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

Study of Religion («Religiovedenie»)
Academic 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 Council:

A.P. Derevianko (Russia)
M. Godelier (France)
T. Jensen (Denmark)
T. Bubik (Czech Republic)
Wang Yulang (PRC)
Sh.N. Virani (Canada)
A. Lavrillier (France)
G. Lacaze (France)
T. Musch (Germany)
K. Runge (Germany)
H. Hoffmann (Poland)

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

2
2017

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

Международный совет
А.П. Деревянко (Россия)
М. Годелье (Франция)
Т. Йенсен (Дания)
Т. Бубик (Чехия)
Ван Юйлан (КНР)
Шафик Н. Вирани (Канада)
А. Лаврилье (Франция)
Г. Лаказ (Франция)
Т. Муш (Германия)
К. Рунге (Германия)
Х. Хоффман (Польша)

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

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Ван Юйлан. Древнейшие религиозные традиции Северо-Восточного Китая.....5
Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Петроглифы Шитоужэнь и фаллические образы наскальных изображений.....12

Религии России

Головушкин Д.А. Искушение революцией: «политическое богословие» русского православного обновленчества первой четверти XX века.....23
Дашковский П.К., Зиберт Н.П. Религиозная ситуация в Амурской области во второй половине 40-х – первой половине 60-х гг. XX в.....35

Новые религиозные движения

Аношко С.А. Теология пищи в новых религиозных движениях: мормонская этика питания.....42
Уймина Ю.А. Суфизм как один из источников учения ОШО (Шри Раджниша).....51

Антропология религии

Шушаков Е.С. Эволюционная антропология и понимание первородного греха в творчестве П. Тейяра де Шардена.....58
Коваленко А.И. Этноконфессиональный компонент культуры казачества восточных окраин России.....62

Сравнительное религиоведение

Аюшеева Д.В. Проблема классификации буддийских организаций на Западе.....73

Философия религии

Куляскина И.Ю. С.Л. Франк о природе и сущности «догматов веры».....80

Религиозная философия

Домашенко Н.С. Обоснование бытия Сверхсущего в концепции В.П. Кудрявцева-Платонова.....85

Феноменология религии

Сторчак В.М., Аушев Х.О. Харизматический культ вождя в контексте эволюции советской гражданской религии.....93

История религиоведения

Маточкина А.И. Изучение ислама и арабо-мусульманской культуры в трудах российских востоковедов на рубеже XIX–XX вв.....107
Терюкова Е.А. М.Е. Красножен – исследователь церковно-государственных отношений в Российской империи.....120

Архив

Пан Т.А. Перевод Н.А. Попова с маньчжурского языка «Обрядника шаманского жертвоприношения у маньчжуров». Часть 1: предисловие, издание текста Л. 1а-29а и комментарии.....127

Кругозор

VI международная конференция "Буддизм Ваджраяны в России: Актуальная история и социокультурная аналитика" и комментарии.....149

К сведению авторов.....151
Оформление подписки.....153

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.

© «Религиоведение», 2017

ISSN 2072-8662 Quarterly journal Key title: Religiovedenie

RELIGIO VEDENIE

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

2
2017

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Editor in Chief
Andrey P. Zabiyako

Executive Editor
Ekaterina S. Elbakyan

International Council
Anatoly P. Derevianko (Russia)
Maurice Godelier (France)
Tim Jensen (Denmark)
Tomas Bubik (Czech Republic)
Wang Yulang (PRC)
Shafique N. Virani (Canada)
Alexandra Lavrillier (France)
Gaëlle Lacaze (France)
Tilman Musch (Germany)
Konstanze Runge (Germany)
Henryk Hoffmann (Poland)

Editorial Board
I.L.Alekseev
P.V. Basharin
I.P. Davidov
I.Ya. Kanterov
Yu.Ya. Kimelev
N.L. Muskhelishvili
E.V. Oryol
N.N. Trubnikova
S.V. Filonov
N.V. Shaburov
M.M. Shakhnovich
I.N. Yablokov

C O N T E N T S

History of Religion

Wang Yulang. Most Ancient Religious Traditions of Northeast China.....5
Andrey P. Zabiyako, Wang Jianlin. Shitouren Petroglyphs and Phallic Images in Rock Art.....12

Religions of Russia

Dmitry A. Golovushkin. The Temptation of Revolution: "Political Theology of the Russian Orthodox Renovationism in the First Quarter of the 20th Century.....23
Pyotr K. Dashkovskiy, Natalya P. Siebert. Main Features of the Development of the Renovationist Movement in the Orthodox Church in the 1920s' Altai 35

New Religious Movements

Siarhei A. Anoshka. The Theology of Food in New Religious Movements: Mormon Dietary Restrictions.....42
Yulia A. Uimina. Sufism as One of the Sources of Osho's (Shri Rajneesh) Teaching 51

Anthropology of Religion

Egor S. Shushakov. P. Teilhard de Chardin's Conception of Evolutionary Anthropology and Original Sin.....58
A.I. Kovalenko. Ethno-Confessional Aspect of Culture of the Cossacks in Eastern Regions of Russia.....64

Comparative Religion

Dulma V. Ayusheeva. The Problem of Classification of Buddhist Organizations in the West.....73

Philosophy of Religion

Irina Yu. Kulyaskina. S.L. Frank on the Nature and Essence of the "Dogmas of Faith".....80

Religious Philosophy

N.S. Domashenko. Justification of Existence of the Supreme Being in the Concept of V.P. Kudryavtsev-Platonov.....85

Phenomenology of Religion

Vladimir M. Storchak, Khasan O. Aushev. Charismatic Leader Cult in the Evolution of the Soviet Civil Religion.....93

History of Religious Studies

Anna I. Matochkina. Study of Islam and Arab-Muslim Culture in Works of Russian Orientalist Scholars on the Cusp of the 19th – 20th Centuries.....107
Ekaterina A. Teryukova. M.E. Krasnozhen as a Researcher of State-Church Relations in the Russian Empire 120

Archive

Tatiana A. Pang . Translation of "A Ritual Book of Manchu Shamanic Sacrifices by N.A. Popov. Part 1: Introduction, Publication of Russian Translation of the Text L. 1a–29a and Commentaries.....127

Scope

The Sixth International Research and Practice Conference Vajrayana Buddhism in Russia: Topical Issues of History and Social and Cultural Analytics.....150

Information for authors.....152
Subscription 154

Address of the editorial office of the journal:
of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe shosse, the Amur State University,
Blagoveshchensk, the Amur Region, Russia, 675027,

The journal is included in the "List of leading peer-reviewed scientific journals and editions, approved by the Higher Attestation Commission for publishing the works required for academic degrees" by the decision of the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The journal is also included in the Russian Science Citation Index.

The journal's website: http://www.amursu.ru/ religio

The editorial board's opinion can not coincide with opinion of authors of articles. Reviews of articles are sent at the request of authors, manuscripts are not given back.

© «Religiovedenie», 2017

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.5-11

Ван Юйлан

Древнейшие религиозные традиции Северо-Восточного Китая

Аннотация. В статье реконструируются религиозные традиции населения Северо-Восточного Китая эпохи неолита. Содержание статьи основано на археологических данных, материалах полевых исследований автора и других источниках, содержащих сведения о древнейшем периоде истории региона. Религия играла большую роль в духовной культуре неолитического населения Дунбэя. На основании результатов археологических исследований автор выделяет существование в этом регионе в эпоху неолита культа плодородия и женских божеств – покровительниц плодородия, культа свиней, птиц, камней (нефрита), гор и других объектов живого и неживого мира, которые были наделены религиозным сознанием магическими свойствами. Некоторые из этих магических верований входили в систему шаманизма, который зарождается в Северо-Восточном Китае в неолитическую эпоху. Неолитические религиозные традиции заложили основу дальнейшего религиозного развития народов Северо-Восточного Китая. Религиозные верования и обряды средневековых и современных народов этого региона сохранили многие рудименты неолитической духовной культуры.

Ключевые слова: религия, неолит, Северо-Восточный Китай, культ плодородия, культ животных, культ птиц, культ гор, культ камней, шаманизм

Wang Yulang

Most Ancient Religious Traditions of Northeast China

Abstract. The article deals with religious traditions of the population of Northeast China of the Neolithic era. The article's content is based on archaeological data, materials of field studies having been undertaken by the author, and other sources containing information of the most ancient period of history of the region. Religion played a large role in spiritual culture of the Neolithic population of Dongbei. On the basis of results of archaeological researches the author points out that in this region in the Neolithic era there was a cult of fertility and female deities – patronesses of fertility and worship of pigs, birds, stones (nephrite), mountains, and other objects of wild world and inanimate nature being allocated with religious consciousness and magic properties. Some of these magic beliefs were included into shamanism arose in Northeast China in the Neolithic. Neolithic religious traditions have formed the basis for further religious development of the peoples of Northeast China. Religious beliefs and ceremonies of medieval and modern peoples of this region have kept many remnants of Neolithic spiritual culture.

Key words: religion, Neolithic, Northeast China, fertility cult, animal worship, bird worship, mountain worship, stone worship, shamanism

---

Ван Юйлан – профессор Даляньского университета (КНР), директор Центра по изучению истории Северо-Восточного Китая Далянского университета, Почётный президент Института по изучению Дальнего Востока Хэйхэского университета, член правления Комитета по изучению истории Восточной Азии Университета Киото (Япония); 1 Колледж Роуд, Институт по изучению Дальнего Востока Хэйхэского университета, г. Хэйхэ, пров. Хэйлунцзян, КНР, 164300; wyulang1956@126.com

Wang Yulang – Professor at Dalian University (People's Republic of China), Head of the Center for Northeast China History Studies of Dalian University, Honorary President of Far East Research Institute of Heihe University, Member of the Executive Board of the Center for Southeast Asian Studies of Kyoto University (Japan); 1 College Road, Far East Research Institute, Heihe University, Heihe City, Heilongjiang Province, China, 164300; wyulang1956@126.com

Первые следы присутствия человека в Северо-Восточном Китае

В настоящее время археологами обнаружено более 20 археологических памятников, указывающих на первые признаки пребывания человека в Северо-Восточном Китае (Дунбэе). Эти памятники имеют одну особенность: чем южнее находятся древние признаки существования людей, тем к более раннему историческому периоду они относятся.

Так, например, в 1978 г. были обнаружены самые ранние останки человека в местечке Мяохоушань в уезде Бэнси провинции Ляонин. Археологи обнаружили два окаменелых зуба: возраст одного 400–500 тыс. лет, другого 200–300 тыс. лет. Помимо этого, найдены обработанные человеческой рукой изделия из камня. В местечке Мяохоушань самая важная находка – остатки кострища, которое указывает на то, что эти архантропы уже умели разводить и поддерживать огонь. Археологи нашли также обугленные кости зверей, это означает, что архантропы уже питались не сырой, а обработанной на огне пищей, – этот метод позволял питаться более качественно, сокращать время на переваривание пищи и освобождал время для разнообразных видов деятельности. Следовательно, в этом регионе образ жизни архантропов выходил на более высокий уровень.

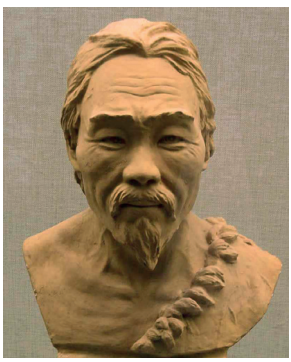
Кроме этого, в 1974–1984 гг. археологами было обнаружено множество останков окаменелости архантропов в пещере на горе Цзиньнюшань в г. Инкоу в южной провинции Ляонин. Исследования антропологов показали, что возраст окаменелых останков архантропов в Цзиньнюшань насчитывает уже около 280 тыс. лет.

В 1973–1975 гг. археологами были обнаружены окаменелые останки (зубы и другие) архантропов в пещере рядом с г. Чжаоян, уезд Кацзо в западной части провинции Ляонин. Возраст этих останков насчитывает приблизительно 150 тыс. лет. Пещеру, где был найден антропологический материал, называют Гэцзыдун, поэтому древнейшего обитателя этой местности назвали *гэцзыдунжэнь* – кит. *гэцзыдунский человек*. В г. Аньту уезда Юйшу провинции Цзилинь, в г. Харбине, г. Учане провинции Хэйлунцзян обнаружены останки архантропов, которым более 50–70 тыс. лет.

Расположение археологических памятников указывает на то, что большинство останков архантропов находятся в провинции Ляонин. Географическая локализация памятников позволяет сделать вывод, что маршрут миграции архантропов начинается в Чжоукоудянь, далее следует на север в Цзиньнюшань, Мяохоушань в провинции Ляонин, затем движется ещё далее на север через провинцию Хэйлунцзян, далее на территории современного Приморья и Приамурья, а затем через Камчатский полуостров, через Берингов пролив достигает Северной Америки.

Неолитические культуры, первоначальное земледелие и возникновение керамики

Археологами обнаружены рядом с Чжалайнор (около г. Маньчжурия) черепа древних людей. Установлено, что возраст этих находок – около 12 тыс. лет. Вместе с антропологическим материалом были найдены также хорошо сохранившиеся орудия из камня. Каменные артефакты имеют характерные черты эпохи неолитических изделий.



Илл. 1. Чжалайнорский человек. Реконструкция

Илл. 2. Каменные топоры. Музей Центра по изучению северо-восточной истории Китая Даляньского университета

Характерным признаком наступления новой эпохи в развитии региона является присутствие среди археологических находок многочисленных фрагментов керамики. Наличие керамики свидетельствует о том, что в переходный период от палеолита к неолиту жизнь первобытных людей вышла на новый уровень развития. Люди в этот период совместно охотились и жили небольшими группами. Первобытным людям для жизни была необходима посуда для питания и сохранения зерна, глину же они могли легко найти. Глина очень пластичная, из неё можно при достаточно небольшой температуре изготовлять керамические изделия. Керамические изделия, огнестойкие и водостойкие, качественно улучшали образ жизни людей, открывали новые возможности для дальнейшего прогресса не только материальной, но и духовной культуры.

Из археологических данных мы знаем, что место возникновения производящего хозяйства, основанного на земледелии, находится в бассейне реки Ляохэ и в южной части провинции Ляонин. Основными археологическими культурами этого региона являются:

1) Культура *синлунва* в западной части бассейна Ляохэ, которая существовала около 8000 лет назад. На археологических памятниках этой культуры найдены сохранившиеся в отличном состоянии поселения, дома с одной полуподземной комнатой, большое количество бочкообразных горшков и аграрных инструментов. В набор аграрных орудий входили мотыги, лопатки, ножи, стержни и заточные диски – это значит, что в то время люди уже освоили земледелие и довольно разнообразные техники обработки почвы. Помимо этого, были обнаружены кости свиней и оленей, а также рыбьи пузыри и фрагменты дикоросов. Из этого следует, что хозяйственная деятельность в культуре *синлунва* состояла не только из земледелия, но также включала животноводство, рыболовство, охоту и собирание диких растений.

2) Культура *синьлэ* располагалась в той местности, где сейчас находится г. Шэньян, в среднем течении реки Ляохэ. Она существовала около 7000 лет назад. Это культура более поздняя, чем культура *синлунва*. Хотя обе культуры развивались в долине Ляохэ, они имеют серьёзные отличия.

Илл. 3. Зернотерка. Эпоха неолита. Музей Центра по изучению истории Северо-Восточного Китая Даляньского университета

3) Культура *сяочжушань* в южной части Ляодунского полуострова существовала около 7 тыс. лет назад. При раскопках памятников этой культуры были обнаружены каменные заточные диски, стержни, глиняные кувшины и т.д. Это указывает на то, что орудия для переработки сельскохозяйственных продуктов были развиты на высоком уровне и весьма разнообразны. При раскопках одного из полуподземных домов в южно-восточном углу жилища были обнаружены кости собаки, которые до сих пор это остаются самой ранней находкой собачьих костей в Северо-Восточном Китае. Присутствие собачьих костей в жилище означает, что *сяочжушаньские* люди уже приручили и одомашнили собак. Культуры *сяочжушань* и культура *синьлэ* имеют одну общую закономерность: при их раскопках инструментов сельскохозяйственного производства обнаружено меньше, чем инструментов сельскохозяйственной переработки. Скорее всего, *сяочжушаньские* и *синьлэские* люди главным образом занимались рыболовством, собирательством и охотой, они обменивались своими продуктами с развитыми сельскохозяйственными регионами.

В XX в. в Северо-Восточном Китае следы присутствия людей эпохи неолита обнаружены в приблизительно ста местонахождениях. Наиболее часто они встречаются в западной части провинции Ляонин. Таким образом, уже 8 тыс. лет назад признаки развитой материальной деятельности, включающей производящее хозяйство, изготовление керамики, появились в бассейне Ляохэ, в провинции Ляонин.

Многообразие неолитической религиозной культуры Северо-Восточного Китая

В археологических памятниках культуры *синлунва* обнаружены вырезанные из камня изображения женских существ с акцентированными половыми признаками. Эти каменные статуэтки женщин изображают богинь плодородия. Наиболее впечатляющие сведения о древнем культе плодородия были получены при раскопках Нюхэлян, археологического памятника культуры *хуншань*, расположенного на юго-западе провинции Ляонин. Здесь был обнаружен большой по размерам храмовый комплекс, посвящённый богине плодородия, и крупный фрагмент скульптурного изображения этого женского существа – глиняная голова, которая была инкрустирована нефритом. Ритуальная литоглифика женских богинь, скульптура нюхэляньской богини, символизирующие культ женщины-прародительницы, хозяйки урожая, источника плодородия, демонстрируют развитые формы неолитической религиозной культуры Северо-Восточного Китая.

Своеобразными были погребальные обряды культуры *синлунва*. Археологические материалы свидетельствуют, что во многих случаях умерших людей хоронили внутри дома, в комнатах под полом. Глубина могильной ямы была около 50–80 см. После проведения обряда похорон глиняный пол в том месте, где была перед погребением вырыта могила, вновь восстанавливался, в доме продолжали жить родственники умершего. В этих обрядах перед учёными-археологами предстала неординарная идея сосуществования жизни и смерти.

В некоторых случаях люди в могильной яме были погребены вместе со свиньями (свиноматками) и кабанами-производителями. Нередко в могилу вместе с покойником укладывали вместе с погребальным инвентарём кости свиней, челюсти, кабаньи клыки. Какую идею может выражать эта особая форма погребения? Возможно, мы встречаемся здесь с культом свиньи. Следует вспомнить, что свиноводство занимало важное место в жизнеобеспечении оседлого неолитического населения Северо-Восточного Китая.

В г. Фусинь в местечке Чахэ в ходе археологических раскопок обнаружена фигура дракона, выложенная камнями. Она находится на центральной площади древнего поселения, её длина – 19,7 м. Это самая ранняя и большая фигура дракона, выполненная из камня, в Китае. Она указывает на формирование в религиозно-мифологическом сознании населения Дунбэя представлений об этом необыкновенном существе и зарождение культа дракона.

В местечке Синькайлю рядом с озером Синькайху в провинции Хэйлунцзян обнаружена голова орла, выполненная резьбой по кости, и керамическая копия головы человека. Помимо этого, было сделано ещё много интересных находок.

