarstva* [China: Religion and Power. The History of Chinese Buddhism in the Context of Society and State]. Moscow, ID «FORUM», 2008, p. 28.
4. Gorbunova S.A. *Kitai: Religia i vlast. Istoria kitaiskogo buddisma v kontekste obshestva i gosudarstva* [China: Religion and Power. The History of Chinese Buddhism in the Context of Society and State]. Moscow, ID «FORUM», 2008, pp. 29–30.
5. Gorbunova S.A. *Kitai: Religia i vlast. Istoria kitaiskogo buddisma v kontekste obshestva i gosudarstva* [China: Religion and Power. The History of Chinese Buddhism in the Context of Society and State]. Moscow, ID «FORUM», 2008, pp. 29–31.
6. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, Brill, 2007, p. 150.
7. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, Brill, 2007, p. 151.
8. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, Brill, 2007, p. 151.
9. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, Brill, 2007, pp. 181–183.
10. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, Brill, 2007, p. 211.
11. Georgieva V. Buddhist Nuns in China: From the Six Dynasties to Tang. Leiden, University of Leiden, 2000, p. 217.
12. Georgieva V. Buddhist Nuns in China: From the Six Dynasties to Tang. Leiden, University of Leiden, 2000, p. 218.
13. Georgieva V. Buddhist Nuns in China: From the Six Dynasties to Tang. Leiden, University of Leiden, 2000, p. 219.
14. *Annaly Yaponii* [Annals of Japan]. Ed. & trans. by L.M. Ermakova & A.N. Mesheryakov. Saint Petersburg, "Giperion", 1997, vol. II, p. 111.
15. *Annaly Yaponii* [Annals of Japan]. Ed. & trans. by L.M. Ermakova & A.N. Mesheryakov. Saint Petersburg, "Giperion", 1997, vol. II, p. 240.
16. *Annaly Yaponii* [Annals of Japan]. Ed. & trans. by L.M. Ermakova & A.N. Mesheryakov. Saint Petersburg, "Giperion", 1997, vol. II, p. 226.
17. *Annaly Yaponii* [Annals of Japan]. Ed. & trans. by L.M. Ermakova & A.N. Mesheryakov. Saint Petersburg, "Giperion", 1997, vol. II, p. 250.
18. Ignatovitch A.N. *Buddizm v Yaponii: Ocherk rannei istorii* [Buddhism in Japan: An Outline of the Early History]. Moscow, Nauka Publ., 1981, p. 140.
19. Ignatovitch A.N. *Buddizm v Yaponii: Ocherk rannei istorii* [Buddhism in Japan: An Outline of the Early History]. Moscow, Nauka Publ., 1981, pp. 147–141.
20. Morris A.J. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition. London, Routledge Curzon, 2005, p. 72.

21. Morris A.J. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition. London, Routledge Curzon, 2005, p. 49.
22. *Svod zakonov Taihō Ritsuryō 702–717 гг.* [The Taihō Code, 702–717] Ed. & trans. by K.A. Popov. Moscow, Nauka Publ., 1989, vol. 3, pp. 71–106.
23. Morris A.J. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition. London, Routledge Curzon, 2005, p. 49.
24. Morris A.J. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition. London, Routledge Curzon, 2005, p. 73.
25. Grappard A.G. Mountain Mandalas: Shugendō in Kyushu. London, Bloomsbury Academic, 2016, p. 29.
26. Kidder E., Jr. Japanese Journal of Religious Studies, 1992, no. 19/2-3, p. 226.
27. Kidder E., Jr. Japanese Journal of Religious Studies, 1992, no. 19/2-3, p. 227.
28. Kidder E., Jr. Japanese Journal of Religious Studies, 1992, no. 19/2-3, p. 227.
29. Kidder E., Jr. Japanese Journal of Religious Studies, 1992, no. 19/2-3, p. 227.
30. Ambros B.R. Women in Japanese Religions. New York, New York University Press, 2015, p. 49.
31. Ambros B.R. Women in Japanese Religions. New York, New York University Press, 2015, p. 48.
32. Ambros B.R. Women in Japanese Religions. New York, New York University Press, 2015, p. 48.
33. Ambros B.R. Women in Japanese Religions. New York, New York University Press, 2015, p. 49.
34. Bowring R. The Religious Traditions of Japan, 500–1600. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 78.
35 Groner P. Ryogen and Mount Hiei: Japanese Tendai in Tenth Century. Honolulu, Havai'i University Press, Kuroda Institute Book, 2002, p. 261.
36. Ignatovitch A.N. *Buddizm v Yaponii: Ocherk rannei istorii* [Buddhism in Japan: An Outline of the Early History]. Moscow, Nauka Publ., 1981, pp. 140–141.
37. *Annaly Yaponii* [Annals of Japan]. Ed. & trans. by L.M. Ermakova & A.N. Mesheryakov. Saint Petersburg, "Giperion", 1997, vol. II, pp. 277–278.
38. Ignatovitch A.N. *Buddizm v Yaponii: Ocherk rannei istorii* [Buddhism in Japan: An Outline of the Early History]. Moscow, Nauka Publ., 1981, p. 142.
39. Kokushi Taikei. *Studies in National History*. Ed. by Kuroita Katsumi, Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1973, vol. 2, p. 369 (in Japanese).
40. Kokushi Taikei. *Studies in National History*. Ed. by Kuroita Katsumi, Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1973, vol. 2, p. 402 (in Japanese).
41. Aleksandrova N.V. *Put' i text: kitaiskie palomniki v Indii* [The Way and the Text: Chinese Pilgrims in India]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2008, pp. 83–90.

Бабкова М.В.

Что можно и чего нельзя делать буддийскому монаху по мнению наставника созерцания Догэна



М.В. Бабкова

Публикуется в рамках проекта «Догэн и развитие традиции дзэн в японской буддийской общине XIII–XIV вв.» (поддержан РГНФ, грант № 15-03-00140)

Аннотация. Публикация освещает вопрос о том, как дзэнский наставник Догэн, основатель современной школы Сото, относился к повседневным делам буддийских монахов. Сохраняя верность традиции времён Будды Шакьямуни, Догэн настаивал на строгом соблюдении монашеского устава и при этом наполнял древние заветы новым смыслом. Согласно Догэну, в повседневных делах проявляется природа будды. Действия подвижника создают благую силу, которая позволяет спастись живым существам. Поэтому в жизни буддийского монаха самые простые действия должны совершаться в строгом соответствии с ритуалом и главное – с нужным настроем в сердце.

Ключевые слова: Догэн, Вместилище сути истинного Закона, повседневные дела, быт монахов школы Сото, рис и чай, японский буддизм, дзэн-буддизм

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.75-81

Наставник созерцания Эйхэй Догэн (1200–1253) прославился неустанным подвижничеством и личным аскетизмом. В проповедях и сочинениях, благодаря которым он получил мировое признание как один из величайших философов Японии, Догэн вновь и вновь повторяет один и тот же призыв – не стремитесь к личному обогащению, не гонитесь за «славой и выгодой» (名利, *мё:ри*). В трактате «Удержание подвижничества»[1] он пишет: «По глупости и безрассудству мы отдаём нашу телесную жизнь демонам славы и богатства. Богатство и почести – наши великие враги. Когда мы придаём значение славе и богатству, мы неизбежно начинаем сожалеть о них, а когда мы сожалеем о славе и богатстве, мы отдаём им свою телесную оболочку, в которой мы должны бы стать буддами и патриархами, и не позволяем [нашей привязанности] разрушиться». Рассказывая истории о выдающихся наставниках, опыт которых нужно перенимать и на поведение которых нужно ориентироваться как на образец для подражания, Догэн особо отмечает, что они не обращались к мирянам с просьбами о пожертвованиях и отказывались не только от пожалованных правителями богатств и титулов, но даже от вознаграждений за свои проповеди[2].

В Древней Индии буддийские монахи вели образ жизни странников и могли добывать себе пропитание только сбором подаяния[3]. Позже в Китае, а затем и в Японии, в школе созерцания ручной труд монахов, прочно осевших в монастырях, стал одним из неотъемлемых элементов их повседневной жизни. Догэн, следуя древней традиции, предписывал монахам и сбор подаяния, хотя известно, что в целом он был против любых походов монахов в мир. Он наказывал членам своей общины принимать от мирян подношения с невозмутимым спокойствием. По мнению Догэна, единственное занятие, в котором уместно рвение, – подвижничество с целью принести благо всем живым существам[4]. Во всём остальном, и уж тем более в том, что касается еды, денег и прочих материальных благ, монах должен был абсолютно бесстрастен и свободен от привязанностей.

Интересно, что сам Догэн за время своего наставничества провёл не одну успешную кампанию по сбору средств на постройку храмовых зданий[5]. На первый взгляд в этом можно усмотреть противоречие с его собственными убеждениями. Тем не менее в подобном поведении дзэнского наставника можно обнаружить определённую логику. Монаху нельзя стремиться к тому, чтобы улучшить условия своего существования в этом мире, все его помыслы должны быть устремлены к спасению живых существ от страданий. Однако, по Догэну, благая сила, которая способна перевести живые существа на берег спасения, возникает именно тогда, когда монахи должным образом подвижничают, то есть строго следуют уставу[6]. С одной стороны, это объясняет его готовность брать с мирян деньги – они нужны для того, чтобы создать те условия, которые, по мнению Догэна, были предписаны для жизни монахов самим Буддой Шакьямуни. С другой стороны, становится понятно, почему Догэн подробнейшим образом прописывает все стороны жизни монахов, по сути создавая тот самый устав, следование которому должно обеспечить «эффективность» служения монахов.

В рамках устава любые действия монахов являются подвижничеством: они имеют не только буквальный смысл (есть ради насыщения, мыть руки ради чистоты и т. д.), но и направлены на спасение всех живых существ. Поэтому быт монахов до крайности ритуализирован. Почти каждое действие монахов сопровождается словесной формулой, в которой проговаривается благая цель подвижника[7]. Одновременно в отношении Догэна к повседневным делам монахов проявляется его позиция как религиозного философа: лежащая в основе его учения идея о том, что именно и только в ежедневных действиях подвижника проявляется исконно присущая ему просветлённая природа, природа будды.

Под выражением «повседневные дела» (家常, кит. *цзя чан*, яп. *кадзё:*) чаньские наставники обычно имели в виду просветление. Так говорили тогда, когда хотели подчеркнуть: мир един, независимо от того, воспринимаем мы его омрачённым или пробуждённым сознанием. Догэн развивает этот тезис в соответствии со своими собственными взглядами. По его мнению, просветлённая природа человека просто не может проявиться в чём-то ином, кроме как в повседневных делах. Ведь иначе нам придётся признать отдельное существование какой-то иной реальности, нежели та, что дана нам в ощущениях. Будды и патриархи отличаются от обычных людей только тем, что они это понимают и не мешают своей исконной природе[8] естественным образом проявляться, пока они едят рис, пьют чай или отдыхают.

Получается, что задача буддийского подвижника не в том, чтобы выполнять какие-то определённые действия, а в том, чтобы не создавать своими действиями или бездействием препятствий для проявления в нём и в окружающем мире природы будды. Препятствиями, по Догэну, являются привязанности: к себе (отсюда такой грех, как чрезмерная забота о собственном благополучии), к родным, к своему господину или даже к своей стране, к самому Будде и его учению, и конечно к материальным благам. В монашеском уставе прописан тот образ жизни, который позволяет осуществить вышеизложенное, поэтому устав полезен и поэтому его нужно соблюдать. В целом же можно делать то, что, на взгляд Догэна, помогает живым существам достичь избавления от страданий, и нельзя делать того, что им мешает.

Догэн

Повседневные дела[9]

Итак, в домах будд и патриархов рис и чай[10] – повседневные дела. Это правило риса и чая передавалось издревле – оно отчётливо проявляется и поныне. Вот почему до нас дошёл обычай будд и патриархов: питаться чаем и рисом.

Настоятель Кай с горы Даян спросил Тоу-цзы[11]:

– Мысли и слова будд и патриархов подобны таким повседневным делам, как рис и чай. Если оставить это в стороне, кроме этого можно сказать что-то ещё во благо людей или нельзя?

Тоу-цзы ответил:

– А ты скажи, когда Сын Неба правит в подвластных ему краях, он оглядывается назад на Юя, Тана, Яо и Шуня или нет[12]?

Да-ян хотел было ответить, но Тоу-цзы схватил метёлку и закрыл ею рот Да-яна со словами:

– Как только у тебя появилось намерение [достичь просветления], надо было сразу же выдать тебе тридцать палочных ударов!

Тут Да-ян испытал пробуждение и, почтительно поклонившись наставнику, пошёл прочь. Тоу-цзы позвал:

– Поди-ка сюда, ачарья[13]!

Да-ян даже головы не повернул.

Тоу-цзы сказал:

– Ученик, ты что, добрался туда, где нет сомнений?

Да-ян закрыл руками уши и удалился.

Раз так, то поистине можно и нужно сохранять ясное представление о том, что мысли и слова будд и патриархов – их повседневные дела, их рис и чай. Слабо заваренный чай и жидкая рисовая каша из обычной жизни – мысли и слова будд и патриархов. Будды и патриархи готовят рис и чай; рис и чай хранят будд и патриархов. И всё же у нас нет никакой другой опоры, кроме силы риса и чая. В итоге мы просто не расходуем понапрасну внутреннюю силу будд и патриархов. Можно и нужно работать над собой, изучая и применяя на деле побуждающее к прозрению указание[14] «не оглядываясь на Яо и Шуня, Юя и Тана». «Если оставить это в стороне, кроме этого можно сказать что-то ещё во благо людей или нельзя?» – можно и нужно на деле освоиться с этим вопросом, чтобы он выскакивал на самую макушку головы[15]. Можно и нужно попытаться понять: когда он выскакивает, получается что-нибудь, или, когда он выскакивает, не получается ничего?

Великий учитель Ань У-цзи из хижины Ши-тоу, что на горе Наньюэ[16], говорил: «Из травы я сплёл себе хижину, без всяких богатств [живу]. Покончив с рисом, ни о чём не забочусь – собираюсь скорей уснуть». «Покончил с рисом» – так говорил он и замолкал, говорил и замолкал, – это мысли и слова будд и патриархов, усвоивших рис на деле. Пока Ши-тоу не доел рис, он ещё не усвоил «сытость». И всё же истина Пути в словах «покончив с рисом, ни о чём не забочусь» ясно проявляется и до еды, ясно проявляется и во время еды, ясно проявляется и после еды. Но тот, кто ошибочно полагает, что в комнате, где «покончили с рисом», всё ещё едят, изучил и применил на деле только четыре или пять частей из десяти.

Мой покойный учитель, старый будда, наставляя братию, сказал:

– Я помню историю о том, как монах спросил Бай-чжана: «Редкостное чудо[17] это как?» Бай-чжан ответил: «Сидеть в одиночестве на вершине горы Дасюн[18]. Братья, не мешайте ему, пусть тот китаец немного посидит, умертвляя себя»[19]. Допустим, вдруг сегодня кто-нибудь спросит меня: «Настоятель Цзин, редкостное чудо – это как?» Я просто повернусь к нему и скажу: «Разве существует самое редкостное чудо? В конце концов, это как? Это чаша из храма Цзинцы, которую я взял с собой в храм Тяньтун, и ем из неё»[20].

Среди повседневных дел будд и патриархов обязательно есть «редкостное чудо», то самое: «сидеть в одиночестве на вершине горы Дасюн». Даже если сейчас мы встречаемся с тем, что нужно «позволить тому китайцу немного посидеть и умертвить себя», это всё равно редкостное чудо[21]. И есть нечто ещё более редкостное, [чем китаец], – та самая чаша из храма Цзинцы, которую Тянь-тун взял с собой, чтобы есть. Редкостное чудо – это когда все и каждый всюду только и делают, что едят. Итак, поистине сидение в одиночестве на вершине горы Дасюн и есть поедание пищи. Чаша – это предмет, который мы используем для еды, а предмет, который мы используем для еды, – это чаша. Поэтому [речь шла о] «чаше из храма Цзинцы» и о [том, что Жу-цзин] «ест из неё в храме Тянь-тун». После того как мы насытились, у нас появляется знание о рисе. После того как пища съедена, появляется насыщение. После того как покончено со знанием [о рисе], появляется насыщение едой. После того как завершится насыщение, появляется дальнейшее поедание пищи. Так что же это могло бы быть – чаша? По моему мнению, это вовсе не просто кусок дерева;

не изделие, покрытое чёрным лаком. Уж не неотёсанный ли камень? Уж не Железный ли китаец[22]? Она бездонная. У неё нет ноздрей. Одним глотком она опрокидывает в себя пустоту[23], а пустота принимает её, почтительно сложив ладони.

Мой покойный учитель, старый будда, как-то давал указания общине в келье настоятеля чаньского монастыря Цзинту на горе Жуйянь, что в Тайчжоу. Он сказал: «Когда приходит голод, я ем. Когда приходит усталость, я укладываюсь спать. Под небом повсюду кузнечные мехи»[24]. Вот это «когда приходит голод» говорится о человеке, который обычно занят тем, что ест свой рис. Ведь тот, кто никогда не ел риса, не может чувствовать голод. Раз так, то следует знать: если голод относится к повседневным делам, то мы можем и должны утвердиться в намерении стать теми, кто уже поел. «Приходит усталость» – должно быть, это когда усталость становится причиной дальнейшей усталости. Она полностью выпрыгивает из самой макушки головы усталости[25]. По этой причине в обычной жизни всего нашего тела есть мгновение «сейчас», когда наше тело полностью поворачивается. «Укладываться спать» – это значит укладываться спать так, чтобы задействовать глаз будды, глаз Закона, глаз мудрости, глаз патриархов, глаз опорного столба и фонаря для подношений[26].

Когда моего покойного учителя, старого будду, пригласили из обители Жуйянь, что в Тайчжоу, в округ Линьань, в обитель Цзинцы, он взошёл на помост [в зале Закона][27] и сказал:

Полгода я ел свой рис и сидел на вершине Маньфэн,
Прорывался сквозь тысячи и десятки тысяч слоёв туч и дымов,
И вдруг прогремел гром.
Краски весны в столице – абрикосы цветущие рдеют.

Преобразующие указания тех будд и патриархов, кто давал такие указания ещё в эпоху Будды, все состоят в том, чтобы сидеть на горе Маньфэн и есть свой рис. Проникнуть в самую суть[28] того, как продолжать мудрую жизнь будды, означает проявить и осуществить поедание риса в обычной жизни. «Полгода сидеть на вершине Маньфэн» – это называется «поедать свой рис». Сколько клубящихся облаков накопилось вокруг – неизвестно. Пусть даже гром прогремел «вдруг», «краски весны» у цветущих абрикосов – всего лишь их рдение. Слова «в столице» означают ярко-красный полностью, в каждой его части. И у всего этого «именно то, что нужно»[29] – это поедание своего риса. Маньфэн – название горы, где стоит обитель Жуйянь.

Мой покойный учитель, старый будда, как-то сказал, наставляя братию в зале Будды в храме Жуйянь в округе Цинъюань в Минчжоу:

– Чудесные золотые признаки[30] – это ношение монашеского плаща и поедание риса.

Поэтому я почтительно кланяюсь вам. Я рано ложусь и поздно встаю. Ха! Рассуждения о глубоком, толкование чудесного и великого – безначальны. Следите в оба, как бы цветок, который вы вертите в пальцах, не обжёг вас самих! Как только вы придёте к тому, чтобы взять на себя [ответственность за себя], вам сразу же должно стать видно, что чудесные золотые признаки – это ношение монашеского плаща и поедание риса, а ношение монашеского плаща и поедание риса – это чудесные золотые признаки. Не блуждайте в потёмках, выясняя, кто ещё носит плащ и ест рис. Не говорите, у кого из людей есть чудесные золотые признаки. Таковы только те, [о ком сказано] «поэтому я почтительно кланяюсь вам». Я уже ем свой рис. И вы поклонитесь и ешьте. Дела обстоят так, потому что мы глядим в оба, когда вертим в пальцах цветок.

Наставник созерцания Юань-чжи из храма Чанцин, что в Фучжоу, настоятель Да-ань, взойдя на помост, дал такое наставление общине:

– Да-ань тридцать лет жил на горе Гуй; ел ту пищу, которая была на горе Гуй; испражнялся тем, что произрастало на горе Гуй, – но не изучил Путь горы Гуй. Только присматривал за одним буйволом. Если, сбившись с пути, тот забредал в заросли, Да-ань возвращал его на дорогу. Если тот топтал всходы на чужих полях, Да-ань бил его кнутом. Когда он уже долгое время так приучал буйвола к порядку, он стал слышать

от людей: «Ах, бедное животное!» Теперь буйвол превратился в белого быка, живущего на росистой земле[31]. Он всегда прямо перед глазами: целыми днями гуляет на широких просторах и не уходит, даже если гнать его оттуда.

Нужно со всей ясностью воспринять и удержать это наставление общине. Тридцать лет работы над собой в собрании будд и патриархов – это поедание риса. И никаких волнений по пустякам. Когда мы видим, как жить, поедая рис, в нашей жизни сам собой появляется присмотр за буйволом.

Великий учитель Чжао-чжоу Цун-шэнь как-то спросил недавно прибывшего монаха:

– Ты бывал здесь раньше?

Монах ответил:

– Да.

Учитель сказал:

– Перед уходом выпей чаю.

И спросил другого монаха:

– Ты бывал здесь раньше?

Монах ответил:

– Нет.

Учитель сказал:

– Перед уходом выпей чаю.

Настоятель того монастыря спросил учителя:

– Почему вы отправили пить чай того, который здесь бывал, и отправили пить чай того, который здесь никогда не был?

Учитель подозвал настоятеля и тот подошёл к нему. Учитель сказал:

– Идите пить чай.

Это «здесь», о котором шла речь, – не на макушке, не в ноздрях и не у Чжао-чжоу. Чжао-чжоу разорвал понятие «здесь», с учётом этого говорится и «бывал здесь раньше», и «никогда не был здесь раньше». «Тут» – что это за место такое? Сказано же только «бывал здесь раньше» и «никогда не был здесь раньше». По этой причине мой покойный учитель сказал: «Кто бы из разукрашенной башни или из винной лавки пришёл и позвал бы самого Чжао-чжоу пить чай?». Раз так, значит повседневные дела будд и патриархов только в том, чтобы есть рис и пить чай.

«Вместилище сути истинного Закона», «Повседневные дела».

Преподано общине во время пребывания у подножия горы Ямасибу в семнадцатый день двенадцатого месяца в первый из годов Кангэн (год младшей воды и зайца)[32].

Перевод со старояпонского М.В. Бабковой
под редакцией Н.Н. Трубниковой

Библиографический список

1. Бабкова, М.В. Наставник созерцания Эйхэй Догэн: жизнь и сочинения. Вместилище сути истинного Закона / М.В. Бабкова. – М.: Кругъ, 2016. – 404 с.
2. Гунский, А.Ю. Даяние и подаяние: один из аспектов образа жизни раннего буддийского монашества в Индии / А.Ю. Гунский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://dhamma.ru/lib/authors/gunsky/dana.html (дата обращения: 29.09.2016).
3. Трубникова, Н.Н. «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников / Н.Н. Трубникова // Вопросы философии. – 2015. – № 5. – С. 160–172.
4. Трубникова, Н.Н. “Перенять образ жизни Будды – вовсе не мелочь”. Учение Догэна и других буддийских наставников о том, надо ли быть монахом и каким / Н.Н. Трубникова, М.В. Бабкова // Религиоведение. – 2016. – № 1. – С. 47–53.
5. ТСД – 大正新脩大藏經 Тайсё: синсю: дайдзо:кё: (Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё) / Гл. ред. Такакусу Дзюндзиро 高楠順次郎. Токио, 1924–1934 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html. (дата обращения: 29.09.2016).

6. Soto School Scriptures For Daily Services And Practice [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://global.sotozen-net.or.jp/eng/practice/sutra/pdf/Scriptures.pdf (дата обращения: 29.09.2016).

---

[1] Трактат входит в собрание «Вместилище сути истинного Закона». На русском языке см.: Бабкова М.В. Наставник созерцания Эйхэй Догэн: жизнь и сочинения. Вместилище сути истинного Закона. М., 2016. С. 255–348.

[2] Такие пассажи есть в историях о Чжао-чжоу Цун-шэне (趙州從諗, 778–897), излюбленном персонаже проповедей Догэна, о его собственном наставнике Жу-цзине (如淨, 1163–1228) и о многих других чаньцах.

[3] В правилах Винаи (буддийского монашеского устава времён Будды Шакьямуни) напрямую говорилось о том, что монахам запрещено заниматься земледелием, участвовать в любых формах денежного обмена, а также принимать пищу, если она не была формально им преподнесена. См. Гунский А.Ю. Даяние и подаяние: один из аспектов образа жизни раннего буддийского монашества в Индии [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dhamma.ru/lib/authors/gunsky/dana.html (дата обращения: 29.09.2016).

[4] Подобные высказывания встречаются постоянно во всех его сочинениях.

[5] В юности Догэну удалось в довольно короткие сроки собрать сумму, необходимую для возведения первого в Японии общинного зала (для храмового комплекса Косёдзи); впоследствии он собирал пожертвования для своего главного монастыря – Эйхэйдзи.

[6] Здесь нужно отметить, что буддийские наставники периода Камакура в Японии имели различные взгляды на то, что именно считать «подвижничеством», и далеко не все подразумевали под этим строгое следование монашеским обетам. См.: Трубникова Н.Н. «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 160–172; Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. «Перенять образ жизни Будды – вовсе не мелочь». Учение Догэна и других буддийских наставников о том, надо ли быть монахом и каким // Религиоведение. 2016. № 1. С. 47–53.

[7] Это стихотворения-гатхи, взятые из сутр или древних уставов. Те, что в наши дни произносят монахи школы Сото, можно прочитать на английском языке в сборнике «Тексты для повседневной жизни, используемые в школе Сото»: Soto School Scriptures For Daily Services And Practice [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://global.sotozen-net.or.jp/eng/practice/sutra/pdf/Scriptures.pdf (дата обращения: 29.09.2016).

[8] 本性, *хонсё:*.

[9] Перевод выполнен в рамках проекта «Догэн и развитие традиции дзэн в японской буддийской общине XIII–XIV вв.» (поддержан РГНФ, грант № 15-03-00140) по изданию: *До:гэн* 道元. *Кадзё:* 家常 (Повседневные дела) / ТСД Т. 82, № 2582, 231a17–232b16.

[10] В тексте источника употребляется выражение «чай и рис» (茶飯, *сахан*).

[11] Да-ян Фу-жун, он же Фу-жун Дао-кай (芙蓉道楷, яп. Фуё: До:кай, 1043–1118), настоятельствовал в монастыре на горе Даян в Инчжоу (он уехал оттуда ок. 1103). У Тоу-цзы И-цина (投子義青, яп. То:су Исин, 1032–1083) Дао-кай учился.

[12] Юй, Тан, Яо и Шунь – древнейшие государи Китая, чьё правление считалось образцовым.

[13] *Ачарья* (санскр.) – наставник. Тот, кто следует тому, чему учит, и учит других на своём собственном примере.

[14] 見示, *кэндзи* – такое указание, благодаря которому подвижник может узреть свою природу, *кэнсё:*, то есть достичь просветления.

[15] Макушка головы – та часть головы, с которой сбривают волосы при постриге.

[16] Ши-тоу Си-цянь 石頭希遷, яп. Сэкито: Кисэн, 700–790. Гора Наньюэ – гора Хэншань.

[17] 奇特事, *китоку дзи* – особенное, редкое, событие, но также состояние, происшествие, дело, вещь. Бай-чжан Хуай-хай (百丈懷海, яп. Хякудзё Экай, 720–814) – знаменитый чаньский наставник.

[18] Другое название горы Байчжан, где подвижничал сам Хуай-хай.

[19] «Умертвляя себя» – то есть пытаясь уничтожить в себе ложные страсти, привязанности и проч. По Догэну, само такое стремление есть проявление различающей деятельности сознания.

[20] В храме Цзинцы (в совр. Ханчжоу) Жу-цзин настоятельствовал перед тем, как прибыл в храм Тяньтун.

[21] Даже если китаец не прав, пытаясь умертвить себя, его сидение всё равно редкостное чудо.

[22] Подвижник, чья решимость крепка, как железо.

[23] 虛空, *коку:* – перевод санскр. шунья.

[24] В школе созерцания кузнечные мехи – те средства, которые провоцируют учеников обрести просветление.

[25] Как рыба, которая, играя, выпрыгивает из воды так, что оказывается целиком в воздухе. Видимо, речь идёт о том, что состояние усталости порождает дальнейшую усталость, которая рождается в недрах уставшего организма и проявляется в том («выпрыгивает полностью»), что человек продолжает чувствовать усталость.

[26] Отдельный столб – тот, что стоит в дзэнском храме внутри помещения и виден со всех сторон. Два таких столба перед алтарём маркируют границы внутреннего сакрального пространства в зале.

[27] В школе созерцания существует жанр формальной проповеди, когда наставник поднимается на специальный помост в зале Закона, а монахи слушают его, стоя рядами перед ним.

[28] 參究, *санкю:* – то, что делают с коанами, «решая» их.

[29] 恁麼, *иммо:* – выражение из «Сутры помоста Шестого патриарха».
[30] 妙相, *мё:со:* – чудесные свойства, признаки, атрибуты.
[31] Отсылка к притче из «Лотосовой сутры», в которой белый бык вывозит на росистую землю повозку с теми, кто спасся из горящего дома.
[32] 1243 г.

References

1. Babkova M.V. *Nastavnik sozertsaniya Eihei Dōgen: zhizn' i sochineniya. Vmestilishche suti istinnogo Zakona* [A Teacher of Contemplation Eihei Dōgen: The Life and Writings]. Moscow, Krug, 2016, pp. 255–348.
2. Gunsky A.Yu. *Dayanie i podayanie: odin iz aspektov obraza zhizni rannego buddiyskogo monashestva v Indii* [Donation and Alms: One of the Aspects of a Way of Life of Early Buddhist Monkhood in India]. Available at: http://dhamma.ru/lib/authors/gunsky/dana.html (accessed 29.09.2016).
3. Trubnikova N.N. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2015, no. 5, pp. 160–172.
4. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 1, pp. 47–53.
5. Soto School Scriptures for Daily Services and Practice. Available at: http://global.sotozen-net.or.jp/eng/practice/sutra/pdf/Scriptures.pdf (accessed 29.09.2016).
6. *Dōgen. Kajō. Taisho Tripitaka* [Kajō. Taishō Shinshū Daizōkyō]. Vol. 82, no. 2582, 231a17–232b16.

Фокин И.Л.

И.Л. Фокин

Влияние радикального пиетизма конца XVII – начала XVIII столетий на распространение новой философии Якоба Бёме в Европе и в России

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ, грант № 16-03-00099

Аннотация. В статье рассматривается и анализируется деятельность двух основных представителей радикального пиетизма конца XVII – начала XVIII вв. – Кв. Кульмана (1651–1686) и Й.Г. Гихтеля (1638–1710). Показывается, как они пытались преобразовать христианскую церковь в Германии, в Европе и в России, и каким образом они повлияли на распространение новых философских идей Якоба Бёме.

Ключевые слова: Я. Бёме, теософия, радикальный пиетизм, К. Кульман, Й.Г. Гихтель

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.82-88

Реформации средневековой христианской (католической) церкви способствовало одновременно множество духовных сил и течений, как в собственно церковно-религиозной среде, так и в социальной. Все они претендовали первоначально на лидерство на почве *теологии*, как основополагающей науке в тогдашнем университетском образовании. По мере принятия Реформацией внешнего характера ортодоксального учения, эти силы и течения постепенно отделялись от основного потока, заданного Лютером и Меланхтоном, превращаясь со временем в полулегальные, маргинальные направления, зачастую подвергающиеся даже преследованиям уже со стороны «истинных» протестантов-лютеран. Наиболее крупное движение из этого рода представляют *анабаптисты* («*перекрещенцы*»), которые вызвали гнев у отцов Реформации уже при жизни Лютера, а некоторое время спустя после его смерти, усилиями Меланхтона, подверглись настоящему политическому преследованию со стороны «правоверных» князей-протестантов. Тем не менее, конечно, можно говорить о серьёзном влиянии, которое оказали эти течения на формирование духовного облика Германии и Европы. Таким образом, в результате чрезвычайно сложной исторической коллизии становящегося нового духа в Германии (а, значит, в самом *сердце* тогдашней Европы) победило направление Лютера и Меланхтона, которое некоторые историки называют «библейско-ортодоксальным», поскольку отныне в христианской (лютеранской и протестантской) Церкви возникла и поддерживалась такая церковная система, которая основывалась уже не на предании, как это было в средневековой (католической) Церкви, а *исключительно на авторитете Священного Писания*. Отныне всё теологическое образование, в том числе конечно и *университетское*, строилось на принципе нового своеобразного кодекса правоверия, которое выводило или, по крайней мере, пыталось вывести все положения своей веры из буквы и духа Библии.

Но что по своему существенному содержанию представляло собой учение Лютера? Его знаменитое основоположение об *оправдании только верой* (*sola fide*), взятое из посланий ап. Павла (*послание Римлянам, 17*), как оно было выражено и раскрыто в одном из первых *реформационно-теологических* сочинений, «*О свободе христианина*» (1520), по существу являет настоящее *мистическое учение* в духе

Мастера Экхарта и автора «Немецкой теологии». Душа, говорит здесь Лютер, должна непосредственно общаться с Богом, и именно это общение («единение») способно создать подлинно религиозную жизнь, «свободу христианина».

«У души нет ничего другого, ни на небе, ни на земле, внутри чего бы она жила и была праведной, свободной и христианской, кроме Святого Евангелия, Слова Божия, проповедоваемых Христом, как Он сам об этом говорит (Ин. 2): «*Я есмь Жизнь и Воскресенье, и всякий живущий и верующий в Меня, не умрёт вовек*»[1].

По существу размышления Лютера здесь следуют по пути немецкой мистики XIV и XV вв., Экхарта, Таулера, Сузо. Именно из этого «духа немецкой мистики» Реформация проложила путь для всего дальнейшего развития теологии и философии, выработав более углубленное понятие о сущности духа и человека вообще. Именно на этот путь после Реформации вступила новая философия в лице своего самого значительного представителя на немецкой почве (по словам Гегеля – «*провозвестника принципа идеализма*» в истории мировой философии), *Якоба Бёме* (1575–1624).

***

Якоб Бёме жил в очень сложное время становления новой протестантской («лютеранской») ортодоксии. Можно сказать, на его период жизни пришёлся «расцвет» нового церковно-теологического догматизма, от которого, казалось, Германия уже полностью отреклась и который преодолела благодаря тому же Лютеру. Увы, новый протестантский клерикализм во многих отношениях был не лучше прежнего средневекового католического. Для немецкого философа Бёме познание природы и человека могло совершаться только через духовное (внутреннее) познание Бога, которое, если судить последовательно, не может быть передано через внешнее восприятие букв (даже св. Писания!), и вообще подлинное учение не может быть «передано извне». Согласно Бёме, Божественного можно достичь лишь в собственной душе, которая есть подобие Божие, стало быть, содержит в себе всю полноту Бога, и, таким образом, познание есть самораскрытие души в ней и из неё самой (поскольку именно душа имеет всю истину и полноту бытия в себе, как свою собственную глубочайшую сущность). – Кто познаёт самого себя, тот познаёт Бога, ибо человек есть «чадо Божье». Гносеологически это означает, что мы можем знать и понимать только то, что мы несём в себе: внутренне мы уже должны быть сами всем тем, чем мы хотим стать и чего хотим достичь после раскрытия познания. Человек, как микрокосм, ничего не принимает извне, и познаёт мир настолько, насколько сам им является, и если он понимает самого себя, он постигает также Вселенную.

Благодаря «тевтонской философии» Якоба Бёме, развившей основные положения немецкой дореформационной мистики относительно сущности человека (Экхарт) и познания мира (Парацельс), подлинное познание должно быть усвоением внутренней сущности мира, природы и человека, а не только внешним соприкосновением и воздействием, подобно буквам. Подлинное познание также может быть лишь внутренним самораскрытием души, в котором она поистине становится тем, что она постигает. Всякое познание есть самопознание и тем самым расширение и самораскрытие души. И подобно тому, как учение об оправдании верой не выставляет никаких требований и условий для «церковной организации», так и всё последующее развитие немецкой философии на протестантки-лютеранской почве представляет собой чистую деятельность индивидуальной души мыслителя, которое точно так же как и учение Лютера не терпит какого-либо «общественного» Богопочитания или Богопознания.

В историческом плане германская мысль после смерти Бёме оказалась почти в таком же положении борьбы старого и нового воззрений на сущность Богопознания, как и после ухода Лютера в отношении понимания подлинной формы Богопочитания и веры. Преследованиям подвергся не только сам Бёме, ещё при жизни, но и его отдалённые по времени последователи и идейные наследники.

Таким образом, германская мысль, чтобы не оставаться в тисках *догматизма*, не могла остановиться на слепо принимаемом авторитете, пусть даже и на божественном авторитете Слова, но должны была как-то двинуться вперёд, разрывая свои новые духовные оковы ради более духовного авторитета чистой Мысли.

XVI век не дал такой возможности развития мысли, и погряз в жестоких и порой бессмысленных теологических спорах и прениях, закончившихся жестокой религиозной 30-летней войной (1618–1648 гг.). Только во второй половине XVII столетия начали раздаваться живые голоса пробудившейся мысли, разумеется, прежде всего, на почве теологии. Возникли новые движения в религиозно-протестантской среде, не удовлетворённые авторитетом уже нового церковного учения. И среди этих движений духа особенно выделяется по значимости для дальнейшего развития мысли, движение *пиетизма* («*благочестия*»), которое, как и всякое настоящее и живое движение, также имело своих прародителей и своих радикальных последователей.

Настоящий очерк не предполагает углубления в подробности этого в высшей степени интересного движения мысли. Кратко мы попытаемся представить взгляды двух наиболее, на наш взгляд, ярких и последовательных представителей как раз *радикального* пиетизма конца XVII – начала XVIII вв., а именно – *Квирина Кульмана* (1651–1686) и *Йоханна Георга Гихтеля* (1638–1710).

Оба они, немцы по происхождению, имели трудную судьбу изгнанников с собственной родины, Германии. Оба искренне стремились к преобразованию современной им христианской Церкви, причём независимо от конкретной христианской конфессии (католической или протестантской, или даже – в случае Кульмана – российской православной), что по тем временам было достаточно редко, и во всяком случае не приветствовалось в клерикальных кругах противостоящих церковных партий.

О чём же они проповедовали?

«Вечное Евангелие, – говорит Квирин Кульман уже приблизительно в 1675 г., – которое напрасно искали до сих пор, найдено простым Якобом Бёме, который никогда его не искал, ища лишь в себе *христианина дела* под христианином слова. Как двести лет назад выступил *Ян Гус*, а сто лет назад *Мартин Лютер*, так выступил и *Якоб Бёме*, и вострубил мощным голосом, какого ещё никогда не слыхали с тех пор, как стоит мир, и явил невиданное – *внутреннее Евангелие из вечной Бездны*»[2]. Кульман проповедовал, что начало нового Царства *уже наступило*, что Утренняя Заря нового знания и новой жизни уже взошла, и что свет этой Зари можно увидеть в учении и писаниях Бёме. Как и многие другие последователи своего великого учителя, Кульман вынужденно покидает Германию, найдя приют в реформатской Голландии, откуда рассылает свои проповеди и воззвания всем государям Европы. «Да свидетельствует это воззвание, – торжественно заявляет он в одном послании 1674 г., – между мной и тобой, о, Европа, и твой драгоценный камень – Германия! Как верный сын отечества, я возвращаю то, что ты до сих пор очерняла вечным позором, и принимаю этот позор на себя. Если ты отныне последуешь за блаженнейшим Бёме, то благо тебе, ты причастишься тогда великому благословению. Но ежели ты опять опозоришь эти [бёмевские] пророчества, то Суд уже готов открыться над тобой и в тебе. Горе, горе, горе тебе тогда! Плача и стеная будешь ты поглощена могущественным огнём Божьего гнева. Что ж, поступай, как тебе угодно»[3]. «О, Германия, Германия! – в отчаянии восклицает Кульман в другом письме, – Что ты творишь?.. О, могущественные короли, а также все остальные сословия и высокие чины лютеранской Церкви, *я посылаю вам творения Бёме, как свидетельства Истины!* Да взойдёт над вами единый и тройственный свет, дабы он осветил ваши земли, церкви, ратуши и советы. Я возвращаю вам светлейшее Солнце – Солнце вечной Истины, вместе с подлинным познанием Бога, которое прямо озарит вас своими лучами и разрушит ваши темницы… Поднимите свои головы, и взгляните! Видите, ваше спасение приближается. Проходит зима Антихриста, и расцветает весна христианства! Имеющий уши, да слышит»[4]. «А вы, лютеранско-теологические школы и факультеты. Чего вы спите? Сейчас я вас разбужу!.. *Я принесу вам высокопросвещённого Бёме с Вечным Евангелием.* Ах, немецкие университеты, вы узнаете себя в его пророчествах, как в зеркале, и увидите свой закат…»[5].

Кульман обращается ко всему христианству. Как и его учитель Бёме, живший задолго до его собственного рождения, Кульман стремится достичь примирения всех христиан, всех Церквей, сект и мировоззрений посредством распространения Вечного Евангелия. Для этого он пишет в Лондон, в Амстердам, в Париж, в Марсель, наконец, и в *Москву*.

В 1686 г., незадолго до воцарения молодого царя Петра, Квирин Кульман приехал в Москву проповедовать идеи Якоба Бёме, с глубоким упованием и надеждой на восприимчивость «северного народа», который, как представлялось его прекраснодушному уму, наиболее приспособлен для основания подлинной «монархии Иисуса». Для этой цели он даже, за два года до своего путешествия, составил послание русскому царю, которое вознамерился передать лично. Правда, в Москве уже тогда существовала Немецкая Слобода, и кто знает, не понимал ли Кульман под «северным народом», скорее, немецких переселенцев, московских лютеран, в среде которых мистическая форма протестантизма была к тому времени уже довольно известна, нежели собственно славянское население, подобно тому, как ещё до недавнего времени большинство иностранцев полагали, что вся территория России, от Прибалтики до Средней Азии, заселена исключительно «русскими». Во всяком случае, Кульман не знал русского языка, и на этих честных и простодушных ремесленников и купцов его приезд произвёл чрезвычайное впечатление, вероятно, даже некоторое духовное «брожение». Один лютеранский пастор, всерьёз обеспокоенный «опасными идеями» новоявленного проповедника, написал донос патриарху московской Православной (ещё не «староверческой») Церкви *Иоакиму*, добавив, видимо, несколько добрых слов от себя, также, вероятно, способствовавших последующему исходу дела. В результате Кульман был заключён под стражу, пытан и, *по царскому указу* (в лучших традициях святейшей инквизиции!) сожжён в Немецкой Слободе 4 октября 1686 г., вместе со своим последователем Нордеманном[6].

Именно через Кульмана Россия впервые познакомилась с Якобом Бёме.

***

Йоханн Георг Гихтель (1638–1710), современник *Г.В. Лейбница* (1646–1716)[7], одним из первых лютеран *пиетистского* направления осознал себя приверженцем Якоба Бёме.

Гихтель обычно рассматривается как чисто «мистический» последователь Якоба Бёме, который, в отличие от своего Учителя, мало стремился к *теософскому* преобразованию и объяснению своего религиозного опыта. Уже при первом своём мистическом обращении в 1665 г. он «натолкнулся» на место из первого послания апостола Павла к Коринфянам (VI, 19): «Не знаете ли, что *тела* ваши суть *храм* живущего в вас *Святого Духа*, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?..». Эти слова Гихтель понимает не метафорически, но совершенно буквально, и это заставляет его проповедовать и учить о том, что человеческое тело должно быть таким «*храмом Божьим*». До такой *мистической* последовательности в своём учении о человеке Бёме не доходил, преобразуя свои мистические видения в свою теософию. Гихтель совершенно не склонен к такому преобразованию (или «употреблению») своей мистики, его не интересует ни одна из «великих систем» современной ему метафизики, которую он в целом (отчасти справедливо) рассматривает как весьма ограниченный рассудочный догматизм, далёкий от подлинно христианского «понятия» *живого Бога*. Не случайно Гихтель мало уделяет внимания не только философии Декарта, Спинозы и Лейбница, которые появились в его время, и о которых Бёме ничего знать просто не мог, но и у самого Бёме его захватывает почти исключительно *учение о человеке и его душе*, обращённой *в молитве* к Богу. «Человек потому стал таким тёмным и таким внешним, – говорит Гихтель, – что он ищет весьма далеко, над звёздным небом, в высочайшей вечности то, что совсем рядом с ним, во внутреннем центре души… И что пользы тому, кто любит свою земную жизнь и тщится оную сохранить? Она хрупка и он потеряет её по слову Христа (Мф. X, 39)»[8]. Этим объясняется и относительно малое количество сочинений, вышедших из-под пера самого Гихтеля. Лишь один небольшой трактат «Краткое сообщение и наставление о трёх принципах и мирах в человеке» был издан им в 1696 г.[9] Его ученик и последователь Готфрид Арнольд, ещё при жизни Гихтеля в 1701/08 гг., издал в двух томах его переписку, которую, как и сам трактат «О трёх принципах и мирах в человеке», в дальнейшем издатели также назвали по-латыни *Theosophia practica*, или *Практическая теософия*. – Уже само название гихтелевского трактата 1696 г. прямо указывает на сочинение 1620 г. Якоба Бёме: «*О тройственной жизни человека по Тайне трёх принципов*

божественного откровения»[10]. По существу Гихтель пытается изложить – более литературно и понятнее для читателя – основные мысли сочинения Бёме. И надо сказать, что Гихтелю вполне удаётся достичь более пластичной и лёгкой литературной формы для тождественного здесь обоим мистико-интеллектуального созерцания своеобразной *феноменологии теогонической души* человека. «Прими же этот дар, который дала любовь, – вдохновенно и доверительно обращается Гихтель к своему читателю, – когда печатание уже очень далеко продвинулось, со смиренным сердцем, как от Бога, и употреби его, как все писания писавшего, к исцелению души твоей и к пользе»[11].

Уроженец немецкого города Регенсбург, вплоть до тридцати лет Гихтель, вместе со своим старшим товарищем «свободным господином» *фон Вельцем*, также выдающимся представителем *пиетизма*, пытался возродить современное ему церковное христианство, сильно поблекшее со времён Лютера в окружающей его немецкой (католической и лютеранской) Церкви. После довольно продолжительной борьбы с церковным духовенством (в результате которой он был даже на какое-то время арестован «за ересь» и заключён в тюрьму в городе Нюрнберге), Гихтель в конце концов совершенно оставил идею «повторного» преобразования официальной немецкой христианской Церкви, и с 1668 г. вплоть до своей кончины проживал в свободолюбивой и веротерпимой Голландии, окружённый уважением и заботой своих немецких и голландских последователей, которые собственно и составляли его настоящую Церковь, называемую самими её членами «*молитвенной общиной*», поскольку каждое собрание Гихтель обычно заключал словами: «*Давайте теперь как следует помолимся друг за друга!*».

Здесь следует хотя бы вкратце заметить, что *молитва* для Гихтеля раскрывает свой высочайший и подлинный смысл вовсе не в просьбах о «нуждах и чаяниях» каждого отдельного человека, но когда она поднимается над каждой отдельной личностью и затрагивает нечто всеобщее и общинное в самом подлинном смысле слова – а значит к*онкретное и действительное* для всех членов настоящей Общины. При этом речь может идти как о всей исторической христианской Церкви, так и о тех конкретных *политических силах*, которые должны способствовать всеобщей Цели её развития. Отсюда живой интерес Гихтеля к *теодицее*. Поэтому он вместе со своей общиной порой неистово молится также и «*о французах*», которые притесняют Голландию, и «*о турках*», бесчинствующих в Венгрии, и т. д. Благодаря такому отношению к молитве, Гихтель и его последователи, несмотря на внешне весьма замкнутый и отчасти даже скрытный образ жизни, никогда не чувствовали себя на периферии европейских и мировых событий. В одном из писем Гихтеля прямо говорится, что все члены общины «берут на себя ответственность и падают в объятия Бога, дабы Он своей Любовью навеки поглотил исток Гнева и, согласно Своему дорогому Обетованию, излил Дух Свой на всякую плоть. И мы также уповаем когда-нибудь наконец достичь сего Обетования, ведь Тот, Который пребывает *в нас*, сильнее того, кто *вне нас*, и наш Бог сильно поддерживает нас изнутри». По собственному признанию Гихтеля (в одном из его «*Теософских посланий*» 1678 г.), он, помимо Библии, «*всю свою жизнь изучал Бёме*». Неудивительно, что, когда в Амстердаме среди городской знати, купцов, книгоиздателей и докторов богословия возникла инициатива издать *первое* полное собрание сочинений Якоба Бёме, то обратились именно к нему. Именно Гихтель был главным редактором и издателем этого 15-томного собрания бёмевских сочинений, увидевшего свет в 1681/82 гг.[12] Как известно, при жизни самого Якоба Бёме из *печати* вышли только три его небольших трактата в сборнике «Путь ко Христу» (1624). До издания собрания сочинений Гихтелем имелось всего 48 отдельных *печатных* изданий сочинений Бёме, которые Гихтель (благодаря амстердамскому купцу ван Байерланду) получил в своё полное распоряжение для дальнейшего исправления и критической сверки с рукописными вариантами бёмевских текстов. Ведь это были в основном весьма сокращённые и почти совершенно неосмысленные перепечатки критически необработанных списков, которые имели хождение в кругу близких сподвижников и друзей Бёме. Через несколько лет после смерти Гихтеля в 1715 г. в Голландии увидело свет *второе* издание полного собрания сочинений Якоба Бёме в двух томах под редакцией *Глюсинга*

и *Уберфельда*. По содержанию это было почти полное повторение первого издания под редакцией Гихтеля. Наконец, в 1730 г. в Лейдене и Амстердаме появилось *третье* издание полного собрания сочинений Якоба Бёме, состоящее из 21 части в *14 томах*. Это издание представляет собой ещё раз тщательно сверенные с рукописями, критически переработанные и исправленные сочинения Бёме. Оно по справедливости считается лучшим изданием Якоба Бёме и до сих пор служит основным источником для исследований учения Якоба Бёме.

Но наибольшее распространение сочинения Бёме получили в то время *в Англии.* Король *Чарльз I* (*1600–1649*) очень заинтересовался учением тевтонского философа. В 1646 г., после прочтения сочинения «*40 вопросов о душе*» (*1620*), король воскликнул: «Слава Богу, что ещё есть люди, которые в состоянии свидетельствовать о Боге и о Слове Божьем, исходя из своего *собственного* опыта!» Чарльз I был настолько восхищён Бёме, что поручил одному учёному при своём дворе специально поехать в Гёрлиц, выучить там немецкий язык и перевести основные сочинения Бёме на английский. Впоследствии это и было исполнено, так что уже в *1646–1662 гг.* появилось *первое собрание сочинений Якоба Бёме на английском языке,* отредактированное адвокатом *Джоном Спарроу* (*Sparrow*). Следующее второе английское издание под редакцией *Эдварда Тейлора* (*Taylor*) увидело свет *в конце 1690-х гг.,* уже при правлении *Якоба II* (*1633–1701*); Тейлор добавил ещё свой перевод сочинения Бёме «177 теософских пунктов». Наконец, *третье* английское издание переводов Якоба Бёме было издано в *1765 г.* методистом *Вильямом Лоу* (*Law*), который своим исследованием также показал, что также Исаак Ньютон очень многое почерпнул для своих теорий из произведений Якоба Бёме. Наконец, *в конце XVII в.* и в самой Германии, ученик Гихтеля, учёный теолог *Готфрид Арнольд* (*1666–1714*) в своей «*Истории Церкви и ересей*» (*1697*), в «*Божьей искре Любви*» (*1698*), в «*Описании мистической теологии*» (*1703*), решительно высказался в поддержку учения Бёме. Арнольд даже составил в духе Бёме несколько мистических сочинений, например, «Тайна божественной Софии», «Вернейший путь через Христа к Богу» (1700), или пользовавшийся широкой популярностью небольшой трактат «Брачная и безбрачная жизнь первых христиан» (1696).

В дальнейшем, когда официальная Церковь уже совсем перестала находить в себе внутреннюю способность к собственному развитию, круг сторонников и последователей Бёме ещё более сузился. По всей Европе в XVIII столетии стало набирать силу «*просвещение*», которое рассматривало Якоба Бёме исключительно с точки зрения «здравого рассудка», т. е. не более как следствие *недостаточного* просвещения «тёмной эпохи».

Библиографический список

1. Бёме, Я. О тройственной жизни человека, 1620 / Я. Бёме. – СПб.: Издательство «Міръ», 2007. – XCII + 428 с.
2. Гихтель, И.Г. Theosophia practica / И.Г. Гихтель. – Уфа: Издательство «ARC», 2014. – 216 с.
3. Лютер, М. О свободе христианина / М. Лютер. – Уфа: Издательство «ARC», 2013. – XXXIX + 685 с.
4. Jacob Boehmen saemmtlichen Schriften in 15 Baende. – Amsterdam, 1681–1682.
5. Tschizewskij, D. Böhme in Russland. (Evangelium und Osten, Nr. 9, 1935. – S. 175–183; 200–205).
6. Tschizewskij, D. Zwei Ketzer in Moskau. («Kyrios, Vierteljahrsschreiben für Kirchen- und Geistesgeschichte Europas». – Nr. 6. – 1942/43. – S. 29–46.

[1] Лютер М. О свободе христианина. Уфа: Издательство «ARC», 2013. С. 79.
[2] Tschizewskij D.BöhmeinRussland. Evangelium und Osten, Nr. 9, 1935. S. 177.
[3] Tschizewskij D. Böhme in Russland. Evangelium und Osten, Nr. 9, 1935. S. 181.
[4] Tschizewskij D. Zwei Ketzer in Moskau //«Kyrios, Vierteljahrsschreiben für Kirchen- und Geistesgeschichte Europas», Nr. 6, 1942/43. S. 33.
[5] Tschizewskij, D. Zwei Ketzer in Moskau // «Kyrios, Vierteljahrsschreiben für Kirchen- und Geistesgeschichte Europas», Nr. 6, 1942/43. S. 34.
[6] Tschizewskij D. Böhme in Russland. Evangelium und Osten, Nr. 9, 1935. S. 175–183; S. 200–205.

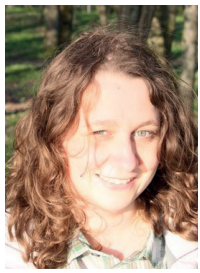
[7] Лейбниц, как и Гихтель, по своему вероисповеданию был лютеранином. Этого не следует забывать ради более полного и широкого представления о лютеранстве, как, впрочем, и о любом другом христианском «конфессионализме» в Германии и Европе, особенно в XVII столетии.
[8] Гихтель И.Г. Theosophia practica. Уфа, 2014. С. 56.
[9] В 1736 г. это сочинение в шести главах было переиздано немецкими последователями Гихтеля. I глава посвящена «Великому Таинству (Mysterio)», и тому как это Таинство отображается в человеке. Во II, III и IV главах Гихтель говорит о «естественном», «возрождённом» и «внутреннем» человеке. V глава описывает борьбу архангела Михаила с Драконом, здесь Гихтель говорит о проблеме зла. VI глава посвящена молитве.
[10] Бёме Я. О тройственной жизни человека, 1620. СПб.: Издательство «Міръ», 2007.
[11] Гихтель И.Г.Theosophiapractica. Уфа, 2014. С. 51.
[12] Jacob Boehmen saemmtlichen Schriften in 15 Baende. Amsterdam, 1681–1682.

References

1. Luther M. *O svobode christianina* [On Fredoom of a Christian]. Ufa, “ARC” Publ., 2013, p. 79.
2. Tschizewskij D. *Gospel and the East* [Evangelium und Osten]. No. 9, 1935, p. 177 (in German).
3. Tschizewskij D. *Gospel and the East* [Evangelium und Osten]. No. 9, 1935, p. 181 (in German).
4. Tschizewskij D. *Two Heretics in Moscow* [Zwei Ketzer in Moskau]. Kyrios, Vierteljahrsschreiben für Kirchen- und Geistesgeschichte Europas, no. 6., 1942/43, p. 33 (in German).
5. Tschizewskij D. *Two Heretics in Moscow* [Zwei Ketzer in Moskau]. Kyrios, Vierteljahrsschreiben für Kirchen- und Geistesgeschichte Europas, no. 6., 1942/43, p. 34 (in German).
6. Tschizewskij D. *Gospel and the East* [Evangelium und Osten]. No. 9, 1935, pp. 175–183; 200–205 (in German).
7. Gihtel J.G. *Theosophia practica* [Practical Theosophy]. Ufa, “ARC” Publ., 2014, p. 56.
8. Boehme J. *The Threefold Life of Man*, 1620. (Russ. ed.: Boehme J. *O troistvennoj zhizni cheloveka*. Saint Petersburg, “Mir” Publ., 2007).
9. Gihtel J.G. *Theosophia practica* [Practical Theosophy]. Ufa, “ARC” Publ., 2014, p. 51.
10. *All the Writings of Jacob Boehme in Fifteen Volumes* [Jacob Boehmen saemmtlichen Schriften in 15 Baende]. Amsterdam, 1681–1682 (in German).

Крихтова Т.М., Алексин К.В.

Требоисполнение и душепопечение: вместе или порознь? На основе бюджета времени современных православных священников



Т.М. Крихтова

К.В. Алексин

Аннотация. Данная статья – часть исследования «Способы пастырского действия: анализ бюджетов времени священников». Задача всего проекта состояла в том, чтобы объяснить место и роль православных священников в современном мире, основываясь на полевых наблюдениях за их реальной повседневной деятельностью – изучением их бюджета времени. В этой статье будет сделана попытка осмысления практик *душепопечения* и *требоисполнения*. Главная задача статьи заключается в том, чтобы показать, как сами священники различают эти понятия и какие сложности возникают при таком разграничении.

Ключевые слова: священники, исследования духовенства, социология религии, пастырское богословие, пастырское действие, требоисполнение, душепопечение, бюджет времени

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.89-95

Введение

В современной риторике Русской православной церкви присутствует дихотомия таких практик поведения священника как *душепопечение* и *требоисполнение*, как совершенно разных и иногда даже взаимоисключающих принципов священнического действия. Часто заходит речь о том, что добросовестные священники занимаются в основном душепопечением, а те, кому важнее не служение людям, а заработок – тратят большую часть времени и сил на совершение треб. Как выразился один из священников, желая подчеркнуть свою принадлежность к первой категории, сам он в своё время поступал в семинарию «*Не ради хлеба куса, а ради Господа Иисуса*»[1].

И действительно, исполнение небольших ритуалов по заказу прихожан – это одна из важных составляющих дохода священника, в то время как общение с людьми – это в большей степени его личный выбор, вопрос совести, призвания и желания помогать людям.

Ориентация священников на требоисполнение видится как некая «болезнь» церкви, которая мешает миссии, построению крепкой общины и церковной социальной работе. Например, эта мысль встречается в выступлениях патриарха Кирилла:

«*При таком подходе кандидату в священный сан не нужно ничего, кроме минимума литургических навыков. Вот мы и получаем в итоге требоисполнителя, позвольте прямо сказать, с широким карманом. Потому что такое требоисправление, оторванное от Предания, да и от благочестия, превращается просто в предоставление религиозных услуг за соответствующую плату. Но самое печальное то, что этот «идеал» возникает у горе-семинариста не на пустом месте – он видит определённые подтверждения своей теории в церковной жизни. Такой «идеал» священника смертельно опасен для Церкви. Зачем требоисполнителю-наёмнику социальная работа? Зачем миссия? Зачем образование? Зачем жертвенное служение людям? Да, в конце концов, даже жертвенное служение Богу?*»[2].

В понимании патриарха Алексия II причина этой «болезни» в том, что многие священники не умеют и не хотят беседовать со своей паствой:

«*Большое прискорбие вызывает всё большая утрата духовничества, немало нареканий поступает на то, что большинство современных священников – требоисполнители, неспособные чувствовать боль человеческого сердца как свою собственную, а потому не в состоянии уврачевать душевные раны приходящих к ним. (…) Часто у приходящего в храм человека возникает ощущение, будто он здесь чужой, никому не нужен и никому не интересен. Бывает, его так встречают, что на долгие годы, если не навсегда, человек зарекается ходить в храм. Всё, что так трудноперенесимо в нашей обычной мирской жизни: формализм, бесчеловечность, грубость, бескультурье, – всё это производит особенно болезненное впечатление на вновь приходящего в храм человека, ожидающего, что там должна царить только любовь Христова*»[3].

Управляющий делами Московской Патриархии митрополит Варсонофий (Судаков) называет причиной этого противоречия наследие советского прошлого, когда церкви исполняли роль «бюро ритуальных услуг», а любая друга деятельность либо запрещалась, либо контролировалась властью. Однако, по его мнению, сегодня это противоречие постепенно преодолевается:

«*Тогда нам ничем не разрешали заниматься, кроме треб. Сейчас в семинариях духовенство воспитывается с другим менталитетом, с другими возможностями – приходы могут вести катехизаторскую, миссионерскую, социальную работу. Всё это несколько десятилетий назад было немыслимо*»[4].

По нашему же мнению, такое разграничение пытаются провести между понятиями, которые в действительности для самих священников не противоположны друг другу. По нашей гипотезе душепопечение и требоисполнение по своей сути являются разными явлениями, большое количество действий священников совмещают в себе и первое, и второе, не видя в этом противоречий, а зачастую и совмещая первое со вторым.

В этой статье, основываясь на данных непосредственного наблюдения и интервью священников, мы ставим цель доказать, что для священника чаще всего не стоит выбора «душепопекать или требоисполнять».

Методы

В рамках проекта нами проведено исследование среди 35 священников, разного возраста и стажа хиротонии. С 25 из них проводилась неделя наблюдений за повседневной деятельностью и два интервью, в начале и конце работы. Все действия священников фиксировались в дневники наблюдения с указанием присутствующих людей, вещей и мотивов священника. С ещё десятью священниками проводились только интервью. Интервью включало в себя блоки: биографический, мировоззренческий и описание основных занятий.

Техника непрерывного следования за священником была выбрана нами, поскольку она совмещает в себе две важные характеристики:

– возможность увидеть деятельность священника с его позиции. В книге *Shadowing: And Other Techniques for Doing Fieldwork in Modern Societies* постоянное следование за информантом называется новым методом этнографии[5]. По мнению автора, это один из методов «симметричной этнографии», смысл которой в том, что исследователь должен не просто наблюдать, но подстраивать свою жизнь под особенности изучаемого поля;

– совмещение качественного и количественного исследования бюджета времени. Патрушев в статье «Изучение бюджетов времени в России XX в.»[6] выражает надежду на то, что количественные методы рано или поздно начнут использоваться в изучении бюджетов времени. Наше исследование как раз объединяет оба подхода.

Выбирая священников для проведения исследования, мы учитывали несколько параметров: место служения, возраст, место получения образования, основные обязанности в приходе и епархии. В изначальной гипотезе предполагалось, что бюджет времени и отношение к душепопечению различается как в зависимости от региона, так и в связи со специализацией священника. Для этого мы объединяем географическую выборку с интенсивной выборкой (несколько значимых отличных

друг от друга случаев в одном регионе). Таким образом, в нашем исследовании представлены 6 регионов (Центральный, Южный, Северо-Западный, Урал, Сибирь и Дальний Восток). Нам не хотелось ограничиваться только священниками из больших городов, потому как изучение только их служения было бы непоказательным, поэтому при составлении выборки мы также старались включать священников из малых городов и деревень. При этом в одном из регионов (Центральный) взяты для анализа священники, которые максимально отличаются по своим повседневным обязанностям. Выбор священников в этом случае проводился на основе того, какая информация у нас была об их служении до начала исследования.

Надо учитывать, что не все священники, которым мы предложили стать информантами, согласились на проведение исследования по разным причинам.

Что касается этического аспекта, нашим объектом изучения ни в коем случае не становилось содержание бесед и проблемы прихожан, которые обсуждались со священниками. Содержание этих разговоров не фиксировалось ни в дневнике, ни в диктофонных записях.

Определение понятий

Для понимания значения *душепопечения* и *требоисполнения* для всей деятельности священников необходимо уточнить, что служение священника сильно отличается от того, как работают сегодня представители большинства других профессий. Эта мысль не раз проговаривалась в интервью, как самими священниками, так и в виде комментариев, которые мы получали от их окружения во время нашей работы. Часто от церковных «бабушек» приходилось слышать, что наше исследование не имеет смысла потому что «нельзя посчитать, чем занимается батюшка на протяжении дня, потому что он занят всё время самыми разными делами».

Традиция изучения бюджета времени говорит о том, что виды деятельности и их продолжительность определяется социально-экономическими потребностями общества. В случае священников, их бюджет времени должен определяться текущими потребностями церкви, а также тех сфер, в которых они оказываются задействованными параллельно служению в церкви (например, здравоохранение, образование, социальная работа). Тем не менее, вопросом остаётся то, как и кем определяются составляющие рабочего дня священника. На его содержание влияет распределение обязанностей между священниками в приходе, задания «более высокого порядка» (например, у священника есть некоторые обязанности в благочинии или епархии), а также личная ситуация священника и его инициативность.

Одна из главных идей изучения бюджета времени заключалась в том, что помимо основной работы, часть своего времени люди тратят на неоплачиваемую деятельность[7]: приготовление еды, работу на приусадебном участке, ремонт собственного жилья. В случае священника чёткую грань между оплачиваемой и неоплачиваемой работой провести сложнее.

Во всей этой сложной системе распределения времени и обязанностей священник должен соблюдать баланс между зарабатыванием денег и помощью (как духовной, так и иногда вполне конкретной) окружающим людям.

Во всей этой сложной системе распределения времени и обязанностей священник должен соблюдать баланс между зарабатыванием денег и помощью (как духовной, так и иногда вполне конкретной) окружающим людям.

Если определить оба понятия максимально упрощённо, то идеальное душепопечение – это разговор один на один на личную («духовную») тему с целью привести человека в Церковь или решить ту или иную проблему, а идеальная треба – это обряд без общения с принимающей стороной (освящение квартиры или машины). И того, и другого в чистом виде мы встретили во время полевой работы очень мало.

Под требоисполнением в этой статье понимается набор основных видов деятельности священника, которые он совершает кроме регулярных богослужений (по расписанию), по личной договорённости с людьми, часто получая за это оплату. Набор треб вполне стандартный со всех приходах, где мы вели наблюдения: крещение, венчание, отпевание, соборование, освящение недвижимой собственности и транспорта, причастие и исповедь на дому. В ответ на вопрос о требах священниками чаще всего назывались первые три из этого списка.

Многие люди действительно обращаются к священникам только тогда, когда им необходимо исполнение треб. Причём, чаще всего мотив такого обращения скорее в желании защитить сакральными практиками своё имущество (освящение квартиры, машины) либо провести обряд жизненного цикла.