Благодаря этим материалам, которые отражают древние религиозные верования и практики, мы знаем, что исторический период, датированный временем 8–5 тыс. лет назад, в Дунбэе был эпохой культурного прогресса и возникновения новых форм религиозной жизни.

Культура северо-восточных нефритов

В одном из археологических памятников культуры *синлунва* обнаружены яшмовые подвески и нефритовые скульптуры. Это самое раннее историческое свидетельство использования нефритов. В культуре *синлунва* практиковались, как уже упоминалось выше, захоронения под полом в жилищах. В одном из таких захоронений при раскопках были обнаружены самые ранние нефритовые изделия Северо-Восточного Китая. Помимо этих находок, яшмовые подвески и изделия из нефрита найдены на археологических памятниках, находящихся близ г. Цицикар, г. Цзиси, г. Шаньчжи уезда Илань, а также в других местах. Нередко нефритовые изделия встречаются при раскопках погребений. Они сопровождали умершего в иной мир.

Особое место изготовление и ритуальное использование нефритов занимало в культуре *хуншань*. Практика ношения нефритовых изделий в период неолита достигла в Северо-Восточном Китае своего апогея 5000–6000 лет назад именно в культуре *хуншань*. В культуре *хуншань* был достигнут самый высокий уровень обработки нефрита и художественной выразительности изделий из этого камня. Это была одна из вершин культурного развития не только Северо-Восточного Китая,

но и в целом древнекитайской цивилизации. С нефритом в сознании древних людей были связаны, по-видимому, представления о его магических возможностях.

Эта древняя традиция не осталась в далёком прошлом. Китайцы любят нефриты, это не только символ достояния и общественного положения, но также символ добродетели. Поэтому в прежние времена благородные люди обязательно носили нефритовые изделия.

Илл. 4. Погребение с ритуальными нефритовыми изделиями. Культура хуншань. Исторический музей, провинция Ляонин, город Шэньян

Илл. 5. Кольцо. Нефрит. Культура хуншань. Музей Центра по изучению истории Северо-Восточного Китая Даляньского университета

Илл. 6. Ритуальный топор. Нефрит. Культура хуншань. Музей Центра по изучению истории Северо-Восточного Китая Даляньского университета

Илл. 7. Фигура свино-дракона. Нефрит. Культура хуншань. Музей Центра по изучению истории Северо-Восточного Китая Даляньского университета

Илл. 8. Фигуры тигров. Нефрит. Эпоха Хань. Музей Центра по изучению истории Северо-Восточного Китая Даляньского университета

Магическая гора Иулюйшань и культура шаманских обрядов

В западном регионе провинции Ляонин находится гора Иулюйшань, её площадь 680 кв. м, высота 886,6 м над уровнем моря. С глубокой древности эта гора была объектом религиозного почитания, люди верили, что гора является местопребыванием духов и богов. В системе традиционного китайского мировоззрения Иулюйшань является священным местом, представления о её силе и магических функциях аналогичны тем, которые связаны с великой горой Тайшань (провинция Шаньдун). В прошлом на горе Иулюйшань проводились шаманские обряды. Не является ли эта гора, согласно религиозным воззрениям, входом в жильё шаманов? Вполне возможно.

Илл. 9. Выбитое в скале скульптурное изображение. Гора Иулюйшань

Истоки шаманской культуры в Северно-Восточном Китае возникли 5 тыс. лет назад, с тех пор шаманские верования и практики сохраняются до настоящего времени. Например, ещё живы обряды шаманов коренных этнических групп Дунбэя – орочонов, эвенков, хэчжэ (нанайцев), маньчжуров и монголов. Это продолжение древней истории колдовства шаманов. Следует добавить, что до династий Шан и Чжоу женский шаманизм имел высокое общественное положение в Северо-Восточном Китае. Можно с уверенностью утверждать, что культура нефритов и культура шаманизма составляют основу духовного мира древних обществ Дунбэя.

Культ птиц и культура птиц в Северо-Восточном Китае

В Дунбэе почитание птиц как форма тотемизма существует уже 7 тыс. лет. Выше мы уже упоминали о первых признаках культа дракона в этом регионе. Очевидно, что зарождение культов птиц и дракона произошло почти одновременно.

В Северно-Восточном Китае самые ранние признаки культа птиц обнаружены в наскальных изображениях, которые находятся в нижнем течении Амура и в западной части ляонинского региона. Истоки культа птиц появились в Дунбэе около 10 тыс. лет назад. Археологами при проведении раскопок были обнаружены образы чайки на изображениях, вырезанных на кости, возраст этих артефактов составляет около 7 тыс. лет. В 1980 г. в раскопках археологического памятника (могильника) Синькайлю рядом с озером Синькайху (русское название – Ханка) в провинции Хэйлунцзян обнаружена изображающая голову орла резьба по кости, длина изделия 7,3 см. Помимо этого, было сделано много других находок, отражающих религиозно-мифологические представления о птицах.

В последующие эпохи культ птиц – орла и других пернатых в Северно-Восточном Китае существовал у разных народов. Так, культ лебедя бытовал у чжурчжэней, культ вороны и сороки – у маньчжуров.

Илл. 10. Фигуры лебедей. Нефрит. Эпоха Цзинь. Музей Центра по изучению истории Северо-Восточного Китая Даляньского университета

Яшмовые подвески в форме лебедя

В последние годы в ходе раскопок захоронений Северо-Восточного Китая, Внутренней Монголии, Монголии, Дальнего Востока России и северного Корейского полуострова были неоднократно найдены изделия, выполненные резьбой по яшме и изображающие лебедя. Кроме яшмовых украшений, обнаружены другие поделки с видом этой птицы. Следовательно, более 1000 лет назад у северных народностей существовал культ лебедя. Лебедя как священную птицу почитали кидани, чжурчжэни, монголы. Древние северо-восточные народы не только считали, что лебедь – это благородный и священный символ. Существовали также представления о том, что лебедь подобен зеркалу, которое помогает очистить дух народа.

До сих пор дауры, орочоны, эвенки и хэчже сохраняют в своей духовной культуре традиционные «танцы лебедя» и сказки про лебедей.

Заключение

Северо-Восточный Китай представляет собой территорию, на которой люди поселились уже в период среднего и верхнего палеолита, в эпоху неолита они создали здесь материальную и духовную культуру высокого уровня развития. Религия играла большую роль в духовной культуре неолитического населения Дунбэя. На основании археологических данных можно выделить существование в этом регионе культа плодородия и женских божеств – покровительниц плодородия, культа свиней, птиц, камней (нефрита), гор и других объектов живого и неживого мира, которые были наделены религиозным сознанием магическими свойствами. Некоторые из этих магических верований входили в систему шаманизма, который зарождается в Северо-Восточном Китае в неолитическую эпоху. Неолитические религиозные традиции заложили основу дальнейшего религиозного развития народов Северо-Восточного Китая.

Библиографический список

1. Aokeladenikefu A.N. Binhai yaoyuan de guoqu, Sulian (Окладников А.П. Далёкое прошлое Приморья. СССР). – Shanhai: Shangwu yinshuguan, 1982. – 385 с. (на кит. яз.).
2. Chaoxian tongshi (Общая история Северной Кореи). – Changchun: Chaoxian minzhu zhuyi renmin gongheguo kexueyuan lishi yanjiusuo, Jilin renmin chubanshe,1975. – 318 с. (на кит. яз.).
3. Gao Lujia. Zhongguo beifang minzushi (Китайская история северных народов). – Huhehaote: Neimenggu wenhua chubanshe, 1994. – 375 с. (на кит. яз.).
4. Hou Renzhi. Zhongguo gudai di lixue jianshi (Краткая история китайской древней географии). – Beijing: Kexuechubanshe, 1962. – 341 с. (на кит. яз.).
5. Make P. Heilongjiang lvxingji. Eluosi (Маак Р. Путешествие по реке Амур. Россия). – Shanhai: Shangwu yinshuguan,1977. – 489 с. (на кит. яз.).
6. Zizhitongjian. Beisong (Цзычжитунцзянь. Северная династия Сун). Beijing: Zhonghua shuju, 1979. – 235 с. (на кит. яз.).

References

1. Aokeladenikefu A.P. *The Remote Past of Primorye. USSR*. Shanhai: Shangwu yinshuguan, 1982, 385 p. (in Chinese).
2. *General History of North Korea*. Changchun: Jilin renmin chubanshe, 1975, 318 p. (in Chinese).
3. Gao L. *Chinese History of Northern People*s. Huhehaote: Neimenggu wenhua chubanshe, 1994, 375 p. (in Chinese).
4. Hou R. *Brief History of Ancient Chinese Geography*. Beijing: Kexue chubanshe, 1962, 341 p. (in Chinese).
5. Maak P. *Travelling down the Amur River. Russia.* Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1977, 489 p. (in Chinese).
6. *Zizhi Tongjian. The Song Dynasty*. Beijing: Zhonghua shuju, 1979, 235 p. (in Chinese).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.12-22

Забияко А.П., Ван Цзяньлинь

А.П. Забияко

Ван Цзяньлинь

Петроглифы Шитоужэнь и фаллические образы наскальных изображений

Аннотация. Статья посвящена открытому авторами в декабре 2015 г. в Северо-Восточном Китае новому археологическому памятнику с наскальными изображениями, который получил название Шитоужэнь. Памятник находится на территории горного массива Малый Хинган. Центральный образ Шитоужэнь – антропоморфное фаллическое существо, сакральный образ фаллических культов. Фаллические образы наскальных изображений и связанные с ними мифологические представления, ритуальные действия являлись одним из средств религиозно-магического обеспечения чадородия. Они акцентировали значимость мужской репродуктивной силы, указывали на её источник – фаллическое существо, духа или первопредка. Авторы полагают, что расположенные рядом с фаллической фигурой округлое пятно и овал представляют собой женские знаки, символы вульвы. Фаллический образ и женские знаки являются визуальным выражением фундаментальной для архаического сознания идеи деторождения, продолжения рода, преемственности и единства поколений, берущих начало от одного предка. Наскальные изображения Шитоужэнь относятся к группе таёжных петроглифов Евразии эпохи бронзы – раннего железного века. Надёжная этнокультурная атрибуция петроглифов Шитоужэнь пока не представляется возможной.

Ключевые слова: петроглифы, наскальные изображения, Китай, фаллические образы, фаллический культ, репродуктивная магия, родовая мифология

Andrey P. Zabiyako, Wang Jianlin

Shitouren Petroglyphs and Phallic Images in Rock Art

Abstract. The article deals with a new archaeological site with rock drawings named Shitouren and discovered by authors in Northeast China in December, 2015. The site is located in the territory of the Little Khingan Mountains. The central image of Shitouren is an anthropomorphous phallic being, the sacral image of phallicism. Phallic images in rock art and related mythological ideas and ritual actions were one of the methods of religious and magic providing of childbearing. They accented the importance of male reproductive power, pointed to its source – a phallic being, spirit, or progenitor. The authors believe that a roundish spot and an oval, close to the phallic figure, represent female signs symbolizing vulva. The phallic image and female signs are visual expression of the fundamental to archaic consciousness idea of childbearing, reproduction, continuity, and unity of generations originating from one common ancestor. Shitouren petroglyphs relate to the group of taiga petroglyphs of Eurasia in the Bronze and Early Iron Age. Reliable ethnocultural attribution of the petroglyphs of Shitouren is still not possible to be done.

Key words: petroglyphs, rock paintings, China, phallic images, phallic cult, reproductive magic, ancestral mythology

---

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения и истории, зав. Лабораторией археологии и антропологии Амурского государственного университета; Амурская область, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7, каб. 107; sciencia@yandex.ru.

Andrey P. Zabiyako – DSc (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and History, Head of the Laboratory of Archeology and Anthropology, Amur State University; of. 107, build 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur region, Russia; sciencia@yandex.ru

Ван Цзяньлинь – кандидат философских наук, научный сотрудник лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета; Амурская область, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7, wangjianlin1203@mail.ru

Wang Jianlin – PhD (Philosophy), Research Associate of the Laboratory of Archeology and Anthropology of the Amur State University; build 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur region, Russia; sinocenter@yandex.ru

Со времени открытия Марселино Санс де Саутуолой в пещере Альтамира в 1879 г. древних наскальных изображений и окончательного признания в начале XX в. их подлинности прошло более ста лет. С тех пор не только в Испании и Франко-Кантабрийском регионе, но и во многих других частях Европы, а также в Азии, Африке, Австралии, Америке открыты многие тысячи древних памятников с наскальными рисунками. Изданы сотни книг и трудно исчислимое количество других публикаций, в которых описываются сотни тысяч обнаруженных изображений. Однако до сих пор продолжаются поиски новых памятников, исследователи находят ранее неизвестные науке петроглифы и разрабатывают новые методики их фиксации и интерпретации. Вплоть до настоящего времени многие проблемы географической локализации наскальных изображений, их датировки, этнической атрибуции, связи с местными архаическими культурами и религиями остаются малоизученными. Далеко от полноты методологическое оснащение петроглифики. Поэтому каждый новый памятник, новый рисунок важен как в контексте региональной истории народов, культур и религий, так и в общем контексте изучения петроглифики и всеобщей истории.

В течение последних лет авторы статьи проводили исследования на территории Северо-Восточного Китая (Дунбэя, Маньчжурии), где были обследованы ранее известные и найдены новые памятники с древними наскальными изображениями. Итогом этой работы стала недавно изданная монография [Забияко, Ван Цзяньлинь, 2015]. Однако изданием книги процесс изучения петроглифов региона не завершился. На огромном пространстве горных массивов Дунбэя, по берегам рек и на возвышенностях остаётся ещё немало укрытых от глаз исследователей тайгой или скалами древних святилищ, где люди далёкого прошлого создавали на плоскости камня сакральные образы и отправляли рядом связанные с ними культовые действия.

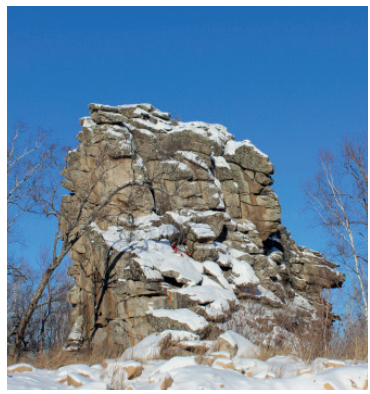
В ходе разведки наиболее перспективных для поиска наскальных изображений мест в октябре 2015 г. авторами статьи был обнаружен при участии местных краеведов (Юй Баоган 于宝刚 Yu Baogang, Юй Баоминь 于宝民 Yu Baomin, Юй Баоцзюнь 于宝军 Yu Baojun, Чжан Цзидун 张季东 Zhang Jidong) новый петроглифический памятник. В декабре 2015 г. он был вторично обследован А.П. Забияко и Ван Цзяньлинем.

Памятник находится в провинции Хэйлунцзян в 60 км к юго-западу от города Хэйхэ. Координаты памятника по GPS 50.23796 с.ш., 127.498177,133 в.д. Город Хэйхэ и окружающая его территория расположены в северо-западной части провинции Хэйлунцзян. Географически прилегающий к Хэйхэ район размещается на севере горного массива (хребта) Малый Хинган. На этом участке высоты вершин невелики, самая крупная гора – Дахэйшань (Большая чёрная гора) имеет высоту над уровнем моря 867 м. Горы сложены гранитами, гнейсами, базальтами и сланцами. Горные склоны покрыты густым кустарником и деревьями, преимущественно лиственницами, берёзами, дубняком. На территории находятся 621 малых и средних рек, которые образуют густую сеть водотоков, впадая в крупные реки Амур и Нэньцзян.

Илл. 1. Карта расположения памятника Шитоужэнь1

На вершине одного из перевалов в 30 м от автомобильной дороги находится отдельно стоящая скала, останец, высотой около 25 м, шириной у основания около 35 м. Средняя высота местности у подножия скалы – 601 м над уровнем моря. Местность вокруг скалы густо заросла лесом, в котором преобладают белые и чёрные берёзы. До ближайшего источника – ручья Шицзинхэ, правого притока р. Амур, – около 2 км. С восточной стороны (с дороги) скала своими причудливыми очертаниями похожа на профиль головы человека. На этом основании памятнику было дано название Шитоужэнь (石头人, Shitouren, кит. *каменный человек*).

Илл. 2. Памятник Шитоужэнь, вид с юго-западной стороны



Илл. 3. Памятник Шитоужэнь, вид с южной стороны

На восточной стороне скалы находится 5 изображений, нарисованных охрой красновато-коричневого цвета. Большая часть рисунков едва просматривается. Одно изображение, нанесённое на скальную поверхность на высоте около 130 см от земли, сохранилось достаточно хорошо для его восприятия и интерпретации. Неплохой сохранности рисунка способствует нависающая над ним каменная плита, образующая небольшой карниз. На рисунке сплошными линиями толщиной около 1 см схематично изображена антропоморфная фигура с разведёнными в стороны руками и ногами, а также фаллосом гипертрофированных размеров. Фаллос нарисован слева от таза в эрегированном состоянии. Высота фигуры – 12 см, ширина – 8 см. Левее и выше от антропоморфной фигуры находятся две параллельные косые линии, а справа от неё – округлое пятно и овал одно над другим.

Илл. 4. Наскальные изображения Шитоужэнь

Антропоморфная фаллическая фигура обладает вполне определённым смыслом и местом в структуре архаических религиозно-мифологических представлений. В контексте архаических культур, в которых возникали и существовали фаллические образы, они выступали составной частью фаллических культов. Фаллический культ – это религиозные верования и практики, тип гендерных верований и практик, основанных на почитании мужской репродуктивной силы, явленной в образе полового органа, фаллоса. Мужская детородная способность становится в фаллическом культе главным объектом сакрализации, а репрезентирующий её мужской детородный орган, фаллос – важнейшим сакральным образом. Наиболее ранние признаки существования фаллического культа восходят к палеолиту и неолиту, в культурных традициях которых появляются графические или объёмные изображения фаллоса, а также рисунки мужских фигур с утрированным половым органом. Большинство древних мифологий содержит образы необыкновенных персонажей, изобиловавших сексуальной энергией. Культовый образ фаллоса, заключающий священную творящую силу, выступает в религиозно-мифологических представлениях проявлением позитивного сверхчеловеческого могущества и наделяется креативными магическими способностями. Как атрибут сверхчеловеческой силы или существа образ фаллоса наделялся также охранительными магическими способностями – на этом основании его изображения или упоминания о нём выступали апотропеями, оберегами от злонамеренных духов, богов и подобных персонажей демонологии [Забияко, 2006, 1100].

Для древних человеческих популяций, боровшихся за существование в трудных жизненных обстоятельствах, в условиях высокой смертности, деторождение имело огромное значение. Стимулирование деторождения являлось для архаического сообщества одной из главенствующих задач. Однако даже для современного человечества деторождение во многом остаётся непознанной областью и трудноразрешимой проблемой. Для наших древних предков оно было в сущности своей тайной. Высокая степень непредсказуемости и неподконтрольности деторождения заставляла людей дополнять естественные психофизиологические механизмы сексуальности и социальные способы управления ею религиозно-магическими средствами обеспечения чадородия. Так возникают сексуальная (репродуктивная) магия, гендерные верования и практики, направленные на регулирование отношений полов, гендерных групп. Фаллические образы наскальных изображений и связанные с ними мифологические представления, ритуальные действия были одним из средств религиозно-магического обеспечения чадородия. Они акцентируют значимость мужской репродуктивной силы, указывают на её источник – фаллическое существо, духа или первопредка.