Душепопечение, в отличие от требоисполнения, гораздо более неоднозначно, не всегда понятно, в какой момент оно происходит и как обычный разговор становится душепопечением. Душепопечение не регулируется напрямую, священнику не нужно отчитываться об объёме проведённого им душепопечения,

Учебник Керна определяет его следующим образом: «Конечное задание пастырства – спасение души человеческой, обращённость такой задачи ко всем, без малейшего изъятия, овцам стада, предельное самоотвержение в выполнении этой задачи, тщательно индивидуализованном, утончённо-гибком, осмысленно-разборчивом, что может создать только находчивость любви»[8].

Душепопечение в этой статье будет пониматься как непосредственный контакт (чаще всего разговор) между священником и другим человеком, который предполагает духовные наставления, ответы на волнующие вопросы или советы о том, какие решения человеку следует принимать в своей жизни. При этом, в таком разговоре священник понимается как духовное лицо, а не просто как собеседник или друг. В конечном итоге, цель душепопечения в том, чтобы помочь сориентироваться в конкретной ситуации, а иногда – просто вместе подумать над проблемой или привлечь в конфликт (семейный или внутриобщинный) внешний авторитет.

Непосредственный личный разговор – самый очевидный пример душепопечения.

На протяжении всей своей деятельности священник постоянно разговаривает с людьми. По нашей первоначальной гипотезе разговоры – это непосредственно душепопечение, которое происходит естественно, так как удобно человеку с вопросом, в нём отсутствуют любые другие мотивы у обеих сторон. Такие беседы могут происходить в любое доступное время и так долго, как это позволяет время обеих сторон. Подходить к священнику с вопросами могут не только его прихожане, но и любые люди, которые считают, что он способен решить их проблему.

Это могут быть спонтанные беседы, когда человек подходит к священнику, пока тот перемещается между разными местами, так и назначенные заранее разговоры со своими прихожанами.

Судя по ответам священников три главных темы подобных бесед – это личные проблемы (главным образом семейные), вопросы, касающиеся участия в таинствах, и богословские вопросы (вопросы о смысле богослужения и конкретных его символах). Один священник назвал своим пастырским успехом то, что прихожане всё меньше задают вопросов об обрядах и всё больше «серьёзных вопросов».

Соб.: Часто к вам подходят люди и просят поговорить о своих проблемах?

Инф.: Да, конечно. Конечно. Потому что все прихожане, у них всегда есть вопросы. И, слава Богу, что вопросы не обрядовой стороны, а более серьёзные. Так же про исповедь. Как решить те или иные житейские проблемы. Тоже немаловажно.

Соб.: А почему так произошло, что сейчас другие вопросы?

Инф.: Мы много работаем над этим. Принципиально было, чтобы люди научились размышлять и думать. Поэтому если будешь идти на поводу, то к тебе будут приходить. А если будешь ставить другие задачи, то просто не будут приходить. Поэтому... стараются... Трудно. Учились исповедоваться, учились читать Евангелие, святых отцов[9].

Правда, по словам другого священника, больше всего вопросов задают про личную жизнь и семью.

Инф.: Чаще всего говорят о семейных неурядицах. Семейные проблемы. И муж там, и дети, и пьянство. Непонимание в семье. Между молодыми супругами непонимание. Дело даже доходит до развода, вот[10].

Наибольшее количество пришедших сторонних людей с конкретными запросами было у священника, служащего в храме при больнице. Люди, приходящие навестить своих родных, подходили к священнику задать вопрос о том, как им поступить в сложившейся ситуации. Не всегда проблема была духовного плана, иногда

она касалась особенностей лечения. Несмотря на это священник старался обращаться лично к пришедшему, чтобы пригласить в храм и его, а не только помочь решить проблемы с родственником.

Для некоторых священников разговоры с малознакомыми людьми могут занимать наибольшую часть их времени. На вопрос «Чем вы занимались сегодня утром?» один из священников ответил, что всё утро ему звонили люди с вопросами. По его словам это люди, которым его порекомендовали его прихожане или другие знакомые.

Ещё один вариант общения с людьми был встречен у священника, который вовлечён в епархиальный проект «Горячая линия». В любой момент ему может позвонить случайный человек и задать свой вопрос на волнующую тему. За неделю моей работы с этим священником, он брал трубку с такой целью три раза. Все вопросы касались рождественского поста, который как раз начался в то время. Сам священник не считал это важной частью своего служения, скорее, необходимой задачей для того, чтобы все желающие всегда могли получить квалифицированный ответ.

Требоисполнение и душепопечение в бюджете времени

Главная сложность определения душепопечения и требоисполнения в том, что не всегда получалось разграничить эти занятия в деятельности священника.

В нашем случае речь идёт о том, что почти невозможно определить главную цель совершения священником определённого действия. Например, в случае соборования, исповеди или причастия на дому или в больнице, когда священник с одной стороны выполняет стереотипное ритуальное действие с высоким сакральным статусом, но в это же время, как правило, наставляет или утешает человека. Пациенты больницы и дома престарелых и их родственники не просто «заказывали» священника как услугу, многие из них старались успеть задать свои вопросы. В случае крещений, которые часто происходят в храмах, священники наоборот старались поговорить с пришедшими на крещение.

Наибольшую сложность в определении мы встретили в случаях, когда одно и то же действие было одновременно душепопечением и требоисполнением. Для всех священников, с которыми мы работали, исполнение треб – это в первую очередь возможность пообщаться с людьми вне храма, рассказать им о вере и Церкви, особенно если треба исполняется для человека, который не ходит в храм, либо ходит очень редко. Некоторые священники рассказывали о случаях, когда именно треба и разговор после неё стала для кого-то началом его христианской жизни. Все, кто во время нашего наблюдения проводили крещения, подчёркивали, что крещение – это возможность рассказать людям о Церкви, Боге и спасении. Даже в том случае, если в храме практикуются обязательные огласительные беседы, во время крещения священник тоже рассказывал о смысле крещения, роли крёстных родителей и причинах посещать храм регулярно.

Но тут можно просто людей тоже потерять, поэтому я обычно беседую, объясняю коротенько, что зачем. Чтобы человек всё-таки крестился и может быть это поможет ему в будущем, то, что он крещённый, что за него будут молиться[11].

Некоторые священники даже просили наблюдателя присутствовать на крещении, чтобы тот услышал проповедь, которую он говорит в этом случае.

В целом для большинства наших информантов совершение треб и привлечение людей в Церковь неотделимо друг от друга

Соб.: Но бывает, что после треб люди начинают ходить в церковь.

Инф.: Это обязательное условие. Потому что не только стены, а чтобы огонь Святого Духа горел. Любовь, милость, долготерпение... Если не получается, приходи исповедуйся. Начинают исповедоваться. Потом уже...[11]

Есть правда и такие священники, которые принципиально не совершают треб для людей, которые не посещают их храм регулярно.

Да, нет череды совершения треб. Нет потока захожан. И потому воскресная праздничная Литургия – сосредоточие жизни[12].

Сложной задачей оказалось определить в этих категориях исповедь. Сами священники называли исповедь на дому, в больнице и доме престарелых требой. При этом в отличие от других треб, исповедь на дому обычно проводится для

воцерковлённого человека, который посещает приход, знаком со священником и скорее всего имеет свои духовные вопросы. Поэтому, несмотря на то, что говорили сами священники, мы считали любую исповедь душепопечением.

Для того чтобы увидеть какое место занимает душепопечение и требоисполнение в деятельности священников, мы проанализировали бюджеты времени нескольких из них и соотнесли эти данные с тем, что они говорили в интервью, и их личные ситуации. Для этого анализа мы взяли только тех священников, которые сами назвали недели работы с ними стандартными для себя.

Таким образом, упростив ситуацию максимально, в таблице приведённой ниже мы считали душепопечением: исповедь во время или после богослужения в храме, исповедь на дому или в больнице, беседа после или во время исполнения требы, беседа со своими прихожанами, беседа со случайными людьми, общение с духовными чадами, беседа по телефону о личных проблемах и вопросах веры, огласительная беседа. Требоисполнением – крещение, отпевание, венчание, соборование, освящение имущества.

Как видим, у каждого из пяти священников строится своя собственная система служения, которая включает в себя душепопечение и требоисполнение и все остальные виды деятельности, как этого требуют особенности этого прихода и обстоятельства. Зачастую выбор того, чем в большей степени занимается священник, зависит не только от него самого, а и от расписания служения священников принятого на этом приходе.

Стоит также отметить, что почти у всех священников часов душепопечения оказалось больше, чем требоисполнения, которые занимают совсем небольшой отрезок времени. Если считать, что рабочая неделя длится в среднем более 40 часов (а у многих священников значительно больше), то никто из них не требоисполняет даже десятую часть этого времени.

Выводы

В ходе исследования подтвердилась первоначальная идея о том, что душепопечение и требоисполнение не выступают как противоположные друг другу функции в служении священника. Это разные по своей сути процессы, происходящие на разных уровнях параллельно друг другу, которые могут в понимании священника как дополнять друг друга, так и происходить независимо, но почти никогда они не в ущерб друг другу. Эту идею подтверждает то, что в случае таких действий как исповедь и причастие на дому, индивидуальное крещение с беседой, невозможно было чётко определить, это процесс душепопечения или требоисполнения, а сами священники не видели необходимости такого разграничения. Многие священники рассматривают требоисполнение («заказанный» человеком обряд) именно как возможность поговорить с людьми, поддержать их и привести их в Церковь.

При этом у каждого священника складывается своё видение душепопечения и требоисполнения, которое зависит не только от его личных качеств, но и от того, как проходит служение на его приходе в целом: его местоположения, истории, репутации и системы распределения служений между священниками.

Тезисы о том, что деятельность священника определяют дополнительные факторы и что она состоит в больше мере из других занятий кроме душепопечения и требоисполнения, порождают дополнительные вопросы. Эта статья является заделом для дальнейшего исследования в рамках проекта. Мы планируем объединить эти выводы с другими частями исследования, чтобы раскрыть такие аспекты деятельности священника как «роль», «призвание», «смирение» и дать анализ занятий, которыми священники занимаются в свои рабочие дни.

Библиографический список

1. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на совещании ректоров духовных учебных заведений Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/934945.html.
2. Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ II. Из выступления на Епархиальном собрании Москвы [Электронный ресурс]. – URL: http://www.magister.msk.ru/library/Alexy/alexy200.htm.

3. Керн, К. Православное пастырское служение: Из курса лекций по пастырскому богословию / К. Керн. – СПб.: Сатисъ, 1996.
4. Лебедев, С.Д. Тесный путь не туда? / С.Д. Лебедев, В.В. Сухоруков // Социологические исследования. – 2013. – № 1. – С. 118–126.
5. Патрушев, В.Д. Изучение бюджетов времени в России XX в / В.Д. Патрушев, В.А. Артемов, О.В. Новохацкая // Социологические исследования. – 2001. – № 6. – С. 112–120.
6. Приход человека [Электронный ресурс]. – URL: http://old.tagileparhiya.ru/pages/view/2167.
7. Czarniawska-Joerges, B. Shadowing: and other techniques for doing fieldwork in modern societies / B. Czarniawska-Joerges. – Copenhagen Business School Press DK, 2007.

[1] Архив Лаборатории Социологии религии ПСТГУ, интервью, S11, 30.04.2016.
[2] Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на совещании ректоров духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/934945.html.
[3] Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ II. Из выступления на Епархиальном собрании Москвы. URL: http://www.magister.msk.ru/library/Alexy/alexy200.htm.
[4] Приход человека. URL: http://old.tagileparhiya.ru/pages/view/2167.
[5] Czarniawska-Joerges B. Shadowing: and other techniques for doing fieldwork in modern societies. Copenhagen Business School Press DK, 2007 p. 9.
[6] Патрушев В.Д., Артемов В.А., Новохацкая О.В. Изучение бюджетов времени в России XX в. // Социологические исследования. 2001. № 6. С. 118.
[7] Керн К. Православное пастырское служение: Из курса лекций по пастырскому богословию. СПб., 1996. С 62.
[8] Архив Лаборатории Социологии религии ПСТГУ, интервью, S7, 14.02.2016.
[9] Архив Лаборатории Социологии религии ПСТГУ, интервью, S5, 10.12.2015.
[10] Архив Лаборатории Социологии религии ПСТГУ, интервью, S9, 02.03.2016.
[11] Архив Лаборатории Социологии религии ПСТГУ, интервью, S7, 14.02.2016.
[12] Архив Лаборатории Социологии религии ПСТГУ, интервью, T8, 18.05.2016.

References

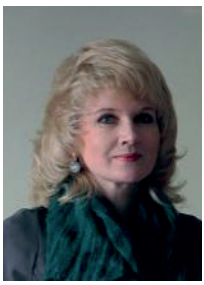
1. *Arhiv Laboratorii Sociologii religii PSTGU, interv'ju* [Archive of the Laboratory of the Sociolgy of Religion of St. Tikhon's Orthodox University. An Interview]. S1, 30.04.2016.
2. *Doklad Svjatejshego Patriarha Kirilla na soveshhanii rektorov duhovnyh uchebnyh zavedenij Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Report of His Holiness Patriarch Kirill at the Meeting of Rectors of Theological Schools of the Russian Orthodox Church]. Available at: http://www.patriarchia.ru/db/text/934945.html.
3. Segen' A. *PASTYR" PASTYREJ. K 85-letiju Svjatejshego Patriarha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II* [Pastor of Pastors. For the 85th Anniversary of His Holiness Patriarch of Moscow and All Russia Alexy II]. Available at: http://www.pravoslavie.ru/68619.html.
4. *Prihod cheloveka* [A Man's Coming]. Available at: http://old.tagileparhiya.ru/pages/view/2167.
5. Czarniawska-Joerges B. Shadowing and Other Techniques for Doing Fieldwork in Modern Societies. Copenhagen Business School Press DK, 2007, p. 9.
6. Patrushev V.D., Artemov V.A., Novohackaja O.V. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological Studies]. 2001, no. 6, pp. 112–120.
7. Kern K. *Pravoslavnoe pastyrskoe sluzhenie: Iz kursa lekcij po pastyrskomu bogosloviju* [Orthodox pastoral Care: From the Lecture Course on Pastoral Theology]. Saint Petersburg, Satis#, 1996, p. 62.
8. *Arhiv Laboratorii Sociologii religii PSTGU, interv'ju* [Archive of the Laboratory of the Sociolgy of Religion of St. Tikhon's Orthodox University. An Interview]. S7, 14.02.2016.
9. *Arhiv Laboratorii Sociologii religii PSTGU, interv'ju* [Archive of the Laboratory of the Sociolgy of Religion of St. Tikhon's Orthodox University. An Interview]. S5, 10.12.2015.
10. *Arhiv Laboratorii Sociologii religii PSTGU, interv'ju* [Archive of the Laboratory of the Sociolgy of Religion of St. Tikhon's Orthodox University. An Interview]. S9, 02.03.2016.
11. *Arhiv Laboratorii Sociologii religii PSTGU, interv'ju* [Archive of the Laboratory of the Sociolgy of Religion of St. Tikhon's Orthodox University. An Interview]. S7, 14.02.2016.
12. *Arhiv Laboratorii Sociologii religii PSTGU, interv'ju* [Archive of the Laboratory of the Sociolgy of Religion of St. Tikhon's Orthodox University. An Interview]. T8, 18.05.2016.

Забияко А.П., Забияко А.А.

Магия, демонология и видения в религиозной культуре 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

А.П. Забияко



А.А. Забияко

Аннотация. Статья посвящена изучению современного состояния православия в Трёхречье (Внутренняя Монголия, КНР). Статья является продолжением исследования, часть которого опубликована в статье «Народное православие русских Трёхречья» (№ 3, 2016, журнал «Религиоведение»). В основу статьи положены материалы полевых исследований 2015–2016 гг. Авторы отмечают, что в настоящее время значительная часть русских Трёхречья сохраняет приверженность православию и связь с русской религиозной культурой. В религиозной жизни русских Трёхречья сохраняются практики лечебной магии, знахарство. Лечебная магия соединяет христианскую веру во всемогущество Бога, в заступничество Богородицы, в покровительство святых и наследие архаической магии, колдовства. Аграрная и строительная магия почти утратили своё значение. Очень редко современные русские Трёхречья используют обряды гадания. В памяти людей хорошо сохранилась русская народная демонология. Фольклор русских Трёхречья включает в свой состав рассказы о видениях. Видения как тип религиозного опыта имеют важное значение для верующих. Современное состояние религиозной ментальности русских Трёхречья можно определить понятием «троеверие». «Троеверие» русских Трёхречья – это синкретический тип религиозности, в котором соединились фрагменты православия, дохристианских славянских верований и китайских народных верований.

Ключевые слова: русское православие, народная религия, Россия, Китай, магия, колдовство, гадание, демонология, видения, религиозный синкретизм

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.96-110

Трёхречье – район Северо-Восточного Китая, где на протяжении почти 150 лет живут русские и потомки русско-китайских браков. Статья является продолжением исследования, часть которого была опубликована в статье «Народное православие русских Трёхречья» (№ 3. 2016, журнал «Религиоведение»). В основу исследования положены материалы трёх экспедиций 2015–2016 гг. В предыдущей статье опубликованы сведения о населённых пунктах Трёхречья, где были собраны эмпирические материалы и наших собеседниках (информантах).

Полевые исследования авторов, а также публикации русских и китайских учёных, изучавших современных русских Трёхречья, обнаруживают, что в настоящее время значительная часть русских Трёхречья сохраняет приверженность православию и связь с русской религиозной культурой. В силу ряда объективных обстоятельств православная религиозность русского населения Трёхречья слабо соотнесена с церковным православием. В своём основном содержании она продолжает

традиции русского народного православия, в котором магические практики, демонология, видения играли большую роль.

Магические практика и ворожба

В настоящее время хранителями традиций народного православия среди русских жителей Трёхречья являются главным образом пожилые женщины. В первую очередь они помнят и практикуют магические обряды, среди которых лучше всего сохранилась, хотя и фрагментарно, лечебная магия, знахарство. Так было, по воспоминаниям трёхреченцев, и в прошлом: в деревнях лечили, «ладили», прежде всего, «бабушки».

«Ладили русские бабушки. Как-то надо было жить, докторов не было, ладили бабушки, хорошо было, жить же надо. Раньше всегда бабушки ладили. Мать у Ивана всё ладила» [А. Первоухина].

«Мама много ладила: от испугу, змея укусит – это тоже умела, спина болит – на порог ляжешь, она нож возьмёт, всё порежет. Китайцы даже ходили с ребятишками ладить. Они спать-то плачат, мама свечку возьмёт, имя спросит, потом свечка растает, она в воду нальёт, выйдет кака [какое изображение]*: глядит, на кого похоже: выйдет собачка, потом водой умоет, лицо вытрет, потом попить* [даст].

Один китаец ходил на речку, напугался, они ночью пойдут на речку, имя спросят, лопать [одежду] *возьмут, имя ревут* [кричат имя, которое послышалось]: *"Иди домой, иди домой", потом домой придут, рубаху принесут, закроют. Так по-китайски.*

Мама ладила. И взрослые ходили к маме, и дети. Занозки в руку зайдут, рука опухнет, она поладит, занозка потом сама выйдет» [И. Дементьев].

«Много кто ладил, Нюра была, Кешкина бабушка, тоже [ладила]*, умерла. Котина мать ладила, Федора. Федора много знала. Мать у Ивана бабничала – детишек принимала, у нас двое детишек – всё она приняла, в больницу не ходили. За то, что бабничала, давали мыло да полотенце. Когда больницы открыли, она принимать перестала, брат отговорил: ты, говорит, не ходи, нехорошо это. Она там помогала докторам. Сейчас Аня* [сестра Ивана] *там ладит, она много научилась, как старушка в Олочи, она много поёт песен по-русски, ладит и молит, много-много знат, она по-русски не училась, но вот как-то помнит»* [А. Первоухина].

«Бабушка и мама говорили – раньше какой-то хомут надевали. Я же не видела, я слышала, люди говорят [надевание хомута или продевание сквозь хомут – старорусская целительская практика лечения, в особенности при простуде и лихорадке – *Авт.*].

Ребятишки бегают, играют, вдруг брюхо заболел<о>, пошли – твёрдо как кушак, вот тут, пошли к бабушке, бабушка всё тут снимала, и не будет. Говорят, что правда, но я не видывала. Девчонка маленька была, у ней мать снимала [боль]*, они играют, она говорит: "Видишь, вот эта палочка, я сейчас скажу, она будет скакать», – и правда, она чё-то сказала и она* [палочка] *поднялась»* [М. Дементьева].

«Вот, когда заноза, подходишь к двери и говоришь: "Наткаедку в щель, наткаедку съём" и фигу засунуть – 3 раза сказать» [И. Дементьев].

Илл. 1. Анна Первоухина и Иван Дементьев.

В Трёхречье, как и в России, народное целительство сохранило в своём арсенале, с одной стороны, христианскую веру во всемогущество Бога, в заступничество Богородицы, в покровительство святых, а с другой – наследие архаической магии: веру во вредоносное колдовство и в защитную силу оберегов, чудодейственных предметов и магических заговоров.

Реликтовые фрагменты аграрной магии встречаются в практике ритуального использования веток ивы с пушистыми почками – вербы. При сборе вербы накануне Вербного воскресения нужно, согласно верованиям, обязательно рвать ветки с крупными почками – тогда и в хлебном колосе зёрна будут крупными, и урожай зерновых будет богатым. Утром Вербного воскресения пучками такой вербы крестьяне выгоняют скот со двора, надеясь, что после таких действий животные будут лучше расти и останутся здоровыми. Некоторые русские трёхреченцы, судя по публикациям китайских этнографов, удержали эту традицию[1]. Наши наблюдения показывают, что вербу собирают, её пучки ставят перед божничками, ритуально используют, но из области аграрной магии её применение уходит в прошлое вместе с тем, как уходит в прошлое для большинства русских Трёхречья их аграрная деятельность. Подавляющее большинство русских, ещё не забывших свои традиции, уже не сеет хлеб и не держит скот.

Илл. 2. Божничка с веточками вербы.

Некоторые обряды, по-видимому, безвозвратно ушли из религиозных практик и остались лишь в качестве воспоминаний. Так, скорее всего, дело обстоит с обрядами строительной магии.

«Ещё мама так говорила, что раньше избу строили, ты ежели мало заплотишь, кто работат, он тебечё-то под матку положит, тебе потом спокою нету. Один, строили избу, потом нашли, он сделал телегу из бумажки, на телеге человек и два коня. Они [хозяева] *только спать, эта телега по избе бегат, встанут – не видят, слышно, что человек гонит, кони бегают. Потом давай искать – вот нашли, под потолком.*

Одни рассказывали, что было с мужчиной одним, что вечером, только ложиться спать, <из>за печку убегают 4 девчонки и пляшат, все за руки, потом петухи запоют – их не будет. Он потом давай искать, встал, говорит: "Что такое?". Воды, говорят, на них лини святой. Он потом встал, воды на них линул, они упали – из бумажки куклы, нарезали, за печку, кто строил печку, туды их положил» [М. Дементьева].

Сходная ситуация складывается с обрядами гадания, ворожбы – их хорошо помнят, живо о них рассказывают, но практического применения они уже почти не находят.

«Когда ворожат – говорят, ворожить надо в бане. В баню придут, тогдато бани были из лесу [из дерева], *отдушинька есть, окошко. Вот если жарко – они её отводят* [открывают], *отдушиньку. Вот кто затолкат* [руку в отдушину] *в 12 часов, вот если у него* [того, чью руку почувствуют] *рука космата, то это богато: поймал за руку, а если голой рукой, бедного жениха найдёшь. Одна-то подошла, он поймал, она говорит: "Бедный-бедный – голорукий". Друга-то руку дала, он её поймал, косматый и её не опущат, она напугалась, говорит: "Чёрт-то поймал!". Умерла-то, напугалась.*

Я не ворожила, я не верила, я много не верю. У меня-то маленька сестра ворожила, Аня. К Ане девчонки все бегали ворожили. Посёлок маленький, надо, чтобы колечко золото было, а колечка <у> бедняков нету, они к одной старухе сбегали, колечко заняли. Она говорит, что в стакан, стакан воду поставишь, чтобы тихо было, полночь, два зеркала. Поставят два зеркала, стакан поставят, потом в зеркало

смотрят, у зеркала есть железные ножки, вот отражается, как комната и порог. Вышел, говорит, один человек, упал запнулся, они захохотали и его не стало.

Потом Анька ворожила – правда, за которого она вышла, зять, и правда он вышел. Она говорит: "Правда, я нисколь не вру, я боюся и не пойду-ка". Он вышел, сидит на стуле, сидит, они посмотрели, а это он. Его по-русски звали Маня, он полукровец был. С Анькой все вместе девчонки, все ворожили. Только я не ворожила.

Мне сказали: "Ночью ляжешь спать (как раз тогда ворожили), под подушку (ворожат на Святки) расчёску положь, ключ положь: кто придёт за ключом, тот твой жених, расчёской чешется: ли белый волос, ли чёрный – русский или китаец". Я раз так сделала, никого я не видела. Наверно – человек потому что не верит, я вредная была – не верила, говорила: "Валите-валите, вас там поймают и задавят".

Мама говорила, что раньше бедно жили, сами мололи жерновами пшеницу, а потом Святки, сколь [несколько] *иголок положат туды молоть, вот иголки заговаривают, говорят, сам чёрт сидит под жерновами, они же высокие. Не знаю, не видывала».*

«На росстани ворожить ходили, потом вдруг в 12 часов окружили их [девушек и парней], *начали их всех ловить, тут все побежали, остались двое девка да парень, их поймали, их задавили, я забыла, куда их девали».*

«Трое девчонки ворожили, имя [им] в*сё правильно вышло, на колечко ворожили. Я говорю: "Анька, вы домой шли – боялись, нет?" Она говорит: "А чё, шли и, говорят, назад не оглядывайся. Тут два огня горят. Беги и не оглядывайся, никто тебя не поймат". Они, когда домой идут, "Господи Благослови", говорят. Взади кто догонят, так ты не оглядывайся. Посмотришь сюды – огонь угаснет, туды посмотришь – огонь угаснет и тогда он тебя поймат"»* [М. Дементьева].

«Мама это всё рассказывала, раньше молоды девушки ворожили в бане. Одна девушка баню обошла, петуха взяла с собой, в корыто воду налила, зеркало положила, свечки зажгла, а петуха запрятала. Она глядит: люди уходят уже, потом в полночь дверь открылась, зашёл один муж<чина>. Он говорит: "Пойдём" ей, она говорит: "Не пойду, товар[2] *надо". Он пошёл, много притащил ей. Он говорит: "Пошли", она: "Подожди". Вязла и петуха бросила, черти-то боятся петуха, он упал. Она помолилась, товар-то положила и убежала. Она утром пошла, петух там ходит [в бане], чёрт ушёл, всё осталось* [подарки]. *Она всё берёт и потащила, соседка увидала, говорит: "Как сделала, что много товара у тебя?" Она говорит: "Вот, ворожила вчера, вот жених пришёл, дал мне". Она* [соседка] *говорит: "Я тоже пойду сегодня". Она ворожила, а петуха не взяла с собой, чёрт зашёл. Чёрт говорит ей: "Пойдём", она говорит: "Товар", он говорит – "Я вчера притащил, ты ещё кого-то* [чего-то] *хочешь?" И задавил её. Утром пошли, а она там мёртвая*[3].

Мама ещё говорила, что раньше в поле ходили ворожить, а в поле чертей много, если ребята выходили в поле много ворожить, то круг сделали из угля, черти все туда. Она начали ворожить, большо стекло положили туды, потом глядят – изба идёт на ногах, как на картинках, потом прошла, потом могила идёт, потом из могилы стали выбегать покойники. Закружили, а достать-то не могут, они [люди] *стали молитву читать. Потом все побежали, одна осталася, так и умерла»* [И. Дементьев].

«Ворожить на русский Новый год ворожат, он у нас четырнадцатого. Рождество пройдём, ворожат. Всяко ворожили, девушки ворожили, я видала – зеркало наводили, кольцо ложили, стакан воду нальют, спустят, две свечи горят и вот замечают, кто выйдет, то ли, думаю, правда, то ли не знаю, но видала» [Т. Петухова].

В Трёхречье бытовала широко известная в письменных религиозных культурах практика гадания по книгам. Основное содержание гадательной практики по книге заключается в чтении произвольно выбранного фрагмента текста и его толкования. В Трёхречье книгу открывали над головой человека, который хотел знать будущее[4]. Для предсказания будущего использовали, вероятно, разные книги, но точно известно, что использовали Библию. По воспоминаниям одного из жителей, на

Библии гадали по поводу отъезда в СССР в середине 50-х гг. Отъезд из Трёхречья, которое для многих было родиной, где жили вольно и в достатке, нередко воспринималось уезжающими и провожающими как трагедия. Люди стояли перед трудным выбором, впереди ждала неизвестность.

Илл. 3. Маруся Дементьева.

Илл. 4. Таисия Петухова.

«Потом-ка, когда уезжать в Союз-то, слёз чё было, не дай Бог, живых-то провожать хуже покойника. Меня раз пригласили, покаялся, больше никогда не пойду. Очень тяжело было, ой-ой-ой, слёз сколько пролили. Когда ехать-то – от казны машину подрядили, подогнали машину – не садятся, в голос ревут. Эта песня "Последний нынешний денёчек гуляю с вами я друзья…" – поют да ревут-то, плачут. Все уйдут по-маленьке, никто не останется.

В Дубовой старый старик, когда все поженилися, внучата уж все работали, семья больша. Этот старый старик очки наденет, Библию читат, толста книга. Он говорит сыну: "Уезжают-уезжают все, вам скажу, вы не хочите в Россию, когда все уедут, кака перемена будет, вперёд не знаем, ты мне на расклади эту Библию". Он раскрыл Библию, эти два листика давай читать. Первый листик написано: "Я семена рассыпал, я вас соберу". Он потом семье сказал, что собирайтесь, это Божье слово, никуды не денемся. Они уехали» [Ш. Честнов].

Очевидно, Библия была раскрыта в части Ветхого Завета на пророчестве Иезекииля (11:17) или Иеремии (31:10), сходные места о рассеянии и собирании народа есть у пророка Софонии (3:19-20) и в некоторых других местах.

Демонология: домовой, черти и прочая «нечистая сила»

Достаточно большой массив народной религиозности Трёхречья жив в фольклорных повествованиях религиозно-мифологического характера, в демонологии. Демонология – система представлений о необыкновенных иночеловеческих существах, личных или безличных, выступающих представителями потусторонних сил, преимущественно тёмных и разрушительных; иначе говоря, это совокупность верований в «нечистую силу» и олицетворяющих её существ (бесов, чертей, домовых, заложных покойников и т. д.). В русской культуре многие народные демонологические представления, пришедшие из дохристианского прошлого, противоречат церковному вероучению и церковной демонологии – своду знаний о носителях богопротивной, дьявольской природы. По мере взаимодействия дохристианских и христианских демонологических верований в народном православии сформировалась синкретическая «двоеверная» система религиозно-мифологических воззрений о «нечистой силе»[5].

В Трёхречье к русской народной демонологии в сознании потомков русско-китайских браков добавилась народная китайская демонология. Полного слияния этих разных демонологий не произошло. Они совместились в сознании трёхреченцев, но не смешались, большинство русских носителей этих этнических демонологий вполне чётко понимают их различие.

К «своим» представителям «нечистой силы» относится в Трёхречье широкий круг традиционных для русской культуры демонологических существ, прежде всего – духов места, локализованных в ближайшем по отношению к человеку окружающем пространстве. Среди них первостепенное место занимает домовой.

«Полукровки сейчас ещё верят в домового, тоже верят-верят. Русски говорят – это черти, нечистый дух. У меня мама рассказывала: в каждом дому есть дедушка-хозяин. Когда закочавывают [от «кочевать», т. е., въезжают] *– в новую избу завсегда просятся. Нас не учили, мы не знам, как просятся, сейчас всё прошло. Раньше русски старухи знали, они весь век жили по-русски. Мы на берегу, когда жили в Ключах это ещё, мы по первости жили, сразу не было сил построить дом. Закочевали в чужую, в старое зимовьё, потом сколько годов прожили, потом построили дом. Дом построили, но всё время же работа, сегодня-завтра – работа, работа всё, тогда же у меня отец один был, работал. Внизу всё брат, сёстры молоды были ещё. А он* [домовой] *к маме всё время греется, она уснёт, давит. Каждый день, каждый день давит. А тогда граница не закрыта была, с той стороны была старушка, она часто в гости ходила сюда. Она придёт* [старушка] *и мама давай рассказывать, как чё, бабушке: ”Всё время, уж много время дедушка меня давит-давит. Я вижу: старичок, дедушка небольшой, я усну, а он меня давит-давит, когда разбужусь, пот меня берёт”. Эта бабушка была стара, она и сказала: “Катюшка (у меня мать звали Катерина), ты спроси его, когда разбужаться будешь, спроси его, ты к чему меня давишь? И помни, он чё скажет”. Она запомнила, когда он давил-давил, ей скоро разбудиться и ещё не разбудилась, спросила: “К чему меня давишь, дедушка?” Он плюнул её и пошёл, ничё не сказал ей. На второй день бабушка пришла, она ей рассказывает: мол, бабушка спросила, а он плюнул и сразу ушёл. Бабушка: “Эй, как можно скорее, Катюш, укочавывай, смерть будет». Отец с работы пришёл, мать ему рассказала, что бабушка сказала “как можно скорее укочавывай”. Отец у меня был крещёный, верующий, собрались укочавывать. Выкочевали в новый дом; на третий день хатка-то стара упала, если б не укочевали, задавило бы. На веку всяко прожили, всё-всё бывать»* [Ш. Честнов].