Китайский исследователь Ху Сяохуй справедливо замечает, что первостепенная важность деторождения для выживания и роста первобытного человеческого коллектива выступала главным стимулом, побуждавшим «древних людей тратить время и силы на создание петроглифов» [Hu Xiaohui, 1993, 191–192]. Когда древние люди осознают, что над их судьбой господствуют могучие сверхъестественные силы и боги, когда люди начинают поклоняться им, тогда «наскальные изображения становятся инструментом колдовства деторождения, объектом фаллического культа, а петроглифы становятся путём, двигаясь которым, человечество ищет разгадку тайны деторождения» [Hu Xiaohui, 1993, 194].

Архаические антропогонические повествования народов северо-востока Евразии в большинстве случаев появление людей изображают как процесс их изготовления из какого-либо материала (земли, дерева, т.д.). Сюжеты сексуальных отношений разнополых существ возникают в мифологических описаниях для объяснения следующего этапа человеческой истории – появления родов, этнических групп. Происхождение отдельных человеческих коллективов чаще всего излагается в родовых мифах каких порождение в результате брака (сожительства) мужчины и женщины, либо человеческого существа и животного (тигра, медведя, т.д.), духа противоположного пола. Нередко главный герой таких повествований – предок-прародитель – отличается высокими репродуктивными способностями, имеет несколько жён, много детей.

Орочское родовое предание рода Акунка рассказывает: «В самом начале род Акунка возник на реке Аку, вышел из скалы Сидаки, что стоит в устье этой реки. В скале есть пещера. А Аку это обыкновенный ручей. В устье того ручья Акунки и родились. Сначала был всего лишь один человек – Акунка – с двумя жёнами. Так они там и жили. От одной жены он имел четырёх сыновей, от другой – семь сыновей. Жили они очень давно, когда земля ещё только остывала. И вот тогда-то эти парни и стали Акунками, настоящими Акунками: Акунки-четвёрочники и Акунки-семёрочники. Когда Акунки, и четвёрочники, и семёрочники, подросли, стали они искать себе жён. Женились в разных других местах. Исконные семёрочники остались жить на Аку, промышляли зверя и рыбу. Иногда далеко уходили в поисках зверя. Часть перешла на Амур, часть пошла к югу, а часть так здесь и осталась, расселившись по всему Тумнину. В таких странствиях находили себе единоплеменников – Мулинков, Намунков, Тыктэмунков, удэхейцев, нанайцев, ульчей, Хутунков, Сиочонков, Эхэмунков, Биаполинков, Манков, Пудя и всех людей из разных других родов. Ведь и те роды так же охотились в тайге, добывали зверя, ловили рыбу, жён себе подбирали из других родов. В те времена Акунки были самыми сильными и многочисленными из всех родов. Бог сотворил Акунку, с самого начала имеющим двух жён. Поэтому-то Акунков и стало больше всех. А предков других родов бог создавал вначале одножёнцами, а иных и не женатыми» [Аврорин, Лебедева, 1966, 174].

Обратим внимание, что род Акунков «вышел из скалы». Представление о том, что в скалах обитают необыкновенные живые существа широко распространено у некоторых народов северо-восточной части Евразии. У нивхов такое представление зафиксировано А.Б. Островским, а ранее Л.Я. Штернбергом и Б.О. Пилсудским. На берегах Нижнего Амура есть скалистые утёсы, скалы, в которых, согласно верованиям нивхов, жили *палангу* («обитатели горы»); соответственно, такие вертикально стоящие камни назывались *палантыф* («дом обитателя горы»). Нивхи относили *палангу* к благонамеренным по отношению к людям сверхчеловеческим антропоморфным существам сходного с нивхами облика. Нивхи почитали этих обитателей скал, воспринимали их как своих защитников и совершали, проходя мимо скал, жертвоприношения в их честь [Островский, 1997, 29–30, 195–206].

Тунгусы верили, что в скалах живут духи. Многие антропоморфные духи имеют выраженные гендерные признаки и тесно связаны с родовой организацией. С.М. Широкогоров многократно обращал внимание на эту сторону тунгусского пантеона. Так, например, он указывает: «У каждого шамана обязательно бывает *малу-сывэн* будь то родовой шаман, к которому *малу* идёт обязательно, как родовой сывэн, будь то неродовой шаман, который ввиду могущества этого сывэна старается его иметь при себе. Как и все родовые сывэны, *малу* сам никакого зла роду не причиняет, но его индифферентизм даёт возможность другим сывэнам и духам вообще причинять зло и болезни. *Малу*, по мнению одних, заимствован от дауров, а по мнению других, был древне-тунгусским духом и у некоторых сохранился полностью, а у других только частью. Так у тунгусов северо-маньчжурских в настоящее время *малу* существует лишь в половинном составе, так как вся мужская половина выявлений (эффектов) его вернулась на север и отсутствует, в то время как у других, более северных тунгусов, сохранилась мужская половина. Поэтому у *малу* имеется только одна полунощная дорога, являющаяся дорогою женской» [Широкогоров, 2001, 143]. По поводу местонахождения малу русский этнограф замечает: «Обычно любимым местопребыванием *малу* считаются высокие сопки, заросшие ползучим кедровиком. У различных родов эти места находятся в различных частях ныне занимаемой ими территории и даже вне её» [Широкогоров, 2001, 143].

Сходную картину тунгусских верований А.Ф. Анисимов описывает на эвенкийском материале. У эвенков некоторые скалы были «родовыми святынями», их почитали в качестве «священных скал» (*бугады*). Во время совершения ежегодного общеродового магического ритуала размножения охотничьей добычи – таёжных зверей – шаман «шёл под родовой священный камень и разыскивал там родовое божество – *дуннемушун*, т.е. духа – хозяйку земли». «Шаман просил хозяйку земли помочь сородичам в промысле. Та посылала его к родовому божеству *бугадымушун* – хозяйке мира, вселенной (*бугадымушун* может быть переведено и как «дух – хозяйка горы»

и как «дух – хозяйка мира, вселенной»)» [Анисимов, 1958, 29]. Этнограф далее вновь акцентирует важность священных скал-*бугады* как «объектов родового культа», «родовых святынь», которые обретают этот высокий религиозный статус благодаря тому, что являются местом обитания «хозяйки родовой земли – *дуннэ мушун* и хозяйки зверей и людей (сородичей) – *бугады энинтын*». «А так как *бугады энинтын* является не только матерью зверей, но и людей, то эти центры родового культа – деревья и скалы, – как некое материнское рождающее место, признаются общими для зверей и людей» [Анисимов, 1958, 82–83].

Этнографические данные близкого содержания многочисленны. Присутствие в эвенкийских или иных верованиях представлений об обитающих в скалах женщинах-прародительницах не противоречит сведениям о фаллических образах наскальных изображений, а характерным образом дополняет их. Представление о матери-прародительнице в архаическом сознании сопряжено с парным образом мужского существа, носителя мужской репродуктивной силы. Заметим, что нередко на наскальных изображениях встречаются оба персонажа иерогамии, представляющих женское и мужское начала (иногда в состоянии коитуса). Петроглифические одиночные изображения женщин-прародительниц, например, в образе «роженицы» тоже хорошо известны. Недавно такие женские образы были открыты нами в Северо-Восточном Китае (Шэньчжифэн, Тяньшулинь и другие памятники).

Можно с большой долей вероятности предположить, что расположенные справа от фаллической фигуры округлое пятно и овал являются женскими знаками, символом вульвы. Трактовка некоторых наскальных геометрических (абстрактных) знаков с позиций сексуального символизма как женских и мужских была довольно убедительно аргументирована А. Леруа-Гураном [см., например, Leroi-Gourhan, 1964, 94–97; Leroi-Gourhan A., 2009, 171–176, 219–220] и своих основных посылах получила признание среди исследователей петроглифов. Если принять такую интерпретацию знаков Шитоужэнь, тогда общая композиции примет структурную завершённость сопряжённости мужского и женского образов и обретёт смысловую полноту, заключающую в себе идею рождения.

Очевидно, что у разных народов северо-востока Евразии в разные исторические времена некоторые конкретные особенности представлений о рождении людей и происхождении родовых групп, о доминировании мужских или женских образов прародителей варьируются. В качестве типичной, наиболее устойчивой мифологемы в разных этнокультурных религиозно-мифологических системах воспроизводится базисная идея скал, каменных массивов или полостей как источника порождающей силы – мужской или женской, как обители родовых духов, защитников, хранителей и дарителей жизни и жизненных благ.

В архаической ментальности фаллические образы своим идейным содержанием выполняли не только когнитивную функцию объяснения тайны деторождения и не только биосоциальную функцию стимулирования репродуктивного поведения людей. Идейное содержание фаллических образов являлось составной частью архаической родовой мифологии, в составе которой фаллические персонажи, визуализируя источник рождения, происхождения, выполняли социальную функцию укрепления родовой идентичности и групповой солидарности.

На наскальных рисунках фаллические персонажи представлены почти повсеместно, в том числе, на многих петроглифах Северо-Восточного Китая (Анянни, Шэньчжифэн, Дунмацзуншань, другие памятники). Типологически и стилистически наскальным изображениям Шитоужэнь наиболее близки на территории Северо-Восточного Китая петроглифы Шэньчжифэн [Забияко, Ван Цзяньлинь, 2015, 69–81]. Памятник Шэньчжифэн находится в 152 км от города Алихэ округа (хошуна) Элунчунь Внутренней Монголии: от Алихэ на юго-запад до деревни Тохэ – 120 км, от Тохэ далее на юго-запад до скалы Шэньчжифэн – 32 км. Географические координаты скалы с рисунками – 49.956888 с.ш., 122.975492 в.д., высота над уровнем моря 806.2 м. В 5–6 км от скалы течет река Тохэ. Скала с петроглифами Шэньчжифэн высится на склоне одной из сопок Большого Хингана – горной системы, расположенной западнее Малого Хингана. Расстояние от Шэньчжифэн до Шитоужэнь – около 350 км почти строго на запад. Один из антропоморфных образов петроглифов Шитоужэнь имеет признаки фаллического персонажа.

Антропоморфным образам Шэньчжифэн и Шитоужэнь близки фаллические фигуры, изображённые на наскальных рисунках р. Токко в Якутии, а также Средней Нюкжи, Арби и некоторых других памятников в Приамурье. Среди антропоморфных образов Арби есть персонаж, который может быть реконструирован как существо, держащее в левой руке продолговатый предмет, либо, что более вероятно, как существо с фаллосом, поднятым вверх с левой стороны тазовой части. Если второй вариант реконструкции верен, в чём мы почти не сомневаемся, тогда фаллические антропоморфные образы Шитоужэнь и Арби предельно близки по манере изображения, семантике и функциям.

Илл. 5. Шэньчжифэн.
Общий вид скалы (останца)

Илл. 6. Шэньчжифэн.
Фаллический образ

Илл. 7. Арби.
Фаллический образ

В более широком контексте рассмотрения петроглифы Шитоужэнь относятся к группе наскальных изображений, которые исследователи обычно называют *таёжными* (*лесными, охотничьими*) – они образуют «огромный мир искусства лесных племён Сибири и не только Сибири». Среди характерных признаков таёжных петроглифов А.П. Окладников выделял следующие: «Первый такой признак – широко распространённые в этих писаницах пятна, овальные или круглые, как правило, располагающиеся кучками или строками, счётные знаки. Второй – фигуры человечков, «бесполых» в одних случаях или фаллических – в других, стилизованные одинаковым образом, часто рогатые. Третий связующий элемент – условные знаки в виде косого или прямого креста» [Окладников, Запорожская, 1970, 131]. Два первых

признака точно соответствуют петроглифам Шитоужэнь, третий признак в строгом совпадении отсутствует, но на поверхности «Каменного человека» имеются наклонные линии, которые типичны для таёжных петроглифов и обычно сочетаются в композициях с косыми или прямыми крестами. Аналогичные линиям Шитоужэнь наклонные линии рядом с крестами изображены на одной из плоскостей Шэньчжифэн.

Илл. 8. Шэньчжифэн. Наклонные линии

Время создания и функционирования петроглифов таёжного стиля охватывает большой исторический период, а их расположение на огромных просторах северной части Евразии предполагает связь с разными этнокультурными традициями. Датировка и этнокультурная принадлежность локальных памятников таёжной группы требует уточнения применительно к конкретному региону.

По данным китайской археологической науки, на правобережье Амура в восточной части Малого Хингана люди появились около 10 тыс. лет назад, они представляли собой кочевые группы, основу хозяйства которых составляли охота и рыболовство [Aihuixianzhi, 1986, 1–2]. Основная часть археологических памятников эпохи неолита найдена китайскими археологами вблизи городов Удалянчи (五大连池市 *Wudalianchishi*), Бэйан (北安市 *Beianshi*), в уезде Нэньцзян (嫩江县 *Nenjiangxian*), несколько памятников обнаружено в районе Айгун (爱辉区 *Aihui qu*, в уезде Суньу (孙吴县 *Sunwu xian*). По мнению китайских учёных, в эпоху палеометалла и раннего железного века (в китайской периодизации – в эпоху династий Шан (商 *Shang*) и Чжоу (周 *Zhou*)) в среднем и нижнем течении р. Амур обитало население, которое относилось к крупной этнической общности сушэнь (肃慎 *sushen*). В этот же период северо-восточная и северо-западная части территории, прилегающей к Хэйхэ, обитали племя дунху (东胡 donghu). В центральной и южной частях окружающей Хэйхэ территории располагались племена *мо* (貊 *mo*), *хуймо* (秽貊 *huimo*), *хуйхэ* (秽貉 *huihe*), *вэйго* (蔿国 *weiguo*). Уточняется, что в XVI–XV вв. в северной части современного района Айгунь г. Хэйхэ и в бассейне р. Нэньцзян обитали племена *дунху* и *хуймо* [Heihejiyi, 2015, 2–14].

Согласно российским археологическим и этнографическим данным, близлежащая к району Хэйхэ левобережная часть Амура была заселена уже в эпоху верхнего палеолита. В период неолита здесь оставили свой след носители громатухинской, новопетровской и осиноозёрской археологических культур. В период палеометалла (бронзы), раннего железного века и раннего средневековья земли были заселены представителями разных этнокультурных традиций, допускается, что они относились к прототунгусским и протомонгольским группам [Забияко, Беляков, Воронина, 2017; Нестеров, 1998]. Очевидно, что в прошлом на правобережье Амура этническая ситуация была сходной с той, что существовала на левобережье, поскольку только в середине XIX в. берега Верхнего и Среднего Амура были политически и этнически разграничены. Проблема этнической принадлежности и географической локализации упоминаемых в древнекитайских источниках племенных объединений *сушэней*, *дунху*, *илоу* и некоторых других остаётся для российской науки дискуссионной [Полутов, 2015; Полутов, 2017]. Поэтому следует осторожно относиться к предположениям о границах расселения этих общностей в Дунбэе, Приамурье и их связи с археологическими культурами региона.

В эпоху средневековья и Нового времени на берегах Среднего и Верхнего Амура обитали мохэ, чжурчжэни, дючеры, дауры, тунгусы, маньчжуры, а также с середины XVII в. русские. В настоящее время на правобережной территории Амура, прилегающей к Хэйхэ, проживают, кроме китайцев (ханьцев), эвенки, орочоны, дауры и маньчжуры.

Таёжные петроглифы, в составе которых доминируют антропоморфные образы и преобладает схематизм изображений, вслед за А.П. Окладниковым принято датировать поздним неолитом – ранним железным веком. Фаллические фигуры

и образ роженицы на петроглифах Токко было предложено датировать средним и поздним неолитом (не ранее III и преимущественно II тыс. до н.э.) [Окладников, Мазин, 1976, 89; Кочмар, 1994, 138–140]. Арбинские петроглифы были отнесены на основании стилистики, тематики и обнаруженных в жертвеннике под скалой артефактов к раннему железному веку (I тыс. до н.э.) [Окладников, Мазин, 1976, 101–105]. Эти и другие датировки наскальных изображений прилегающих к петроглифам Шитоужэнь памятников Приамурья, Якутии, Забайкалья и Монголии, допускают предположение, что петроглифы Шитоужэнь возникли в эпоху бронзы – раннего железного века (II–I тыс. до н.э.).

Этнокультурная принадлежность петроглифов Шитоужэнь в условиях современного состояния научных знаний об этническом составе таёжного населения право- и левобережья Верхнего Амура в эпоху бронзы – раннего железного века пока не может быть достоверно определена.

При обследовании скалы и окружающей местности на юго-западной стороне останца была обнаружена привязанная к кустам на высоте около 5 м красная ленточка. Этот предмет, несомненно, имеет ритуальный характер и связан с культовой деятельностью орочонов (хинганских эвенков). Привязывание к деревьям, кустарникам, камням ритуальных лент – широко распространённая у многих народов северо-востока Евразии традиция. Она существовала в прошлом и сохраняется до сих пор у тунгусо-маньчжурских этнических групп, например, у эвенков. Деревня орочонов находится приблизительно в 30 км от Шитоужэнь. Многие орочоны этой и других деревень частично сохранили родной язык и культурные традиции. Присутствие ритуальной ленты указывает на то, что скала с рисунками по-прежнему является культовым местом для местных жителей, не утративших связь с традиционными верованиями и обрядами. Трудно сказать, имеет ли ритуальная лента прямое отношение к наскальным изображениям. Можно с большой долей уверенности предположить, что в религиозном сознании орочонов стоящая на вершине перевала скала связана с религиозными представлениями о духах перевалов. Известно, что у эвенков в прошлом бытовал такой обычай: человек, поднявшись на вершину перевала, привязывал там к деревьям, кустам, камням полоски ткани. Обрядовым действием человек благодарил духа местности за то, что он позволил успешно преодолеть трудный участок, и просил помощи для продолжения пути. Многие соблюдают это правило и сейчас. Возможно, почитание скалы местными эвенками укоренено в присущем их верованиям культе скал как родовых святилищ, местопребывании дарующих жизнь духов.

Илл. 9. Шитоужэнь. Ритуальная лента на скале

В течение тысяч лет живописная скала на вершине перевала остаётся для людей священным местом, обителью духов. Перевалов на хребтах Малого и Большого Хингана сотни. Сколько ещё таких скал – древних святилищ скрывается в глуши маньчжурской тайги?

Заключение

Открытые в декабре 2015 г. наскальные изображения, получившие название Шитоужэнь, являются новым петроглифическим памятником древней истории Северо-Восточного Китая. Всего к настоящему времени в этом регионе Китая насчитывается более 20 объектов с древними и средневековыми наскальными рисунками. Центральный образ Шитоужэнь – антропоморфное фаллическое существо, сакральный образ фаллических культов. Расположенные справа от фаллической фигуры округлое пятно и овал могут представлять собой женские знаки, символы вульвы. Фаллический образ и женские знаки вместе и порознь являются визуальным выражением фундаментальной для архаического

сознания идеи деторождения, продолжения рода, преемственности и единства поколений, берущих начало от одного предка. Наскальные изображения Шитоужэнь относятся к группе таёжных петроглифов Евразии эпохи бронзы – раннего железного века. Надёжная этнокультурная атрибуция петроглифов Шитоужэнь пока не представляется возможной.

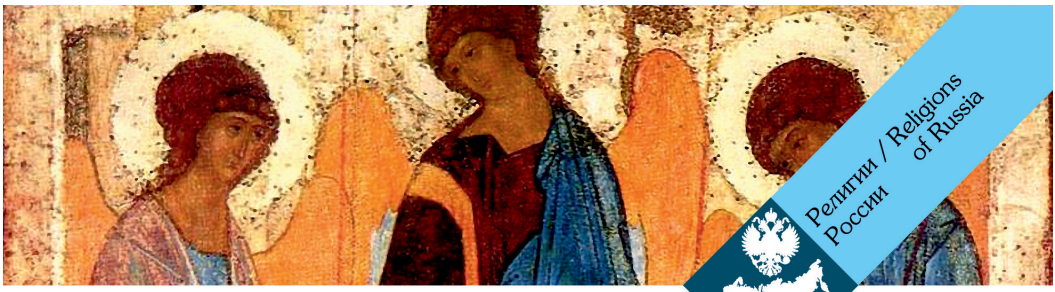
Библиографический список

1. Аврорин, В.А. Орочские сказки и мифы / В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. – Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1966. – 235 с.
2. Анисимов, А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований / А.Ф. Анисимов. – М.–Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. – 235 с.
3. Забияко, А.П. Фаллический культ / А.П. Забияко // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 1100.
4. Забияко, А.П. Народы и религии Приамурья / А.О. Беляков, А.С. Воронина, Е.А. Завадская, Я.В. Зиненко, Е.А. Конталева, В.С. Матющенко, О.В. Пелевина, К.И. Родионова, Н.В. Чирков; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2017. – 424 с.
5. Забияко А.П. Наскальные изображения Северо-Восточного Китая / А.П. Забияко, Ван Цзяньлинь. – Благовещенск, Амурский госуниверситет, 2015. – 310 с.
6. Кочмар, Н.И. Писаницы Якутии / Н.И. Кочмар. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 1994. – 228 с.
7. Нестеров, С.П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья / С.П. Нестеров. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. – 184 с.
8. Окладников, А.П. Петроглифы Забайкалья. Ч. 2 / А.П. Окладников, В.Д. Запорожская. – Л.: Наука, 1970. – 264 с.
9. Окладников, А.П. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья / А.П. Окладников, А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1976. – 190 с.
10. Островский, А.Б. Мифология и верования нивхов / А.Б. Островский. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. – 288 с.
11. Полутов, А.В. Илоу в китайских письменных памятниках / А.В. Полутов // Известия Восточного Института. – 2015. – № 4 (28). – С. 24–44.
12. Полутов, А.В. Род Сушэнь в китайских письменных памятниках / А.В. Полутов // Известия Восточного Института. – 2017. – № 1 (33). – С. 17–38.
13. Широкогоров, С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов / С.М. Широкогоров // Этнографические исследования. Книга первая. Избранное. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001.– С. 116–186.
14. Aihui xianzhi (Краеведение уезда Айгун). – Heihe: Beifang wenwu zazhi shechuban. 1986 nian 10 yue, di 1 ban. – 198 p. (на кит. яз.).
15. Heihe jiyi. Shangjuan (Памятные сведения о городе Хэйхэ. Первый том). – Heihe: Heihe shidang anju bianji, 2015. – 210 p. (на кит. яз.).
16. Hu Xiaohui. Yanhua yu shengzhi wushu (Петроглифы и колдовство деторождения). – Wulumuqi: Xinjiang meishu chubanshe, 1993. – 220 p. (на кит. яз.).
17. Leroi-Gourhan, A. Les religions de la Préhistoire / A. Leroi-Gourhan. – Paris: Quadrige, 1964. – 156 p.
18. Leroi-Gourhan, A. L'art pariétal. Langage de la prèhistoire / A. Leroi-Gourhan. – Grenoble: Editions Jèrôme Millon, 2009. – 420 p.

References

1. Avrorin V.A. *Orochskie skazki i mify* [Tales and Myths of the Orochis]. Novosibirsk: Nauka: Sibirskoe otdelenie, 1966, 235 p. (in Russian).
2. Anisimov A.F. *Religiya evenkov v istoriko-geneticheskom izuchenii i problema proickhozhdeniya pervobytnykh verovaniy* [Religion of the Evenki in Historical and Genetic Studies and the Problem of Primitive Beliefs' Origin]. Moscow-Leningrad: Akademiya nauk SSSR Publ., 1958, 235 p. (in Russian).
3. Zabiyako A.P. *Religiovedenie: Entsiklopedichesky slovar'* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Moscow:Akademichesky proekt, 2006, p. 1100 (in Russian).
4. Zabiayko A.P. *Narody i religii Priamurya* [Peoples and Religions of the Amur Region]. Blagoveshchensk: Izd-vo Amurskogo gos. universiteta, 2017, 424 p. (in Russian).

5. Zabiyako A.P., Wang Zianlin. *Naskalnye izobrazheniya Severo-Vostochnogo Kitaya* [Rock Art of Northeast China]. Blagoveshchensk: Amurskiy gosuniversitet, 2015, 310 p. (in Russian).
6. Kochmar N.I. *Pisanitsy Yakutii* [Rock Art Sites of Yakutia]. Novosibirsk: IAiE SO RAN Publ., 1994, 228 p. (in Russian).
7. Nesterov S.P. *Narody Priamurya v epokhu rannego srednevekovya* [Peoples of the Amur Region in the Early Middle Ages]. Novosibirsk: IAET SO RAN Publ., 1998, 184 p. (in Russian).
8. Okladnikov A.P., Zaporozhaskaya V.D. *Petrogliphy Zbaikalya. Chast' 2* [Petroglyphs of Transbaikalia. Part 2]. Leningrad: Nauka, 1970, 264 p. (in Russian).
9. Okladnikov A.P., Mazin A.I. *Pisanitsy reki Olyokmy i Verkhnego Priamurya* [Rock Art Sites of the Olyokma River and Upper Amur Region]. Novosibirsk: Nauka, 1976, 190 p. (in Russian).
10. Ostrovsky A.B. *Mifologiya i verovaniya nivkhov* [Mythology and Beliefs of the Nivkhs]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1997, 288 p. (in Russian).
11. Polutov A.V. *Izvestiya Vostochnogo Instituta* [Proceedings of the Oriental Institute]. 2015, no. 4 (28), pp. 24–44 (in Russian).
12. Polutov A.V. *Izvestiya Vostochnogo Instituta* [Proceedings of the Oriental Institute]. 2017, no. 1 (33), pp. 17–38 (in Russian).
13. Shirokogoroff S.M. *Etnograficheskie issledovaniya. Kniga pervaya* [Ethnographic Studies. Book 1]. Vladivostok: Izd-vo Dalnevost. un-ta, 2001, pp. 116–186 (in Russian).
14. *Annals of Aihui County*. Heihe: Beifang wenwu zazhi shechuban, 1986, 198 p. (in Chinese).
15. *Annals of Heihe. Volume 1*. Heihe: Heihe shidang anju bianji, 2015, 210 p. (in Chinese).
16. *Petroglyphs and Reproductive Magic*. Wulumuqi: Xinjiang meishu chubanshe, 1993, 220 p. (in Chinese).
17. Leroi-Gourhan A. *Prehistoric Religions* [Les religions de la Préhistoire]. Paris: Quadrige, 1964, 156 p. (in French).
18. Leroi-Gourhan A. *Rock Art. Prehistoric Language* [L'art pariétal. Langage de la prèhistoire]. Grenoble: Editions Jèrôme Millon, 2009, 420 p. (in French).



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.23-34

Головушкин Д.А.

Искушение революцией: «политическое богословие» русского православного обновленчества первой четверти XX века

Аннотация. Зарождение «политического богословия» традиционно связывают с творчеством 1960–1970-х гг. католического богослова Й.Б. Метца и протестантского теолога Д. Зёлле. Однако в России актуализация данного идейно-теоретического течения произошла намного раньше – в начале XX века. Как показывает анализ социально-политических программ русского православного обновленчества начала XX века, февраля-октября 1917 года и 1920-х гг., за это время успела сформироваться самобытная модификация православного «политического богословия», развивающего социально-политические следствия христианской вести. Оформление и практическое применение «политического богословия» тормозилось нерешённостью вопроса о характере взаимоотношений церкви и государства; со спадом революционной волны и укреплением советской власти обновленчество заявило о своей готовности сотрудничать с государством. Одной из причин постепенной трансформации «политического богословия» в специфическую форму «богословия власти», где антихристианское государство интерпретируется в качестве фундамента «новой» церкви в пост-капиталистическом мире является тот факт, что обновленчество было вторично по отношению к социальной революции и не стало богословским основанием для самих социальных процессов, а было вынуждено вновь прибегнуть к помощи государства.

Ключевые слова: политическое богословие, богословие власти, Русская революция, русское православное реформаторство, обновленчество, эсхатология, государственно-церковные отношения

Dmitry A. Golovushkin

The Temptation of Revolution: “Political Theology of the Russian Orthodox Renovationism in the First Quarter of the 20th Century

Abstract. The article deals with the “political theology” of the Russian Orthodox renovationism / reformation in the first quarter of the 20th century. The beginning of this project is traditionally connected with 1960–1970s works of a Catholic theologian J.B. Metz and a Protestant theologian D. Sölle. Nevertheless this trend in the theory of ideas was actualized in Russia much earlier – in the beginning of the 20th century. In connection with the social upheaval it awakened an Orthodox movement of religious reform – the Renovationist movement. As it is shown in the analysis of the social and political programs of the Living Church during the beginning of the 20th century, on February – October 1917 and in the 1920s an original modification of the Orthodox “political theology” was formed which developed the social and political consequences of the Christian message. Nevertheless its formation and practical realization were hindered by the unsolved problem of the character of the church-state relations, and as soon as the revolutionary wave subsided and the authorities of the Soviet State became stronger, Renovationism declared of its willingness to cooperate. Consequently, the “political theology” born in the early 20th century in the Russian Orthodox Church, in the Soviet context gradually transformed into “theology of power”. One of the causes of such a turn is probably the fact that Renovationism was secondary in relation to the social revolution. Consequently, the movement had to use the state support again. Renovationism is a unique example of balancing on the edge of inversion, of a religious reformatory movement.

Key words: political theology, theology of power, the Russian Revolution, the Russian Orthodox reformation, Renovationism, Eschatology, church-state relations

---

Головушкин Дмитрий Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры социологии и религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, корп. 20, ауд. 214; golovushkinda@mail.ru

Dmitriy A. Golovushkin – PhD (History), Associate Professor at the Department of Sociology and Religious Studies, Herzen State Pedagogical University of Russia; of. 214, build. 20, 48 Moika River Embankment, St. Petersburg, Russia, 191186; golovushkinda@mail.ru

«Бесчисленные формы положительного служения
в богочеловеческом процессе, конечно,
все они осуждаются христианством, как несовершенные,
не универсальные, не христианские, –
но как не христианские, они в зависимости от своей роли
в богочеловеческом процессе, всё же могут быть святыми».
(В. Свенцицкий)

Религия и революция – два начала, две стихии, которые могут открывать дорогу друг другу, служить «дверью» в новое социокультурное пространство или напротив стать непримиримыми врагами, порождая в своём противостоянии лишь насилие и разрушение. Поэтому вопрос о том, как соотносятся / встречаются / соединяются / религия и революция был и остаётся в центре внимания революционных деятелей и религиозных реформаторов. Для них он всегда упирается в вопрос о власти, в проблему путей / вектора будущего развития общества: в революционную эпоху, как и вообще в периоды социально-экономической, политической и культурной перестройки, и те и другие могут полагать, что именно они вправе встать в авангарде общественных преобразований. Как следствие эта сложная констелляция порождает в религиях / религиозных движениях различные модификации политической теологии / «политического богословия», в которых революция и пришедшее с ней государство / общественное устройство получают специфическое (в зависимости от исторических условий и социокультурной среды) религиозное содержание. Например, идеолог Реформации Мартин Лютер, совершивший «революцию в теологии» и давший импульс революционному движению, вопреки ожиданиям народа действовал в Крестьянской войне как слуга и представитель интересов территориального государства, приложив немалые интеллектуальные усилия к его дедемонизации. В результате, как справедливо отмечает немецкий историк Г. Брендлер, «сколь не единой представляется лютеровская теология, пока мы направляем взор на её центральные принципы – только Христос, только милость, только вера – столь же ясно становится из политической деятельности Лютера, что его евангельскую теологию теснила идеология власти. Две посылки (быть может, даже два типа благочестия) пребывают у него в тайном противоречии: одна направлена на заботу об индивидуальном спасении, ориентирована на Иисуса и оперирует только милостью и только верой; другая имеет в виду общество, ориентирована на князя и предостерегает от мятежа и возмущения. Одна в принципе возвышается над всяким светским авторитетом, другая подчиняется ему. Это напряжение между двумя посылками определяет его понимание свободы христианина, понимание обеих сфер – веры и политики и власти» [Брендлер, 2000, 317].

У истоков богословской интерпретации социальной революции

Россия, вступившая в начале XX века в революционную эпоху, в полной мере ощутила на себе силу сопряжённости и столкновения этих двух начал. Будущее религии, религиозных реформ, религиозного реформаторства и пути русской революции, оказались неразрывно связанными друг с другом, неизбежно актуализируя вопрос о её религиозном смысле. Как показывает полемика церковных и внецерковных реформаторов в этот период, и те, и другие сходись в признании её решающей роли в предстоящей перестройке религиозной жизни. Однако в отличие от представителей «нового религиозного сознания», которые рассматривали социальную революцию как преддверие религиозной революции и даже своего рода религию, сторонники реформации / религиозного обновления придавали ей инструментальное значение, полагая, что она является неотъемлемым этапом в «богочеловеческом процессе» и может служить средством достижения высших религиозных целей – религиозного возрождения и построения государства «свободной теократии»[1]. В сборнике «Взыскующим града», составленном В.П. Свенцицким и В.Ф. Эрном, в главе «К чему ведёт русская революция?» прямо говорится, что её смысл заключается в «грядущем возрождении Церкви», которое «вберёт в себя всю правду освободительного движения, примет всю многовековую культуру всего человечества, в жизни, в наличной действительности, осуществит больше, чем даже намечается в самых смелых мечтах социализма» [Свенцицкий, 1906а, 63].

В свою очередь на этом фундаменте рождалось убеждение в возможности и даже законности революционного насилия как последнего средства борьбы с самодержавием. «Бесчисленные формы положительного служения в богочеловеческом процессе, – заключал лидер «Христианского братства борьбы» В.П. Свенцицкий, – конечно, все они осуждаются христианством, как несовершенные, не универсальные, не христианские, – но как не христианские, они в зависимости от своей роли в богочеловеческом процессе, всё же могут быть святыми. Вот почему христиане ни в коем случае не вправе идти на войну, но язычники, ведущие эту войну, положим за спасение своей национальной самостоятельности, – ведут войну святую. Не должен, не может христианин принимать участие в вооружённом восстании – не христианин может…. Вот почему убийство, совершённое не христианином, не может осуждаться безусловно, окончательно, вне всяких мотивов – оно не может считаться абсолютно недопустимым, но наоборот: и вооружённое восстание, и террор, и война – всё должно рассматриваться с точки зрения того содержания, которое в него вносится. Тогда для христиан и война, и террор, и восстание могут быть признаны и злым, и святым делом в зависимости от этого содержания» [Свенцицкий, 1906б, 25–26].

Другими словами, уже *в начале XX века в обновленчестве (по крайней мере, в его левом крыле) нашла идейное обоснование установка на то, что социальная революция и новая революционная власть, в том числе и нехристианская, в богочеловеческом процессе служат делу построения Царства Божьего на земле*. «Они говорят, что не хотят служить Господу, потому что не верят в него, но сами всё-таки всей своей жизнью служат ему» [Свенцицкий, 1907, 10], – писал о революционерах В.П. Свенцицкий. Соответственно приемлемость христианами революционной борьбы рассматривалась как «сознательный переход на почву подлинного христианского прогресса, ведущего через ужасы и катастрофы последних времён к заветному Царству Христа» [Свенцицкий, 1906а, 61].

Однако, несмотря на эти «революционные» заявления, для обновленцев начала XX века так и остался неразрешимым вопрос: как христианизировать эту социальную стихию и каково будет / может быть положение церкви в новом постреволюционном обществе. Последний обер-прокурор Святейшего Синода А.В. Карташев вообще считал, что революция породила «неслыханную в старые времена проблему новой теократии»: возможно ли вообще построить религиозное общество – церковь, «без грубого разделения на властвующих и управляемых, пасущих и пасомых, учащих и слушающих, а затем и общество гражданское в том же духе?» [Карташев, 1996, 208]. В связи с этим, в рамках закрытого собрании Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде) (РФО) 11 и 25 октября 1915 года прошли острые прения по докладу К.М. Аггеева «Ближайшие судьбы русской церкви. По поводу записки думского духовенства», которые подвели неутешительный итог этой дискуссии. Сам докладчик, известный обновленческий деятель того времени был вынужден признаться, что будущее русской церкви будет зависеть от идеологии нового государства [Религиозно-философское общество, 2009, 222–223, 225].

1917: «Свободная церковь в свободном государстве»

События февраля-октября 1917 года не просто реанимировали идеи «политического богословия», но и способствовали их дальнейшему углублению и развитию. Основой богословского дискурса о революции, о социальном и политическом в этот период стала концепция коллективного спасения на Земле, разрабатываемая в обновленчестве ещё с начала XX века (т.е. эсхатологическая перспектива, которая способна вдохновлять нравственное богословие). Как отмечает профессор Уппсальского университета Е. Намли, в первую очередь это связано с тем, что «социальная несправедливость становится заметнее, когда ей противостоят христианские видения Царства Божия» [Намли, 2014, 18]. Со своей стороны, раскрывая эту связь, видный обновленческий деятель 1920-х гг. Б.В. Титлинов, писал: «Идея Царства Божия как нельзя лучше выражает всю общественно-воспитательную миссию христианства. Она не оставляет места о разделении неба и земли, божественного и человеческого в жизни. Царство Божие есть процесс нравственного перевоспитания

человечества и как таковое обнимает все области человеческих отношений. Осуществление Царства Божия требует проникновения всей жизни народов христианскими началами, воплощения их в отношениях семейных, общественных, международных. Нравственность личная есть только ступень Царства Божия, его зародыш и корень. Царство Божие в нас, личная святость являются лишь условием Царства Божия вне нас, на земле и требует достижение этого Царства. Христианство не позволяет человеку довольствоваться собственным совершенствованием, а ставит каждому христианину задачу совершенствования общественного, как прямое выражение его личной святости, как первое дело любви к ближнему. Работа в пользу Царства Божия, проведение во все сферы жизни христианских нравственных начал – непременный долг христианина. Забота о небе не исключает, значит, в христианстве заботы о земле, а требует её. Земля приводит христианина к небу. Стремясь воплотить начала добра на земле, оно тем самым созидает своё неземное будущее. Так же точно и всё человечество: устрояя земное Царство Божие, оно работает для неземной вечности, так как начала жизни Царства Божия всюду одинаковы и вечны» [Титлинов, 1917б, 2].