«Домовой, так говорят, я в эту избу закочавываю, обязательно есть домовой, мы говорим – хозяин, в это я верю. Мы в эту избу пришли, святую воду, всегда у всех есть, из церкви, мы её освятим. Кады первый день закочавывам, мы испечём прянички иль чё ли, в уголок положим домовому, потом у него просимся: “На, деда-домовой, ты пусти нас сюды, сюды жить будем, и дай нам здоровья, и не пугай наших детей”. Всегда просимся. Никто его не видел. Мама говорила: бывал тут один раз, спустился с красного угла такой маленький старичок и потом вдруг его не видать стало» [А. Первоухина].

Илл. 5. Александр (Шурка) Чешнов

В сознании многих трёхреченцев сохраняется память о баннике, но вера в его реальное существование ослабела. Отчасти это обусловлено тем, что русская баня в современных условиях трёхреченских деревень утратила то важное значение, которое она имела в традиционном образе жизни. Вместе с баней отжил свой век и банник…

«Раньше маленькие в баню боимся ходить, там чёрта много, а сейчас там спят и никого в бане нету. Раньше так пугали» [И. Дементьев].

Прочно бытует память о ходячих покойниках как очень опасных представителях «нечистой силы» и наиболее многочисленной когорты пандемониума[6]. В первую очередь именно они – черти.

«Ночью всегда черти ходят, стукатся, ветер только начнёт на могилках, они уж идут. Придут, пугают народ, ходят-ка» [М. Дементьева].

«Вправду, есть нечиста сила. У меня тесть умер, он в Лабдарине у старшего сына жил, раньше они в Ернишной жили. Он утром встал и говорит: “Иди, ищи

легковушку, меня вези в Ернишну". А у него третий сын в Хуму (деревня тут небольша), он тама-ка на занятии был, там чё-то случилось, один другого убил, вот в то время его и убили. Он [тесть] *потом и говорит: "Вот третий за мной пришёл и стоит", – никто не видит, а он видит, "и он пришёл за мной". Он* [тесть] *командыват: "Скорей-скорей, ищи легковушку", вот нашёл, увезли его в Ернишну. Его, когда привезли домой, положили на койку, язык отнялся, больше ничего не говорил. На третий день умер, а на этой кроватке* [где умер тесть]*, не сделали настил, где умер на кроватке*[7]*, так в гроб и положили. И эта кровать, потом кто ляжет на неё – и качат. У меня жёнка – она ни во что не верила. Говорила: "Я не поверю, что меня мой отец будет пугать, я на эту кровать лягу". Она на эту кровать лягла, только огонь затушили, он занялся качать её. Вот какая сила, кто это? Не знат никто. Вот, говорят – душа, но душа, однако, небольша, а тут даже может его качать. Потом постепенно не стал, потом они выбросили эту кровать»* [Ш. Честнов].

«Все говорят раньше – на могилку не надо ходить, там черти. Ещё рассказывали – один муж на войну ушёл, его жена осталась дома. Потом письмо писали-писали, потом не стали писать. Она дома жила, потом задавилась [повесилась], *он с войны пришёл. Вечером на коне едет домой, а дом на краю деревни, в ограду заходит, а во дворе трава-то высока. Конь не заходит в ограду, конь знат, что человека нет. Он* [мужчина] *на войне был, он не боится никого. Он зашёл, дверь открыта, она вышла... Ему походить по дому надо: раньше жили, в церковь ходили… Говорили – надо вместе помирать. Он ее повёл, к церкви вместе пошли. Потом могилу нашли. Она говорит: "В могилу залезай". Он глядит – она задавита* [мёртвая. – *Авт.*] *там, а это черти. Он говорит: "Ты лезь первая". Она туды залезла, он побежал, она догонят его. Он бежит-бежит, там в посёлке в избе огонёк горит, он в эту избу забежал. Там дед один помер и лежит, и никого нет. Он смотрит – русска печка, он туды залез, она в избу зашла, там дед встал, она говорит: "Давай моёва", а дед говорит: "Где твой?", начали драться. А он там на печке лежит, не высовыватся. Тут начали петухи петь, они и упали тама. Тут народ пришёл, смотрит – в ограде один лежит, в избе один и на печке ещё один, живой – не помер. Это бабушка рассказывала»* [И. Дементьев].

Заметим, что сюжет этой трёхреченской бывальщины о покойнике типологически близок сюжету, записанному в Восточной Сибири[8].

Примечателен рассказ о горбуне, умершем неестественной смертью.

«Один парень, он урод был. Он маленький был: выдавали пшеницу мешками, ребятишки-то играли, мешок перевернулся, его придавило, придавило, он потом не вырос, взади шишка [горб], *голова больша, голова-то росла. Его потом в кохозе взяли – где кто кого сломатся, заколачивать* [плотником]. *Маленько стал работать. Старый-то стал, ему избу маленьку сделали, замазали, она ещё сохла, он закочевал. Мы пришли туды, я говорю, что ты чё-то рано закочевал, она ещё не просохла, тебе надо сделать кан китайский из кирпичей – холодно, затопил, а он горячий.*

Я говорю: Ты замёрзнешь.

Он говорит: Я не знаю.

Он потом и правда замёрз. Уйдёт – там [на маслодельне] *масло-то караулят, дежурят-то, там тепло, он там сидит. А тут, видно, замёрз – весь перемёрз, он туды пошёл, того году шибко холодно было. Он пошёл и упал, упал он потом – не может встать-то, у него же голова-то тяжёла, он, чё же это, голову-то подымал-подымал, так и замёрз. Утром брат пошёл туда смотреть его, проверять. Пришёл, в избе нету-ка человека, зимой же это, ещё было тёмно. Он пошёл туды, а он на дорожке лежит, замёрз. Его схоронили. Много лет уж прошло. Тут брат* [умершего горбуна] *тоже заболел, сказали, что худа болезнь, а он ещё ничё. Вечером, много часов, худы часы, он пошёл аргал* [сухой навоз, часто используется для отопления – *Авт.*] *собирать туды, где он замёрз, тама-ка аргал. Он собирал, глядит – чёрно тама-ка.*

Он [брат] *говорит: Собака тут иль кто ли?*

Он [неизвестный] *говорит: Я!*

Он [брат] *говорит: Кто?*

Он [горбун] *имя-то сказал. Он его это, он же больной был, его этим* [именем] *прозвали как-то. Он* [брат умершего горбуна] *только хотел сказать, что "ты помер". Он с ним заговорил, он потома-ка не понял, что с ним разговариват.*

Он [брат] *говорит: Ты где чичас?*

Он [горбун] *говорит: Я в Китае, как сказать, – монах.*

Он [горбун] *с ним разговариват, говорит: Ты к нам иди, я поговорю со старшим-то.*

Он [брат] *говорит: Не, я не пойду туда.*

Тот же [горбун] *не женатым был, может быть этим, монахом, ага. Он* [брат] *аргала наклал, поехал домой, он* [брат] *как лёг, а тот* [горбун], *домой-то пришёл.*

Он [брат] *говорит: Заходи.*

Он [горбун] *говорит: Я не пойду, нам два часа и нужно дома быть, я скорей пойду. Ты завтра ещё пойдёшь собирать; ты, если пойдешь, моё имя зареви, я выйду.*

Баба-то его [брата], *слыхала, не отпустила. Он помер потом, мужик.*

Он [горбун] *сказал, что как монах в китайском храме. Он сказал, что он на той стороне»* [А. Дементьева].

Умерший горбун был физически ущербен и не женат – оба обстоятельства накладывали на него в традиционных представлениях о человеке отпечаток изгоя, маргинала, неполноценно прожившего жизнь[9]. Неженатый бездетный горбун умер неестественной смертью: не дома, на семейном одре, в окружении детей – он замёрз на улице, под плетнём, посередине пути от дома к чужому жилью. Фигура горбуна близка персонажам, которые составляли категорию «заложных покойников» русской демонологии[10]. В трёхреченском варианте повествования о ходячем покойнике, не нашедшем полного успокоения в могиле и в кругу близких в ином мире, народное воображение отправляет его душу монахом в китайский храм, подальше от русского круга жизни.

Отметим, что современная вера в покойников, встающих из могилы и превращающихся в чертей, сильно ослабла.

«Сейчас детишки никого не боятся, знаю, что это всё врань. Думаем, уже нету этого. Это надо живых боятся, а покойника чего боятся. А черти – это покойники, конечно. Всякие покойники» [А. Дементьева].

«Говорили, черти – это покойники, ты вот видишь: покойник – он никуды же не вылезет. Надо бояться живого человека, а не покойника. Мы всегда, куда пойдём, боимся живого человека: может же убить, а покойник – он не вылезет, но его боятся, всё равно боятся. У которых муж умер, у которых баба умерла, не он боится, так она боится, тоже есть-ка. Боялись, раньше боялись» [М. Дементьева].

«У меня золовка в России – там работат на пашне, говорит: ночью пойдут, их чёрт догоняет, все боятся. Высокий, глаза красны, рот красный разинет. У нас сестра, она из Китаю [имеется в виду – из центральных районов Китая. – *Авт.*], *она никого не боится, говорит, сегодня я пойду, она вилы взяла. Раньше же там всё хлеб воровали. Пошла, идёт, она вилами ткнула, он убегат, голова отлетела, а голова-то арбуз, они дно выколупали, глаза дырочки сделали, а внутри всё красно. За те года, боле 30 лет было»* [М. Дементьева].

В последнем сюжете рассказчица пытается подвести под свои сомнения в существовании злонамеренных покойников, чертей рациональное обоснование.

В среде трёхреченцев сохраняются представления об оборотнях и оборотничестве.

«Говорили – человек чушкой делатся. Как – сейчас не знаю, мама у бабушки слышала, а та у своёй бабушки слышала, так и мы потом слышали, чё в деревне чушка. Сейчас у нас есть посёлок, зовут Щучье, там был русский посёлок, говорили, куды пойдёт народ – эта чушка догонят, бегат, то женщину гонят, то мужчину, все боятся. Потом кто-то их научил, что вы бейте тень, они ударили и ухо отлетело, коды подняли – ухо человечье. Раньше всё атаманы были, что надо ходить по домам смотреть [в сознании современных трёхреченцев «атаманы» – это местное начальство прошлых лет – *Авт.*]*: одна бабушка на гопчике* [копчике, т. е. на

спине] *лежит. Говорят: "Чё, бабушка?", а она: "Я вот встала, упала, ухо ушибила". Её говорят: "Платок сыми" – она не сымат, а когда сняли – это её ухо. Так говорят, я не знаю.*

Таиска говорит – эта такая чушка, она за мужиками бегат, ей мужика надо» [М. Дементьева].

Хотя вера в реальное существование «нечистой силы» частично поколеблена, представления о персонажах демонологии и повествования о них составляют внушительный пласт религиозной жизни русских Трёхречья.

Видения, знамения и пророчества

Вера в знамения – знаки судьбы, грядущих событий – глубоко укоренена в религиозном сознании. В одном из первых русских письменных источников говорится: «Знамения ведь на небе, или в звёздах, или в солнце, или в птицах, или в чём ином не к добру бывают: но знамения эти ко злу бывают: или войну предвещают, или голод, или смерть» («Повесть временных лет»). Знамения, как мы знаем из «Повести временных лет» и многих других источников разных этнических культур, бывают природными – они явлены природными физическими объектами (солнцем, звёздами, т. д.) или поведением животных («птичьим граем», т. д.). В знамениях, согласно религиозным представлениям, обнаруживает себя тем или иным способом предначертанная вышними силами человеку, народу или государству судьба. Изменить её нельзя, но, получив знание о ней, сообразовать своё поведение с предрешённым будущим можно.

В восточнославянской дохристианской религии источником знаний о будущем были, прежде всего, существа хтонической природы, представители мира посмертного существования[11]. Это архаическое представление перешло в модифицированном виде в русскую народную культуру, в народную религию. Статус духов – властителей человеческой судьбы – был под влиянием христианства понижен до «нечистой силы», бесов, однако за ними была в значительно мере сохранена их функция носителей знания о судьбе. Они открывают судьбу вопрошающему в снах, в обыденной жизни, в обрядовом действе и в иных ситуациях, делая это, как правило, в иносказательной форме, знамением.

Знамение (предзнаменование) может быть акциональным, представляя собой действие, – например, девушке, гадающей о суженом в бане, бес открывает будущее прикосновением косматой или голой руки. Это – известный в русской культуре способ предзнаменования. В Трёхречье он тоже бытовал и нём помнят. Выше уже шла речь о гаданиях трёхреченских девушек в бане.

Знамение может быть вербальным, выраженным в иносказательной фразе, загадочном слове. Память о таких предзнаменованиях жива, и рассказчики верят в правдивость связанных с ними событий и содержания полученной вести.

«Потома-ка, ехал один мужик на телеге, туды-то ране телеги – деревянно всё было, мазутом мазали, едет и старушка идёт.

Он говорит: Ну, бабушка, садись на телегу.

Она говорит: Кого я сяду – и конь-то не увезёт.

Он говорит: Ничё, увезёт.

Она сяла и у ней платье долгое, она это – он потом у неё ножки увидал: как – то ли чушечьи, то ли как копыта рассечьи. Потом он взглянул – она, видно, с нароку показала.

Он её потом и говорит: Бабушка, какой нынче урожай будет?

Она говорит: Урожай будет хороший, только не придётся хлеб жать.

– Но почему не придётся?

– Потом узнаете.

Как раз хлеб надо жать, а потом война случилась» [А. Дементьева].

Войн и военных конфликтов, ломавших мирный уклад, на памяти старшего поколения трёхреченцев и их родителей было несколько. То предзнаменование, о котором может идти речь в нашем сюжете, по-видимому, относится ещё к забайкальскому периоду их истории, к Первой мировой войне.

К наиболее архаичной форме получения предзнаменований относится онейрическое знамение – знамение, полученное во сне. Знамения в форме онейрического

опыта, опыта сновидений, известны практически во всех религиозных культурах. В традиционной русской культуре онейрический опыт и искусство толкования его смысла занимают положение продуктивного способа общения с потусторонним миром. Со времён средневековья в народной культуре и культуре официальной несмотря на запреты и порицания церкви вещие сны воспринимались как достоверный источник сведений о будущем. Вплоть до настоящего времени вещие сны не утратили ореола чудесного предзнаменования[12]. В Трёхречье тоже бытует вера в возможность получения предзнаменования во сне. Её выражением и способом верификации являются рассказы о полученной во сне вести. Эти повествования не обязательно обладают интенсивно выраженной мистической окраской. Скорее, наоборот. Трёхреченские сновидцы и рассказчики – не духовидцы-анахореты, а простые люди, в их свидетельствах чудесное незатейливо вплетено в ткань обыденного.

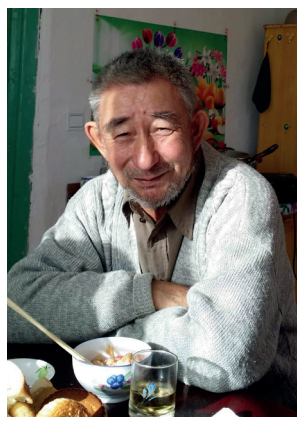
«Один раз, на кровати мы с жёнкой спали, дети все на занятия ушли, я утром поленился, не встал, а она встала. Я как-то крепко уснул, а вдруг разбудился. Говорю: "Скорее иди, ворота закрывай, вот такой бычишка в ограду зашёл". А она не подумала, что де "Он спит, он не ходил на улицу, как он узнал?". Она, как дура, выскочила на улицу, посмотрела – корова отелилась, белого теленка <принесла>. Она: "Вставай, корова отелилась, затащим телёнка", холодное время – это было весной. Пропал бы телёнок… Я говорю: "Ты как дура, я на улице-то не был, я кого видел, я во сне видел". Она говорит: "Ты во сне видел – правда, белый телёнок"» [Ш. Честнов].

«У меня маленька сестра – Анька, у ей девка родилась: одна нога чудная, а её бабушка, моей сестры свекровка, она хотела её убрать [извести]. *Сестра во сне видала, как спустился маленький старичок и говорит: "Ты не ходи по воду эти три дня, ты-то утонешь, <а> у тебя вот эта девчонка счастлива* [принесёт тебе счастье], *а её бабушка уберёт её, изведёт, если ты утонешь. Анька говорит: утром встала – воды нету, хотела идти, но, говорит, не пойду. Три дня не пошла, на второй день давай своей свекровке рассказывать, сон видела. Ну, ничего, девчонки всё, выросла, замуж вышла, всё помогат»* [М. Дементьева].

Знамение может быть визуальным – в виде призрака или иного фиксируемого зрением образа. Повествования о таких предзнаменованиях тоже живы в трёхреченском религиозном сознании.

«Она говорит (бабушка у нас) : хлеб вязали, потом домой идёт, видит – человек впереди идёт, а тот подбежал – русский серп, этом серпом как дорнет, и голова слетела, она напугалася, потом взглянула, а никого нету. Богословилася, и никого не стало. Она потом говорит: однако, что что-то будет худо. Было потома-ка – побег или чё ли, было» [А. Дементьева].

В этом рассказе озвучен, очевидно, реликтовый для Трёхречья фрагмент памяти, уходящий истоками в забайкальское прошлое. Восточная Сибирь уже в XVII в. стала местом ссылки преступников, позднее именно на неё тяжёлым бременем легла каторга. Побег каторжан и других уголовных или политических заключённых нередко становился трагедией для населения таёжных деревень.



Илл. 6. Василий Зоркальцев

Нехристианские образы и сюжеты переплетаются в сознании русских трёхреченцев с христианскими. Через всю жизнь пронёс наш собеседник щемящее сердце воспоминание о детском видении.

«Мне 6 лет было – мама умерла. Умерла, наверно, месяц – боле так. Спал-спал, потом встал, глаза посмотрел на божничку: мама там Богу молится, напугался сразу – мама-то умерла, а она там молится стоит. Потом посмотрел, а она на нас молится, а божничка сзади, а она стоит, на нас Богу молится. Глаза защурил, одеяло столкал, забоялся, лежу. Няня кашляла, я глаза открыл – а там, как дым, ушла. Вот такое дело видел» [В. Зоркальцев].

Образ матери, которая молится у божнички за своих детей, повернувшись к ним лицом, совершенно естественно соединяется с образом Богоматери.

«Я маленький. У меня сестра в Покровке жила, у ей дочь 15 лет умерла. Она [дочь], *потом мальчик был, год-два ли – опять умер. Она* [сестра] *чуть с ума не сошла. Меня потом отец увёз к сестре. У нас в деревне не было церкви, а в Покровке была. У нас всё кругом были русские соседи. Её по-русски звали Зина, её всё учат: "Ты, Зина, ходи в церковь, молись Богу, каждо воскресенье". У меня работа у русского богача, я-то со сестрой, мне 11-й год был, я с сестрой всё время ходил в церкву, молились. Церква небольша, народу более стало. В церкву, как всегда, заходят – на восток двери. Мы тот день рано со сестрой пришли, вперёд встали, соседи рядом стояли, народу много было. Мне потом-ка мать Пресвята Богородица почудилась – это я хорошо помню, я молился и на неё смотрел, она держала в руках маленького Иисуса Христа. Женщина красива, я вот молился, всё время на неё смотрел. И никто не скажет, а она-то сидит в правом боку, а от батюшки в левом боку, так на лавочке смотрит на нас, парнишка русый на руках, годовой будет на руках, платье розовое на ней, у парнишки тако бледно розово на ней. Я молился, думал: женщина – кака молода, а батюшка старый. Потом, когда пошли домой я сестре рассказываю: "Посмотри-ка чё, жена-то кака у батюшки молода". Она говорит: "В церкви-то видел могилку?", я говорю – видел, с ребятишками, когда играли там, часто видел. "Вот это его жена". У батюшки, когда жена умрёт, хоронили в церкви тогда в ограду. Я говорю: "Хорошо же видел: женщина сидит, на руках ребёнок". Она говорит: "Ты так будешь говорить, тебя русски наругают, когда родится девочка – и то нельзя на этот престол". Я потом так-то и не поминал. Потома-ка у меня мама убирала, избу белили, она иконы сняла да в тазик чистый обтирала. Была икона у нас, она открывалась, там мать Пресвята Богородица, а на руках Иисус. Я заглянул и сразу понял. Я потом говорю: "Эту женщину я видел", а она говорит: "Это Мать Пресвята Богородица, на руках Иисус". Я тогда ей рассказал. Мама говорит: "Это хорошо, на этом свете ничего доброго не забудешь, на том свете, когда умрёшь тебе, будет хорошо". Это у меня чичас в глазах, хорошо помню. Больше не бывало. Я после того, когда сам женился, стали жить, потом маме сказал, дай икону, сам стал молиться. Хорошо знаю, что Бог есть»* [Ш. Честнов].

Об этом детском видении наш собеседник рассказывал неоднократно, варьируя детали и уточняя смыслы знамения.

«Эту Марию, Мать Пресвяту Богородицу, я в церкви видел. Ну как человек – одинаково. Женщина, но красива. В тот день я со сестрой, мы ушли рано. В Покровке – там была русска деревня, две церкви, староверов много было, староверска церковь и православна церковь. Мы с ней, сестрой, рано ушли, вперёд прошли, а народу в православной церкви много было. А эту, как её называли, вот всё позабыл, престол, ой всё позабыл, русский язык, наверно, скоро совсем позабуду. Она, если к батюшке сказать, в левом углу, а к народу, в общем сказать, она в правом углу была. Вот така доска жёлто-красна, на ней ещё зубчики, она вот так вот сидит, ребёнка вот так в зад-перед трясёт. Вот как человек – одинаково. Волосики, вот таки как у тебя русые, лицо бело. Я молился стоял и всё на неё смотрел и думал, пошто батюшка такой старый, а женщина така молода. Когда домой-то пришли, я сестре давай рассказывать. Спрашивать сестру: зачем батюшка такой старый, борода до тседа, волосы до тседа у батюшки, пошто жена-то яка молодая красива? Она говорит: "Где его жена? У батюшки она называется матушка, она давно уж умерла. В церкви-то видел могилу?" Я говорю: "Видел. Мы с русскими ребятишками ещё на этой могиле бегали, играли. Вот это его жена похоронена". Так я говорю: "Хорошо видел, женщина с ребёнком". Она говорит: "Ты это не говори. Как когда крестят, как это сказати-то, дёвчонке три раза можно показать-то, а мальчишку можно. Русски тебя наругают. Не знаю, чёй-то тебе показалось-то". Я потом так-то забыл да забыл, не рассказывал. Потом один раз, я в тот год на шахтах работал, мы одну точку искали, нам распустили на три дня отдыху, я потом пришёл домой, как раз у меня мама в избе выбелила, в чистой миске, тазик или миска называца, она утират там-ка. Взяла она, икона большая, она с ящичку

открывалась, я взглянул – ой, пошто знакома. Я говорю маме: "Пошто икона-то на кого-то походит?" Я говорю: "Я в церкви видел". Потом мама мне сказала, что это Мать Пресвята Богородица. Мне и говорит: "Ты, говорит, фартовый, но только что не на белом свете, умрёшь, тебе там хорошо будет".

Почему я видел, а другие не видели? Я не шибко маленький был, мне двенадцать лет было, я каждо воскресенье, мы со сестрой ходили-то, из полукровцев-то, а из полукровцев-то других ни одного не было, не верили… Русски-то ребятишки-то нас "китаята" называли, они меня зовут "китаёнок". А я очень ведь верил в Бога, каждо воскресенье ходил со сестрой в церкву молился, вот мне показалось, я-то так думаю» [Ш. Честнов].

Не претендуя на широкие обобщения, можно рассматривать эти личные религиозные опыты видения матери и Богоматери в их тесной связи друг с другом и с традициями русского народного православия. Характерной чертой народного православия было горячее почитание Богоматери. Причём столь сильное, что при взгляде на народное православие появлялись основания говорить, что это не религия Христа, а религия Богоматери.

«Троеверие»

Известно, что в ходе распространения православия на Руси постепенно в народной культуре сложился симбиоз, который во многих, особенно старых, публикациях принято было называть «двоеверием». Этот термин не вполне точен: «… Христианизация медленно шла из городов по деревням и весям и, проникая в толщу масс, сливалась со старым, привычным образом мыслей и чувств. Под пером старых и новых русских книжников это были две веры, живущие рядом, "двоеверие", но в подлинной жизни этого не было и быть не могло: это была одна синкретическая вера, явившаяся результатом претворения христианства в русской народной среде, иначе – его обрусение»[13]. Соглашаясь с критикой старого толкования «двоеверия», мы всё же оставим само понятие в научном обороте, уточнив его смысл. В культуре восточных славян «двоеверие» – форма организации религиозной жизни, синкретически сочетающая исконно славянские верования с православными. Появление «двоеверия» было естественным следствием вхождения христианства в новую этнокультурную среду.

Синкретизм был присущ в той или иной мере всем формам русского православия. В народном православии синкретизм дохристианских верований и христианства стал основой религиозности. Становление народного православия происходило на основе встречного движения дохристианских начал и тех сторон православия, что тесно соприкасались с народной религиозностью. Духовенство, особенно сельское, пошло навстречу праславянским верованиям, постепенно соединяя образы христианских святых с образами древних славянских богов (Ильи-пророка – с Перуном, Власия – с Велесом и т. д.), сообразуя церковный календарь с аграрными праздниками сельского населения и допуская многие послабления языческой обрядности. Взаимные уступки и взаимовлияния привели к формированию в народном русском православии типа религиозности, который органично сочетался с устоями народной духовности и народного быта. В этом был залог устойчивости синкретической религиозности, которую большинство русских православных сохраняли вплоть до XX в. несмотря на предпринимавшиеся церковью и в средние века, и позднее попытки её преодоления. Жив этот тип религиозности и поныне, проявляя себя в народных обрядах и поверьях, в русском народном православии.

В Трёхречье русское народное православие в местном своеобразном виде стало «троеверием». К существующему в народном православии синкретизму восточнославянских дохристианских и православных компонентов в инокультурной китайской среде добавился третий, берущий свой начало в китайской народной религиозности.

Этот китайский компонент неверно описывать в качестве буддийского, даосского или конфуцианского, он имеет мало общего с тем, что часто называется «*саньцзяо*» (кит. «три религии»). Речь идёт о китайской народной религии, своего рода «четвёртой» религии – о самых древних, исконных, наиболее массовых верованиях и практиках китайцев, уходящих корнями в неолитические культуры Китая.

Этот тип религиозности был свойственен китайским мужчинам, выходцам из простонародья, которые из Шаньдуна и других провинций ехали на заработки в Забайкалье и Трёхречье, женились здесь на русских православных девушках, заводили детей. Некоторые из китайцев принимали крещение, но большинство мужчин, этнических китайцев, оставались в первые и последующие десятилетия истории Трёхречья укоренёнными в родной религиозной культуре.

Согласно свидетельству трёхреченца, выражающему общее мнение, «тогда все матеря вели по-русски обычаи» [Ш. Честнов]. Сложившийся в среде потомков русско-китайских браков тип религиозности, соответствующий в основном содержании русскому народному православию, показывает, что религиозное воспитание православных матерей было определяющим. Но всё же влияние отцов и китайской среды не могло не сказываться. Межэтнические браки являются естественной средой для синкретизации религий. Китайские верования и обычаи включались в религиозную ментальность и практики русских Трёхречья.

На это обстоятельство обращают внимание китайские этнографы. Они указывают на такие примеры религиозности русских Трёхречья, как почитание отдельными жителями китайского Бога богатства, причастность жителей Олочи к ритуальным действиям в кумирне Царя драконов (Лун-вана), отправление китайских поминальных обрядов (сожжение жертвенных денег), присутствие на некоторых могилах китайских стел и китайских надписей на крестах, моления о дожде, признаки многобожия и утилитаризма, характерные для китайской религиозной традиции[14]. Эти наблюдения подытоживаются выводом о том, что бытовая и духовная культура «метисной группы» Трёхречья «характеризуется удивительным сплавом русской с преимущественно китайской культурной традицией, религиозными представлениями и верованиями, иными словами, “китайской религии” у них больше, чем православия»[15].

Основная часть приведённых китайскими учёными примеров действительно присуща религиозной культуре русских Трёхречья и частично согласуется с нашими наблюдениями, а также фактами, отмеченными в публикациях В.Л. Кляуса. Можно было добавить к этим примерам веру в чудесные способности хорька, практику зова души, будто бы оставившей тело больного или сильно испуганного человека, и некоторые другие.

Однако всех собранных примеров недостаточно, чтобы однозначно утверждать, что китайский религиозный компонент является преобладающим по отношению к православию в синкретической религиозной культуре русских Трёхречья. Эта позиция китайских этнографов обусловлена, на наш взгляд, идеологической установкой, предполагающей утверждение китайской (ханьской) доминанты во всех областях многонациональной и религиозно разнородной жизни Китая.

Однозначно можно утверждать другое. Собранных примеров достаточно, чтобы зафиксировать в религиозной жизни русских Трёхречья наличие китайских верований и обрядов, которые вместе с православием и дохристианскими славянскими верованиями образуют синкретический религиозный комплекс «троеверия». «Троеверие» русских Трёхречья – это синкретический тип религиозности, в котором соединились фрагменты православия, дохристианских славянских верований и китайских народных верований.

Библиографический список

1. Греков, Б.Д. Киевская Русь / Б.Д. Греков. – М.; Л., 1944. – 347 с.
2. Зеленин, Д.К.Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Д.К. Зеленин. – М.: Индрик, 1995. – 477 с.
3. Забияко, А.П. Религия славян / А.П. Забияко // История религии. В 2 т. Т. 1. – М.: Высш. шк., 2002. – С. 234–285.
4. Кляус, В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры / В.Л. Кляус. – М.: ИМЛИ РАН, 2015. – 416 с.

5. Кляус, В.Л. «Ты меня хочешь замуж? Надо мне кого – платье купить!» (об одном семейном предании китайских русских Трёхречья, КНР) / В.Л. Кляус // Традиционная культура. – Научный альманах. – 2016. – № 3 (63). – С. 88–99.
6. Лян Чжэ. Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015гг) / Лян Чжэ. – М.: РУДН, 2016. – 248 с.
7. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. – Новосибирск: Наука, 1987. – 400 с.
8. Панченко, А.А. Мертвецы: «добрые», «злые» и непонятно какие / А.А. Панченко // Отечественные записки. – 2013. – № 5 (56). – С. 135–143.
9. Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. – 382 с.
10. Толстой, Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н.И. Толстой. – М., 1995. – 512 с.
11. Tang Ge. Eluosi wenhua zai zhongguo: renleixue yi lishixue de yanjiu. – Harbin: Beifang wenyi chubanshe (Русская культура в Китае: исследование антропологии и историии. – Харбин, Бэйфан вэньи чубаньшэ, 2010. – 293 с.
12. Zhang Xiaobin. Neimeng gueluo sizu. – Hailar: Neimeng gu wenhua chubanshe, 2015. (Русская народность во Внутренней Монголии / Под ред. Чжан Сяобиня. – Хулунбуэр: Литературное издательство «Внутренняя Монголия», 2015). – 354 с.

[1] Лян Чжэ. Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015 гг). М., 2016. С. 128.
[2] Подарки. Иван забывает русский язык, употребляет кальку с китайского.
[3] Перевод этой истории, рассказанной И. Дементьевым на китайском языке, опубликован в работе: Кляус В.Л. «Ты меня хочешь замуж? Надо мне кого – платье купить!» (об одном семейном предании китайских русских Трёхречья, КНР) // Традиционная культура. Научный альманах. 2016. № 3 (63). С. 88–99.
[4] Кляус В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры. М., 2015. С. 176–186.
[5] Толстой Н.И. Каков облик дьявольский? // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 252.
[6] Панченко А.А.Мертвецы: «добрые», «злые» и непонятно какие // Отечественные записки. 2013. № 5 (56). С. 135–143.
[7] По обычаю, для покойника на кровати мастерили деревянный настил.
[8] Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 275. Текст № 395 записан в 1978 г. от Екатерины Афанасьевны Вологжиной, 1898 г. р., неграмотной, с. АталанкаУсть-Удинского р-на Иркутской обл.
[9] Толстой Н.И. Жизни магический круг // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 232–233.
[10] Зеленин Д.К.Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
[11] Забияко А.П. Религия славян // История религии. В 2 т. Т. 1. М., 2002. С. 259, 280.
[12] Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. М., 2001.
[13] Греков Б.Д. Киевская Русь. М.; Л., 1944. С. 326.
[14] Тан Гэ. Элосы вэньхуа цзай чжунго: жэньлэ сюйюй лишисюэ дэ яньцзю (Русская культура в Китае: исследование антропологии и истории. Харбин, Бэйфан вэньи чубаньшэ, 2010; Чжан Сяобинь (ред.). Нэймэн гу элосыцзу (Русская национальность во Внутренней Монголии) / Кол. авт., ред. Чжан Сяобиня. Хулунбуэр: Литературное издательство «Внутренняя Монголия», 2015. С. 126–127; Лян Чжэ. Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015 гг.). М., 2016.
[15] Лян Чжэ. Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015 гг). М., 2016. С. 124.

References

1. Liang Zhe. *Pravoslavie v kontekste sovremennogo rossiysko-kitayskogo vzaimodeystviya (1949–2015 gg.)* [Orthodox in Terms of the Modern Interrelations between Russian and China (1949–2015)]. Moscow, 2016, p. 128.
2. Klyaus V.L. *Traditsionnaya kul'tura. Nauchnyy al'manakh* [Traditional Culture. Scientific Almanach]. 2016, no. 3 (63), pp. 88–99.
3. Klyaus V.L. *«Russkoe Tryekhrech'e» Man'chzhurii. Ocherki fol'klora i traditsionnoy kul'tury* [Russian Trekhrechye in Manchuria. Outlines of Folklore and Traditional Culture]. Moscow, 2015, pp. 176–186.

4. Tolstoy N.I. *Yazyk i narodnaya kul'tura. Ocherki po slavyanskoy mifologii i etnolingvistike* [Language and Folk Culture. Outlines on the Slavic Mythology and Ethnolinguistics]. Moscow, 1995, p. 252.
5. Panchenko A.A. *Otechestvennye zapiski* [Patriotic Notes]. 2013, no. 5 (56), pp. 135–143.
6. *Mifologicheskie rasskazy russkogo naseleniya Vostochnoy Sibiri* [Mythological Stories of the Russian Population in Eastern Siberia]. Ed. by V.P. Zinovyev. Novosibirsk, 1987, p. 275.
7. Tolstoy N.I. *Yazyk i narodnaya kul'tura. Ocherki po slavyanskoy mifologii i etnolingvistike* [Language and Folk Culture. Outlines on the Slavic Mythology and Ethnolinguistics]. Moscow, 1995, pp. 232–233.
8. Zelenin D.K. *Izbrannye trudy. Ocherki russkoy mifologii: Umershie neestestvennoyu smert'yu i rusalki* [Selected Works. Outlines on the Russian Mythology: The Dead of Unnatural Causes and the Mermaids]. Moscow, 1995.
9. Zabiyako A.P. *Istoriya religii* [History of Religion]. Moscow, 2002, vol. 2, pp. 259, 280.
10. *Sny i videniya v narodnoy kul'ture. Mifologicheskiy, religiozno-misticheskiy i kul'turno-psikhologicheskiy aspekty* [Dreams and Visions in Folk Culture. Mythological, Religious and Mystical, and Cultural and Psychological Aspects]. Moscow, 2001.
11. Grekov B.D. *Kievskaya Rus'* [Kievan Rus]. Moscow, Leningrad, 1944, p. 326.
12. Tang Ge. *The Russian Culture in China: Anthropological and Historical Research*. Harbin, Beifang Wenyi Chubanshe, 2010 (in Chinese).
13. *The Russian Nation in Inner Mongolia*. Ed. by Zhang Xiaobin. Hulunbuir, "Vnutrennyaya Mongoliya" Publ., 2015, pp. 126–127 (in Chinese).
14. Liang Zhe. *Pravoslavie v kontekste sovremennogo rossiysko-kitayskogo vzaimodeystviya (1949–2015 gg.)* [Orthodox in Terms of the Modern Interrelations between Russian and China (1949–2015)]. Moscow, 2016.
15. Liang Zhe. *Pravoslavie v kontekste sovremennogo rossiysko-kitayskogo vzaimodeystviya (1949–2015 gg.)* [Orthodox in Terms of the Modern Interrelations between Russian and China (1949–2015)]. Moscow, 2016, p. 124.

Емельянов В.В.

В.В. Струве как историк месопотамской религии. Часть 2

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX вв.»

В.В. Емельянов

Аннотация. В статье рассматриваются работы В.В. Струве 1940–1960-х гг. Если очерк вавилонской религии в учебнике 1941 г. связан с теорией формаций, то в поздних работах Струве отказывается от рассмотрения фактов с точки зрения какой-либо общей теории и углубляется в специальные вопросы шумерологии. В старошумерских текстах ему удаётся обнаружить гадательные практики и ритуал передачи собственности.

Ключевые слова: религия древней Месопотамии, В.В. Струве, шумерология, гадания по стрелам, ритуал передачи собственности

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.111-120

Религия древней Месопотамии в учебнике «История древнего Востока» (1941)[1]

Период с конца 1920-х до конца 1940-х гг. можно назвать эпохой социологического редукционизма в ассириологическом религиоведении. Если в предшествующую эпоху роль Священного Писания в развитии гуманитарных наук оставалась значительной, то теперь догматы Библии были замещены мнимо-объективными законами социальной истории, прежде всего – марксизмом и фрэзерианством, корни которых уходили в преобразованный дарвинизм. Если К. Маркс провозглашал анатомию человека «ключом к анатомии обезьяны»[2], то историки древнего Востока сделали религиозные тексты развитых обществ ключом к религиозному сознанию примитивных народов. В свою очередь, сознание примитивных народов было признано лишённым всякой логики и объявлено отражением отношений материального производства (Л. Леви-Брюль). Задачей исследователей той поры было доказательство того, что религии развитых и примитивных народов развивались по одним и тем же законам, а всё сколько-нибудь идеальное является, по слову Маркса, «материальным, пересаженным в человеческую голову»[3].

Квинтэссенцией такого взгляда на религию древней Месопотамии в советской России был учебник В.В. Струве «История древнего Востока» (1941). Вот как описывается здесь наш предмет: «Для общества Вавилонии, как и для общества Шумера, в древнейшую эпоху… характерна чрезвычайно примитивная религиозная идеология. В вавилонской религии заметны следы фетишизма; ряд верований в различных духов восходит к древним анимистическим верованиям. В эпоху первобытнообщинного строя сложились явления тотемизма, пережитки которого сказываются в том, что все боги Вавилонии почитались не только в образе человека, но и в образе животных. Так, богиня Гулу почиталась в образе собаки, бог Нинурта – в образе осла, бог Мардук – в образе ящера <…> Когда ирригационное земледелие достигло большой высоты, начинают развиваться наблюдения над небесными светилами. Наблюдения эти были необходимы для господствующего класса ввиду того,

что они давали возможность устанавливать период начала наводнения, регулировать подачу воды и т. п. <…> семёрка астральных богов играла большую роль в Вавилонии наряду с древней троицей – небо, земля и подземная вода <…> Богом, который являлся олицетворением умирающего и вновь воскресающего зерна, был вавилонский бог Таммуз <…> Многое из вавилонских мифов об умирающем и воскресающем боге продолжает жить и в христианстве. Христос является не чем иным, как одним из образов умирающего и воскресающего бога»[4]; «Такая связь Христа с образом умирающего и воскресающего бога была давно засвидетельствована одним из отцов католической церкви, Иеронимом, жившим в IV веке. Последний рассказывает, что в его время в Вифлееме, где, согласно евангельской легенде, родился Христос, имелась пещера, в которой собирались женщины, оплакивавшие смерть Адониса (бога, близкого Таммузу). Эта легенда, с которой ознакомился Иероним во время своего пребывания в Вифлееме, несомненно свидетельствует о тесной связи образа Христа с образами Таммуза и Бела-Мардука»[5].

Однако, несмотря на такое идеологическое введение в предмет, в разделе «Вавилонская культура» подробно излагаются сведения об основных богах Вавилонии, о культах Мардука и Таммуза, представления о загробной жизни, содержание эпосов о сотворении мира, о Гильгамеше и о боге чумы Эрре; отдельные параграфы посвящены магии, предсказаниям, жречеству и поздневавилонскому обряду встречи Нового года. В последнем параграфе раздела, названном «Зачатки философии», излагается содержание религиозно-этических текстов Вавилонии, и в том числе «Диалога господина и раба», который здесь уже не датируется эпохой Хаммурапи[6].

В тексте Струве сложно переплетаются элементы отвергаемой им христианской догматики и принимаемых социологических учений. В вавилонской религии он находит и троицу, и даже самого Христа. Между тем, вавилонская астролатрия возникла, по его мнению, только для того, чтобы каким-то образом помочь господствующему классу регулировать подачу воды на поля, а вавилонская религия в целом отличается примитивностью, поскольку боги почитаются в образах животных (неправомерная аналогия с Египтом). Не менее канонично трактует В.В. Струве содержание эпоса о Гильгамеше. По его мнению, «распад родовых связей, кризис старого общинно-патриархального быта приводил в странах древнего Востока и к кризису в области идеологии, в области мировоззрения. Ноты скептицизма, разочарования звучат в эпосе Гильгамеша»[7]. Вместе с тем, автор учебника отмечает важность вавилонской культуры для становления греко-римского мира[8]. То есть, для него культуры древнего Востока всё ещё оставались вспомогательным материалом для интерпретации Библии и античного наследия.

Вопрос о существовании в Шумере предсказания будущего посредством стрел

Эта статья написана как доклад для 25 Международного конгресса востоковедов, проходившего в Москве в 1960 г., и вышла в свет на двух языках – русском и немецком[9]. Ассириологам за пределами России она хорошо известна, однако с момента её выхода не было ни одной попытки проанализировать её переводы и основные выводы.

Начало 60-х годов – время, когда востоковед больше мог не цитировать в своих работах труды классиков марксизма-ленинизма. Струве воспользовался этой возможностью в полной мере, упомянув на первой странице своей работы Геродота и Книгу Иезекииля. В упоминании Геродота и библейского пророка было что-то вызывающее, потому что раньше в самом начале статей советских учёных стояли имена Маркса, Энгельса, Ленина или Сталина. К тому же, Геродот был совершенно не нужен для самого исследования Струве. Но теперь, набравшись смелости, почтенный 71-летний академик не без гордости написал: «Мы давно осознали ценность сведений, сообщаемых Геродотом, о быте и культуре тех народов, которых посетил “отец истории” во время своих многолетних странствований. Надлежит оценить по достоинству и то, что нам сообщает в своей книге пророчеств Иезекиил, сын Вузия, о Вавилонии, в которую он был уведён в 597 году до н. э. со многими другими знатными иудеями победоносными войсками Навуходоносора и в которой он пребывал до своей смерти»[10]. Такой зачин тем более удивителен, что войска Навуходоносора

здесь называются «победоносными», и таким образом автор статьи эмоционально находится на стороне вавилонян.

Далее Струве переходит к изложению самой проблемы и цитирует книгу Иезекиила: «Одно из его сообщений, имеющих значение для ассириологов, касается тех способов прорицания, которые применялись в Вавилонии. Пророк указывает (гл. 21, 26), что "царь Вавилона встал у распутья в начале двух дорог, чтобы получить прорицание; он трясёт стрелы, вопрошает терафимы, смотрит на печень»[11]. Автор статьи довольно быстро распознаёт в «вопрошении терафимов» вопрошение статуй богов, известное по ассирийским и вавилонским источникам[12]. О гадании вавилонян по печени хорошо известно, и свидетельство Иезекиила не вызывало сомнений в этом пункте. Что же касается «трясения стрел», то на сей счёт у ассириологов возникали серьёзные сомнения. И задачей доклада Струве было обнаружение таких примеров, которые могли бы свидетельствовать о практике гадания по выбору стрел-жребиев в шумерских текстах.

Автор статьи находит два таких примера, с которыми пытается разобраться при помощи существовавших в его время словарей и грамматик шумерского языка. Первым примером стали несколько строк т. н. «Овальной Пластинки» – надписи XXIV в., принадлежащей эпохе то ли Энметены, то ли Урукагины, где сказано: ensi / igi-du_8 / nig_2-šub-šub / nagar ki-a du_3-du_3 / inim-dingir-re-ne-ka / ti:urudu-bi-da (III, 25–30) (далее лакуна в 15 строк)[13]. Струве абсолютно правильно распознаёт в первых двух строках жреческие должности снотолкователя и провидца[14]. Но дальше возникают значительные проблемы. Существительное nig_2-šub-šub он понимает как «оракул; рассмотрение внутренностей животного», словосочетание nagar ki-a du_3-du_3 понимает «плотник, на месте-воде строящий», и в целом переводит стрк. 28–30 следующим образом: «Плотник, на месте-воде строящий, повеления богов вместе с их (т. е. богов) стрелой меди [познающий]…»[15].

Как мы видим, перевод не получается даже логически, потому что непонятно, как можно строить на «месте-воде» и при этом познавать повеления богов вместе с медной стрелой. Следует иметь в виду, что конец этого предложения отсутствует и лучше ничего по смыслу не добавлять, потому что смысл нам как раз и не известен. Прежде всего, обратимся к грамматике. В шумерском языке «на месте-воде» было бы ki-a-ka (< ki-a-ak-a), т. е. цепочка «существительное – существительное – генитив – локатив» (букв. "на месте воды"). Здесь же сказано ki-a (слово-локатив) и получается «на земле, в земле». Следовательно, плотник на земле нечто возводит. Но зачем специально оговаривать, что он это строит на земле? Понятно, что не в небе и не под землёй. Значит, скорее всего, подходит значение «в землю». Плотник что-то вбивает в землю. И теперь вернёмся к слову nig_2-šub-šub. К сожалению, такого слова в силлабариях нет Есть глагол šub «падать, выпадать» и существительное giš-šub «доля, судьба». По-видимому, и в случае nig_2-šub-šub «выпавшие вещи» мы тоже имеем дело с выпавшим жребием, долей, судьбой. Знаки ti:urudu-bi-da однозначно понимаются как «вместе с медной стрелой». Дальше возникает проблема синтаксиса, поскольку неясно, как соотносятся друг с другом должности и жребии, и, кроме того, предложение не окончено глагольной формой. Можно понять фразу следующим образом: «Толкователь снов, провидец, жребии, плотником в земле воздвигнутые, – повеления богов – посредством медной стрелы (букв. "вместе с медной стрелой")…»[16].

Возможно, речь идёт о вытаскивании медных стрел, каждая из которых после трясения указывает на одно из направлений пути. Об этом как раз и сказано в Книге Иезекиила, 21: 19–22: «И было ко мне слово Господне: [19]и ты, сын человеческий, представь себе две дороги, по которым должно идти мечу царя Вавилонского, – обе они должны выходить из одной земли; и начертай руку, начертай при начале дорог в города. [20]Представь дорогу, по которой меч шёл бы в Равву сынов Аммоновых и в Иудею, в укреплённый Иерусалим; [21]потому что царь Вавилонский остановился на распутье, при начале двух дорог, для гаданья: трясёт стрелы, вопрошает терафимов, рассматривает печень. [22]В правой руке у него гаданье: "в Иерусалим", где должно поставить тараны, открыть для побоища уста, возвысить голос для военного крика, подвести тараны к воротам, насыпать вал, построить осадные башни».

В Толковой Библии Лопухина строки 19–20 комментируются так: «Евр. *йад* здесь означает, вероятно, не руку, а, как в [1]Цар 15:22, [2]Цар 18:18, Ис56:5, столб на перекрёстках с обозначением, куда ведёт каждая из разветвляющихся дорог, какие столбы и теперь ставятся на перекрёстках и были в употреблении, как показывает это место, уже в той глубокой древности»[17]. Таким образом, плотник в шумерском фрагменте устанавливает в земле столб-жребий с двумя направлениями, каждое из которых будет соответствовать медной стреле, находящейся в одной из двух рук гадателя. Потому этот столб и называется в книге Иезекиила «рука»[18].

Как бы то ни было, первая гипотеза Струве в любом случае заслуживает внимания, поскольку медная стрела упомянута в данном фрагменте вместе с должностями гадателей. Она поддержана Д.Р. Фрэйном в последнем издании надписи. Его перевод: «The dream interpreter, the seer, the thrower of lots (?), the one who sets 'pins' in the ground, in the word(s) of the gods, the belomancer (?)…»[19].

Подкрепить свою первую гипотезу автор статьи решил вторым фрагментом, в котором он также постулировал присутствие гадательной практики. Это фрагмент «Стэлы Коршунов» царя Эанатума (конец XXV века), знаки которого читаются следующим образом: giš UR.UR-e e-da-la_2 / E_2-an-na-tum_2-ra / lu_2 ti mu-ni-ra / ti-ta e-ta-si / mu-haš / igi-ba bi_2-mu_7-mu_7 / lu_2-KID-e (IX 1–7)[20]. Перевод Струве гласит: «(1) Дерево у сражения он (т. е. Эаннатум) вместе с ним (т. е. правителем Уммы) схватил. (2) Для Эаннатума (3) муж стрелу тут толкнул, (4) стрелой он открыл, (5) он решил: (6) впереди их (т. е. Эаннатума и его воинов) не было боя. (7) Муж возликовал»[21]. Интерпретация фрагмента, стоящая за таким переводом, приведена в конце основной части статьи: «Отступавшего врага преследовало войско Лагаша, намеревавшееся теперь в свою очередь вторгнуться в область Уммы. На виду обеих армий один из лагашских воинов запросил оракула богов с помощью стрелы. Благоприятный ответ оракула в пользу Эаннатума и его войска заставил врага отказаться от вторичного сражения и спешно заключить мир с Лагашем»[22]. Свой перевод и понимание этого фрагмента Струве противопоставил переводу Т. Якобсена: «Против Эаннатума муж один выпустил стрелу, и он сделался от стрелы слабым; он её отломал, но не мог продолжать сражаться в переднем ряду (букв. "перед ними"). Муж (разразился) триумфальной песней…»[23]. Основным аргументом против версии Якобсена Струве выдвинул невозможность представления победителя слабым и раненым. Кроме того, он прочёл mu-haš как mu-tar и перевёл эту глагольную форму «он решил» (а не «он отломал», как у Якобсена). Современное понимание этого непонятного фрагмента находим в настоящее время у Фрэйна: «He fought with him, a person shot an arrow at E-anatum. He was shot through (?) by the arrow and *had difficulty moving*. He cried out in the face of it. The person…»[24].

Фраза действительно тёмная. Прежде всего, в ней удивляет отсутствие дополнения перед глагольной формой mu-TAR. В шумерском предложении такая конструкция невозможна, глагольной форме должно было предшествовать существительное, которое здесь отсутствует. Что отломал царь или что он отрезал/решил – остаётся непонятным. Первая строчка переведена у Струве неверно, несмотря на то, что он сам вслед за Ф. Тюро-Данжэном правильно понял значение giš UR.UR как «сражение». Глагол la_2 следовало бы понять здесь в значении «завязывать, связывать». Тогда первую строку можно понять как «Он завязал с ним сражение». Глагол ra означает «бить, ударять, крушить, молотить (зерно цепом)» и не встречается в значениях «толкать» или «выпускать (стрелу)». Следует иметь в виду, что в войске Эанатума не было лучников, а только метатели дротиков. Поэтому второе предложение следует понимать как «Навстречу Эанатуму некто стрелой (там) ударил», имея в виду пущенный рукой с близкого расстояния дротик. Дательный падеж –ra имеет здесь значение «навстречу». Следующее предложение однозначно понимается как «от стрелы он ослабел» (либо «стрелой он был ослаблен»). Струве неверно понимает si как «открывать», на самом деле это si(g) «быть слабым, больным, тихим». Дальнейшая конструкция, как уже сказано, непонятна, поскольку отсутствует дополнение. Предпоследняя строка фрагмента может быть понята буквально как «впереди раздался крик». Чтение слова в последней строке непонятно. Итак, руководствуясь данными современных словарей и грамматик, можно перевести весь

фрагмент следующим образом: «Он завязал с ним сражение. Навстречу Эанатуму некто стрелой ударил. От стрелы он ослабел. Впереди раздался крик». И такой перевод свидетельствует в пользу Т. Якобсена. Речь идёт именно об объявлении Умме сражения, о поражении царя стрелой и о замешательстве его войска[25]. Более точно контекст установить невозможно, поскольку данный фрагмент предваряется лакуной в 7 строк и продолжается лакуной в 18 строк.

Таким образом, второй фрагмент, привлечённый Струве в качестве подтверждения интерпретации первого, скорее всего, не может быть использован как аргумент, поскольку его содержание не имеет отношения к гаданию по стрелам. Тем не менее, первый фрагмент с большой вероятностью свидетельствует о возможном существовании такой гадательной практики.

Если же теперь вернуться к началу статьи, то придётся признать, что для шумеров практика гадания по стрелам, если она и существовала, не была распространённой, поскольку удалось найти всего один пример такой практики, да и то весьма спорный. И, разумеется, наличие такой практики у шумеров никоим образом не может служить аргументом в пользу постоянной практики гадания по стрелам у вавилонян[26]. Навуходоносор II мог научиться подобному гаданию у арамейских кочевых племен, либо же – что весьма возможно – сам Иезекииль, размышляя о способах гаданий вавилонян, приводит в пример те из них, которые лучше известны ему самому по практике его народа. Логика статьи Струве оказалась сбитой с самого начала. Однако в самой интенции статьи чувствуется желание её автора вырваться из-под гнёта социологических догм к первоистокам европейской культуры – античному и библейскому наследию.

Ритуал передачи земельного владения в Шумере

В своём последнем исследовании религиозных представлений древней Месопотамии В.В. Струве обращается к очень интересному обряду, зафиксированному в старошумерских хозяйственных текстах[27]. Это обряд передачи земельного владения. Автор статьи приводит транслитерацию и перевод нескольких текстов, изданных Ф. Тюро-Данжэном. Первый из них – знаменитый «Чёрный камень» Лумату-ра, сына Эанатума (начало XXIV в.), снабжённый пространной надписью по поводу покупки земельных участков у различных продавцов. После сделок с Угом, домом Менамнуны и Бани идёт следующий текст: gag-bi e_2-gar_8-ra bi_2-du_3 i_3-bi zag-ge bi_2-ak[28]. Перевод Струве: «Клин её (сделки) в стене он посадил, возлияние масла ее (сделки) у края он произвел»[29]. Автор статьи обращает внимание читателя на то, что под клином имеется в виду бочонкообразный глиняный конус с отверстием, которое надевалось на палку, крепившуюся к стене дома. Текст сделки фиксировался непосредственно на конусе, по бокам от центрального отверстия. И в самых первых текстах на таких конусах говорится именно о купле-продаже дома, а не земельного участка. Это позволило Струве предположить, что первоначально сделки с применением такого ритуала совершались только по поводу домов, а затем их символика была перенесена на сделки по земельным участкам и даже по купле-продаже рабов[30]. В частности, существует табличка RTC 16 19-го года правления Энметены, на которой зафиксирована покупка женой будущего правителя Энентарзи Димтур рабыни у некоей Занини. После указания покупной цены и перечисления 10 свидетелей следует текст, связанный с условиями договора. Струве читает и переводит строки с фиксацией сделки следующим образом: «ud an-du_3 ka an-$gala_2$ ud-da dug_4-dug_4 na nig_2-$erim_2$ ba-ga_2-ga_2 giš kak dug_4-dug_4-na $še_3$-gaz “В день, (когда) она (Занина) (клин) посадит, рот она откроет; если в договоре её злое будет установлено, дерево клин договора её разобьёт»[31]. Современное чтение несколько отличается от предложенного автором статьи: u_4 an-du_3 inim an-gal_2 u_4-da ka-ka-na nig_2-$erim_2$ ba-ga_2-ga_2 ^{giš}gag ka-ka-na $še_3$-gaz «Если она будет препятствовать сделке или предъявлять претензии по ее поводу[32], если в словах ее вражда будет установлена, – (деревянный) клин слова её уничтожит»[33]. То есть, наличие сделки с клином в стене уничтожит все претензии и препятствия со стороны продавца рабыни, поскольку вбитый в стену конус с текстом сделки является официальным документом. В конце своей статьи В.В. Струве замечает, что формула сажания конуса в стену исчезает в аккадскую эпоху, поскольку Саргониды заменили этот ритуал на вручение собственнику символического деревянного жезла *bukannu*[34].

Посмотрим теперь, какова символика шумерского обряда. То, что Струве называет клином, на самом деле было деревянным или глиняным колышком. Землю продавали большесемейные общины, насчитывавшие до пятисот своих членов. После самого акта покупки продавец вбивал колышек в стену дома, находившегося на купленном участке, и возливал рядом с ним масло. Затем покупатель добавлял к цене за участок приплату и подарки для родственников продавца. Подарки состояли иногда из вещей, но чаще всего из продуктов, которыми здесь же, на месте, счастливый обладатель земельной собственности кормил многочисленных бедных родичей продавца[35]. Что означают все эти моменты ритуала? Вбивание колышка и возливание масла, по-видимому, символизируют акт добровольной передачи имущества, сопровождённый благими пожеланиями новому владельцу. Масло, возлитое около дома или вблизи жертвенника в храме, вероятно, означает пожелание благоприятной судьбы (молочные продукты – символ процветания и богатства). Впоследствии, уже в старовавилонское время, вбивание колышка и возливание масла будут заменены обрядом передачи священного жезла, символизирующего власть над купленным участком. Приплата за участок была чем-то вроде психологической компенсацией за потерю части общинного имущества, которое рассматривалось как часть тела общины. Отторжение этой части не только неприятно, но и больно. Вот за эту «боль» при потере и должен был платить покупатель. Что же касается подарков, то они символизируют уже компенсацию совсем иного рода. Покупатель хочет накормить (а иногда и одеть) продавцов на ту примерную сумму, которой они лишатся вследствие невозможности прокормиться с потерянного участка. То есть, это компенсация потерь жизненной энергии. В момент кормления общинников время как бы сжимается – они едят за все те годы, что не будут есть после отделения от них источника жизни. При этом, видимо, считается, что можно наесться на много лет вперед и за один раз.

В шумерском ритуале купли-продажи земли отражена такая мифология присвоения имущества, которая не связана с его захватом. Здесь происходит диалог одиночки и коллектива, причём одиночка ведёт себя в отношении продавцов-общинников как младший и подчинённый их воле. Он заботится о будущем продавцов как в материальном, так и в психологическом плане, и на протяжении всего ритуала ведёт себя как почтительный сын. Причём, аналогичную роль выполняют покупатели любого ранга, от чиновника средней руки до самого царя. В старошумерских текстах покупатель виноват в том, что по своей прихоти лишает общину части её тела, он подспудно и неосознанно рассматривается как злодей, наносящий вред живой плоти, и как нарушитель предвечного порядка.

Итак, в результате обзора и анализа работ В.В. Струве по истории месопотамской религии можно сделать следующие выводы о научной ценности его работ:

1. В области теории Струве в работах 1920–1930-х гг. примыкал к чьей-либо персональной теории общественных отношений (Мейер, Марр). В учебнике 1941 г. он критикует одну из своих предыдущих методологий и утверждает свою собственную концепцию рабовладельческой формации на древнем Востоке. Но в работах 1960-х гг. он отказывается от обоснования своих специальных штудий общей теорией.

2. Статья о диалоге господина и раба имеет только историко-научный интерес.

3. Статья об Иштарь-Исольде содержит ряд ценных наблюдений, касающихся типологии «богини-девы» в культурах древнего Ближнего Востока и древнего Египта, а также связи лукиановского Комбабоса с вавилонским Хумбабой.

4. Статья о предсказаниях будущего посредством стрел у шумеров в первой своей части может быть признана заслуживающей внимания, а аргумент второй части сомнителен. Однако даже на сегодняшний день мы не можем полностью решить этот вопрос из-за недостатка текстового и словарного материала.

5. Статья о ритуале передачи имущества в Шумере сохраняет научную ценность во всём, кроме переводов некоторых текстов.

Библиографический список

1. Дьяконов, И.М. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. / И.М. Дьяконов. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1959. – 306 с.

2. Емельянов, В.В. Религия древней Месопотамии в современной историографии / В.В. Емельянов // Историография истории Древнего Востока. Т. 1. – М.: Высшая школа, 2008. – С. 572–628.
3. Емельянов, В.В. Ритуал в древней Месопотамии / В.В. Емельянов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 320 с.
4. Лопухин, А.П. Толковая Библия Ветхого и Нового завета (1904–1913) / А.П. Лопухин [Электронный ресурс]. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblia/.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1–39. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд-во политической литературы, 1955–1974.
6. Струве, В.В. История древнего Востока / В.В. Струве. – Л.: Госполитиздат, 1941. – 485 с.
7. Струве, В.В. Вопрос о существовании в Шумере предсказания будущего посредством стрел. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов / В.В. Струве. – М.: Изд-во восточной литературы, 1960. – 27 с.
8. Струве, В.В. Ритуал передачи земельного владения в Шумере. / В.В. Струве // Ближний и Средний Восток. – М.: Изд-во восточной лит-ры, 1962. – С. 8–14.
9. Behrens, H. Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften / H. Behrens, H. Steible. – Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983. – 423 c.
10. Block, D.I. The Book of Ezekiel. Chapters 1–24. / D.I. Block. – Michigan-Cambridge, Eerdmans Publishing Co., 1997. – 894 c.
11. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. 26 vol. – Chicago, The Oriental Institute, 1956–2011.
12. Allotte de la Fuÿe M. Documents présargoniques. / M. Allotte de la Fuÿe. – Paris, 1908–1920. – 73 табл.
13. Edzard, D.O. Die bukānum-Formel der altbabylonischen Kaufverträge und ihre sumerische Entsprechung / D.O. Edzard // Zeitschrift für Assyriologie. No. 60/1. – 1970 – S. 8–53.
14. Frayne, D.R. Presargonic Period (2700–2350 BC) / D.R. Frayne. – Toronto, Buffalo. London, Toronto University Press, 2008 (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Volume 1). – 464 c.
15. Jacobsen, Th. The Early Political Development in Mesopotamia / Th. Jacobsen // Zeitschrift für Assyriologie. – 1957. – No. 52. – P. 91–140.
16. Lambert, M. Textes commercieaux de Lagash / M. Lambert // Archiv orientálni. – 1953. – No. 23. – P. 557–574.
17. Neumann, H. Zum Publizitätsakt beim Immobiliarkauf in der altakkadischen Rechtsüberlieferung / H. Neumann // Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger. – Münster, Ugarit Verlag, 1999. – S. 355–361.
18. Thureau Dangin, F. Recueil de tablettes chaldéennes / F. Thureau-Dangin. – Paris, 1903. – 338 c.

---

[1] Материалы этого раздела частично использованы автором в статье: Емельянов В.В. Религия древней Месопотамии в современной историографии // Историография истории Древнего Востока. Т. 1. М., 2008. С. 572–628.
[2] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 12. М., 1955–1974. С. 731.
[3] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М., 1955–1974. С. 21.
[4] Струве В.В. История древнего Востока. Л., 1941. С. 105–106.
[5] Там же. С. 109.
[6] Там же. С. 105–119.
[7] Там же. С. 113.
[8] Там же.
[9] В архиве Струве удалось найти картотеку к данной статье, её рукописный черновик и два машинописных беловика (русский и немецкий). В конце русского беловика стоит дата окончания статьи – 14 мая 1959 г. [СПбАРАН, ф. 957, папки 52, 53].
[10] Струве В.В. Вопрос о существовании в Шумере предсказания будущего посредством стрел. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960. С. 1.
[11] Там же.
[12] Там же. С. 2.
[13] Frayne D.R. Presargonic Period (2700–2350 BC). Toronto, Buffalo. London, Toronto University Press, 2008 (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Volume 1). P. 274. Словарь лексики старошумерских надписей отказывается от чтения последних знаков и условно передаёт их как (TI.X). BI.(DA (?)). Перевод всей фразы: “Der Traumdeuter, der ‘Seher’, …, …, im Wort der Götter… [….]” [Behrens H., Steible H. Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983. S. 112].
[14] Струве В.В. Вопрос о существовании в Шумере предсказания будущего посредством стрел. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960. С. 4–6.
[15] Там же. С. 7.

[16] Но это в том случае, если мы не следуем за Э.Сольберже и не читаем ti:urudu-bi-da как til_3 da_5-be_2-da «о том, чтобы установить жизнь (повелениям богов)» [Струве В.В. Вопрос о существовании в Шумере предсказания будущего посредством стрел. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960. С. 18, прим. 19]. Однако такое чтение сомнительно, и прежде всего потому, что в старошумерских текстах глагол dab_5 пишется знаком KU.
[17] Лопухин А.П. Толковая Библия Ветхого и Нового завета (1904-1913), ком. на: Иезекииль, 21. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblia/.
[18] В современном комментарии на книгу Иезекиила сказано: «The use of yād (lit. “hand”) for signpost suggests a roadsign on which is carved the form of a hand with fingers pointing in the direction specified <…> The action consisted of shaking two inscribed arrows and then drawing one as one draws a lot, on the assumption that the gods had determined which one was selected (cf. Prov. 16:33). In this instance, the inscriptions apparently would have matched those on Ezekiel’s signpost in the symbolic action» [Block D.I. The Book of Ezekiel. Chapters 1–24. Michigan-Cambridge, 1997. P. 684].
[19] Frayne D.R. Presargonic Period (2700–2350 BC). Toronto, Buffalo. London, 2008 (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Volume 1). P. 274.
[20] Там же. P. 131.
[21] Струве В.В. Вопрос о существовании в Шумере предсказания будущего посредством стрел. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960. С. 8.
[22] Там же. С. 12.
[23] Jacobsen Th. The Early Political Development in Mesopotamia // Zeitschrift für Assyriologie 52 (1957). P. 133; Струве В.В. Вопрос о существовании в Шумере предсказания будущего посредством стрел. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960. С. 9.
[24] Frayne D.R. Presargonic Period (2700–2350 BC). Toronto, Buffalo. London, Toronto University Press, 2008 (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Volume 1). P. 131. Перевод Х. Беренса и Х. Штайбля: «Er hat sich mit ihm (?) im Kampf gemessen. Auf E’annatum hat einer einen Pfeil geschossen: Durch (diesen) Pfeil wurde er (= E’annatum) schwach, er brach ihn (= den Pfeil) ab» [Behrens H., Steible H. Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983. S. 330–331].
[25] Для царских надписей это действительно уникальная ситуация. Больше никогда в текстах этого жанра не будут говорить о слабости или ранении правителя.
[26] Приведённый в конце статьи аргумент насчёт аккад. pūru В «жребий» как слова для гадательной практики [Струве В.В. Вопрос о существовании в Шумере предсказания будущего посредством стрел. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960. С. 27, прим. 58] ничего не доказывает, поскольку процедура бросания жребиев в известных нам аккадских текстах не связана со стрелами и имеет экономический, а не военный контекст [The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. P. P. 528–529].
[27] В архиве Струве удалось найти многочисленные материалы к этой статье. Это фотокопия автографии «Чёрного камня Луматура», черновик и машинопись статьи «Ритуал передачи земельного владения в Шумере», транслитерация и полный русский перевод текста на «Черном камне Луматура», оттиск статьи И.М.Дьяконова «Купля-продажа земли в древнейшем Шумере и вопрос о шумерской общине», а также карточки с аргументами против отдельных положений докторской диссертации Дьяконова [СПбАРАН, Ф. 957, папка 64]. В конце рукописного варианта стоит дата окончания статьи – 22 июня 1960 г. Несомненно, статья родилась в полемике с Дьяконовым по поводу чтения старошумерских хозяйственных текстов.
[28] Lambert M. Textes commercieaux de Lagash // Archiv orientálni 23 (1953). P. 558.
[29] Струве В.В. Ритуал передачи земельного владения в Шумере // Ближний и Средний Восток. М., 1962. С. 9.
[30] См. также [Allotte de la Fuÿe M. Documents présargoniques. Paris, 1908–1920. No. 31, 2; No. 32 obv. VII 10].
[31] Струве В.В. Ритуал передачи земельного владения в Шумере // Ближний и Средний Восток. М., 1962. С. 12.
[32] Формула известна из «Стэлы Коршунов» (XXII 15–XXIII 1). Перевод Д.Р. Фрэйна: «when he opposes or contests the agreement» [Frayne D.R. Presargonic Period (2700–2350 BC). Toronto, Buffalo. London, 2008 (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Volume 1). P. 136].
[33] Thureau Dangin F. Recueil de tablettes chaldéennes. Paris, 1903. No. 16, rev. I 8–II 3. См. также [Thureau Dangin F. Recueil de tablettes chaldéennes. Paris, 1903. No. 17 rev. IV 6].
[34] Струве В.В. Ритуал передачи земельного владения в Шумере // Ближний и Средний Восток. М., 1962. С. 12. Однако это неверно: в староаккадских текстах обряд проводился в присутствии царя (в частности, Нарам-Суэна) и назывался sikkatam mahāṣu «вбивание колышка» [Neumann H. Zum Publizitätsakt beim Immobiliarkauf in der altakkadischen Rechtsüberlieferung / Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger. Münster, Ugarit Verlag, 1999. S. 355–361]. Вручение жезла bukannu также появляется в старошумерское время и является ещё одним вариантом ритуала передачи собственности, а затем и должности [Edzard D.O. Die bukānum-Formel der altbabylonischen Kaufverträge und ihre sumerische Entsprechung // Zeitschrift für Assyriologie 60/1 (1970). S. 8–53]. Х. Нойманн называет ритуал передачи собственности ‘Publizitätsakt’, имея в виду демонстрацию намерения собственника своей общине, а впоследствии и царю.
[35] Дьяконов И.М. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. М., 1959. С. 47–68; Емельянов В.В. Ритуал в древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 55–57.