В результате это позволило идеологам обновленческого движения февраля-октября 1917 года сформулировать ряд важный положений, впоследствии лёгших в основу социально-политических концепций обновленчества советского периода.

1. Социализм не противник, а союзник христианства.

«У церкви есть своя вечная платформа – Евангелие и своё Credo, главные черты которого осуществимы именно в социалистическом строе общества, в атмосфере торжества демократических идей и начал» [Добронравов, 1917, 1].

«Социализм как таковой (а не некоторые его методы, предлагаемые отдельными разновидностями социализма) не враг христианства, а друг и идейный брат. Нам не надо бояться истинного христианского учения об экономических отношениях. Замалчивание всё равно не помогает. Нужно широко раскрывать возможности, открываемые христианством в отношении экономики. Надо вырвать из рук материалистической разновидности социализма то оружие, которым оно думает поразить христианство» [Введенский, 1917в, 2].

2. Христиане должны принимать активное, деятельное участие в борьбе за социализм.

«Какие блестящие результаты даёт практически такое сближение социализма и христианства. Нам, пастырям, надо чутко прислушаться к тому, что говорят социалисты. И это не потому, что они сейчас победители, но именно потому, что их основные принципы давно провозглашены христианством.… Нельзя пастырю, нельзя христианину закрывать глаза на действительную жизнь. Надо не только словами, но и делами доказать всему миру, что мы болеем его социальным злом, что мы хотим его уничтожения, для этого ведём активную борьбу с этим злом. Это и есть именно вести линию служителя Христовой истины. Борьба за бедных – основной принцип социализма – это и наша христианская задача» [Введенский, 1917б, 2].

3. Революция как радикальный способ борьбы за социализм / против капитализма и самодержавия должна быть принята и освящена церковью.

«Духовенство должно сказать: да, Романовы, самодержавие с его деспотизмом – антихристианское явление. Да, народу нужно землю и волю, рабочему такой же кусок хлеба и такое же место под солнцем, как капиталисту: ведь господь сказал, все люди братья – не должно быть, поэтому, разделения людей на богатых и бедных. Но всё это достигается лишь с Богом и Христом. Это и будет нравственная опора нового строя. С этой программой духовенство, всё как один человек, должно ринуться в пучину разъярённого океана жизни. Никаких колебаний, никаких оглядований назад. Таковые ненадежны в Царствии Божием» [Введенский, 1917а, 2].

4. Церковь в своём стремлении к высшим религиозным идеалам должна христианизировать революцию и социализм, дабы те не повернули свои силы против самого христианства.

«Религия и только религия даёт демократии её высоким целям то, чего до сих пор у неё нет: нравственный энтузиазм, нравственную опору, которых сейчас

у неё нет… Русская революция, так высоко вознёсшая благородные принципы демократии, терпит идейных крах. И единственный выход из создавшегося положения – возврат демократии к религиозным корням, к вечно живой воде христианства» [Введенский, 1918, 2].

«Если известные политические идеалы, отвечают задачам христианской культуры, но по своим исходным пунктам имеют нехристианскую почву, то дело служителей христианства – их христианизировать» [Титлинов, 1917а, 2].

5. Итогом социальной революции, направленной / включённой в христианское русло, должно стать превращение государства в церковь.

«Христианское государство, идеалом которого должно быть приближение к церкви, тоже должно строиться на основе соборности. Поэтому христианин должен стоять за такую форму правления, в которой наиболее полно созывается народовластие. Но для христианина и демократическая республика не является идеалом достижения; его идеалом является вселенская церковь, в которой не будет «ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного, но един Господь всех» (Гал. 3:28) – в которой найдёт полное воплощение мечта о всеобщем братстве, основанном на любви, когда будет «едино стадо и Единый Пастырь» [Боярский, 1918, 18].

Таким образом, *в феврале-октябре 1917 года обновленчество заявило о себе как о проводнике / представителе православного «политического богословия»*. При этом оно стремилось не просто вернуть религию в общественную сферу, а достичь религиозной аутентичности современности. И в этом процессе оно отводило решающую роль политике (в том числе революции), которая, по их убеждению, должна направляться исключительно христианским мировоззрением.

Однако в эти решающие для страны дни оно опять не смогло решить вопрос о положении церкви в государстве, упёрлось в старую проблему: с помощью каких сил будет осуществляться церковная реформа, разворачиваться процессы религиозного возрождения и христианизации революционной стихии. Поэтому не удивительно, что 8 июня 1917 года Всероссийский съезд демократического духовенства и мирян вынес следующий вердикт: «1) Отделение церкви от государства не может быть допущено, но должна быть последовательно проведена свобода вероисповеданий; 2) Православие признаётся первой среди других исповедуемых в России религий; 3) Православная вера пользуется преимуществом во всех актах государственной жизни, в которых государство обращается к религии и в публичных богослужебных действиях, а равно сохраняет силу православный богослужебный календарь. …» [Всероссийский съезд, 1917, 1]. Даже левые обновленческие группы, отстаивая принцип отделения церкви от государства, считали, что оно должно помочь церкви освободиться от бюрократического засилья и от сторонников старого понимания церковной жизни: «В условиях революции, освобождения страны православная церковь должна быть свободна. Но чтобы стать воистину свободной, она должна освободиться внутренне. И, раз болезнь церкви есть перерождение её тканей, то эти ткани не могут быть ничем иным удалены, как внешним, насильным путём. В этом новому духовенству должно помочь государство, которое исправляет перед церковью свои старые грехи, помогает очиститься» [Соколов, 1917, 67].

«Богословие революции» на корабле советской государственности

В 1920-е годы эти идеи продолжали оставаться основой теории и практики православного обновленчества. Однако они не могли не корректироваться динамикой социокультурного развития советского общества, в котором православная церковь была не просто отделена от государства, но являлась главным объектом антирелигиозной политики советской власти. Тем не менее, осознавая этот факт, обновленцы не переставали заявлять, что революционно установленная в России власть, заслуживает самой активной поддержки. Оправданность этой позиции они находили в печальном опыте христианской истории, в которой, по их мнению, за 2000 лет ничего не произошло, чтобы приблизить человека / человечество к Царству Божию, а российская революция, напротив, смогла совершить этот исторический поворот, хотя бы и *в отдельно взятой стране*. Вот что писали по этому поводу обновленческие лидеры:

«Века шли, проходили поколения, а христианский процесс задерживался, шёл не просто медленно, а и пошёл криво. Христианская культура, выросшая

на христианской почве, стала давать плоды, совсем не похожие на жизнь царства Божия» [Титлинов, 1926, 5].

«На исходе II-ого тысячелетия христианской эры… мрак кромешной ревущей ночи Зверо-Человечества … Чрезвычайное увеличение народонаселения и полная невозможность безбедного существования для огромного количества людей при каких угодно способах управления; высокое развитие промышленности и торговли с их неизбежными кризисами; необычная дешевизна продуктов и промышленности при высокой эксплуатации закабалённых трудящихся и полная возможность для всех правительств крайнего развития вооружений; мировая торговля и заимствование у соседних народов внешних форм их цивилизации со всеми отрицательными последствиями такого заимствования; развитие безрелигиозного просвещения и обнищание религии; упадок внутренней религиозности в формальный ритуал без живого духовного содержания; развал семьи и разгул полового разврата…; широкое развитие демагогических приёмов политики и разрушительный застой народного хозяйства…; всеобщая взвинченность борьбы за существование у необеспеченных слоёв населения и обострённая погоня за физиологическими наслаждениями у обеспеченных классов» [Пересвет-Персветов, 1924а, 7, 11].

«Почему к Христу стали стекаться десятки, сотни, миллионы, а потом весь мир склонился перед Христом? Потому что мир жаждал – жаждал, что станет покрытым не терниями, а теми лилиями Благовещения, что ангел вручил в час великий Приснодеве Марии. И человечество обманулось... Жизнь стала, может быть, печальней после того, как человек услыхал, что может быть другая жизнь, что она жила среди нас, и нет её… Мир существует круглым счётом после происшествия подвига Христа две тысячи лет, и неправда жуткая неправда ещё наглее существует в мире. Ещё жутче тени, ещё чернее контрасты после того, как мир прорезал луч от истины Христовой. Эти чёрные тучи встают над сознанием человека, и человечество не видит солнца, не хочет солнца, говорит, что солнце фальшивое, холодное, сусальное. Да, мир предъявил христианству счёт по фактическому исполнению Церковью её обещаний…. Но христиане не Христовы, Церковь не живёт Христом. Это трагедия, это боль, это ужас…. Мир издыхает в социальных противоречиях. Мир разделился на два класса: жирные, сытые банкиры с тысячами автомобилей, у которых один рот и миллионы завтраков и ужинов, тысячи чертогов, тысячи кроватей, обнаглевшие, победившие, купившие своё счастье страданием, кровью и прежде всего потом трудящихся масс. И другой мир – мир обездоленных, у которых нет крова над головой, у которых нет чёрствого куска хлеба.… Наша вера, наша церковь, наше христианство куплено этими банкирами. Наша религия Богом избрала Рокфеллера, а не Христа…. Марксисты, коммунисты, Советская власть не идут за Христом. Марксисты, коммунисты, Советская власть работают для исполнения заветов Христа. Скажете ли вы: вы – антихристы? Не вспомните ли вы, что вера одна, сама по себе – ничто. Или вы забыли, что великий Апостол говорит, что и бесы верят и трепещут. Они, которые одни во всем мире, полагаясь только на свои силы, пошли и крикнули: «Довольно этой неправды», – я не назову их антихристами, а тем сыном, который пошёл и исполнил то, что сказал Христос. Те страдания, та кровь, те тюрьмы, то гонение, которое великая коммунистическая идея испытывала десятилетия, освятили её и в её нравственном сознании» [Введенский, 1923, 13, 14–15, 19].

Таким образом, в обновленчестве 1920-х гг. вызрела идея, что революция и пришедшая с ней советская власть сделали то, чего не сделала христианская церковь за весь период своего двухтысячелетнего существования – в отдельно взятой стране они приблизили «давнюю мечту человечества о равенстве и счастливой жизни на земле»[2]. В революционерах, «не верящих в Бога», идеологи обновленческого движения видели силу, благодаря которой вновь свершился переворот, однажды уже осуществлённый Христом: революция смогла победить грех – грех капитализма, который «хуже чем блуд: блуд оскверняет двух, капитализм всех»[3]. В силу этого они доказывали, что «революционный метод борьбы за человеческое благо оправдал себя и действительно дал то, к чему стремилось человечество. По крайней мере, дорога к всеобщему счастью оказалась открытой» [Титлинов, 1926, 5]. В творчестве идеолога «Свободной трудовой церкви» А. Святогора она представлялась даже как

центральный момент «внутренне-прогрессирующей повторяемости мировых катастроф», уничтожающая физически умерших уже духовно, как «Новый Апокатастасис – восстановление дряхлеющего человечества и повторное, но уже более одухотворённое прохождение им этапов истории создания и разрушения старых культурных миров» [Пересвет-Персветов, 1924а, 7, 13].

Исключительное значение, по убеждению обновленцев, революция имела и для самой Русской православной церкви. Они полагали, что она дала ей шанс вырваться из «тьмы приспособленчества и мирового зла человеческой неправды» – того пути, по которому её вели первосвященники вопреки указаниям апостолов и отцов церкви – Василия Великого, Киприана Карфагенского, Иоанна Златоуста, осуждавших богатство и жажду наживы. «Христос, распятый первосвященниками, и ныне распинается этими первосвященниками, – подчёркивал А.И. Введенский. – Я полагаю, что нравственная религиозная обязанность – засвидетельствовать, что капитализм есть смертный грех, здесь оскверняются основы Евангелия» [Введенский, 1923, 15].

Осуществление этого исторического переворота в церкви и ставило себе в заслугу обновленчество. Знаменитая формула Собора 1923 года «Капитализм есть смертный грех» была представлена ими как начало коллективному и благодатному переделу «всем фальсификациям Христовой истины» [Введенский, 1925, 21]. Понимая преступление против человека как преступление против Бога, а борьбу за человека – как борьбу за Бога, обновленцы вновь, как и в начале XX века, выдвинули тезис о необходимости строительства «Царствия Божия, единого, обнимающего и небо, и землю, и восходящего от земли к небу» [Титлинов, 1926, 4–5]. В противоположность абстрактному богословствованию они отдали приоритет «догматам жизни – священным формулам морального порядка, определяющим практику христианства». В результате, выдвигая на первый план социальный императив христианства, они отстаивали возможность самобытного пути русской реформации, которая, в отличие от западной реформации, имевшей в виду «христианское вероучение, обрядность, церковный строй, ищет в христианской древности правду социальную» [Титлинов, 1923, 30].

Однако социально-этическая мысль обновленчества на этом не остановилась, она шла ещё дальше. Обновленческие лидеры заявляли, что Богопроникновение человечества, определённо предполагает, что за христианизацией отдельно взятой страны, непременно следует христианизация всего мирового сообщества, и в решении этой «сверхзадачи мирового масштаба» ключевую роль должна сыграть революция и революционная власть.

Во-первых, следуя логике рассуждений обновленческих лидеров, в борьбе с мировым социальным злом в современных условиях дееспособным оказывалась только одна сила – мировая революция, которую сможет возглавить возникшее по Воле Божьей Рабоче-Крестьянское правительство. По признанию обновленческого священника Д. Адамова, сам «идеал интернационала – это христианский идеал». «Если Бог продлит нашему веку, – писал он, – то, быть может, мы своими глазами увидим, а наши дети непременно увидят Всемирную пролетарскую революцию трудящихся людей» [Адамов, 1925, 21]. Эта же мысль звучит и в программе «Свободной трудовой церкви», в которой подчёркивалось: «СТЦ необходимо приходит к принятию идеи всемирной революции, имеющей целью через устранение классовых и других разделений слить человечество воедино» [Пересвет-Персветов, 1923, 5].

Вторым препятствием у строителей «обещанного Христом царства Божия» являлись конфессиональные различия и существование значительного количества нехристианских народов, в интеграции которых собственно сама христианская вера оказывалась бессильной. И здесь революционная власть должна была сыграть особую роль – в соработничестве с обновлённой православной церковью она должна была способствовать освобождению религиозного от национального, помочь придти «к действительному христианству – универсалу восточных представлений о Боге и мире» [Пересвет-Персветов, 1924б, 7]. Вот что писал по этому поводу Б.В. Титлинов: «Религии и церкви никак не могли сговориться между собой, хотя их объединяет такое могучее единство как вера в Бога. Обратись мир христианский в царство

Божие, оно всё-таки не было мировым, ибо в него не вошли бы нехристианские народы. Победа разума разрешает непримиримое соперничество религиозных мировоззрений. Социализм стоит выше вероисповедных и национальных различий. Ему легче создать единое вселенское общество, чем какой-либо религии создать вселенскую церковь» [Титлинов, 1926, 6].

В итоге получалось, что социалистическое строительство открывало перед обновлённой православной церковью колоссальные перспективы – «в годы всеобщего христианского распада, вызванного забвением историческими церквями подлинного Лика и Духа и Заветов Христа, снова, как бы во второй раз, явить миру Христа» [Введенский, 1925, 21], явить «единую христианскую религию». Ей нужно было только найти способ овладения этим социалистическим движением. Нужно было определить своё социальное поведение / свою социальную стратегию в новых условиях, которую весьма искусно обозначил идеолог советского обновленчества А.И. Введенский. Он провозгласил, что церковь не может быть внешней силой, она отказывается от всякой политики церковно-государственно разрешать проблемы жизни. Однако это не означает отказ церкви от намерения / стремления влиять на общественную жизнь, которое она должна осуществлять путём религиозно-моральной оценки, религиозно-морального указания: «С высоты надмирного евангельского идеала, имея, так сказать, абсолютно правильные перспективы, церковь властна и должна указать путь жизни, одно благословлять, другое отстранить. … Церковь не солидаризуется ни с одной политической партией, Церковь не превращает себя ни в какую партию. Или если уж угодно говорить о “партийности” Церкви, то “Церковь” – партия Христа. Всё государственное – временное и относительное. Церковь же хранительница вечного и безусловного. Всё текуче и изменчиво в государстве. Всё неизменно, во внутреннем значении этого слова, в Церкви. Вечное – временное. Абсолютное – относительное. Безусловное – условное. Таковы антитезы Церкви и государства. Так ясно поэтому – почему не может быть церкви в политике, почему Церковь и государство лежат так сказать в разных плоскостях, разноплоскостны. Но это не значит, что Церковь тем самым делается силой индифферентной в смысле том же политическом. Поскольку под политикой мы разумеем строительство реальной человеческой жизни, постольку церковь не может быть индифферентной силой. Ибо – она есть дрожжи, согласно Евангелию, которые должны выквасить всё тесто жизни» [Введенский, 1925, 20].

Позиция откровенно двусмысленная. С одной стороны, обновленчество заявляло о себе как о «свободной церкви» – устроителе новой государственности, что позволяет говорить о нём как движении религиозного фундаментализма с ярко выраженным модернистским вектором: посредством политики, современной науки, синтеза веры и знания они желали «насадить на земле Царство Божие» [Титлинов, 1923, 29]. Даже о своём подчинении государству они говорили, как о чём-то «внешнем»: «Нельзя смотреть на великое с мизерной точки зрения обывательской колокольни… Подчинение обновленческой церкви государству – это подчинение внешнее, гражданское. Только такое подчинение и имеет в виду новая церковь» [Титлинов, 1923, 33].

С другой стороны, оно позиционировало себя в качестве «аполитичного» сторонника (и даже «партнера») советского государства, который через моральный авторитет церкви, через этизацию социально-политических процессов, может влиять на пути развития послереволюционного общества (в том числе мировом масштабе): «Мир должен через авторитет церкви принять правду коммунистический революции. Это честь, это святыня, это конечная вершина, на которую может взойти Русская церковь. … Недаром вещал Достоевский – с Востока, мир из России услышит новое слово. Раскаты октября потрясли вселенную. Пусть Церковь тихостью Святого Духа благословит эти громы, которые для того прогремели, чтобы на земле была рождественская тишина, благоволение человеков и мир, чтобы пели архистратиги, когда пришёл на землю отец и учитель» [Введенский, 1923, 21].

Другими словами мы видим сочетание активной политической позиции с принципом невмешательства политические дела. Это не просто классический пример отсутствия функционального единства в религиозном движении – расхождения теории с практикой (обновленчество активно сотрудничало с советскими

антицерковными структурами), но и двусмысленность самой социально-политической платформы обновленчества, не в последнюю очередь обусловленной динамикой развития новой государственности, возвращающей, по словам Г.В. Федотова, после «революционного полёта в неизвестность… на свои исторические колеи» [Федотов, http://www.vehi.net/fedotov/svoboda.html].