References

1. Emelianov V.V. *Istoriografiya istorii Drevnego Vostoka* [Historiography of the History of the Ancient East]. Moscow, vol. 2, 2008, pp. 572–628.
2. Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Writings]. Moscow, vol. 12, 1955–1974. p. 731.
3. Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Writings]. Moscow, vol. 23, 1955–1974. p. 21.
4. Struve V.V. *Istoriya drevnego Vostoka* [History of the Ancient East]. Leningrad, 1941, pp. 105–106.
5. Struve V.V. *Istoriya drevnego Vostoka* [History of the Ancient East]. Leningrad, 1941, p. 109.
6. Struve V.V. *Istoriya drevnego Vostoka* [History of the Ancient East]. Leningrad, 1941, pp. 105–119.
7. Struve V.V. *Istoriya drevnego Vostoka* [History of the Ancient East]. Leningrad, 1941, p. 113.
8. Struve V.V. *Istoriya drevnego Vostoka* [History of the Ancient East]. Leningrad, 1941, p. 113.
9. *Sankt-Peterburgsky arckhiv Rossiyskoy akademii nauk* [The Archive of the Russian Academy of Science, Saint Petersburg Branch]. Fund 957, cases 52, 53.
10. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, p. 1.
11. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, p. 1.
12. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, p. 2.
13. Frayne D.R. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 1. Toronto, Buffalo. London, Toronto University Press, 2008, p. 274.
14. Behrens H., Steible H. *Glossary of the Old-Sumerian Memorial and Sacred Inscriptions* [Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften]. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983, p. 112.
15. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, pp. 4–6.
16. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, p. 7.
17. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, p. 18, note 19.
18. Lopukhin A.P. *Tolkovaya Bibliya Vetkhogo i Novogo zaveta (1904–1913), kom. na: Iezekiil', 21* [The Explanatory Bible of the Old and New Testaments (1904–1913), Commentary on Ezekiel, 21]. Available at: http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblia/.
19. Block D.I. The Book of Ezekiel. Chapters 1–24. Michigan-Cambridge, 1997, p. 684.
20. Frayne D.R. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 1. Toronto, Buffalo. London, Toronto University Press, 2008, p. 274.
21. Frayne D.R. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 1. Toronto, Buffalo. London, Toronto University Press, 2008, p. 131.
22. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, p. 8.
23. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, p. 12.
24. Jacobsen Th. The Early Political Development in Mesopotamia. Zeitschrift für Assyriologie, no. 52, 1957, p. 133.
25. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, p. 9.
26. Frayne D.R. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 1. Toronto, Buffalo. London, Toronto University Press, 2008, p. 131.
27. Behrens H., Steible H. *Glossary of the Old-Sumerian Memorial and Sacred Inscriptions* [Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften]. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983, pp. 330–331.

28. Struve V.V. *Vopros o sushchestvovanii v Shumere predskazaniya budushchego posredstvom strel. Doklad na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov* [The Question of Existence of Fortunetelling by Reading the Arrows in Sumer. The Report at the 25th International Congress of Eastern Scholars]. Moscow, 1960, p. 27, note 58.
29. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. P, pp. 528–529.
30. *Sankt-Peterburgsky arckhiv Rossiyskoy akademii nauk* [The Archive of the Russian Academy of Science, Saint Petersburg Branch]. Fund 957, case 64.
31. Lambert M. *Commercial Texts of Lagash. Oriental Archive* [Textes commercieaux de Lagash. Archiv orientálni]. No. 23, 1953, p. 558.
32. Struve V.V. *Blizhniy i Sredniy Vostok* [The Near and Middle East]. Moscow, 1962, p. 9.
33. Allotte de la Fuÿe M. *Presargonic Documents* [Documents présargoniques]. Paris, 1908–1920, no. 31, 2, 32.
34. Struve V.V. *Blizhniy i Sredniy Vostok* [The Near and Middle East]. Moscow, 1962, p. 12.
35. Frayne D.R. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 1. Toronto, Buffalo. London, Toronto University Press, 2008, p. 136.
36. Thureau Dangin F. *Collection of Chaldean Tablets* [Recueil de tablettes chaldéennes]. Paris, 1903, no. 16, I 8–II 3.
37. Thureau Dangin F. *Collection of Chaldean Tablets* [Recueil de tablettes chaldéennes]. Paris, 1903, no. 17, rev. IV 6.
38. Struve V.V. *Blizhniy i Sredniy Vostok* [The Near and Middle East]. Moscow, 1962, p. 12.
39. Neumann H. *Munuscula Mesopotamica. Jubilee Volume for Johannes Renger* [Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger]. Münster, Ugarit Verlag, 1999, pp. 355–361.
40. Edzard D.O. *Journal of Assyriology* [Zeitschrift für Assyriologie]. No. 60/1, 1970, pp. 8–53.
41. Dyakonov I.M. *Obshchestvennyy i gosudarstvennyy stroy drevnego Dvurech'ya. Shumer* [Social and Political System of Ancient Mesopotamia. Sumer]. Moscow, 1959, pp. 47–68.
42. Emelianov V.V. *Ritual v drevney Mesopotamii* [Ritual in Ancient Mesopotania]. Saint Petersburg, 2003, pp. 55–57.

Приложение

Текст перевода 1 колонки аккадского гимна к Шамашу обнаружен нами среди фрагментов литературных переводов (Ф. 957, папка 25)[1].

«Гимн Шамашу»

«Гимн Шамашу» впервые издан Brünnow'ом в ZAIV, 7-35[2]. Он свободен от всяческих магических формул. Состоял из 4 неважно сохранившихся колонок. I кол. Первые 18 строк уничтожены. Восхваляется сияние и величие Шамаша.

«Мощные горы заполнены твоим сиянием.
Твой свет наполняет и покоряет все страны.
Ты достигаешь горы, ты видишь всю землю,
На крайних концах земли, посредине неба, ты витаешь,
Жителей всей земли ты сохраняешь,
Всё то, что создал Эа, царь, ты оберегаешь,
Все созданные творения ты пасёшь.
Ты пастырь всего того, что наверху и внизу.
Ты шествуешь равномерно по пути неба.
Чтобы осветить землю, ты ежедневно приходишь.
Как закономерно ты приходишь!
Верхнее, обиталище всех богов, ты управляешь.
Всё то, что внизу, ты оберегаешь.
Правитель того, что внизу, пастырь того, что вверху.
Податель света для мира ты, о, Шамаш.
Ты переходишь далёкое, глубокое море,
Глубины которого не ведают Игиги,
О, Шамаш, свет твой достигает глубины,
О, Шамаш, податель пламени ты один.
Ты оказываешь защиту для победы над странами,
Днем ты не скорбен, лицо твоё не омрачено,
Ты сияешь до сей ночи, ты освещаешь мрак,
Вплоть до далёких неизвестных стран.
О Шамаш, ты в пленении, когда проходит день и наступает ночь,
Между всеми Игиги ни один, который даёт мир, кроме тебя.
Между всеми богами мира нет ни одного, кто был бы выше.
При твоём восходе собираются боги земель,
Твой сильный свет побеждает землю.
Замыслы мыслей и языков всех стран
Ты знаешь, пути их ты наблюдаешь.
На тебя взирает всё человечество.
О Шамаш! На свет твой обращены все мысли».

Brünnow R.E. Assyrian Hymns // Zeitschrift für Assyriologie 4 (1889). P. 1–40.

---

[1] Благодарю Е.В. Пчелова за помощь при расшифровке этой весьма трудной записи, сделанной выцветшими чернилами и содержащей некоторые сокращения слов.
[2] Перевод выполнен по Brünnow, 1889.

Браткин Д.А.

Императорское Православное Палестинское общество на фоне западноевропейского палестиноведения

Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 14-63-01001 «Библиотека Императорского православного палестинского общества в составе книжного собрания научной библиотеки Государственного музея истории религии»

Д.А. Браткин

Аннотация. В статье рассмотрен вопрос о сходстве и различиях между российским палестиноведением и его западноевропейским контекстом. Прослеживается история британского палестиноведения и указываются основные его особенности – роль частной инициативы, кристаллизация академических сообществ снизу и специфическая религиозная культура.

Ключевые слова: палестиноведение, Святая Земля, история науки, ИППО

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.122-129

Исполняющееся в 2017 г. 135-летие Императорского Православного Палестинского общества станет, вероятно, поводом для значительного числа юбилейных и обзорных публикаций, в которых предметом изучения станет история и деятельность ИППО как таковая, а также история его архивов и коллекций – археологических, книжных и фотографических. Отчасти такая работа уже проделана. К моменту своего образования в 1882 г. ИППО наследовало Русской Духовной миссии в Иерусалиме, существовавшей с 1847 г., и двум комиссиям, занимавшимся обустройством паломников и созданием русской церковной инфраструктуры, и о том, как соотносилась работа ИППО с деятельностью его организаций-предшественников, на русском языке существует некоторое число публикаций[1]. Существуют и работы о соперничестве держав в Палестине, где затронуты сюжеты, смыкающиеся с политической историей палестиноведения[2]. Менее разработана история научной деятельности ИППО, по которой пока нет фундаментальных обзоров, но, по крайней мере, для них уже готова библиографическая база[3]. Однако в доступной русскоязычному читателю литературе, как оригинальной, так и переводной, есть досадный пробел, а именно отсутствие полноценных контекстуальных исследований по истории российского палестиноведения.

К моменту, когда Российская Империя закрепила своё политическое, религиозное и академическое присутствие на Святой Земле, уже существовала сложившаяся традиция её практического изучения и шире, презентации Палестины для европейской аудитории. Эта традиция была по преимуществу связана с Великобританией и английской культурной традицией; выброшенные ею на европейский континент и в Северную Америку протуберанцы в значительной степени опирались на опыт, полученный именно британскими деятелями. Эта традиция не представляла собою единого феномена, в ней были как маркированно религиозные, так и подчёркнуто светские составляющие. И, разумеется, было бы поспешным свести всю эту многообразную реальность к одному критерию: исследование Палестины английскими военными приносило пользу военно-стратегическим интересам Британской Империи, конструирование внешнего облика Святой Земли посредством изобразительного

искусства и фотографии несёт на себе отпечаток отчётливо «ориентализирующего» подхода, а многие опубликованные труды о «Стране Библии» отражают апологетический настрой их авторов; тем не менее, палестиноведение XIX века – сложный и многомерный феномен, различные черты которого могли бы в разной степени восприняты российским Палестинским Обществом.

В данной статье попытаемся хотя бы минимально компенсировать этот пробел и коснуться, по необходимости кратко, некоторых сюжетов из истории европейских палестиноведческих исследований от середины XIX в. до начала 1880-х гг. – т. е. эпохи, непосредственно предшествующей учреждению ИППО, которые могли бы быть полезны для того, чтобы проанализировать особенности самого Общества и его деятельности и определить, в какой мере она была самостоятельной, а в какой воспроизводила уже существующие западные модели и прообразы.

В целом историю христианского интереса к Палестине можно разделить на несколько этапов. Вплоть до времени Константина существование каких-либо почитаемых христианских святынь на территории Палестины сомнительно. Трактовка сакральных локусов в новозаветной литературе не предполагает овеществленного, локализованного почитания тех или иных мест, выделенных из окружающего профанного мира[4]. Францисканские учёные Беллармино Багатти и Эммануэле Теста в своё время предположили, что в Палестине первых веков нашей эры существовала сильная и многочисленная иудео-христианская церковь, непрерывный континуитет которой восходил ко временам до разрушения Второго Храма в 70 гг. В рамках этой церкви, по мысли Багатти и Теста, сохранялась память о местах, связанных с жизнью и деятельностью Иисуса, а, следовательно, подтверждается и локализация, и аутентичность как минимум самых важных святынь иудео-христианской церкви, которые после IV в. были восприняты мейнстримной византийской церковью[5]. Эта точка зрения на короткое время обрела было популярность, но была убедительно опровергнута[6]. Спорадические посещения Палестины некоторыми христианскими интеллектуалами II–III вв. (например, Мелитоном Сардским или Оригеном) имели характер учёного путешествия[7]; они не создавали специфического института паломничества с его социологическими и антропологическими характеристиками[8].

Массовое христианское создание святынь в послеконстантиновское время с опорой на государственную поддержку было религиозным освоением Палестины и стратегией её религиозной апроприации – своеобразной политикой овеществлённой памяти, которая создавала облик Палестины как безусловно христианской территории[9]. Данная стратегия соответствовала духу христианского триумфализма и суперцессионистской теологии. Положение изменилось после персидского, а затем арабского завоевания: восстанавливается еврейское присутствие в Иерусалиме, преследуемые в Византии христианские церкви получают свободу и/или поддержку новой власти, начинается процесс постепенной исламизации региона. Потомки доарабского христианского господствующего большинства превращаются в составную часть зависимого и потенциально уязвимого населения, а в перспективе – в конгломерат этнонациональных общин. Христианское присутствие в регионе раздваивается: параллельно с местными христианами-субалтернами появляется набор внешних христианских акторов, в число которых входит и бывший суверен, Византия, и папство как институт, и Западная Европа как консолидированная сила. Кульминация их вмешательства в изменившийся военный, политический и культурный контекст – Крестовые походы и период существования основанных крестоносцами государств. Тем не менее, несмотря на все радикальные военные и политические изменения, этот период внутренне объединён тем, что и для «внутренних» христиан, населяющих Палестину, и для «внешних», прибывающих в неё как паломники или крестоносцы, центром притяжения являются традиционные христианские постконстантиновские места поклонения («палестинские святыни»), целью и обоснованием деятельности – паломничество к ним или обеспечение условий для совершения такого паломничества другими, а паломнический отчёт – итинерарий с описанием посещённых святынь является общим жанром в литературах всех вовлечённых в палестинскую орбиту народов.

Ситуация радикально изменилась в эпоху Реформации и Контрреформации. Именно в этот период закладываются основы для классического протестантского палестиноведения XIX в. Общеизвестна революция, которую произвело распространение печатных Библий на языках оригинала и расцвет библейских переводов на живые европейские языки. Второе прорывное достижение этой эпохи, о котором обычно забывают, – это рождение библейской картографии. Первой Библией с приложенной картой Палестины был лютеров перевод Ветхого Завета, изданный Фрошауэром (Froschauer) в Цюрихе в 1525 г.[10] Подсчитано, что из примерно тысячи Библий, напечатанных в XVI в., карты имелись в 176-ти; карты очень редко появлялись в изданиях на латинском и французском языках, а в католических странах издания с картами не печатались[11]. Подобное распределение, с одной стороны, явно демонстрирует специфически протестантский подход к Библии, с другой же – общий антикварный интерес католических и протестантских учёных облегчал проникновение новых идей между двумя конфессиональными традициями. Так, уникальное католическое издание с картами – восьмитомная Антверпенская полиглотта (1572), иначе называемая по имени печатника полиглоттой Плантэна (Plantin) – была подготовлена испанцем Бенито Ариасом Монтано (1527–1598), опиравшимся на библейскую географию Евсевия; в свою очередь, карты Монтано оказали наибольшее влияние на последующую традицию библейской картографии[12], в первую очередь на классические карты Джона Спида (Speed), приложенные к первому изданию Библии короля Иакова (1611). Подробные, детализированные, изобилующие пояснениями карты Спида можно назвать пан-нарративными: они выходили за рамки иллюстративного материала к тексту и превращались в его визуализацию. На протяжении всего XVII в. карты Спида, воспринимавшиеся как неотъемлемая часть общепринятого библейского издания, визуализировавшие библейский текст in toto и подчёркивавшие не столько конкретное событие мифологической истории, локализованное в той или иной святыне, сколько общий контекст, в котором разворачивается библейский нарратив, будоражили воображение и стимулировали ранние путешествия в Палестину[13]. В более узком смысле, угасанию паломнического интереса способствовал и английский антикатолицизм раннего Нового времени, для которого паломничество к святыням было признаком филокатолических взглядов. На континенте шёл похожий процесс. Поколением раньше увидело свет важнейшее и для своего времени сверхпопулярное картографическое издание – атлас Генриха Бюнтинга; среди прочего в него входила пан-нарративная карта исхода сынов Израилевых из Египта и пути их в Ханаан или карта земель, где проповедовал ап. Павел[14]. Ранняя библейская картография наглядно иллюстрирует угасание жанра средневековых паломнических отчётов, привязанных к посещению святынь, и маркирует появление интереса к Святой Земле (и шире, к библейским странам, включающим в себя Египет, Вавилонию и Малую Азию) как цельной, самодостаточной территории, знание которой становится необходимым для понимания Писания, а, следовательно, приобретает самостоятельное богословское значение. Географическая репрезентация Палестины, тем не менее, следовала антикварному подходу, и даже в тех случаях, когда картографу были доступны описания территории, сделанные паломниками и путешественниками, приоритет отдавался воспроизведению некоей идеальной библейской схемы[15]. Едва ли следует считать совпадением, что именно в середине XVII в. средневековый тип паломничества начинает в Европе сменяться путешествиями с научной или познавательной целью[16].

Египетская авантюра Наполеона Бонапарта открывает новый этап в восприятии Востока европейцами и новые возможности для его освоения, как политического, так и культурного. В 1805 г. было основано Сирийское общество (Syrian Society), с 1808 г. переименованное в Палестинскую Ассоциацию (Palestine Association), поставившее своей целью изучение географии, топографии, естественных ресурсов и древностей Святой Земли по обе стороны Иордана. Сам способ его создания подчёркивает специфически английскую традицию самоорганизации учёного сообщества, кристаллизующегося из неформального клуба учёных и интересующейся образованной публики. Самым ярким типологическим примером такого коллективного учёного института было Royal Society, выросшее из неформальных учёных

заседаний и встреч, начавшихся в 1640-х гг., и формально учреждённое лишь в 1660 г. Ближайшим аналогом и предшественником Сирийского общества была так называемая «Африканская ассоциация» (полное название – Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa), основанная в 1788 г. для исследования бассейна Нигера и поиска города Тимбукту. Сирийское общество, которое возглавил дипломат, путешественник и антиквар Уильям Ричард Гамильтон (Hamilton, 1777–1859), было активно на протяжении нескольких лет и, среди прочего, издало дневник путешествии Ульриха Зетцена)[17], но в целом его деятельность оставалась сугубо кабинетной. В 1834 г. оно было формально распущено и инкорпорировано в состав Королевского Географического Общества[18]. Неудача в работе этого общества объяснялась не только быстро угасшим интересом его членов, но и объективными факторами: к их числу относится, во-первых, отсутствие британской политической базы на Ближнем Востоке в начале XIX в., а во-вторых, то обстоятельство, что общество не имело в своём составе исследователей-практиков, привычных к полевым работам и готовых посвятить себя им[19]. С другой стороны, создание Палестинской ассоциации подготовило почву для появления работоспособных структур и исследователей-полевиков, когда спустя несколько десятилетий необходимые условия наконец сформировались. К этому предварительному этапу относится усиление нескольких, на первый взгляд, не связанных друг с другом процессов, которые тем не менее, в скором времени окажутся катализаторами общественного интереса к изучению Святой Земли.

Первый нерасчленимый комплекс идей – изменение отношения к иудеям в английском общественном сознании. На уровне высокой письменной культуры оно отмечено рождением филосемитских тенденций в английской литературе романтизма, которые, уравновешивая (хотя и не вытесняя полностью) традиционные юдофобские стереотипы, вводят в литературу новый образ еврея как объекта подчёркнутой авторской симпатии[20]. Параллельно с этим несколькими параллельными течениями идёт специфически религиозная апроприация еврейской истории и иудаизма. Наиболее заметно было культурное усвоение текстов Иосифа Флавия, которые были восприняты в двух классических переводах: Томаса Лоджа (1604) и Уильяма Уистона (1737) – последний сопровождался многочисленными комментариями, экскурсами в историю и географию описываемой Иосифом реальности и многократно перепечатывался. Дальним и наиболее радикальным отпрыском интереса к библейской истории стала доктрина англо-израэлизма, предполагавшая происхождение английского народа от десяти потерянных колен Израилевых[21] и именно теперь получившая своего наиболее ярких пропагандистов в лице Ричарда Бразерса (1757–1824) и особенно Джона Уилсона (1799–1870)[22] – общественный интерес к этой теории был на протяжении XIX в. очень высок. Для Уилсона преемство между английским народом и древним Израилем сопрягалось с напряжённым милленаристским ожиданием Второго Пришествия; отчасти упрощая, можно сказать, что филосемитские и англо-израэлитские интерес были продолжением и (или) инверсией религиозного интереса к иудеям, связанного с подъёмом евангеликализма и милленаристскими ожиданиями: обращение Израиля в христианство мыслилось, в соответствии с традиционным толкованием Рим. 11, как непременное условие для Второго пришествия и окончательного воцарения Христа на земле. В свою очередь, на этот же период падает оформление и расцвет британского миссионерского движения[23]. В приложении к религиозной рефлексии о необходимости – и неизбежности – скорого обращения иудеев этот комплекс идей дал в 1800-х гг. начало нескольким массовым англиканским движениям, целью которых была миссия к евреям; закономерным следствием успеха этой миссии в Лондоне стали религиозно-политические проекты лорда Шафтсбери[24] и создание совместного англо-прусского диоцеза в Палестине (1840) с назначением туда в 1841 г. епископом Майкла Александера, крещённого еврея[25]. Заявленной целью создания этого диоцеза, помимо протестантского присутствия в Святой Земле, была проповедь христианства среди местного населения, что при условии запрета на обращение мусульман означало ориентацию на прозелитизм среди иудеев и, в меньшей степени, палестинских христиан, в большинстве своём – арабской паствы православных Восточных патриархатов и нехалкидонитов[26].

Подлинное начало натурных работ в Палестине становится возможным лишь с открытием британского консульства в Иерусалиме в 1838 г. и деятельностью британского консула Джеймса Финна и его жены. Первым библейским археологом и полевым исследователем Палестины по праву считается Эдвард Робинсон (1794–1863). Уроженец Коннектикута, профессор библейской филологии в Объединённой теологической семинарии, Робинсон на продемонстрировал возможности практического исследования Палестины, занимаясь изучением физической географии, натурным обследованием сохранившихся памятников, идентификацией библейской топографии на современной ему карте региона и с идентификацией Святой земли[27]. Закономерным следствием деятельности Финна и Робинсона стало учреждение Фонда исследования Палестины в 1865 г. Следуя по стопам Палестинской ассоциации, это общественное и финансируемое по подписке учреждение – в соответствии со своими заявленными целями преследующее сугубо научные, а не религиозные цели, начинает полномасштабное обследование региона, в первую очередь – топографическую съёмку местности.

Создание Palestine Exploration Fund переворачивает страницу в истории изучения Палестины. Религиозная и миссионерская колонизация региона получает противовес, который – по крайней мере, в теории – должен был опираться на каноны и этос критической науки о древностях. За британским обществом на протяжении 1870–1880 гг. последовали аналогичные учёные институции других держав, и история этого уникального аккорда академических усилий требует отдельного очерка.

Нас же в данном случае интересует другое: проследив в общих чертах, как формировалось палестиноведение в Британии, нельзя не отметить некоторых черт, как сближающих его с российским опытом, так и разделяющих два национальных подхода. И Россия, и Британия преследовали собственные империалистические интересы, мотивацией и обоснованием которых было отношение к Палестине как к священной территории. В обоих случаях основную роль играла религия и поддержка господствующей государственной церкви. В обоих случаях репрезентация Палестины включала в себя ориентализирующие тенденции, а также особый конструктивистский компонент, который следовало бы назвать «библизацией»: речь шла о том, что место реальной географической области с её реальным населением и его культурой заступало некоторое представление об идеальной «Стране Библии», очень различное для британской и русской культур, но равно отличающееся от реальной Палестины середины XIX столетия.

Но были и разительные отличия. Во-первых, в Британии палестиноведение вырастает «снизу», как ответ на культурный и религиозный запрос общества. Основной движитель в истории палестиноведческих учреждений – это частная инициатива исследователей и их спонсоров, их общественной поддержки в истеблишменте и среднем образованном классе. Во-вторых, британский интерес к Палестине основывался на постреформационной концепции библейской археологии, в то время как российский воспроизводил традиционную схему, ориентированную на святыни и паломничество. При этом местное палестинское население было для раннего британского подхода объектом прежде всего конструктивистского миссионерского воздействия, в то время как российское отношение было более сложным. В-третьих, деталь, быть может, не столь заметная, но в общем контексте важная – российское палестиноведческое общество почти с момента своего основания приступило к собиранию специализированной научной библиотеки (ныне большая часть её фондов хранится в Государственном музее истории религии) в то время как британский Фонд изучения Палестины такой цели перед собой, по крайней мере, на раннем этапе существования, не ставил.

Библиографический список

1. Лисовой, Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем востоке в XIX – начале XX веков / Н.Н. Лисовой. – М.: Индрик, 2006.
2. Лисовой, Н.Н. Россия и Святая Земля в первой половине XIX века: церковная политика на Православном Востоке / Н.Н. Лисовой, И.Ю. Смирнова. – СПб.: Нестор-История, 2015.

3. Россия в Святой Земле. Архив внешней политики Российской Империи МИД РФ. Т. 1-2. – М.: Международные отношения, 2000.
4. Смирнова, И.Ю. Россия и Англия в Святой Земле в канун Крымской войны / И.Ю. Смирнова. – М.: Индрик, 2015.
5. Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества (1881–2007 гг.) / Отв. ред. Н.Н. Лисовой. Изд. 2-е. – СПб.: БАН; Альфарет, 2009.
6. Bagatti, B. The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians / B. Bagatti. – Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1971. – P. 3–17.
7. Bünting, H. Itinerarium Sacrae Scipturae / H. Bünting. – Helmstadt: Jacobus Lucius, 1585 (первое издание – 1581).
8. Crombie, K. A Jewish Bishop in Jerusalem: the life story of Michael Solomon Alexander / K. Crombie. – Jerusalem: Nicholayson's, 2006.
9. Davies, W.D. The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine / W.D. Davies. – Berkeley, CA: University of California Press, 1974, особ. стр. 161–376.
10. Die Karte des Heiligen Landes in der Froschauer-Bibel 1525: erste in Zürich gedruckte Karte. – Zürich: Neue Zürcher Zeitung, 1993.
11. Gothóni, R. Pilgrimage = Transformational Journey / R. Gothóni // The Problem of Ritual / Ed. by T. Ahlbäck. Åbo. – Stockholm: Donner Institute/Almqvist & Wiksell, 1993. – P. 101–115.
12. Gothóni, R. Pilgrimage: Three Theoretical Interpretations / R. Gothóni // Pilgrims and Travellers in Search of the Holy / Ed. by René Gothóni. – Oxford, etc: Peter Lang, 2008. – P. 11–30.
13. Gothóni, R. Tales and Truth. Pilgrimage on Mount Athos Past and Present / R. Gothóni. – Helsinki: Helsinki University Press, 1994. – P. 184–16.
14. Kark, R. Goren H. Pioneering British exploration and scriptural geography: The Syrian Society / R. Kark; The Palestine Association // The Geographical Journal. Vol. 177. – 2011. – P. 264–274.
15. Lewis, D.M. The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland / D.M. Lewis. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
16. Page, J.W. Imperfect sympathies: British romanticism, Jews, and Judaism / J.W. Page. – N.Y.: Palgrave Macmillan, 2004.
17. Perry, Y. British mission to the Jews in nineteenth-century Palestine / Y. Perry. – London: Frank Cass Publishers, 2003.
18. Renaud Soler, Edward Robinson (1794–1863) et l'émergence de l'archéologue biblique. – Paris, Geuthner, 2014.
19. Rutz, M.A. The British Zion: congregationalism, politics, and empire, 1790–1850 / M.A. Rutz. – Waco: Baylor University Press, 2011.
20. Seetzen, U.J. A Brief Account of the Countries Adjoining the Lake of Tiberias, the Jordan, and the Dead Sea / U.J. Seetzen. – London: Palestine Association, 1810.
21. Shalev, Z. Early Modern geographia sacra in the Context of Early Modern Scholarship // The Oxford Handbook of the Bible in Early Modern England c. 1530–1700 / Ed. by Kevin Killeen et al. – Oxford: OUP, 2015.
22. Shalev, Z. Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550–1700 / Z. Shalev. – Leiden: Brill, 2012.
23. Taylor, J. Christians and the Holy Places. The myth of Jewish-Christian origins / J. Taylor. – Oxford: Oxford Clarendon Press, 1993.
24. Taylor, J. John Speed's 'Canaan' and British Travel to Palestine: A Journey with Maps / J. Taylor [Электронный ресурс]. – URL: https://www.academia.edu/1065478/John_Speed_s_Canaan_and_British_Travel_to_Palestine_A_Journey_with_Maps (дата обращения: 31.07.2016).
25. Tuchman, B. Bible and Sword. England and Palestine from the Bronze Age to Balfour / B. Tuchman. – N.Y.: New York University Press, 1956. – P. 175–207.
26. Wilken, R.L. The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought / R.L. Wilken. – New Yaven: Yale University Press, 1992.
27. Wilson, J. British Israelism / J. Wilson // The Sociological Review. Vol. 16. – 1968. – P. 41–57.
28. Wilson, J. The Relation between Ideology and Organization in a Small Religious Group: The British Israelites / J. Wilson // Review of Religious Research. Vol. 10. 1968. – P. 51–60.
29. Wilson, J. Our Israelitish origin / J. Wilson. – London: Nisbet, 1840.

[1] Россия в Святой Земле. Архив внешней политики Российской Империи МИД РФ. Т. 1–2. М., 2000; Лисовой Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем востоке в XIX – начале XX веков. М., 2006; Лисовой Н.Н., Смирнова И. Ю. Россия и Святая Земля в первой половине XIX века: церковная политика на Православном Востоке. СПб., 2015 и др.
[2] Смирнова И.Ю. Россия и Англия в Святой Земле в канун Крымской войны. М., 2015.
[3] Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества (1881–2007 гг.) / Отв. ред. Н.Н. Лисовой. Изд. 2-е. СПб., 2009.

[4] Davies W.D. The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine. Berkeley, 1974, особ. С. 161–376.
[5] Bagatti B. The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians. Jerusalem, 1971. P. 3–17.
[6] Taylor J. Christians and the Holy Places. The myth of Jewish-Christian origins. Oxford, 1993.
[7] Ibid. P. 310–312.
[8] Gothóni R. Pilgrimage = Transformational Journey // The Problem of Ritual / Ed. by T. Ahlbäck. Åbo/ Stockholm, 1993. P. 101–115. Idem. Tales and Truth. Pilgrimage on Mount Athos Past and Present. Helsinki, 1994. P. 184–16. Idem. Pilgrimage: Three Theoretical Interpretations // Pilgrims and Travellers in Search of the Holy / Ed. by René Gothóni. Oxford, etc., 2008. P. 11–30.
[9] Wilken R.L. The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Yaven, 1992.
[10] Die Karte des Heiligen Landes in der Froschauer-Bibel 1525: erste in Zürich gedruckte Karte. Zürich, 1993.
[11] Shalev Z. Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550–1700. Leiden, 2012. P. 26.
[12] Ibid. P. 27–71.
[13] Taylor J. John Speed's 'Canaan' and British Travel to Palestine: A Journey with Maps. URL: https://www.academia.edu/1065478/John_Speed_s_Canaan_and_British_Travel_to_Palestine_A_Journey_with_Maps (дата обращения: 31.07.2016).
[14] Bünting H. Itinerarium Sacrae Scipturae. Helmstadt, 1585 (первое издание – 1581).
[15] Shalev Z. Early Modern geographia sacra in the Context of Early Modern Scholarship // The Oxford Handbook of the Bible in Early Modern England c. 1530–1700 / Ed. by Kevin Killeen et al. Oxford: OUP, 2015. P. 201.
[16] Shalev Z. Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550–1700. Leiden, 2012. P. 82–86.
[17] Seetzen U.J. A Brief Account of the Countries Adjoining the Lake of Tiberias, the Jordan, and the Dead Sea. London, 1810.
[18] Kark R., Goren H. Pioneering British exploration and scriptural geography: The Syrian Society / The Palestine Association // The Geographical Journal. Vol. 177. 2011. P. 264–274.
[19] Ibid. P. 272.
[20] Page J.W. Imperfect sympathies: British romanticism, Jews, and Judaism. N.Y., 2004.
[21] Wilson J. British Israelism // The Sociological Review. Vol. 16. 1968. P. 41–57. Wilson, J. The Relation between Ideology and Organization in a Small Religious Group: The British Israelites // Review of Religious Research. Vol. 10. 1968. P. 51–60.
[22] Wilson J. Our Israelitish origin. London, 1840.
[23] Rutz M.A. The British Zion: congregationalism, politics, and empire, 1790–1850. Waco, 2011.
[24] Tuchman B. Bible and Sword. England and Palestine from the Bronze Age to Balfour. N.Y., 1956. P. 175–207; Lewis D.M. The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland, Cambridge, 2009.
[25] Crombie K. A Jewish Bishop in Jerusalem: the life story of Michael Solomon Alexander. Jerusalem, 2006.
[26] Perry Y. British mission to the Jews in nineteenth-century Palestine. London, 2003.
[27] Renaud Soler, Edward Robinson (1794–1863) et l'émergence de l'archéologue biblique, Paris, Geuthner, 2014.

References

1. *Rossiya v Svyatoy Zemle. Arkhiv vneshney politiki Rossiyskoy Imperii MID RF* [Russia in the Holy Land. The Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, vols. 1–2, 2000.
2. Lisovoy N.N. *Russkoe dukhovnoe i politicheskoe prisutstvie v Svyatoy Zemle i na Blizhnem vostoke v XIX – nachale XX vekov* [Russian Spiritual and Political Presence in the Holy Land and the Middle East in the 19th – early 20th centuries]. Moscow, Indrik, 2006.
3. Lisovoy N.N., Smirnova I.Yu. *Rossiya i Svyataya Zemlya v pervoy polovine XIX veka: tserkovnaya politika na Pravoslavnom Vostoke* [Russia and the Holy Land in the first half of the 19th century: Church Politics in the Orthodox East]. Saint Petersburg, Nestor-Istoriya, 2015.
4. Smirnova I.Yu. *Rossiya i Angliya v Svyatoy Zemle v kanun Krymskoy voyny* [Russia and England in the Holy Land during the Crimean War]. Moscow, Indrik, 2015.
5. *Ukazatel' trudov Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshchestva (1881–2007 gg.)* [Index of Works of the Imperial Orthodox Palestine Society (1881–2007)]. Ed. by N.N. Lisovoy. 2nd edition. Saint Petersburg, BAN; Al'faret, 2009.
6. Davies W.D. The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine. Berkeley, CA: University of California Press, 1974, pp. 161–376.
7. Bagatti B. The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1971, p. 3–17.
8. Taylor J. Christians and the Holy Places. The myth of Jewish-Christian origins. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1993.

9. Taylor J. Christians and the Holy Places. The myth of Jewish-Christian origins. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1993, pp. 310–312.
10. Gothóni René. The Problem of Ritual. Ed. by T. Ahlbäck. Åbo. Stockholm, Donner Institute/Almqvist & Wiksell, 1993, pp. 101–115.
11. Gothóni René. Tales and Truth. Pilgrimage on Mount Athos Past and Present. Helsinki, Helsinki University Press, 1994, pp. 184–186.
12. Gothóni René. Pilgrims and Travellers in Search of the Holy. Ed. by René Gothóni. Oxford, etc: Peter Lang, 2008, pp. 11–30.
13. Wilken R.L. The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Yaven, Yale University Press, 1992.
14. *The Map of the Holy Land in the Froschauer Bible of 1525: First One Printed Map in Zurich* [Die Karte des Heiligen Landes in der Froschauer-Bibel 1525: erste in Zürich gedruckte Karte]. Zürich, Neue Zürcher Zeitung, 1993.
15. Shalev Z. Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550–1700. Leiden, Brill, 2012, p. 26.
16. Shalev Z. Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550–1700. Leiden, Brill, 2012, p. 27–71.
17. Taylor J. John Speed's 'Canaan' and British Travel to Palestine: A Journey with Maps. Available at: https://www.academia.edu/1065478/John_Speed_s_Canaan_and_British_Travel_to_Palestine_A_Journey_with_Maps (accessed 31.07.2016).
18. Bünting H. Itinerarium Sacrae Scipturae. Helmstadt: Jacobus Lucius, 1585.
19. Shalev Z. The Oxford Handbook of the Bible in Early Modern England c. 1530–1700. Ed. by Kevin Killeen et al. Oxford, OUP, 2015, p. 201.
20. Shalev Z. Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550–1700. Leiden, Brill, 2012, pp. 82–86.
21. Seetzen U.J. A Brief Account of the Countries Adjoining the Lake of Tiberias, the Jordan, and the Dead Sea. London, Palestine Association, 1810.
22. Kark R. The Geographical Journal. Vol. 177, 2011, pp. 264–274.
23. Kark R. The Geographical Journal. Vol. 177, 2011, p. 272.
24. Page J.W. Imperfect sympathies: British romanticism, Jews, and Judaism. N.Y., Palgrave Macmillan, 2004.
25. Wilson J. The Sociological Review. Vol. 16, 1968, pp. 41–57.
26. Wilson J. Review of Religious Research. Vol. 10, 1968, pp. 51–60.
27. Wilson J. Our Israelitish Origin. London, Nisbet, 1840.
28. Rutz M.A. The British Zion: Congregationalism, Politics, and Empire, 1790–1850. Waco, Baylor University Press, 2011.
29. Luchman B. Bible and Sword. England and Palestine from the Bronze Age to Balfour. N.Y.: New York University Press, 1956, pp. 175–207.
30. Lewis D.M. The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
31. Crombie K. A Jewish Bishop in Jerusalem: The Life Story of Michael Solomon Alexander. Jerusalem, Nicholayson's, 2006.
32. Perry Y. British Mission to the Jews in Nineteenth-Century Palestine. London, Frank Cass Publishers, 2003.
33. Soler R. Edward Robinson and the Emergence of the Biblical Archaeologist [Edward Robinson (1794–1863) et l'émergence de l'archéologue biblique]. Paris, Geuthner, 2014.

Лапин А.В.

История религиозной философии (рабочая программа дисциплины)

А.В. Лапин

Аннотация. Религиозная философия представляет собой совокупность различных школ и течений, конкурирующих друг с другом. Философские направления имеются в буддизме, христианстве, исламе и других религиях. Религиозная философия даёт своё решение онтологических, гносеологических, космологических, социальных и других проблем. *Цель дисциплины:* способствовать подготовке широко образованных, творческих и критически мыслящих специалистов, обладающих умением анализировать сложные философские проблемы; дать магистрам глубокие знания теоретических основ классических религиозно-философских учений; способствовать формированию целостного представления об основных особенностях и закономерностях религиозно-философского процесса. *Задачи дисциплины:* формирование обобщенной системы представлений о религиозной философии как явления духовной культуры; ознакомление с главными положениями и структурой наиболее значительных религиозно-философских учений; изучение аргументации классиков философской мысли, использованной ими в ходе обоснования своих религиозно-философских концепций; сформировать навыки работы с источниками и специальной литературой.

Ключевые слова: учебная программа, история религиозной философии

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.130-136

I. Название дисциплины в соответствии с учебным планом: «История религиозной философии»

II. Цели и задачи дисциплины:

Цели дисциплины: способствовать подготовке широко образованных, творческих и критически мыслящих специалистов, обладающих умением анализировать сложные философские проблемы; дать магистрам глубокие знания теоретических основ классических религиозно-философских учений; способствовать формированию целостного представления об основных особенностях и закономерностях религиозно-философского процесса.

Задачи дисциплины: формирование обобщённой системы представлений о религиозной философии как явления духовной культуры; ознакомление с главными положениями и структурой наиболее значительных религиозно-философских учений; изучение аргументации классиков философской мысли, использованной ими в ходе обоснования своих религиозно-философских концепций; сформировать навыки работы с источниками и специальной литературой.

Процесс изучения дисциплины направлен на формирование следующих компетенций: способность использовать знание специфики онтологического, гносеологического и аксиологического аспектов религиоведческого знания, знание основных категорий религиоведческих дисциплин; способность использовать знание специфических особенностей религиозной и религиозно-философской мысли Запада и Востока, религиозной и светской философии, знакомство со священными текстами религий мира; способностью использовать знание общего и специфического в различных концепциях человека, развиваемых в древних, народностно-национальных

и мировых религиях; основные парадигмы современной религиозной антропологии; способностью использовать знание специфики решения антропологических проблем в религиозной философии; знание её основных представителей; умением самостоятельно анализировать религиоведческую, философскую, социально-политическую и научную литературу, на основании научного анализа тенденций социального, экономического и духовного развития общества делать прогнозы и выдавать рекомендации, осуществлять поиск информации через библиотечные фонды, компьютерные системы информационного обеспечения, периодическую печать; способностью анализировать и описывать с позиции академического религиоведения феномен религиозного опыта в различных религиозных традициях; способность использовать профессиональные знания в области истории религиозной философии.

III. Содержание дисциплины по разделам и темам – аудиторная и самостоятельная работа

Раздел первый

Методологические проблемы исследования религиозной философии

Тема 1. Религия и философия, особенности философии как явления духовной культуры.

Соотношение религии и философии на разных этапах истории. Особенности религиозной философии. Взаимосвязь религиозной философии с вероучением.

Тема 2. Религиозная философия и теология: сходство и различие.

Философский теизм. Решения онтологических, гносеологических, историософских, аксеологических, религиоведческих проблем в религиозной философии. Религиозная философия и философия религии. Соотношение религиозной и нерелигиозной философии.

Раздел второй

Религиозная философия в Древнем Китае

Тема 3. Становление и развитие философии в древнем Китае.

Древнекитайская «предфилософия». Связь мифологии и философии. Миф и ритуал. Демифологизация ранней китайской мысли. Фундаментальные идеи древнекитайской философии (Инь-Ян и Усин). Предфилософская проблематика древнекитайского «Пятикнижия» («У-цзин»): «Книга песен» («Ши-цзин»), «Книга истории» («Шу-цзин»), «Книга перемен» («И-цзин»), «Книга обрядов» («Ли-цзи») и летопись «Чунь-цю». Специфика и характерные особенности древнекитайской философии. Её основные школы.

Тема 4. Философия конфуцианства.

Учение Конфуция (Кун Фу-цзы) о «золотой середине» («чжун юн»), «об исправлении имён» («чжэн мин»), «о благородном муже» («цзюнь-цзы»). Конфуцианские понятия «жэнь» – гуманность, «и» – чувство долга, «чжэн» – верность и искренность, «ли» – благопристойность и соблюдение церемоний и обрядов, «сяо» – сыновняя почтительность. Идеал совершенного человека («цзюнь-цзы») в «Лун-юй» («Беседы и суждения»). Гносеологическая проблематика: о предмете и способах постижения истины, о разуме и знании. Социальное учение Конфуция. Трактовка государственной власти. Идеи Конфуция в истории духовной культуры Китая и других стран.

Тема 5. Даосская философия.

Предфилософия даосизма. Истоки возникновения философии даосов. Появление первых даосских направлений и школ: «ортодоксальных» – «чжэн и дао», «шанцин пай», «линбао»; «еретических» – «тай-пин дао». Характерные особенности даосской мысли. Основные понятия даосизма: «дао», «у вэй», «ци», «дэ». Учение Лао-цзы о «дао» как генетическом и субстанциональном первоначале. Диалектика «дао» и «дэ», присутсвующих в Поднебесной в сферах физической материи (вещества «у»), духа («шэнь») и идеи (образа «сян»). Учение о космогенезе, единстве мира. Даосская модель мира. Гносеологическая и онтологическая проблематика в «Даодэцзин» и «Чжуан-цзы» – главных канонах даосизма. Этические вопросы в даосизме. Принцип «недеяния» («у вэй»). Человек и общество в философии даосов. Даосские концепции о путях и методах достижения бессмертия. Социально-политические

воззрения. Проповедь возврата к прошлому в форме ухода от цивилизации. Отличие проповеди возврата к прошлому у конфуцианцев и даосов. Даосизм в истории духовной культуры Китая и других стран.

Раздел третий

Религиозная философия буддизма

Тема 6. Возникновение философских традиций буддизма.

Основные направления и школы в буддийской философии. Сарвастивада («сау трантика»), Шунъявада («мадхъямика»): Нагарджуна. Виджнянавада («йогачара»): Васубандху.

Тема 7. Основные идеи религиозной философии буддизма.

Учение о природе вещей («дхарма»). Бытие проявленное («сансара») и бытие непроявленное («нирвана»). Теории причинности. Учение об относительности. Теория познания и психологии. Метод йогического созерцания и мистической интуиции. Восьмичленный путь нравственного совершенствования. Проблемы общественной жизни в современной буддийской философии.

Раздел четвертый

Религиозная философия в исламе

Тема 8. Возникновение мусульманской философии.

Влияние аристотелизма и неоплатонизма на её возникновение и развитие. Рационалистические и мистические направления в философии и теологии. Калам: мутазилиты-ал-Аллафа, ашариты-ал-Аша-ри, ал-Газали. Фалсафа: ал-Фараби.

Тема 9. Основной идейный комплекс исламской религиозной философии.

Проблемы сущности и атрибутов Аллаха, доказательств его бытия, предопределения и свободы воли, сотворённости или несотворённости Корана во времени. Соотношения религии (ислама) и веры, правоверия и заблуждения. Суфийский мистицизм: ал-Харраз, ал-Халладж, Ибн ал-Араби. Учение о фана и бака, о путях соединения человека с Богом. Мусульманская антропология. Социально-политические воззрения: учения об имамате и халифате (верховной власти), умме (общине) и др. Реформационное движение в XIX – начале XX вв.: ал-Афгани, М. Абдо. Связь современных философских и теологических учений с традициями прошлого.

Раздел пятый

Христианская религиозная философия

Тема 10. Влияние раннехристианской патристики на формирование православной философии.

Философское обоснование православного вероучения Иоанном Дамаскиным и греческим патриархом Фотием. Этико-аскетическая концепция исихазма: Григорий Палама, Григорий Синаит, Николай Кавасила. Влияние паламизма на богословско-философскую и общественно-политическую ориентацию Русской православной церкви. Мистико-созецательное (Сергий Радонежский, Нил Сорский) и рационально-схоластическое (Иосиф Волоцкий, Зиновий Стенский) направления в русской православной философии. Причины роста популярности в XIV–XVI веках каппадокийцев – Василия Великого, Григория Нисского, Григория Назианзина. Религиозно-философское обоснование необходимости монархического правления и России как государства – носителя православного вероучения.

Тема 11. «Академическая» философия XIX – начала XX вв.

Обоснование истинности христианского вероучения Ф.А. Голубинским. В.Д. Кудрявцев-Платонов о задачах православной философии. М.М. Тареев о философии как высшей форме нравственного учения христианства. Православная антропология В.Н. Несмелова.

Тема 12. Философия церковного обновления славянофилов.

Новая концепция характера и задач церкви как «богочеловеческого организма» А.С. Хомякова. И.В. Киреевский о сущности соборности, особенностях русской идеи. К.С. Аксаков о роли православия в особом пути развития России. Славянофилы о значении православия для сохранения лучших черт русского народного быта.

Тема 13. «Метафизика всеединства». В.С. Соловьева и его последователей.

Концепция «цельного знания», учение о «мировой душе» как посреднике между Творцом и творением. Влияние В.С. Соловьева на формирование новых

тенденций в православной философии. Е.Н. Трубецкой о церковном искусстве как «богословии в красках». Новая концепция обоснования истинности православия П.А. Флоренским. С.Н. Булгаков о софийности мира, задачах религиозного возрождения России, о роли религии в создании справедливых социальных отношений и развития культуры. Особенности «онтологической гносеологии» С.Л. Франка. Историософия Л.П. Карсавина.

Тема 14. Неохристианство Н.А. Бердяева и Д.С. Мережковского.

Н.А. Бердяев о субстанционной основе мира, о первичном и вторичном бытии, о двух формах познания – интуиции и объективации. Этика закона, этика искупления, этика творчества. Антроподицея. Эсхатологическая философия истории.

Тема 15. Основные тенденции в католической философии.

Аристотелевско-томистская и платоновско-августинистская. Обновленческие тенденции в католической мысли XIX в. Тюбингенская школа: И.С. Дрей и пр. Неосхоластика. Неотомизм: Ж. Маритен, Э. Жильсон и пр. Ассимилирующий томизм: Лувенская школа Д. Мерсье, осмысление данных современных наук, создание частных метафизик.

Тема 16. Основные направления католической философии.

Новая католическая теология: А. де Любак, Ж. Даниелу, И. Конгар. Трансцедентальная философия и теология: Ж. Марешаль, Э. Пшивара. К: Ранер, И. Лотц, Э. Корет, Б. Лонерган, Б. Вельте. Христианский эво люционизм П.Тейяра де Шардена. Философия действия: М. Блондель. Христианский экзистенциализм: Г. Марсель. Персонализм: Э. Мунье, Ж. Лякруа. Диалогический персонализм: Р. Гвардини. Герменевтика: П. Рикер. Радикальная теология: Г. Кюнг, Д. Трэси. Социальные теологии: «теология земных реальностей», «теология политики», «теология освобождения» (Г. Гутьерес, Л. Бофф, Э. Шиллебекс, Б. Метц).

IV. Образовательные технологии

Современная парадигма высшего образования предполагает использование комплекса педагогических технологий для организации учебного процесса. Во-первых, использование активных технологий и средств обучения, таких как проблемная лекция, разноуровневое обучение. Они позволяют постепенно вовлекать магистров в процесс логических размышлений и формирования вывода по проблеме. Во-вторых, интерактивные технологии, в рамках которых можно выделить такие подходы как творческие задания, работа в малых группах, имитации и деловые игры, интерактивные лекции, разрешение проблем. Применение данных методик позволяет не только активизировать интерес магистров, но и развивать их практические умения и навыки.

Наиболее эффективно проведение интерактивных занятий, касающихся событий, связанных с дискуссионными моментами в истории религиозной философии.

В качестве обслуживающих выступают информационные и мультимедиатехнологии. Они нацелены на повышение наглядности представления информации, увеличение эмоционально-психологической нагрузки на обучающегося, озвучивание и оживление объектов, значительное повышение заинтересованности в обучении и др.

Под средствами мультимедиа понимается комплекс аппаратных и программных средств, позволяющих пользователю общаться с компьютером, используя самые разные для него среды (графику, гипертексты, звук, анимацию, видео).

Благодаря современным технологиям возможно использование интерактивной информации, а также получение доступа к удалённым информационным ресурсам. При этом преподавателю необходимо разъяснить магистрам проблему, связанную с достоверностью информации в системе Интернет, сориентировать в имеющемся наборе сайтов.

Современные информационные технологии могут быть использованы для создания мультимедийных презентаций лекций, выступлений на семинарах, которые повысят их эффективность, привлекательность.

V. Фонд оценочных средств для текущего контроля успеваемости, промежуточной аттестации по итогам освоения дисциплины

1) Тестовые задания. Тестовые задания различаются по группам сложности.

Далее приведены варианты тестов разной степени сложности.

Вариант 1 (наиболее простые тестовые вопросы)

1. Самой ранней мировой религией является...

А) Иудаизм; В) буддизм; С) христианство; D) ислам

2. Монотеистической религией не является…

А) христианство; В) буддизм; С) ислам; D) иудаизм

3. Первоначало, безличный мировой закон в древнекитайской философии именовался...

А) ци; В) ян; С) дао; D) инь

4. Автором философии «общего дела» является...

А) Л.Н. Толстой; В) Н.Ф. Федоров; С) К.Э. Циолковский; D) М.В. Ломоносов

Вариант 2 (более сложные вопросы)

1. Душа мира, связующее звено между Богом и его творением, по В. Соловьеву, есть...

А) Демиург; В) София; С) Логос; D) Единое

2. «Смысл жизни личности состоит не в спасении души и служении Богу, а в служении обществу», – доказывали...

А) Тертуллиан, Августин, Аквинат; В) Лиотар, Деррида, Рикер; С) Платон, Гегель, марксисты; D) Камю, Сартр, Ясперс

3. Тезис Джордано Бруно «…природа…есть не что иное, как Бог в вещах» выражает позицию...

А) деизма; В) атеизма; С) пантеизма; D) панлогизма

4. «Бритва Оккама» отражает содержание принципа...

А) «нет ничего помимо Бога, и Бог есть бытие»; В) «возлюби ближнего своего, как самого себя»; С) «не следует умножать сущности сверх необходимого»; D) «все сущее есть благо»

Вариант 3 (наиболее сложные вопросы)

1. Русская идея, с точки зрения В. Соловьева, – это идея…

А) мировой гегемонии; В) национального предназначения, определенного Богом; С) независимости и самодостаточности России; D) превосходства русской нации

2. Согласно Ф. Аквинскому, бытие и сущность...

А) совпадают в природных явлениях; В) совпадают в человеке; С) никогда не совпадают; D) совпадают в Боге

3. К какой религиозной традиции относится это высказывание: «Если будущее жилище у Бога для вас исключительно, помимо людей, то пожелайте смерти, если вы правдивы»:

А) Христианство; В) Ислам; С) Буддизм; D) Даосизм

4. Кому, согласно учению ап. Павла, уподобится воскресший человек:

А) Ангелу; В) Иисусу Христу; С) духовному телу; D) одухотворенной плоти

2) Примеры контрольных вопросов по теме «Русская религиозная философия»:

• Сколько этапов выделяют в истории русской религиозной философии? Перечислите их и укажите временные рамки.

• Назовите главную черту отличавшую русскую религиозную философию на начальном этапе её становления.

• Кто считается автором древнейшего религиозно-философского произведения Древней Руси? Раскройте основные идеи, отражённые в этой работе.

• Какая тема занимает центральное место в сочинении Даниила Заточника «Моление»? Каково соотношение религиозных и философских идей в «Молении» Даниила Заточника.

• Будучи летописью, а не собственно философским произведением, «Повесть временных лет» тем не менее, представляет значительный интерес как памятник древнерусской мысли, с чем это связано? На что, в первую очередь, направлена историософия «Повести временных лет»?

• Какие темы поднимаются в «Поучении» Владимира Мономаха? Приведите примеры называемых им грехов и добродетелей.

• В чём заключалась суть противостояния нестяжателей и иосифлян? Назовите и охарактеризуйте идейных лидеров обеих сторон.

• В чём Кирилл Туровский видит «лекарство от душевных мук»? Как он обосновывает свою точку зрения?

• Игумен псковского Елеазарова монастыря старец Филофей стал тем, кто сформулировал идею, определившую направление развития русской религиозно-философской мысли на несколько веков вперёд, в чём она заключалась?

• Иван Семёнович Пересветов стал одним из первых авторов, кто пытался философствовать, в том числе на религиозные темы, с позиций светской культуры. Назовите основные произведения, принадлежащие его перу. Раскройте основные идеи, отражённые в этих произведениях.

• Чьи идеи значительным образом повлияли на становление мировоззрения Максима Грека? В чём, по мнению Максима Грека, заключается положительное значение русской культуры?

3) Ответьте на вопрос, поставленный в тексте:

• «Как олово пропадает, когда его часто плавят, так и человек, когда он много бедствует. Никто ведь не может ни пригоршнями соль есть, ни в горе разумным быть; всякий человек хитрит и мудрит о чужой беде, а в своей не может рассудить. […] Моль, княже, одежду ест, а печаль – человека»

Каким образом, согласно Даниилу Заточнику, жизненные трудности связаны с человеческой мудростью?

• «Праведно и достойно, когда мы так бываем наказываемы. Так будем веру иметь, если будем наказываемы: подобало нам «преданным быть в руки народа чужого и самого беззаконного на всей земле» […] Да никто не дерзнёт сказать, что ненавидимы мы Богом! Да не будет! Ибо кого так любит Бог, как нас возлюбил? Кого так почтил Он, как нас прославил и превознёс? Никого! Потому ведь и сильнее разгневался на нас, что больше всех почтены были и хуже всех совершили грехи. Ибо больше всех просвещены были, зная свою владычную, и, презрев её, как подобает, больше других наказаны»

В чём Нестор видит причину всех несчастий Руси и в чём он видит путь к их преодолению?

• «Если же кому не люба грамотка эта, то пусть не посмеются, а так скажут: на дальнем пути, да на санях сидя, безлепицу молвил»

Каким образом данная цитата характеризует произведение Владимира Мономаха?

• «…Храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твоё, что два Рима пали, а третий стоит, четвёртому же не бывать. И твоё христианское царство другим не сменится, по слову великого Богослова, а для христианской церкви сбудется блаженного Давида слово: «Вот покой мой во веки веков, здесь поселюсь, как пожелал я того». Святой Ипполит сказал: «Когда увидим, что Рим осаждён персидскими войсками и персы вместе со скифами идут на нас боем, тогда, несомненно, поймём, что Антихрист»».

Чем, согласно мнению старца Филофея, грозит падение Москвы?

4) Самостоятельная работа. Примеры тем для написания философских сочинений:

Религия и философия: их особенности как явлений духовной культуры.

Особенности религиозной философии. Религиозная философия и: вероучение, теология, философия религии, нерелигиозная философия.

Брахманистская философия: условия формулирования и основные тексты.

Основные идеи индуистской философии.

Возникновение философских традиций буддизма. Основные направления и школы в буддийской философии.

Философия хинаяны: содержание и основные представители.

Философия махаяны: обзор основных школ.

Мадхьямака: учение Нагарджуны.

Виджнянавада: учение Васубандху.

Значение буддизма в творчестве Шопенгауэра и Ницше.

Связь философии Ясперса и Хайдеггера с буддизмом.
Проблемы современной буддийской философии.
Теология и философия Августина Аврелия.
Августинианство в Средние века. Пётр Ломбардский, Бонавентура.

Рекомендуемая литература

1. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск, 2004. – 148 с.

2. Лобазова О.Ф. Религиоведение [Электронный ресурс]: учебник. – Электрон. текстовые данные. – М.: Дашков и К, 2013. – 488 с. – Режим доступа: http://www.iprbookshop.ru/10961. – ЭБС «IPRbooks».

3. Михайлова Л.Б. Религиозные традиции мира. Иудаизм, христианство, ислам [Электронный ресурс]: учебное пособие. – Электрон. текстовые данные. – М.: Прометей, 2013. – 288 с. – Режим доступа: http://www.iprbookshop.ru/24020. – ЭБС «IPRbooks».

4. Религиоведение: Энц. словарь / Под ред. Забияко А.П. Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Академический Проект, 2006. – 1256 с

5. Талиаферро Ч. Доказательство и вера [Электронный ресурс]: философия и религия с XVII века до наших дней. – Электрон. текстовые данные. – М.: Языки славянской культуры, Знак, 2014. – 584 с. – Режим доступа: http://www.iprbookshop.ru/35656. – ЭБС «IPRbooks».

6. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность [Электронный ресурс]: учебное пособие. – Электрон. текстовые данные. – М.: Институт философии РАН, 2006. – 199 с. – Режим доступа: http://www.iprbookshop.ru/18716. – ЭБС «IPRbooks».

7. Энциклопедия религий / Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Академический Проект, 2008. – 1520 с.

Хижняк О.С.

О технологиях изменения религиозной идентичности и создании управляемых локальных конфликтов

О.С. Хижняк

(Рецензия на книгу: Колотов В.Н. Технологии использования религиозного фактора в управляемых локальных конфликтах: Южный Вьетнам в период колонизации и индокитайских войн (вторая четверть XVII – третья четверть XX в.). – СПб.: НП-Принт, СПбГУ, 2013. – 683 с.).

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.137-140

Монографическое исследование В.Н. Колотова – доктора исторических наук, заведующего кафедрой истории стран Дальнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета – имеет первостепенное значение для исследователей различных научных направлений, в том числе для специалистов в области традиционных и новых религиозных движений и для религиоведов в целом.

Монография состоит из четырёх глав, введения и заключения, содержит 41 приложение, подтверждающее выводы исследования, список источников и литературы.

В рецензируемой монографии описаны применявшиеся в течение 350 лет европейскими миссионерами и колониальными спецслужбами технологии, которые, по мнению автора, представляли собой единый проект от изменения религиозной идентичности местного населения, создания религиозных сообществ, обеспечения их стабилизации под управлением иностранных миссионеров, до организации управляемой региональной дестабилизации во Вьетнаме для подготовки вторжения, установления и сохранения колониального режима. При этом местные верующие использовались колонизаторами в качестве вспомогательных сил колониальных войск в борьбе за порабощение их собственной страны. Все эти сюжеты рассматриваются автором как различные этапы единого процесса колонизации. Автор опирается на широкий круг источников и литературы, что позволяет выйти за привычные рамки описания процесса распространения католицизма, а также появления и развития вьетнамских религиозных сект.

Особого внимания заслуживает детальное рассмотрение автором всех указанных выше этапов колонизации. На страницах монографии впервые дано подробное описание технологий обращения местных жителей в католицизм, которые применялись в проповедях выдающегося миссионера Ордена Иисуса Александра де Рода. Автор, обильно цитируя написанную иезуитом в первой половине XVII века книгу «Катехизис за восемь дней», приходит к неожиданному выводу о том, что в целях повышения эффективности своих проповедей для обращения язычников в католицизм этот миссионер использовал технологии… гипноза. Де Род творчески систематизировал опыт миссионерской деятельности своих предшественников в Китае, Японии и Вьетнаме и на этой основе разработал и применил другой более действенный метод воздействия на паству, который выгодно отличался от распространённых в те годы философских диспутов и «культурной адаптации» Маттео Риччи. Анализ текста «Катехизиса за восемь дней» с привлечением специальной психотерапевтической литературы позволил автору «однозначно определить в принятых в современной психотерапии и гипнологии терминах метод работы с аудиторией

Александра де Рода как гипнотическую, или суггестивную практику» (С. 97). Опираясь на достижения современной психологии в области гипноза, сопоставляя «мягкий гипноз» Милтона Эриксона и «вшитый» в «Катехизис за восемь дней» жёсткий боевой гипноз, подвергнувшись воздействию которого неофиты были готовы убивать буддистов, В.Н. Колотов убедительно раскрывает применённую во Вьетнаме талантливым иезуитом технологию, с помощью которой ему удалось в известном смысле массово «перепрограммировать» психику десятков тысяч местных жителей и внушить им новые установки. Исследуя данную проблему, автор предложил «ввести новый термин – «религиозный гипноз», поскольку в миссионерской практике иезуитов определённо использовались трансовые состояния сознания, характерные именно для гипнотических и суггестивных практик» (С. 51). Продолжая рассмотрение этой проблемы, автор отмечает, что «благодаря религиозному гипнозу в подсознании объекта воздействия происходит дискредитация одних ценностей и внедрение символов иной религии, других мировоззренческих установок, новых ценностей, догм, поведенческих паттернов, вплоть до подготовки мучеников, которые в изменённых состояниях сознания шли на смерть за веру. Очевидно, что в миссионерской деятельности очень важную роль играет система воздействия на психику» (С. 51–52).

Даже в наши дни наследие миссионера-иезуита XVII века по обращению в иную веру представляет большой научный и практический интерес. Описание технологий изменения религиозной идентичности вносит значительный вклад в историю Вьетнама XVII века и последующих столетий, убедительно показывая как «тонкие» технологии позволяют распространять казалось бы несовместимые с местными традициями религии и в интересах внешних сил изменять идентичность населения и геополитическую карту региона. Ведь, как отмечает В.Н. Колотов, «использование гипноза позволяет существенно усилить эффективность косвенного влияния на поведение людей, провоцировать конфликты и пытаться управлять ими в своих интересах» (С. 52).

В настоящее время технологии психо-информационного воздействия и управления массовым сознанием продолжают активно развиваться и взрывное распространение радикальных религиозных воззрений, за которой следует дестабилизация стратегически важных регионов, лишний раз подтверждает актуальность данного направления исследований.

В.Н. Колотов на материалах истории Вьетнама убедительно показал, что после того, как французским колониальным властям не удалось полностью обратить страну в католицизм, они выстроили и применили новую стратегию «умиротворения». В монографии показана искусственность образования таких новых религиозных движений, как Као Дай и Хоа Хао. Основываясь на обширных материалах, автор провёл глубочайшее аналитическое исследование и аргументировал свою точку зрения о том, что эти организации были созданы французскими спецслужбами в первой половине XX века с целью раскола и разобщения антиколониального движения вьетнамского народа. Оторвав определённые группы населения от их исторических корней, «гениальные» творцы этой программы смогли противопоставить их остальной нации и, умело провоцируя конфликты с целью дестабилизации общественной жизни, стали выдавать их за преследования на религиозной почве, что поднимало их авторитет в антифранцузской среде.