Какое-то время эта позиция позволяла обновленчеству балансировать в качестве самостоятельной церковной структуры. Но этой же развилкой / внутренним диссонансом обновленчество постепенно идейно нивелировало само себя, блокировав оформление «политического богословия», позволившего бы ему сохраниться в качестве независимого (пусть и маргинального) религиозно-реформаторского движения / группы. И корень проблемы здесь не только в антирелигиозной политике советской власти, сложном и драматичном опыте взаимоотношений государства и Русской церкви, заявляющем последнюю искусно лавировать, воздерживаться от прямых заявлений, действовать ситуативно, но и повороте самой «русской реформации XX века» в инорелигиозное русло [Жукоцкий, Жукоцкая, 2008, 240–241]. Революция – обновленчество – советская государственность – это была встреча / столкновение конкурентных религиозных дискурсов, что не было распознано (по крайней мере вовремя) самим русским православным реформаторством первой четверти XX века.

Заключение

Приведённый анализ социально-политических программ русского православного обновленчества начала XX века, февраля-октября 1917 года и 1920-х гг. (советского периода) позволяет сделать следующие выводы:

Русская революция, открывшая для церкви возможность / перспективы стать независимой политической силой и разбудившая на волне общественного подъёма православное религиозно-реформаторское движение – обновленчество, создала условия для зарождения в русском православии «политического богословия» (по крайней мере, обновленческой модификации «политического богословия»), развивающего социально-политические следствия христианской вести. Его содержание и смысл можно свести к следующим положениям:

1. Пренебрежение землёй есть искажение подлинного христианства. Между «земным» и «небесным» нет противоречий, и построение Царства Божия на земле осуществимо;

2. Царство Божие в силу эсхатологической направленности христианства является движущей силой социальных процессов, поэтому революции возможны и оправданы, особенно тогда, когда все мирные формы борьбы с социальным злом исчерпаны;

3. Служение обществу, работа на благо общества, это тоже служение Богу и церкви. Даже если государственная власть не идёт за Христом, но на практике осуществляет / воплощает идеалы социальной справедливости / правды, она работает для исполнения заветов Христа;

4. Церкви надлежит играть решающую / заметную роль в социально-политических процессах, как «институту», критикующему общество в силу эсхатологической перспективы;

5. Принадлежность к церкви не может опираться на «пассивную веру» (т.е. внешнее формальное благочестие). Социальная деятельность людей есть выражение «промыслительной воли», и поэтому христианин должен принимать активное участие в общественном переустройстве.

Однако победа Октябрьской революции и утверждение нового государственного строя потребовали от обновленчества серьёзной идейной переориентации / трансформации. Несмотря на успешную организацию обновленческого раскола, вопрос «быть или не быть» оставался для обновленцев не менее актуальным, чем для патриаршей церкви. К тому же он подогревался диссонансом между теорией социального / социалистического государства, его нехристианской природой и практической деятельностью. Это породило двусмысленность и уязвимость богословских изысканий обновленчества данного периода (особенно идею христианизации советской государственности), декларировавшего разрыв с государством, но одновременно

стремившегося получить статус его особого партнёра (отсутствие функционального единства в движении). Легитимация власти со стороны обновленчества была символическая (советская власть просто-напросто не нуждалась в ней), но в то же время оно пыталось доказывать её историческое значение и справедливость с точки зрения христианской этики и морали. В результате, рождаемый христианской эсхатологией протест против власти в обновленчестве 1920-х гг. сменяется апологетикой антихристианской власти, её религиозным оправданием. Как следствие, *зародившееся в начале XX века в русском православии «политическое богословие» трансформируется в специфическую форму «богословия власти», в котором антихристианское государство интерпретируется в качестве фундамента «новой» церкви в посткапиталистическом мире, и даже её соработника (явного или латентного) в деле устроения Царства Божия на земле.*

Как понимать подобный ход / разворот богословской мысли? Могло ли это быть мистическим видением истории как богочеловеческого процесса? Религиозной утопией, в которой нашли соединение стремления к социальной правде и теократическому идеалу? Сервилизмом? И то, и другое, и все вместе. Обновленчество пыталось одновременно служить идеалу Царства Божия на земле и идеалу социального государства, быть в политике и одновременно вне политики. Это то, что А.И. Введенский назвал динамичностью моральных критериев христианства, как «религии свободы и религии власти». Credo обновленчества 1920-х гг. можно сформулировать так: «Государство может служить / государству можно служить», что, по сути, является концентрированным выражением его социальной онтологии данного периода. Не случайно даже в 1940-е гг., А.И. Введенский многозначно заключал: «Церковь должна приближаться к социальным проблемам, плывя на корабле советской государственности. Я очень далеко пошёл бы по этому пути и пошёл бы ещё дальше» [Левитин-Краснов, Шавров, 1996, 235].

Обновленчество – это уникальный пример балансирования на краю инверсии[4]. Образец религиозно-реформаторского движения, вышедшего из социальной революции, но вторичного по отношению к ней. Осмысление революции идёт им вслед и не становится богословским основанием для самих социальных процессов, для движения вперёд, в новое социокультурное пространство. В результате такие движения, освободившиеся из-под власти государства, чтобы идти в мир, вновь готовы прибегнуть к помощи государства. Во многом прав был Д.С. Мережковский, когда писал в 1908 году: «У наших реформаторов старая нерелигиозная общественность; если они пойдут до конца в идеях своих, то одно из двух: или отрекутся от всякой общественности во имя отвлечённого аскетизма, монашеского неделания, или признают христианскую реакционную общественность, новое, более совершенное порабощение церкви государству, как это и сделал Лютер, величайший из всех реформаторов» [Мережковский, 1914, 92]. Отчасти так и произошло. Обновленчество не прошло искушения революцией. Уже в начале своего пути, не говоря уже о периоде институционализации в качестве церковной структуры, оно оказалось готовым поменять старое государство на новое (которое стало бы олицетворением «царства», симфонии, вплоть до полного подчинения власти), и только антихристианский характер последнего сделал это невозможным.

Библиографический список

1. Адамов, Д. Политическое обоснование церковного обновленчества / Д. Адамов. – Воронеж: Типография газеты «Воронежская коммуна», 1925. – 21 с.
2. Боярский, А.И. Церковь и демократия: (Спутник христианина-демократа) / А.И. Боярский. – Пг.: Соборный разум, 1918. – 32 с.
3. Брендлер, Г. Мартин Лютер. Теология и революция / Г. Брендлер. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 368 с.
4. Введенский, А. Апологетическое обоснование обновленчества / А. Введенский // Вестник Священного Синода. – 1925. – № 1. – С. 18–28.
5. Введенский, А. Демократия и религия / А. Введенский // Правда Божия. – 1918. – № 1. – С. 2.

6. Введенский, А. За что лишили сана патриарх Тихона? / А. Введенский. – М.: Типографское издательство «Красная новь», 1923. – 60 с.
7. Введенский, А. Историческая задача русского духовенства / А. Введенский // Всероссийский церковно-общественный вестник (Далее ВЦОВ). – 1917. – № 116. – С. 2.
8. Введенский, А. О социализме / А. Введенский // ВЦОВ. – 1917. – № 86. – С. 2.
9. Введенский, А. Христианство и социальный вопрос / А. Введенский // ВЦОВ. – № 9. – С. 2.
10. Всероссийский съезд православного духовенства и мирян // ВЦОВ. – 1917. – № 47. – С. 1–2.
11. Добронравов, Л. Два меча / Л. Добронравов // Свободная церковь. – 1917. – № 2. – С. 1–2.
12. Жукоцкий, В.Д. Русская Реформация XX века: статьи по культурфилософии советизма / В.Д. Жукоцкий, З.Р. Жукоцкая. – М.: Новый хронограф, 2008. – 264 с.
13. Карташев, А. Реформа, реформация и исполнение церкви / А. Карташев // Карташев А.В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. – М.: «Пробел», 1996. – С. 183–223.
14. Левитин-Краснов, А. Очерки по истории русской церковной смуты / А. Красновв-Левитин, В. Шавров. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. – 670 с.
15. Мережковский, Д.С. Реформация или революция? / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений. Т. 16: В тихом омуте. – М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1914. – С. 83–93.
16. Намли, Е. Православное богословие и искушение властью / Е. Намли // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2014. – № 3 (32). – С. 12–41.
17. Пересвет-Персветов, А. (Святогор А.). Бездельная вера и реальное дело / А. Пересвет-Персветов (А. Святогор) // Известия ВЦИК. – 1923. – 10 января. – С. 5.
18. Пересвет-Персветов, А. (Святогор А.). Священный круговорот тысячелетий / А. Пересвет-Персветов (А. Святогор) // Камо Грядеши. – 1924. – № 1. – С. 7–13.
19. Пересвет-Персветов, А. (Святогор А.). Тезисы к докладу «Кризис религий» / А. Пересвет-Персветов (А. Святогор) // Камо Грядеши. – 1924. – № 1. – С. 6–7.
20. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. – Т. 3: 1914–1917. – М.: Русский путь, 2009. – 653 с.
21. Свенцицкий, В. Взыскующим града: Сборник / В. Свенцицкий. – М.: Д.П. Ефимов, 1906. – 63 с.
22. Свенцицкий, В. Террор и бессмертие / В. Свенцицкий // Вопросы религии. – М.: Типография «Общества распространения полезной книги», 1906. – Вып. 2. – С. 3–28.
23. Свенцицкий, В. Правда о земле / В. Свенцицкий. – М.: Типография А.П. Поплавского, 1907. – 80 с.
24. Соколов, В. Чего от нас ждет церковь? / В. Соколов // Церковь и жизнь. – 1917. – № 5–6. – С. 67–71.
25. Титлинов, В.Б. Новая церковь / В.Б. Титлинов. – Пг.–М.: Типографская артель Л.Я. Ганзбург, 1923. – 85 с.
26. Титлинов, Б. Политические партии в свете христианства / Б. Титлинов // ВЦОВ. – 1917. – № 84. – С. 2.
27. Титлинов, Б. Христианская политика / Б. Титлинов // ВЦОВ. – 1917. – № 48. – С. 2–3.
28. Титлинов, Б.В. Смысл обновленческого движения в истории / Б.В. Титлинов. – Самара: Тип. № 1 «Полиграфпрома», 1926. – 6 с.
29. Федотов, Г.В. Россия и свобода / Г.В. Федотов // Библиотека «Вехи» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.vehi.net/fedotov/svoboda.html (дата обращения: 09.02.2017).

[1] Понятие свободная теократия восходит к творчеству В.С. Соловьева. Свободная, потому что строится на добровольном подчинении государственной власти церкви, человека – Богу, индивида – целому, обеспечивая при этом право личности, общественные интересы и справедливость. Это логический результат становящегося посредством религии всеединства, которое «осуществляется не в изолированном, отдельном человеке, а в человечестве как организме, собранном и объединённом во Христе, иначе говоря, – в Церкви». (Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: Т. 1–2 / Кн. Евгений Трубецкой. М., 1913. С. 531).

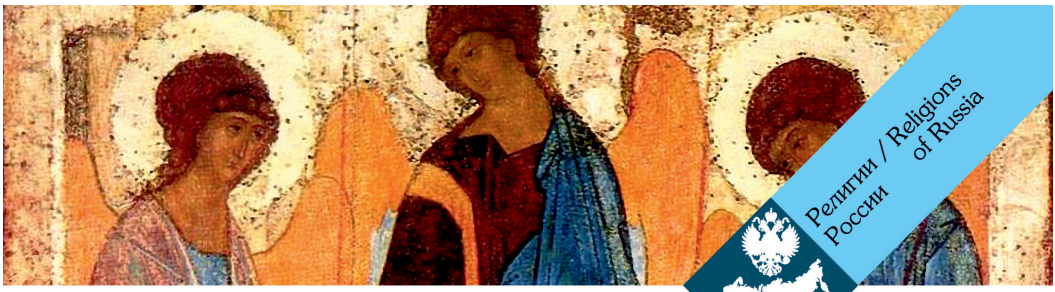
[2] «Советская власть государственными методами одна во всём мире имеет осуществить идеалы Царства Божия», – провозглашал обновленческий собор 1923 года. (Деяния II-ого Всероссийского собора православной церкви. Бюллетени. М., 1923. С. 12).

[3] Капитализм в понимании обновленцев предстаёт продолжающимся распятием «святого тела человечества», а, значит, и самого Христа. Соответственно сверившуюся революцию они рассматривали как «новую Голгофу» – «осуществление человеческими методами великой первохристианской правды». (Программа «Союза Общин Древле-Апостольской Церкви» // За Христом. 1922. № 1–2. С. 24).

[4] «Инверсия – это способность использовать уже накопленные варианты, применяя их к постоянно новым ситуациям, это исходная клеточка простого перебора заданных вариантов». (Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т. I: От прошлого к будущему. Новосибирск, 1997. С. 67).

References

1. Adamov D. *Politicheskoe obosnovanie tserkovnogo obnovlenchestva* [Political Justification of Renovationism]. Voronezh: Tipografiya gazety «Voronezhskaya kommuna», 1925, 21 p. (in Russian).
2. Boyarsky A.I. *Cerkov' i demokratiya: (Sputnik khristianina-demokrata)* [Church and Democracy: (Companion of the Democrat Christian)]. Petrograd: Sobornyj razum, 1918, 32 p. (in Russian).
3. Brendler G. *Martin Lyuter. Teologiya i revolyuciya* [Martin Luther. Theology and Revolution]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000, 368 p. (in Russian).
4. Vvedensky A. *Vestnik Svyashchennogo Sinoda* [Bulletin of the Holy Synod]. 1925, no. 1, pp. 18–28 (in Russian).
5. Vvedensky A. *Pravda Bozhiya* [God's Truth]. 1918, no. 1, p. 2 (in Russian).
6. Vvedensky A. *Za chto lishili sana patriarkha Tikhona* [For What Patriarch Tikhon Was Disfrocked]. Moscow: Tipografskoe izdatel'stvo «Krasnaya nov'», 1923, 60 p. (in Russian).
7. Vvedensky A. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 116, p. 2 (in Russian).
8. Vvedensky A. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 86, p. 2 (in Russian).
9. Vvedensky A. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 9, p. 2 (in Russian).
10. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 47, pp. 1–2 (in Russian).
11. Dobronravov L. *Svobodnaya tserkov'* [Free Church]. 1917, no. 2, pp. 1–2 (in Russian).
12. Zhukotsky V.D., Zhukotskaya Z.R. *Russkaya Reformatsiya XX veka: stat'i po kul'turosofii sovetizma* [Russian Reformation of the 20th Century: Articles on Culturosophy of the Sovietism]. Moscow: Novy khronograf, 2008, 264 p. (in Russian).
13. Kartashev A.V. *Tserkov'. Istoriya. Rossiya. Stat'i i vystupleniya* [Church. History. Russia: Articles and Reports]. Moscow: «Probel», 1996, pp. 183–223 (in Russian).
14. Levitin-Krasnov A., Shavrov V. *Ocherki po istorii russkoy tserkovnoy smuty* [Essays on the History of the Russian Church Turmoils]. Moscow: Krutitskoe patriarshee podvor'e, 1996, 670 p. (in Russian).
15. Merezhkovsky D. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Works]. Vol. 16. Moscow: Tip. T-va I.D. Sytina, 1914, pp. 83–93 (in Russian).
16. Namli E. Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion, and Church in Russia and Abroad]. 2014, no. 3(32), pp. 12–41 (in Russian).
17. Peresvet-Peresvetov A. (Svyatogor A.). *Izvestiya VCIK* [News of All-Russian Central Executive Committee]. 1923, January 10, p. 5 (in Russian).
18. Peresvet-Peresvetov A. (Svyatogor A.). *Kamo Gryadeshi* [Quo Vadis]. 1924, no. 1, pp. 7–13 (in Russian).
19. Peresvet-Peresvetov A. (Svyatogor A.). *Kamo Gryadeshi* [Quo Vadis]. 1924, no. 1, pp. 6–7 (in Russian).
20. *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917* [The Religious and Philosophical Society of St. Petersburg (Petrograd): History in Materials and Documents: In Three Volumes: 1907–1917]. Vol. 3. Moscow: Russky put', 2009, 653 p. (in Russian).
21. Sventsitsky V.P. *Vzyskuyushchim grada: Sbornik* [For the Seekers of the City of God: Collection]. Moscow: D.P. Efimov, 1906, 63 p. (in Russian).
22. Sventsitsky V.P. *Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow: Tipografiya «Obshchestva rasprostraneniya poleznoy knigi», 1906, pp. 3–28 (in Russian).
23. Sventsitsky V.P. *Pravda o zemle* [The Truth about the Earth]. Moscow: Tipografiya A.P. Poplavskogo, 1907, 80 p. (in Russian).
24. Sokolov V. *Tserkov' i zhizn'* [Church and Life]. 1917, no. 5–6, pp. 67–71 (in Russian).
25. Titlinov B.V. *Novaya tserkov'* [The New Church]. Petrograd–Moscow: Tipografskaya artel' L.Ja. Ganzburg, 1922, 85 p. (in Russian).
26. Titlinov B. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 84, p. 2 (in Russian).
27. Titlinov B. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 48, pp. 2–3 (in Russian).
28. Titlinov B.V. *Smysl obnovlencheskogo dvizheniya v istorii* [The Sense of the Renovation Movement in the History]. Samara: Tip. № 1 «Poligrafproma», 1926, 6 p. (in Russian).
29. Fedotov G.V. *Rossiya i svoboda* [Russia and Freedom]. Available at: http://www.vehi.net/fedotov/svoboda.html (accessed February 2, 2017) (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.35-41

Дашковский П.К., Зиберт Н.П.

Основные особенности развития обновленческого движения в православии на Алтае в 1920-е гг.

Работа подготовлена в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ (проект № 33.2177.2017/ПЧ)

Аннотация. В статье анализируется государственно-конфессиональная политика советской власти в отношении обновленческого раскола в Русской православной церкви, в т.ч. в региональном аспекте. На основе архивных материалов рассматриваются основные особенности обновленческой политики и её влияние на религиозную жизнь населения Алтая в 1920–1930-е годы. Спровоцированный советской властью обновленческий раскол хотя и посеял смуту в рядах священнослужителей, однако полностью не достиг запланированной цели. Консервативно настроенные верующие не приняли реформированный церковный культ и при первой же возможности примыкали к традиционной православной церкви, возглавляемой патриархом Тихоном. Из-за неудачи обновленческого движения советское правительство пришло к выводу о необходимости перевести государственно-консервативную политику в стадию активной антирелигиозной пропаганды, которая постепенно стала сопровождаться арестами, ссылками и расстрелами священнослужителей как обновленческого, так и традиционного православия.