Драматизм исторического повествования состоит в том, что простодушные участники новых религиозных групп совершенно не подозревали, в какие геополитические игры они оказались втянуты и на кого они «работали» на самом деле. Хитроумная структура новых религиозных организаций обеспечивала внешнее управление, при котором истинные цели были известны только незначительному числу управленцев, находившихся на верхушке созданной пирамиды. Все остальные выступали в роли марионеток, в то время как реальную картину от них скрывали новые «религиозные» идеи, которыми они были столь сильно воодушевлены. Горячих и доверчивых последователей новой «веры» ни сколько не смущала эклектичность и даже нелепость «пантеона» святых новой религии Као Дай, включавшего в себя помимо многих персонажей, характерных для Восточной Азии, также и В.И. Ленина

(в Приложении 17 даже приводится копия стенограммы спиритического сеанса каодаистов с духом В.И. Ленина (С. 629)), Л.Н. Толстого, В. Гюго и многих других, мало известных широким кругам Вьетнама тех лет.

Исследование содержит конкретные данные о финансовых вливаниях французских властей в новые религиозные структуры и об использовании ими организованной преступности Бинь Сюйен и наркобизнеса, которые под прикрытием колониальных спецслужб зарабатывали средства для их теневых операций. Чрезвычайно важно и то, что в монографии показана освободительная роль традиционной буддийской сангхи Вьетнама, всколыхнувшей народное сопротивление в Южном Вьетнаме подвигами самосожжения монахов в 1963 году. Вместе с тем, противоречия внутри различных буддийских общин, а также активизация американских спецслужб существенно нивелировали возможные результаты этого освободительного движения.

В разделе, посвящённом каодаизму, на конкретном материале автор показывает несколько уровней информационного прикрытия, с помощью которых подлинные создатели этого НРД пытались скрыть его истинное происхождение, тем самым умело вводя в заблуждение как последователей этих новых религий, так и исследователей. Таким образом, в исторической литературе десятилетиями повторялись мифы, умело внедрённые опытными манипуляторами.

Центральное место в монографии занимает описание созданной французскими спецслужбами системы управления конфликтом. «Религиозные секты и криминальная организация Бинь Сюйен стали основными структурными элементами системы управления конфликтом в регионе. В этой системе отношений религиозные секты выступали в качестве профранцузских сил, которые под прикрытием лицемерной антифранцузской пропаганды работали на том же поле, что и настоящие антифранцузские силы. Именно сочетание прямых репрессий и долгосрочных превентивных мер, которые в перспективе лишали коммунистов значительной части их социальной опоры в регионах, позволило колониальным властям поставить самовоспроизводящийся заслон на пути освободительного движения» (С. 367–368). Автор в Приложениях сравнивает военные карты разных сторон конфликта и данные о потерях в ходе индокитайских войн, которые неопровержимо раскрывают неприглядную роль вооружённых сил вьетнамских религиозных сект, которые под руководством французских кураторов, подавляли освободительное движение в своей стране.

Американские колонизаторы, сменившие французов, разрушили созданную ими систему профранцузских религиозных организаций и провалили создание новой, что дало шанс на победу в антиколониальной войне, чем умело воспользовались лидеры национально-освободительного движения Вьетнама. Дальнейший ход исторических событий привёл к победе вьетнамского народа в длившейся несколько десятилетий колониальной войне, в которую цинично были встроены элементы внутриэтнического межконфессионального конфликта. Как показал В.Н. Колотов, созданные в эпоху колонизации религиозные структуры продолжают существовать и в наши дни, подрывая единство нации в интересах внешних сил. Приходится согласиться с автором исследования в его выводе о том, что созданные антинациональные структуры оказываются долговечными и перспективы окончательного преодоления раскола кажутся маловероятными.

В монографии убедительно показана деструктивная роль католицизма в период колонизации и религиозных сект в период индокитайских войн, которые использовались миссионерами и колонизаторами для раскола освободительного движения и циничной «вьетнамизации» конфликта.

Опыт исследования разрушительной религиозной политики, направленной на умышленный раскол национальных традиций и народного единства, показывает необходимость тщательного исследования каждого из НРД на территории России и других стран. При этом следует основываться не только на достаточно размытом принципе толерантности, но, самое главное, на заботе о национальной безопасности и о сохранении идентичности всех наций, исторически созидавших российское государство и культуру страны. Характерно, что и в соседней Украине в начале XXI века

в модернизированном виде используются аналогичные технологии, там также под внешним прикрытием поднимают головы буйные сектанты и раскольники всех мастей, которые стремятся разрушить традиционные конфессии, что сопровождается повсеместным повышением уровня конфликтности и насилия.

Монография В.Н. Колотова имеет далеко не узколокальное историко-географическое значение, связанное только с историей Вьетнама, а глобальное, важное как для России на современном этапе её развития, так и для многих других стран мира. В.Н. Колотов на вьетнамском материале разработал теоретическую модель системы управления конфликтом на основе использования религиозного фактора в контексте системы обеспечения национальной безопасности (С. 601), которая вполне может быть использована для анализа других конфликтов. Именно с дееспособностью этой системы, которая зависела от напряжённой борьбы на невидимом фронте тонких технологий, он вполне логично связывает победы и поражения в длительном процессе колонизации и индокитайских войн. Применённая автором методика исследования позволила впервые концептуально связать в единую непротиворечивую теоретическую систему различные важные элементы истории Вьетнама XVII–XX веков. Широко развернувшаяся в России с 1990-х годов волна образования новых религиозных объединений требует своего осмысления. Это необходимо не только с академической точки зрения. Такое осмысление важно для определения адекватной оценки их действительной роли и разработки правильной религиозной политики, направленной на сохранение национальной идентичности народов России и обеспечение социального мира и стабильности. В этом плане любой исследователь вполне может опираться на методологию, разработанную В.Н. Колотовым на конкретно-историческом материале Вьетнама. Автор совершенно справедливо отмечает, что «вьетнамский материал позволяет проследить весь цикл развития проекта «новые религии», от создания «священных писаний» до многотысячных наёмных армий во главе с полевыми командирами, организации управляемого локального конфликта на религиозной почве, и выявить «сухой остаток», а именно технологии создания таких конфликтов, которые уже можно использовать для «погашения» таких конфликтов и проведения сравнительных исследований на более широком материале» (С. 4). Автор убедительно показал, насколько велика цена вопроса изменения религиозной идентичности значительной части населения: это утрата национальной независимости и трансформация колониальной войны в гражданскую. Монография вполне может служить методологическим основанием для более глубокого изучения происходящих повсеместно современных процессов с целью более адекватного отражения реальных событий в сфере религии, идеологии, информационных воздействий, психологических и политических манипуляций, а также выработки правильной стратегии и тактики, как на уровне государства, так и на уровне местных властных структур.

CONTENTS

History of Religion

Julia V. Argudiaeva, *Social Life of the Russian Old Believers in Manchuria*.....3

The article deals with the activity of the typical peasant administrative body – the community. The transmission of traditions of the community and everyday aspects of social life from the South of the Russian Far East to Manchuria is covered in the article. The paper also characterizes the peculiarities of the activity of village headmen in the host country.

Key words: Russians, Old Believers, emigration, religion, community, everyday aspects of social life, village headmen, Manchuria

Religions of Russia

Galina T. Titoreva, *The Bear Cult of the Evens in the Okhotsk Sea Coast*.....14

The article investigates the bear cult, one of the most ancient cults in pre-shamanistic practices. It reveals the manifestations of bear worship in the traditional culture of the Evens of the Okhotsk Sea. The article deals with the ethnic representations of bear as a god, the hunters' behavior in the process of the bear hunting, and ritual actions towards the dead bear. The common features of the Tungus bear cult are marked, and its local manifestations in the territorial group of the Evens are described. The author noted stable elements of the bear rituals that, in spite of the deep reduction of the complex traditional spiritual culture of indigenous ethnic groups, still persist in contemporary culture of the Evens. The article is based on the field data recorded by the author.

Key words: the Evens, the Okhotsk Sea coast, spiritual culture, religious beliefs, the bear cult

Ismail I. Khanmurzaev, *Tashav-Hadji Al-Indiri in Sufi Genealogies of Spiritual Succession of the 19th – 20th Centuries*.....20

The article sets the task to reveal and consider Sufi genealogy of spiritual continuity (silsila) in which the name of Naqshbandi and Qadiri Sheikh Tashav-Hadji Al-Indiri appears. Tashav-Hadji was one of the leaders of the early period of the Caucasian War of the 19th century, and later a Naib of Imam Shamil. Tashav-Hadji was not only the follower of Jihad, but also the great theologian scholar, who took active part in liberating fight and left works of various genres. The problem of spiritual succession in Sufism in the East Caucasus still remains poorly studied, and demands further researches. According to Sufi tradition, inclusion in a sequence of spiritual succession is an important criterion of the validity of the Sheikh. The author of the article has found and examined five Sufi silsila, three of which are Naqshbandi, and two are Qadiri. The author proves the existence of the name "Al-Indiri" in a sequence of Sufi mentors. In the article a critical analysis of spiritual genealogies is carried out; the paper also provides their comparison to genealogies from other authoritative sources. In case of discrepancy of names with other genealogies, the author offers the explanation of its possible reasons. By means of consideration of these genealogies, the author comes to a conclusion that Tashav-Hadji was a teacher in Naqshbandi and Qadiri brotherhoods. Besides, it has been found out that Tashav-Hadji was a teacher of well-known Chechen Sufi Kunta-Hadji Kishiyev in Qadiri brotherhood. The article generalizes the new material on the studied subject; the above-mentioned Sufi genealogies are introduced for scientific use. This article may be interesting to experts in Sufism and researchers of the Caucasian War of the 19th century, as well as be used by the researchers who are engaged in Sufism history in the Caucasus.

Key words: Sufism, Naqshbandiya, Qadiriya, silsila, Tashav-Hadji, Kunta-Hadji

Religions of the East

Irina B. Keidun, *Ancestral Shrine in Ancient China: Preliminary Characteristic (Based on Confucian "Li ji" Treatise)*.....28

The article gives a characteristic of an ancient Chinese ancestral temple using the materials of the classic Confucian "Li ji" treatise ("Record [of] rites"). The author describes and analyzes symbolism of the temple's structure, attributes of interior design and its functional purpose. Ancestral shrine was a special sacred place with its sanctity being ensured by the presence of ancestors' spirits. Their constant presence there determined a certain religious behavior of a human, tied with performing various rites to establish a connection between the sacred and the profane, communicate with cosmic life. Through the use of the symbolic language an image of a man and an image of the world are presented in the temple. Being a sacred place, the temple was a perfect, harmonious, systematized state of reality that differed in its properties from mundanity. This enabled the ancestral shrine to guarantee sacred purity of important social events of an ancient man's life. Rites of passage, for example, due to their performing in the ancestor shrine, always had a successful outcome, making sure that "the hero" of the event will thrive and providing for stability and unity of society. Location and structure of the ancestral temple reflected the structure of the world. A man's settling in reality began with erecting the ancestral shrine that served as a starting point for arranging the rest of the world. The space of the temple symbolizing the universe was also a "sounding" space that emphasized music's ability to create cosmic order, overcome chaos and

help in uniting of the man and the universe. It is exactly the space and the state of reality where through performing a proper rite it was possible to fully express filial piety (*xiao*) – which was the purpose of life for the ancient Chinese. Information on the ancestral temple containing in "Li ji" allows making a conclusion that it does in general correspond with the universals presented in temple symbolism of other cultures, which are described in scientific literature.

Key words: Li ji, ancestral shrine, family shrine, *zongmiao*, sacred space, Zhong yong, sacrifice in ancestral temple

Sergey V. Filonov, *Taoist "Bright Code of the Perfected [Kings] From Nine [Heavens]" (Jiu zhen ming ke 九真明科) as a Source on the History of Spiritual World of China. Part 1: Historical and Textual Introduction*.....38

Taoism (Daoism, *daojiao* 道教) is a Chinese indigenous religion based on the teaching of acquisition of long life (immortality), on methods of struggle with the deadly origins of micro- and macrocosm, and on the rituals and practices that were thought to allow an ordinary person to become a heavenly being. Many of contemporary researchers consider the first centuries A.D. to be the beginning of the history of Taoism as an authentic organized religion of China. As it is commonly believed, one of the first wide-ranging and viable Taoist religious organizations was formed in the south-east of China near 142 A.D. by Zhang Ling (*Zhang Dao-ling* 張道陵). This religious community was guided by the ideology and cult practices which distinguished it from the folk religiousness. The history of Taoism as an organized national religion takes its rise in this movement which is also named the Way of Heavenly Masters (*Tianshidao* 天師道). Taoism takes an exceptional place in the history of Chinese civilization. Specialists tend to think that Taoism reflected ethno-psychological features of the Chinese people in the greatest degree because everyday life of the majority of the Chinese society – peasants, craftsmen and tradesmen, was wholly within the sphere of its influence. In addition, Taoism seriously influenced the evolution of Chinese Buddhism as well as some aspects of Confucian philosophy, especially the metaphysics of Neo-Confucianism. The paper focuses on analysis of one of the major sources on Early medieval Taoism, i.e. the text from Taoist Canon, entitled *Jiu zhen ming ke* 九真明科, or Bright Code of the Perfected [Kings] from the Nine [Heavens] (alternative title's translations – Illustrious Code of the Nine Real Men and The Sworn Code of the Nine Zhenren). Active formation of Taoism and its religious institutions took place in the 3–6th centuries. The *Jiu zhen ming ke* suggested is a perfect reflection of this process. Jiu zhen ming ke is one of the earliest Taoist Codes survived to the present. It originated among the followers of Supreme Purity scriptural lineage. It was the flagship of moral standards and rules for transmission of the Taoist scriptures of Supreme Purity lineage (*Shangqing jingpai* 上清經派). So, the first aspect of the explicit expression of the contents of this Code is the bibliographical. The *Jiu zhen ming ke* includes the list of scriptures (and texts of category of *fu* 符) which were of great value and respect among the followers of the Supreme Purity lineage. But these so-called bibliographic descriptions are subject to no proper bibliographical goals and performed the task of a different kind – they explained the rites and rituals related to the listed scriptures. Accordingly, *Jiu zhen ming ke* is a treasury source for the researcher interested in regulations of religious life of Taoist community, standards of religious ethics and rites of Confession. Moreover, the Code reflects some ideas of the otherworld and posthumous purgatory. This indicates that *Jiu zhen ming ke* can definitely be the valuable source for the study of the spiritual world of Early medieval China.

Key words: Early medieval China, Taoism, Way of Heavenly Masters, Supreme Purity lineage, *Jiu zhen ming ke* 九真明科, Taoist scriptural legacy

Pavel D. Lenkov, *Repentance in the Late Medieval Taoism: A Case Study of the Second Chapter of the Treatise "Long Men Xin Fa" ("The Law of the Heart / Mind of the Longmen Tradition")*.....53

This work consists of introduction, translation, commentary, and historical study of the second chapter of the text "*Long men xin fa*" ("The Law of the heart / mind [according to the tradition of] Longmen"), namely the "Repentance of sins". This text sets out the views of Kunyang-zi (Wang Changyue), a mentor of Taoist Quanzhen Jiao School. Wang Changyue was a prominent teacher and theoretician; his activities have contributed to the revival of not only the Longmen branch, but also the Quanzhen School in whole. The paper deals with Taoist doctrine of repentance and its Buddhist origins, as well as the terminology used in the second chapter of the text "*Long men xin fa*". In the text we encounter with Taoist, Buddhist, and Confucian terms that are very typical of late-Taoist syncretic ideology. Wang Changyue, being an abbot of White Cloud Monastery, systematized ordination system and monastic rules of the Longmen School, having divided them into three levels of: ordination rank, text of vows, and ritual vestments. Complete ritual process of taking vows in Taoist school of Perfect Truth includes three steps: 1) "The initial vows of Truth", or "the initial vows of True Man" (*chu zhen jie*); 2) "The vows of the Central Limit" (*zhong ji jie*); 3) "The vows of Heavenly xian (the immortal)" (*tian xian jie*). Second chapter of «*Long men xin fa*» includes a model text of confession. The list of sins peculiar to monks is particularly interesting part of the text of confession. These are: misappropriation of donations, and thus bringing chaos in the regular line of karmic cause and effect; making mistakes during the recitation of sacred texts

due to the lack of concentration; lecherous thoughts; doubts and discontents in words of spiritual teachers; hasty attempts of returning to the monastic life after previous violation of the precepts and living in the world; multiple violations of vows made.

Key words: Taoism, Buddhism, *Quan Zhen Jiao* (The Doctrine of the Perfect Truth), *Long men xin fa*, repentance

Elena S. Lepekhova, *Participation of Buddhist Monks in Political Conspiracies in China and Japan in the 7th – 8th Centuries*.....65

This study focuses on the involvement of Buddhist monks in the court intrigues in China and Japan during the 6th and 8th centuries. By the 6th century Buddhism in China, due to the patronage of the authority, had actually gained a status of a state religion. From the moment of its appearance, Buddhism had been focusing on the higher layers of Chinese society: the government and the imperial court. However, the proximity of the Buddhist clergy to the court facilitated the participation of monks and nuns in the court intrigues, and, as a result, in the 7th and 8th centuries there were several uprisings in China involving Buddhist monks. In Japan, from the 6th to 8th centuries, under the patronage of emperors and influential aristocratic families, the Buddhist Sangha also had strengthened its economic position and political influence. On the one hand, Japanese emperors encouraged the dissemination in the country of the new religion; on the other hand, Buddhist priests began to intervene into state policy, trying to take a leading position. These contradictions led to conflict between the monks Genbō and Dōkyō and the court aristocracy in the mid of the 8th century.

Key words: Buddhism, Chinese Buddhism, Buddhist Sangha, Japanese emperors, Buddhist monks, Genbō, Dōkyō

Maya V. Babkova, *What a Buddhist Monk Can and Can't Do According to Dōgen Zenji*..75

Eihei Dōgen Zenji (1200–1253) is known for his relentless efforts in pursuing the Way of Buddha and strong asceticism. In his texts he constantly repeats: do not pursue the fame and gain (名利, *myōri*). Dōgen prescribed strictly to the monks in his temples to obey to the rules of Vinaya, and also wrote about ritual asking for alms. Dōgen himself lead more than one successful campaign while gathering money for building of different halls in his temples. A monk is not allowed to seek a better life in this world; he must be fully concentrated on saving all sentient beings from suffering. But as Dōgen puts it, the *kūdoku* – the force that takes sentient beings to the shore of liberation – arises exactly when the monks practice the Way and live in accordance with the vows of the ancient monastic codes. On the one hand, now we understand why Dōgen looks on alms with favor and, on the other hand, we can see why he specifies so carefully all the details of the monastic code for the monks in his monastery. As prescribed in the codes, every single action of the monks has not only one (its own) sense – eating to satisfy hunger, washing hands to make them clean, etc. – but it also has a supplementary meaning, very important one, which is directed and devoted to the salvation of all sentient beings. At the same time, Dōgen's approach to the everyday life of Zen monks is determined by his own position as religious philosopher. Here we should remember his idea of getting enlightenment by oneself in quotidian life, which is the basis of Dōgen's teaching. Kajō (家常, *ja chang*) literally means 'what is habitual (*jō*) in one's home (*ka*)'. As Dōgen puts it, Buddhas and Ancestors differ from any other person only by interfering into the process of self-manifestating of the Buddha-nature – and that's what every Buddhist student should aim to do. Generally speaking, a monk should do things serving to the salvation of the sentient beings and should not do ones preventing it.

Key words: Dōgen, Receptacle of Essence of the true Law, daily affairs, everyday life of the Soto school's monks, rice and tea, Japanese Buddhism, Zen Buddhism

Religious Philosophy

Ivan L. Fokin, *An Impact of Radical Pietism of the late 17th – Early 18th Centuries on the Spread of a New Philosophy of Jacob Boehme in Europe and Russia*.....82

The Reformation of the medieval Christian (Catholic) Church promoted a lot of spiritual forces and streams. As the Reformation received the external character of the *orthodox doctrine*, these forces and flows gradually separated from the main stream given by Luther and Melanchthon, turning eventually into semilegal, marginal areas. Nevertheless, we can talk about the serious influence that these trends asserted over the formation of the spiritual image of Germany and Europe. Thus, as a result of an extremely complex historical situation of the making of a new spirit of Germany (and, therefore, at the very heart of contemporary Europe at that time), the ideas of Luther and Melanchthon won, which some historians call "*biblical orthodoxy*", as since then such ecclesiastical system has arisen and maintained in Christian (Lutheran and Protestant) Church, which is based not on tradition, but *solely on the authority of Scripture*. Henceforth all theological education have based on the principle of a new kind of "*orthodoxy Code*", which displays all dogmas and provisions of its faith from the *letter and spirit of the Bible*. The teaching of Luther in its essential content expressed and disclosed in one of the early Reformation-theological works,

"*On Freedom of a Christian*" (1520), essentially presents the spirit of the mystical teachings of Meister Eckhart and the author of "German Theology". The soul, says Luther, must communicate directly with God, and it is this communication ("Unity") is able to create a truly religious life, "Christian Freedom". In fact, the Reformation here follows the path of the German mystics of the 14th and 15th centuries – *Eckhart, Tauler, Suso*, – and from the "spirit of German mysticism" it paves the further way for the whole development of theology and philosophy. The most significant representative of a *new philosophy* in Germany (according to Hegel – "*Herald of the principle of idealism*" in the history of philosophy), *Jacob Boehme* (1575–1624) entered on the path given by the Reformation. The article examines and analyzes the activities of the two main representatives of radical pietism of the late 17th – early 18th centuries, faithful followers of Boehme – *Q. Kuhlmann* (1651–1686) and *J.G. Gichtel* (1638–1710). It is shown how they were trying to reform the Christian Church in Germany, in Europe and in Russia, and their contribution to the spread of new philosophical ideas of J. Boehme.

Key words: J. Boehme, theosophy, radical pietism, Q. Kuhlmann, J.G. Gichtel

Psychology of Religion

Tatiana M. Krikhtova, Kirill V. Aleksin, *Are Officiation and Pastoral Care Together or Not? A Research Based on a Study of Time Budget of Modern Orthodox Priests*.....89

The article is part of a multidisciplinary research project «Analysis of the Time-Budget and Types of Activities of Priests». The idea of the whole research was to study everyday life of modern Orthodox priests using methods of anthropological field research: participant observation, counting of time budget, and interviews. Using this information, the authors tried to describe the place of an Orthodox priest in modern Russia. The research includes observation of 25 priests from different regions of Russia. This article particularly tells about two practices of priest's work: pastoral care (that usually means talks with parishioners to help them in their spiritual life) and officiation (that means not a service in the church, but private rituals, such as wedding, burial, house consecration, etc.). There are a lot of discussions and different opinions on the contradictions between these two actions in the life of modern orthodox priest. The main idea of the official position of the Orthodox Church is that post-soviet priests do not want to talk with people and lead them; most of the priests make rituals just for profit. The main purpose of this article is to show that modern Orthodox priests in their real life do not make a distinction between the two practices. For example, some of them consider officiation as an opportunity for talking with people and inviting them to the church. The authors of the article have counted the time for both practices and compared it with representations of priests and situation in their parishes. This analysis shows that situation in a particular church influences a priest's work more than his own willing, so most of Orthodox priests even have no choice what to do: to care, or to officiate.

Key words: priests, researches of clergy, sociology of religion, pastoral theology, pastoral work, pastoral care, officiation, time budget

Anthropology of Religion

Andrey P. Zabiyako, Anna A. Zabiyako, *Magic, Demonology and Visions in the Culture of the Trekhrechye Russians* 96

The article deals with a studying of the current state of Orthodoxy in Trekhrechye (Inner Mongolia, the People's Republic of China). The paper continues the research, the part of which was disclosed in the article "Folk Orthodox Faith of Ergun Russian" (Religiovedenie (Study of Religion) journal, no. 3, 2016). Field data of 2015–2016 are the basis of the article. The authors note that today a considerable part of Russians of Trekhrechye keeps practicing Orthodoxy and maintains contact with the Russian religious culture. In religious life of the Trekhrechye Russians practices of medical magic and sorcery remain. Medical magic includes, on the one hand, Christian belief in the omnipotence of God, protection of the Virgin Mary, and protection of saints, and on the other hand – the heritage of archaic magic and witchcraft. Agrarian and constructive magic almost lost the value. The modern Russians of Trekhrechye hardly ever perform fortunetelling rituals. The Russian national demonology well preserved in the people's memory. The folklore of the Trekhrechye Russians includes stories about visions, which as type of religious experience are important for the believers. The current state of religious mentality of the Russians in Trekhrechye can be determined by the concept of "troeverie" ("triple faith"). The "troeverie" of the Trekhrechye Russians is a syncretistic type of religiousness, in which fragments of Orthodoxy, pre-Christian Slavic beliefs and the Chinese folk beliefs have united.

Key words: Russian Orthodox faith, folk religion, Russia, China, magic, sorcery, fortunetelling, demonology, visions, religious syncretism

CONTENTS

History of Religious Studies

Vladimir V. Emelianov, *V.V. Struve as a Historian of Mesopotamian Religion. Part 2*..111

The article is devoted to studying the works of academician V.V. Struve on the history of the religion of ancient Mesopotamia. In the second part of this article the works of 1940–60-s years are discussed. If the outline of the Babylonian religion in the textbook of 1941 is related to the theory of formations, then in later works Struve refuses examination of the facts in terms of a general theory and delves into specific questions of Sumerology. In an article on divination there were presented two examples of reading the arrows from the Old Sumerian texts, one of which may be considered as reliable one. An article on the ritual of conveyance of property shows the evolution of this rite from symbolic transfer of house to transfer of land and slaves.

Key words: Mesopotamian religion, V.V. Struve, Sumerology, reading the arrows, conveyance of property ritual

Dmitry A. Bratkin, *The Imperial Orthodox Palestine Society against the Background of the Western European Palestine Studies*.....122

The article shows what was un- and common for the Russian approach to Palestine Studies as compared with its Western, primarily British version. The author sheds light on the British studies of the Holy Land and points out its particular features – the role of private initiative, solidification of academic societies and specific religious and literary culture.

Key words: Palestine Studies, Holy Land, history of science, Imperial Orthodox Palestine Society

Chair

Andrey V. Lapin, *The History of Religious Philosophy (A Syllabus)*.....130

Religious philosophy is a collection of various schools and branches, competing with each other. Philosophical streams there are in Buddhism, Christianity, Islam and other religions. Religious philosophy gives its solution to ontological, epistemological, cosmological, social and other problems. The purpose of the discipline is to promote the training of well-educated, creative and critically thinking professionals with the ability to analyze complex philosophical problems; to give Master's Degree students deep knowledge of the theoretical foundations of classical religious and philosophical doctrines; to promote a holistic view of the main features and patterns of religious and philosophical process. The tasks of the discipline are: formation of the generalized system of ideas about religious philosophy as a phenomenon of spiritual culture; getting to know the main ideas and the structure of the most significant religious and philosophical doctrines; studying the classics of philosophical thought who used philosophy in the course of their study of religious and philosophical concepts; formation of skills to work with sources and specific literature.

Key words: syllabus, History of Religious Philosophy

Scope

Olga S. Khizhnyak, *On the Technologies Changing Religious Identity and the Creation of Local Controlled Conflicts*.....137

Book Review: Kolotov V.N. The Technologies of Using Religious Factor in Local Controlled Conflicts: South Vietnam during the Period of Colonization and Indochinese Wars (the second quarter of the 17th – the third quarter of the 20th century)]. Saint Petersburg, NP-Print, SPbGU, 2013, 683 p.

Аргудяева Юлия Викторовна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии Амурского госуниверситета; Приморский край, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89; argudiaeva@mail.ru

Yulia V. Argudiaeva – DSc (History), Professor, chief research associate at Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East FEB RAS, research associate at the Laboratory of Archeology and Anthropology of Amur State University; 89 Pushkin str., Vladivostok, Primorski krai, Russia; argudiaeva@mail.ru

Титорева Галина Теодоровна – кандидат искусствоведения, заведующий сектором этнографии Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова; 680000 г. Хабаровск, ул. Шевченко, 11; mazo2005@mail.ru

Galina T. Titoreva – PhD (History of Art), Head of the Department of Ethnography, Khabarovsk Regional Museum n.a. N.I. Grodekov, 11 Shevchenko str., Khabarovsk, Russia, 680000; mazo2005@mail.ru

Ханмурзаев Исмаил Ибрагимович – младший научный сотрудник Отдела востоковедения ФГБУН Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН; 367030, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Ярагского, 75; xanmurzaev@yandex.ru

Ismail I. Khanmurzaev – Junior Research Associate at the Department of Oriental Studies of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of Daghestan Scientific Centre, Russian Academy of Sciences; 75 Yaragskogo str., Makhachkala, Russia, 367030; xanmurzaev@yandex.ru

Кейдун Ирина Борисовна – кандидат исторических наук, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; ikeidun@mail.ru

Irina B. Keidun – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Chinese Studies, Amur State University; 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; ikeidun@mail.ru

Филонов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор кафедры китаеведения, ведущий научный сотрудник Центра синологических исследований Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; jinshu.filonov@gmail.com

Sergey V. Filonov – PhD (Philosophy of Religion), DSc (History), Professor at the Department of Chinese Studies, Principal research fellow at the Research Center for Sinological Studies, Amur State University; 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; jinshu.filonov@gmail.com

Ленков Павел Дмитриевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры социологии и религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена; 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, кор. 20, ф-т социальных наук, каф. религиоведения; p-lenkov@yandex.ru

Pavel D. Lenkov – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Sociology and Religious Studies, Herzen State Pedagogical University of Russia; 48 the Moyka embankment, Saint Petersburg, Russia, 191186; p-lenkov@yandex.ru

Лепехова Елена Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН; 107031, Москва, ул. Рождественка, 12, Институт Востоковедения РАН, Отдел Истории и Культуры Древнего Востока; lenalepekhova@yandex.ru

Elena S. Lepekhova – DSc (Philosophy), Senior Research Associate at the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental Studies of RAS; 12 Rozhdesrvenka str., Moscow, Russia, 107031; lenalepekhova@yandex.ru

Бабкова Майя Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН;107031, Москва, ул. Рождественка, 12; maymayl@yandex.ru

Maya V. Babkova – PhD (Philosophy), Research Fellow at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 12 Rozhdestvenka str., Moscow, Russia, 07031; maymayl@yandex.ru

Фокин Иван Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры международных отношений Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого; 195251, г. Санкт-Петербург, Политехническая ул., 29; iwan.phokin@mail.ru

Ivan L. Fokin – DSc (Philosophy), Professor at the Department of International Relations, St. Petersburg Polytechnic University of Peter the Great; 29 Politekhnicheskaya Str., Saint Petersburg, Russia, 195251; iwan.phokin@mail.ru

Крихтова Татьяна Михайловна – магистр антропологии, лаборант, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; Москва, Лихов пер., 6; krihtova@gmail.com

Tatiana M. Krihtova – Master of Anthropology, Laboratory Assistant at St. Tikhon's Orthodox University; 6 Likhov alley, Moscow, Russia; krihtova@gmail.com

Алексин Кирилл Вадимович – магистр теологии, научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; Москва, Лихов пер., 6; alexin.tf@gmail.com

Kirill V. Aleksin – Master of Theology, Research Associate at St. Tikhon's Orthodox University; 6 Likhov alley, Moscow, Russia; alexin.tf@gmail.com

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. Zabiyako – 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

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. Zabiyako – 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

Емельянов Владимир Владимирович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры семитологии и гебраистики Санкт-Петербургского государственного университета; 199034 СПб., Университетская набережная, 9/11; banshur69@gmail.com

Vladimir V. Emelianov – DSc (Philosophy), Associate Professor, Professor at the Department of Semitic and Hebrew Studies, St. Petersburg State University; 9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034; banshur69@gmail.com

Дмитрий Александрович Браткин – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ; Санкт-Петербург, ул. Университетская набережная, 9/11, 199034; bratkin@yandex.ru

Dmitry A. Bratkin – PhD (History), Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint Petersburg State University; 9/11 Universitetskaya nab., Saint Petersburg, Russia, 199034; bratkin@yandex.ru

Лапин Андрей Валерьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; alterasintos@gmail.com

Andrey V. Lapin – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of History and Religious Studies, Amur State University, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; alterasintos@gmail.com

Хижняк Ольга Семёновна – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Государственного музея истории религии; 190000, г. Санкт-Петербург, Почтамтская ул., 14/5; olgakhizh@mail.ru

Olga S. Khizhnyak – PhD (Philosophy), Chief Research Associate at the State Museum of the History of Religion; 14/5 Pochtamtskaya Str., St. Petersburg, 190000; olgakhizh@mail.ru

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 2017 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2017 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», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платёжным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236X50560), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 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 subcription fee.

Bank account details:

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk

Correspondent account: 30101810400000000762

Payment account: 40503840411000000001

Transit currency account: 40503840711001000001

Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139

Telex: 914683 DVTB RU

SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Code of reason for registration: 280102001

Primary State Registration Number: 1027739609391

Puprose of payment – subcription for the journal «Study of Religion» (2016).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Вниманию подписчиков!
Уточнить реквизиты можно на сайте журнала
http://www.amursu.ru/religio или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ No 77-79-73 от 14.05.2001.

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

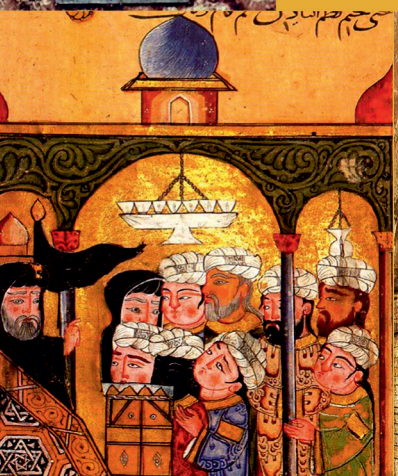
Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2016. № 4.
Издательство АмГУ. Подписано к печати 22.12.16.
Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.
Технический редактор – А.С. Воронина, Е.А. Конталева.
Корректор – А.С. Воронина.
Формат 70 х 108/8. Усл. печ. л. 26. 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.