Ключевые слова: государственно-конфессиональная политика, обновленчество, Русская православная церковь, Алтайская губерния, советский период

Д.К. Дашковский

Н.П. Зиберт

Pyotr K. Dashkovskiy, Natalya P. Siebert

Main Features of the Development of the Renovationist Movement in the Orthodox Church in the 1920s' Altai

The paper is written within the fulfilling a state task of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (project no. 33.2177.2017/PCh)

Abstract. The article examines church-state policy of the Soviet government and its attitude to the Renovationist schism in the Russian Orthodox Church. On the basis of archival materials the authors discuss the main features of the renovation policy and its impact on the religious life of the population of the Altai Republic in the 1920–1930s. Provoked by the Soviet authorities, Renovationist schism confused the clergy, but did not fully achieve the planned aims. Conservative believers did not accept the reformed Church and at the first opportunity took sides with the traditional Orthodox Church, headed by Patriarch Tikhon. Because of the failure of the Renovationist movement, the Soviet government came to the conclusion about the need to shift state-conservative policy to the phase of active anti-religious propaganda, which was gradually accompanied by arrests and executions of both the revisionist and traditional Orthodox clergy.

Key words: state-confessional policy, Renovationism, the Russian Orthodox Church, Altai province, Soviet period

---

Дашковский Петр Константинович – доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований факультета массовых коммуникаций, филологии и политологии Алтайского государственного университета; 656049, Барнаул, пр. Ленина-61, АлтГУ, лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований; dashkovskiy@fpn-asu.ru

Petr K. Dashkovskiy – DSc (History), Associate Professor, Head of the Department of Political History, National, State, and Confessional Relations, Head of the Laboratory of the Ethnocultural and Religious Studies of the Faculty of Mass Communications, Philology and Political Science, The Altai State University; 61 Lenin prosp., ASU, Barnaul, Russia, 656049; dashkovskiy@fpn-asu.ru

Зиберт Наталья Петровна – аспирант кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета; 656049, Барнаул, пр. Ленина-61, АлтГУ, лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований; misericordia17@mail.ru

Natalya P. Siebert – Postgraduate student at the Department of Political History, National and State-Confessional Relations of the Altai State University; 61 Lenin prosp., ASU, Barnaul, Russia, 656049; misericordia17@mail.ru

Существенные перемены, происходившие в России в общественной жизни после революции 1917 г., коснулись также и духовной сферы. Распространение атеистических установок сопровождалось принятием ряда декретов, направленных на ослабление экономического и правового положения церкви, в результате чего последняя лишалась значительного количества церковных земель, недвижимости и имущества. Начиная с 1922 г. идеологическая борьба с религией приняла новые формы. Одним из её инициаторов выступил Л.Д. Троцкий, изложивший в секретной записке членам Политбюро программу новой церковной политики, согласно которой прогрессивные «обновленцы» должны помочь большевикам в борьбе с «реакционным тихоновским» духовенством, обеспечив тем самым внутреннее разложение церкви [Фирсов, 2014, 98]. Кроме того, «прогрессивное» духовенство должно было помочь большевикам в начавшейся компании по изъятию церковных ценностей, которая сопровождалась вспышками недовольства верующих по всей стране. Так, на одном из судебных процессов Москвы, за оказанное сопротивление в процессе изъятия ценностей, 11 человек были приговорены к расстрелу [Фирсов, 2014, 106]. Не обошлось без народных волнений и в регионах. В Ново-Николаевской губернии изъятие было прекращено ввиду крайне враждебного отношения населения. По свидетельству очевидцев, представителя советской власти вытолкали из церкви с криками: «Бей коммунистов, не отдадим золота». Духовенство, ободряемое поддержкой верующих в разных регионах, нередко скрывало ценности. Архиерей г. Омска предписал воздержаться от сдачи. В Алтайской и Омской губерниях, несмотря на враждебно настроенных верующих и рабочих, изъятие ценностей прошло относительно спокойно. Собрание верующих Красноярской и Иркутской губерний постановило не сдавать ценности, а заменить их вещами, продуктами и самообложением [ГААК. Ф. Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 8]. Кроме того, был отмечен случай распространения по Барнаулу лояльного церковного воззвания со скрытым реакционным смыслом, в связи с чем местному Губотделу ГПУ было предписано обращать более пристальное внимание на высших священнослужителей, а не на настоятелей [ГААК. Ф. Р .2. Оп. 3. Д. 37. Л. 14].

Необходимо отметить, что поддерживаемое большевиками обновленческое движение очень быстро распространило своё влияние во многих губерниях страны. Как правило, в разрешении конфликтов советская власть неуклонно вставала на сторону обновленческой церкви. Общероссийские тенденции на основе архивных данных наглядно просматриваются и в Западной Сибири, в т.ч. на Алтае. Так, посредством вмешательства местного исполкома в г. Бийске был утверждён обновленец Иоанн Завадский, вместо свергнутого Владыки Иннокентия [ГААК. Ф. Р. 536. Оп. 1. Д. 233. Л. 100]. В Ново-Николаевской губернии обновленцы захватили многие храмы: собор Александра Невского, Богородице-Казанскую церковь, Пророко-Даниловскую церковь, часовню святителя Николая. В Храме Покрова Пресвятой Богородицы и Воскресенской церкви на паритетных началах параллельно существовали две общины: «тихоновцев» и «обновленцев» [Шабунин, 2010, 13]. Схожая ситуация наблюдалась и в других регионах страны. Так, например, в храме г. Колпино, ставшим обновленческим в 1922 г., староцерковникам было позволено совершать богослужение в одном их приделов храма [Фирсов, 2014, 124]. В Астраханской епархии органы ГПУ поддержали незаконную передачу большинства храмов к обновленцам, а также арестовали не подчинившихся обновленческому епископу Анатолию священнослужителей [Сколота, 2008, 3]. Особенно сильно обновленчество насаждалось на Северном Кавказе. В этом регионе к 1 января 1926 г. располагалось 876 обновленческих приходов, что составляло более 25% всех обновленческих храмов Советского Союза [Поспеловский, 1996, 64]. К октябрю того же года число храмов, принадлежащих обновленческому движению, достигло 960, преимущественно за счёт закрытия «тихоновских» общин [Пантюхин, 2014, 173]. Кроме того, стоит отметить отдельные случаи невмешательства местных властей в дела «прогрессивного» духовенства. Так, одно из постановлений Сибирского бюро ЦК РКП(б) обозначало органам власти на местах необходимость пассивного отношения к проникновению обновленческой церкви в сибирскую деревню [ГААК. Ф. Р. 2. Оп. 4. Д. 24. Л. 30].

Следует отметить, что большой резонанс вызвал приезд в 1924 г. в Барнаул одного из главных идеологов и лидеров обновленчества Александра Ивановича

Введенского. Благочинный Александр Петрович Введенский, возглавлявший обновленческое движение на Алтае в период с 1 сентября 1924 г. по 1927 г., по этому поводу писал: «На одно из самых сильных орудий против безбожия я бы указал на недавний приезд в наши края знаменитого лектора Митрополита Александра Введенского» [ГААК. Ф. Р. 138. Оп. 1. Д. 1. Л. 79]. Кроме того, в пропаганде «обновленцев» активно использовался факт признания Константинопольской церковью каноничности «Священного Синода». По заявлению обновленческого «митрополита Сибири» Петра Федоровича Блинова «все сибирские храмы (приходы) имеют своих обновленческих сторонников» [Буфеев, 2014, 3].

Нужно подчеркнуть, что изначально многие представители духовенства заинтересовались преобразованиями, демократизацией и модернизацией богослужения. 16 июня 1922 г. митрополитом Владимирским Сергием (Страгородский), Нижегородским архиепископом Евдокимом (Мещерский) и Костромским архиепископом Серафимом (Мещеряков) Высшее церковное управление было публично признано в т.н. «Меморандуме трёх» единственной канонической церковной властью. Однако обновленческое духовенство не успело добиться широкой поддержки в народных массах. В начале 1923 г. из заключения был освобождён патриарх Тихон, который стал активно пропагандировать лояльное отношение к советской власти. На местах значительно активизировалась та часть священнослужителей, которая по-прежнему относила себя к староцерковникам. В регионах, в т.ч. на Алтае, начались многочисленные отстранения от исполнения служебных обязанностей священников, в которых уличили или подозревали в связи с обновленческим движением. Так, община Меретского прихода отстранила от работы настоятеля церкви с. Верх-Сузуна за присоединение к Каменскому обновленческому движению [Шабунин, 2010, 14]. Священник Иоан Пульхров высказал прихожанам своё неподчинение обновленческому расколу, за что в апреле 1923 г. был запрещён в обновленческой церкви. Получив от церковного Совета Покровской общины постановление о непризнании его как запрещённого, он продолжил служение в Покровском храме г. Барнаула [ГААК. Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 218. Л. 8, 11].

Не сложились отношения и с другими религиозными организациями. Попытка Совета евангельских христиан баптистов вступить в общение с обновленческими иерархами закончилась появлением в газете «Известия» заметки Александра Ивановича Введенского, в которой баптисты обвинялись в самовольстве и нелояльном отношении к советской власти. В свою очередь совет баптистов отметил грозящую всем истинным верующим опасность от «заигрывания с людьми чуждыми духа христианства» [ГААК. Ф. Р. 2. Оп. 4. Д. 24. Л. 10].

Нужно обратить внимание на то, что к 1925 г. появилась тенденция возвращения в лоно «тихоновской» церкви обновленческих священников и приходов, в т.ч. на Алтае. Так, в период с января по май 1925 г., «тихоновские» общины перетянули на свою сторону 50 общин с церквями [ГААК. Ф. Р. 2. Оп. 6. Д. 209. Л. 4]. По данным уполномоченного секретного отделения ГПУ Грушецкого, обновленческие общины каждый месяц теряли несколько приходов из-за склок, дебоширства и пьянства, чем внушали недоверие верующей массе [ГААК. Ф. Р. 2. Оп. 6. Д. 209. Л. 4]. Сами священнослужители, возвращающиеся в «тихоновскую» группу, называли различные причины своего временного служения в обновленческой церкви. Так, диакон с. Павловского аргументировал свой переход в обновленчество необходимостью подчиниться настоятелю храма, от которого он был зависим в силу занимаемого поста [ГААК. Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 225. Л. 6]. Члены совета Васильевской церкви с. Солоновки Славгородского уезда ходатайствовали о диаконе Степане Жарикове и его рукоположении в сан священника, который в присутствии священника с. Малышев-Лог Петре Донских принёс всенародное покаяние. Кроме того, за уклонение в раскол покаялся священник Михаило-Архангельской церкви с. Рогозиха. Некоторые священнослужители были вынуждены оставлять свои приходы во власти обновленцев и искать новое место службы. Например, священник Федор Завьялов покинул свой приход в с. Средне-Красиловское и временно служил в сёлах Шадринское и Барановское Алтайской губернии. Нарчинское общество православных верующих обратилось с просьбой к благочинному с просьбой присоединить их

к монашествующему епископу Бийскому и Алтайскому Никите, так как они признали положения «живой церкви» неправильными и противоречащими священному писанию. Аналогичное требование поступило от членов Свято-Николаевской церкви с. Костино-Логовского. Приход Николаевкой церкви с. Чесноковка на церковном совете также решил остаться в подчинении старой православной церкви. Прихожане храма с. Ново-Краюшкинского принудили священника Андриана Головачева перейти обратно в «тихоновщину», что зафиксировано справкой, выданной жителю с. Ново-Краюшкинское И.Ф. Ежову Алтайским Церковным Управлением 8 января 1925 г. Священник Николай Костин в своём рапорте епископу Никодиму сообщал, что в начале 1923 г. он был увлечён в организацию «Живая церковь» лживыми рекламациями, журналами и прочей литературой. При этом в условиях удалённости от г. Барнаула и, не имея возможности получить достоверную информацию, с большим сомнением признал церковную власть «Живой церкви». В марте 1923 г. попав в Барнаул и узнав достоверные сведения о возникшей церковной иерархии и о патриархе Тихоне, подал в Алтайский Епархиальный Совет заявление о выходе из членов союза «Живая церковь» [ГААК. Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 218. Л. 4]. Прошедший в 29 апреля 1923 г. II поместный Собор Российской церкви был охарактеризован сторонниками патриарха Тихона как не православное собрание схизматических, отклонившихся от церкви епископов, клиров и мирян. Все виды религиозного общения с самочинной иерархией объявлялись тяжким грехом против церковного единства. Верующих призывали воздержаться от общения со сторонниками раскола, не приглашать их для совершения священнодействия, не посещать их храмов и не подчиняться никаким постановлениям схизматического собора и избранного ими Высшего церковного совета [ГААК Ф. Р. 2. Оп. 4. Д. 24. Л. 25, 26].

В 1925 г. в ходе подготовки к III Всероссийскому поместному Собору, Александр Петрович Введенский, видя количественное преимущество «тихоновцев» (таблица 1), посчитал нужным избрать делегацию для официального обращения к епископу Никодиму, с предложением создать смешанное оргбюро по Алтайской епархии для выборов делегатов съезда на Собор. Делегации в составе протоиерея Владимира Златомрежева и гражданина Евгения Дулебова было поручено вручить епископу Никодиму письмо от Епархиального Управления и письмо Священного Синода Российской Православной Церкви Алтайскому Епархиальному Управлению от 13.06.1925 г. о созыве 1 октября III Всероссийского Поместного собора Православной церкви, на котором планировалось объединение двух конфликтующих между собой церквей. Предполагалось также допустить староцерковников, не признавших поместный Собор 1923 г. и состоявших вне канонического обращения со Священным Синодом, к полноправному участию в выборах на условиях, которые будут выработаны позднее. В положении о созыве III Всероссийского Поместного Собора были обозначены 2 задачи, требующие решения: благоустроение церкви и подготовка к предстоящему Вселенскому собору [ГААК. Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 225. Л. 4, 28–32, 39, 54]. 5 июля 1925 г. письма были переданы Барнаульскому епископу Никодиму, который пообещал к 10 июля дать свой ответ в письменной форме, получив предварительное разрешение от высшего начальства и посоветовавшись со своими сотрудниками.

Таблица 1. Сведения о численности православных религиозных групп находящихся на территории Алтайской губернии по состоянию к 1 мая 1925 г. [ГААК. Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 225. Л. 21, 22, 24, 25]

	Тихоновская группа	Обновленческая группа
Общее количество общин	290	133
– количество общин в Барнаульском и Рубцовском уездах	166	89
– количество общин в Бийском уезде	124	44
Общее количество верующих, чел	72500	9975

Необходимо отметить, что барнаульские священники достаточно скептически отнеслись к попытке обновленцев объединиться. Так, священник Троицкой церкви Валентин Попов счёл излишним изыскание мер к объединению и ликвидации разделения, считая, что единственный вариант к слиянию – это возвращение обновленческой группы на истинный путь. Настоятель Знаменской церкви Павел Победоносцев с иронией заметил что «почин к единению исходит от группы, которая первая нарушила единение…» [ГААК. Ф. Р. 2, Оп. 6. Д. 209. Л. 4].

1 октября 1925 г. в московском храме Христа Спасителя был проведён III Всероссийский Поместный Собор Православной Церкви на территории СССР», на котором обновленцы отказались от проведения реформ в области догматики и богослужения. К этому времени численность обновленцев на Алтае составляла лишь 17% всего православного населения [ГААК. Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 225. Л. 16]. Начиная с конца 1926 г., обновленческие приходы подвергаются антирелигиозному давлению наравне с остальными церквями. По данным Барнаульского горкома ВКП(б) за 1928 г. в городе числилось 9 религиозных общин русской православной церкви, из которых 4 были обновленческими [ГААК. Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 225. Л. 27, 28].

Следует подчеркнуть, что государственно-конфессиональные отношения в стране в этот период оставались крайне напряжёнными, несмотря на все попытки патриархии перевести их в мирное русло. Примером может служить воззвание местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия, опубликованное в газете «Известия ВЦИК», в котором от имени церкви выражается благодарность советскому правительству за «внимание к духовным нуждам православного населения». 27 сентября 1927 г. в связи с десятилетним юбилеем Октябрьской революции во все епархии страны было разослано циркулярное предписание от имени Священного Синода. В нём оговаривался порядок празднования, который точно и неуклонно должен был выполняться во всех приходах епархии. Планировалось проведение Всенощной и Божественной Литургии, а также молебен о благоденствии страны. Отдельно оговаривались тезисы для внебогослужебных бесед в день десятилетия октябрьской революции [ГААК. Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 225. Л. 27, 28]. В тоже время меры, принимаемые церковью, не привели к желаемому перемирию. Помимо стандартного обвинения в контрреволюции, всё чаще в вину ставились «развал колхозов», «вредительство», «подготовка антисоветских восстаний», «сопротивление коллективизации».

В конце 1929 г. ЦК ВКП (б) пересмотрел методы борьбы с религией. Поводом стало секретное письмо секретаря ЦК ВКП(б) Л.М. Кагановича от 14 февраля «О мерах по усилению антирелигиозной работы». По мнению последнего, необходимо было вести атеистическую работу во всех сферах жизни советского народа. При этом к простым верующим надлежало применять агитационные и разъяснительные меры, одновременно жёстко преследуя иерархическую верхушку церкви. В борьбе с религией предполагалось использовать все общественные организации: разработать методы антирелигиозной пропаганды в школе; регулярно освещать вопросы борьбы с религией на страницах газет и журналов; развивать и укреплять сеть политпросветных учреждений (избы-читальни, музеи, библиотеки, кино); оказывать всестороннюю поддержку работникам искусства в деле создания антирелигиозных спектаклей и фильмов; оказывать поддержку издательской работе ЦССБ и местных «Союзов безбожников»; бороться с распространением религиозных издательств; переводить и издавать антирелигиозную художественную литературу для детей; комитету по делам печати следовало прекратить снабжение бумагой религиозные издательства и организации; вести антирелигиозную пропаганду в Красной Армии, ставя целью подготовку из красноармейцев активных антирелигиозников для деревни [ГААК. Ф. Р. 138. Оп. 1. Д. 5. Л. 118, 118 об]. В результате такой позиции органов власти регионы страны захлестнула новая волна антирелигиозной работы. На районных и городских делегатских собраниях на повестку дня всё чаще стали выноситься вопросы религиозного характера. Так, на одном из собраний женского городского районного комитета слушали заявление об эксплуатации сторожихи епархиальной церкви Таничевой. Итогом рассмотрения стало решение организовать при делегатском собрании ячейку безбожника, а материал об эксплуатации отправить в редакцию газеты «Красный Алтай» [Приказчикова, 2009, 31]. Летом

1929 г. антирелигиозная комиссия начала решительное наступление на религию силами партийных, комсомольских и профсоюзных организаций. Вся последующая политика властей строилась на признании одинаково «реакционными» всех религиозных организаций.

Таким образом, советской власти в первые годы своего существования не удалось покончить с православием силами самой церкви. Спровоцированный обновленческий раскол хоть и посеял смуту в рядах священнослужителей, но в конечном итоге не смог полностью уничтожить Русскую православную церковь как социальный институт, которая занимала достаточно прочные позиции в разных регионах страны, в т.ч. и на Алтае. Консервативно настроенные верующие не смогли принять реформированный церковный культ и при первой же возможности примкнули к «тихоновской» группе. В итоге советское правительство пришло к выводу о необходимости вести антирелигиозную пропаганду по новому пути, в ходе которого она постепенно переросла в активные действия, сопровождаясь арестами, ссылками и расстрелами как «тихоновских», так и обновленческих священнослужителей. В конечном итоге обновленческая церковь осталась без поддержки, как со стороны верующих, так и со стороны советского правительства, что постепенно привело к её полному исчезновению.

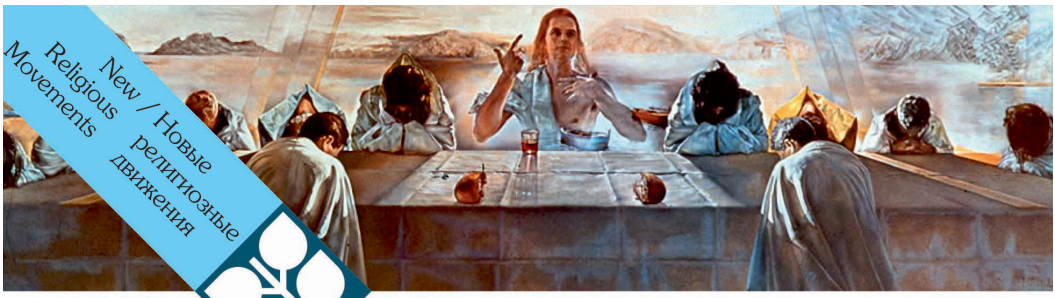
Библиографический список

1. Буфеев, Константин (прот.) Патриарх Сергий, обновленчество и несостоявшаяся реформация Русской Церкви XX века / Буфеев Константин (прот.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL:http://www.blagogon.ru/digest/445/print (дата обращения: 01.06.2016).
2. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 138. Оп. 1. Д. 1. Л. 79.
3. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 138. Оп. 1. Д. 5. Л. 118. 118 об.
4. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 2. Оп. 4. Д. 24. Л. 30.
5. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 2. Оп. 3. Д. 37. Л. 8, 14.
6. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 2. Оп. 4. Д. 24. Л. 10, 25, 26.
7. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 2. Оп. 6. Д. 209. Л. 4.
8. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 218. Л. 4, 8, 11.
9. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 218. Оп. 1. Д. 225. Л. 6, 16, 21, 22, 24, 25, 27, 28–32, 39, 54.
10. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 536. Оп. 1. Д. 233. Л. 100.
11. Пантюхин, А.М. Обновленческое движение Русской Православной Церкви в 20–40-е гг. XX в. (на материалах Ставрополья и Терека): монография / диак. Александр Пантюхин. – Ставрополь: АГРУС Ставропольского гос. аграрного ун-та, 2014. – 280 с.
12. Поспеловский, Д.В. Русская Православная церковь в XX веке / Д.В. Поспеловский. – М., 1996. – 166 с.
13. Приказчикова, О.Б. Деятельность постоянной центральной комиссии по вопросам культов (1929–1938 гг.) / О.Б. Приказчикова // Вестник ПСТГУ. Вып. 10 (31). – С. 41–76.
14. Сколота, Р.В. Сущность и региональные особенности обновленческого раскола в Астраханском крае (1920–1925 гг.) / Р.В. Сколота [Электронный ресурс] // «КиберЛенинка». – Режим доступа: http://cyberleninka.ru/article/n/suschnost-i-regionalnye-osobennosti-obnovlencheskogo-raskola-v-astrahanskom-krae-1920-1925-gg (дата обращения: 18.08.2016).
15. Фирсов, С.Л. «Власть и огонь»: Церковь и советское государство: 1918 – нач. 1940-х гг.: очерки истории / С.Л. Фирсов. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитар. ун-т, 2014. – 474 с.
16. Шабунин, Е.А. Обновленческое движение в Сибири / Е.А. Шабунин [Электронный ресурс] // Образование и православие. – Режим доступа: http://www.orthedu.ru/kraeved/1661-10.html (дата обращения: 17.07.2016).

References

1. Bufeev K. (prot.). *Patriarkh Sergiy, obnovlenchestvo i nesostoyavshayasya reformatsiya Russkoy Tserkvi XX veka* [Patriarch Sergius, Renovationism, and Failed Reformation of the Russian Church in the 20th Century]. Available at: URL:http://www.blagogon.ru/digest/445/print (accessed: June 6, 2016) (in Russian).

2. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R 138. Inventory 1. File 1, fol. 79 (in Russian).
3. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R 138/ Inventory 1. File 5, fols. 118, 118 ob (in Russian).
4. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R 2. Inventory 4. File 24, fol. 30 (in Russian).
5. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R 2. Inventory 3. File 37, fols. 8, 14 (in Russian).
6. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R 2. Inventory 4. File 24, fols. 10, 25, 26 (in Russian).
7. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R 2. Inventory 6. File 209, fol. 4 (in Russian).
8. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R 218. Inventory 1. File 218, fols. 4, 8, 11 (in Russian).
9. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R 218. Inventory 1. File 225, fols. 6, 16, 21, 22, 24, 25, 27, 28–32, 39, 54 (in Russian).
10. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R 536. Inventory 1. File 233, fol. 100 (in Russian).
11. Pantyukhin A.M. *Obnovlencheskoe dvizhenie Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 20–40-e gg. XX v. (na materialakh Stavropol'ya i Tereka)* [The Renovationist Movement in the Russian Orthodox Church in the 1920–40s of the 20th Century (On Materials of Stavropol Territory and Terek)]. Stavropol: AGRUS Stavropol'skogo gos. agrarnogo un-ta, 2014, 280 p. (in Russian).
12. Pospelovsky D.V. *Russkaya Pravoslavnaya tserkov' v XX veke* [The Russian Orthodox Church in the 20th Century]. Moscow, 1996, 166 p. (in Russian).
13. Prikazchikova O.B. *Vestnik PSTGU* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University]. Vol. 10 (31), pp. 41–76 (in Russian).
14. Skolota R.V. *Sushchnost' i regional'nye osobennosti obnovlencheskogo raskola v Astrahanskom krae (1920–1925 gg.)* [The Essence and Specifics of the Renovationist Schism in the Astrakhan Region (1920–1925)]. Available at: http://cyberleninka.ru/article/n/suschnost-i-regionalnye-osobennosti-obnovlencheskogo-raskola-v-astrahanskom-krae-1920-1925-gg (accessed: August 18, 2016)
15. Firsov S.L. *«Vlast' i ogon'»: Tserkov' i sovetskoe gosudarstvo: 1918 – nach. 1940-kh gg.: ocherki istorii* ["The Power and the Fire": the Church and the Soviet State: 1918 – Early 1940s: Essays on the History]. Moscow: Pravoslavny Svyato-Tihonovskiy gumanitar. un-t, 2014, 474 p. (in Russian).
16. Shabunin E.A. *Obnovlencheskoe dvizhenie v Sibiri* [The Renovationist Movement in Siberia]. Available at: http://www.orthedu.ru/kraeved/1661-10.html (accessed: July 17, 2016) (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.42-50

Аношко С.А.

Теология пиши в новых религиозных движениях: мормонская этика питания

Аннотация. Статья посвящена вопросу теологической подоплёки пищевых норм и правил, а также пищевых табу среди адептов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (мормонов). Основной целью статьи является раскрытие темы теологии пищи на основании первоисточников Писания, теологических изысканий богословов-мормонов и представителей светского религиоведения. Рассматривая вопросы, связанные с теологией пищи, автор приходит к выводу о фундаментальном значении главы 89 в ритуале и практиках церкви. Этот вывод обоснован тем, что предписания, данные в священных текстах, коррелируют с ежедневным поведением верующих.

Ключевые слова: Церковь Иисуса Христа Святых последних дней, мормоны, Учение и Заветы, объявления, био-духовность, пост, пропитание, абстиненция

Siarhei A. Anoshka

The Theology of Food in New Religious Movements: Mormon Dietary Restrictions

Abstract. The article deals with theological norms underlying reason and eating guidelines and rules connected with dietary restrictions among the followers of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons). The main purpose of the article is to provide the material on the basis of primary sources of Scripture, theological investigations of Mormon scholars, and works of representatives of secular religious studies. Considering the aspect of the theology of food, the author draws a conclusion that the fundamental meaning of chapter 89 and ritual practices of the church are closely to the instructions given in the scriptures correlated with behavior of a group of believers. The most important point in this case is refusal of alcohol, tobacco, and hot drinks like tea or coffee. Above that LDS Church encourages their members to provide own farm or, if possible, to have enough food during the whole next year for the entire family. Analyzing some parts from Mormon scriptural canon we try to understand why the theology of food is such important for Mormons not only in the daily life but also in the afterlife. It is very important to understand that Mormon theology of food is not only practical for a believer's life. It's also part of the common economic policy of the Church depending on revelations that we can find in the Doctrine and Covenants. We need to realize clearly that private revelations in the theology of this religious denomination have much higher priority than private revelations in, for example, Catholicism.

Key words: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, Mormon, Doctrine and Covenants, revelations, bio spirituality, fasting, food, abstinence

---

Аношко Сергей Анатольевич – магистр теологии, аспирант кафедры религиологии и межрелигиозного диалога Университет Кардинала Стефана Вышинского в Варшаве; 01-815, г. Варшава, ул. Девайтис, 5; anoshka@email.ua

Siarhei A. Anoshka – MA (Theology), PhD student at the Department of Religious Studies and Interreligious Dialogue, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw; 5 Dewajtis ul., Warsaw, Poland, 01-815; anoshka@email.ua

Социологические концепции религии достаточно редко обращают своё внимание на некоторые аспекты культовых практик конфессий, считая их малозначимыми для общего понимания феномена веры. Поэтому вопросы здравоохранения и связанные со здоровьем нормы питания, характерные для конкретных вероисповеданий, особенно меньшинств, не всегда являются предметом исследований религиоведов. За редким исключением [Coulter, Willis, 2007, 214–225] тематика медицины и альтернативных подходов к способу пропитания и связанная с тем духовность практически отсутствует на страницах изысканий, посвящённых НРД, занимая маргинальную часть общего контента. Ритуальное значение, как впрочем, и символическая история пищи в традиционных религиях изучена достаточно хорошо и представлена в соответствующих научных позициях [Маккенна, 1995].

Именно поэтому в последние несколько лет в религиоведческой литературе появляется термин «био-духовность», под которым понимают любую форму религиозного поклонения, систему убеждений, норм и принципов, выраженных в обрядах, ритуалах и молитвах либо прочих актах, санкционированных, в том числе, путём употребления конкретных продуктов питания либо воздержания от таковых. Всё это подкрепляется научными, философскими либо иными тезисами о подобной натуре. Пищевой выбор адепта становится буквальным проявлением его веры. Представители Церкви мормонов, как кажется, могут быть достаточно интересным примером для исследователя влияния био-духовности на общее религиозное поведение целой общины и каждого ей представителя в частности. Е.Г. Балагушкин отмечает, что человеческое тело, психика и сознание являются важнейшим субстратом по сакрализации предметов культа, в том числе определённых продуктов питания, в религиозной, магической либо мистической обрядности [Балагушкин, 2006, 36].

Сегодняшнее производство продуктов питания изобилует всевозможными добавками, ароматизаторами, концентратами и усилителями вкуса. Всё это изменяет естественный процесс цикла питания человека, нанося вред здоровью, в том числе его духовной составляющей. Именно по этой причине в некоторых религиозных движениях отдельное внимание уделено не только вопросам духовного благополучия, развития своей веры и внутренней гармонии, но также, казалось бы, бытовым моментам, к которым относится приём пищи. Одним из таких НРД, щепетильно старающихся соблюдать религиозные нормы в области навыков питания верующих, является Церковь Иисуса Христа Святых последних дней, ЦИХ СПД (англ. *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*), последователей которой именуют также мормонами. Согласно учению церкви, насчитывающей около 8 млн. верующих [Евдокимов, 2011, 102], тело и дух человека связаны между собой, образуя живую душу. Поэтому забота о теле помогает прочувствовать дух, думать, принимать правильные решения, а также служить во благо другим людям [Eck, 2017, 10].

***

В основе пищевой этики мормонов лежат три главных постулата: воспоминание, осознание и благодарение. Говоря о традиции воспоминания, представители этой Церкви подчёркивают тесную связь, существующую между потребляемой пищей и землёй, между телами нашими и других людей, которые на ней обитают. Предписания лидеров новой религиозной формации, как впрочем, и сакральные тексты данной группы верующих, направлены на то, чтобы восстановить память, обратить приверженцев доктрины к естественному жизненному циклу, к почве, обучить подобающему отношению к производству пищи и продуктам, к животным. Наставники глубоко убеждены, что сформулированная таким образом теология позволяет получить благодать Всевышнего [Monson, 2016, 78–79]. Тем не менее, следует помнить, что нарушение табу не имплицирует автоматически изгнания преступившего предписания из сообщества. Епископ церкви однако может принять решение о временном запрете посещения храма, пока ситуация не будет урегулирована и приведена в норму [Broomfield, 2015, 994].

Первичные фундаментальные правила, относящиеся к вопросу потребления пищи, можно отыскать уже в первых версиях расширенного религиозного канона письмен мормонов. В широко цитируемом отрывке из «Учения и Заветов»

(У. и З.; англ. Doctrine and Covenants) – собрания Божественных откровений и Боговдохновенных изречений, данных основателю церкви пророку Джозефу Смиту, – читаем: «Истинно говорю Я: По мере того, как вы делаете это, полнота земли – ваша, и звери полевые, и птицы небесные, и всё, что взбирается на деревья и ходит по земле. Да, и трава, и всё доброе, что происходит от земли (…) создано во благо и на пользу человеку, чтобы угождать взору и радовать сердце. Да, для пищи и для одежды, для вкуса и для благовонного запаха, чтобы укрепить тело и оживить душу. И радует Бога, что Он дал всё это человеку, ибо для этой цели и было создано, и всем этим надлежит пользоваться разумно, не чрезмерно и без вымогательства» (У. и З. 59:16–20) [Учение, 2011, 126].

Как видно из данного откровения, полученного 27 февраля 1833 года [Kiser, 2014, 72], все те продукты, происходящие от земли, безусловно, приносят радость и полезны, но, тем не менее, они имеют также более высокие цели, конкретизированные в другом отрывке Писаний, который позволил мормонам непосредственным образом каталогизировать свои пищевые пристрастия и ограничения. Фрагмент 89 раздела У. и З. представители церкви называют Словом Мудрости [Steenblik, 2015, 62]: стихи 1–9 предписывают запрет на употребление крепких напитков [Kittler, Sucher, Nahikian-Nelms, 2012, 93], в том числе вина, табакокурение, содержится там также известный запрет кофе- и чаепития [Birch, 2014, 1]. В свою очередь стихи 10–17 содержат положительные предписания относительно трав, злаков, плодов и мяса [Учение, 2011, 203–204]. Любопытной может быть также причина, по которой было объявлено вышеизложенное: «Вследствие того что злодеяния и замыслы теперь пребывают и будут пребывать в сердцах заговорщиков в последние дни» (У. и З. 89:4).

Первоначально в ритуальной практике церкви, начиная с 1830-х гг. во время таинства причастия, использовалось вино так, как это было описано в Новом Завете. Однако в позднейшем периоде истории общины вино исчезнет из литургии, его функции примет на себя вода [Jakubowski, 2005, 331]. Ныне употребление вина осуждается лидерами церкви СПД также в кулинарной практике [Heinerman, 2009, 112–113].

Травы и плоды являются благом, которое даёт земля на пользование человеку для радости и пищи, с такой лишь оговоркой, что существует определённый период, тот, который подсказывает сама натура, когда плоды готовы к потреблению (У. и З. 89:11). Безусловно, сегодня, в начале XXI века представители церкви распространены не только на территории США, но и в других регионах, где климатические зоны значительно отличаются от американских. И именно поэтому в зависимости от местонахождения конкретной мормонской миссии данные предписания, относящиеся ко времени, будут отличаться. Теология пищи в данном случае предписывает подобное поведение даже не столько по причине чисто физиологической, но также имеет этическую подоплёку: употребление в пищу местных региональных продуктов питания содействует также редукции энергии (а следственно и углекислого газа), необходимой для транспортировки экзотических овощей и фруктов. Поддержка местной экономики способствует дальнейшему её развитию, что улучшит весь хозяйственный цикл, полагают мормоны [Gitsham, http://www.eattheseasons.co.uk/why.php].

Верующие рассматриваемой группы верят, что Мать Земля преподносит свои дары людям именно тогда, когда человек в них нуждается, в чём и заключается её глубокая мудрость. Подобное наставление способствовало развитию парарелигиозных фестивалей, распространённых в штате Юта – родине мормонства, – Дней лука, Праздника персиков, Фестиваля клубники [Dunning, 2010, 113]. Подобные празднества подкреплены стихами письмен, где вводится ограниченное вегетарианство: мясо следовало употреблять в пищу либо в зимнее или холодное время года, либо во времена голода (У. и З. 89:12–13). Всё это предписал Господь, дабы «ангел-разрушитель прошёл мимо (…) и не поразил их» [Учение, 2011, 204]. Данные «продовольственные заповеди» служат также в качестве напоминания адептом о необходимости смиренного признания своего места в бренном мире, а вместе с тем покорное осознание того, что смерть другого живого существа позволяет продолжить нашу собственную жизнь.

Мормоны не являются ригористическими либо абсолютными вегетарианцами, как, например, представители других современных НРД, того же Международного Сообщества Сознания Кришны ISCKON, где растительная диета предписана учением и должна строго соблюдаться верующими [Nath, 2010, 356–368]. Интерпретация 13 стиха 89 раздела У. и З. была таковой на протяжении более ста лет от момента объявления в 1833 году. Образно говоря, мясо следует есть только тогда, когда холодно и голодно [Birch, 2014, 3]. Такое толкование достаточно логично, ибо исходит из самого текста Писания. В сравнении с запретом на чай (изначально мормоны использовали разные травы в качестве заменителя чая, т.н. *Brigham tea* либо чай пустыни) [Menhard, 2006, 25], кофе[1] и колу[2] из-за содержащегося в них кофеина[3], чрезмерное потребление которого может вызывать ряд заболеваний [Stephenson, 2008, 43], данное положение было воспринято верующими вполне нейтрально.

Теология пищи ЦИС СПД считает чай небезопасным не только по причине наличия в нём кофеина, но также дубильной кислоты, обладающей вяжущими свойствами. Получаемая из коры дуба, она также используется при дублении кож. В организме человека кислота, прежде всего, влияет на желудок и кишечник, являясь причиной расстройств пищеварения, полагают верующие данного НРД [Heinerman, 2009, 12].

В ритуальной практике адептов церкви существует также практика духовного поста. В каждое первое воскресенье месяца верующим рекомендовано воздержаться от еды и питья во время двух следующих друг за другом пор приёма пищи [Davis, 2010, 37–38]. Условно говоря, можно позавтракать, а от обеда и ужина следует воздержаться (рекомендовано начать пост в субботу вечером) [Fredricks, 2013, 222]. Пост не затрагивает кормящих матерей, больных и маленьких детей. Старейшины рекомендуют родителям освобождать старших детей от данной обязанности, если они голодны и не могут выдержать. Пост должен быть моментом, наполненным радостью, принуждение здесь не к месту. Во время поста мормонские семьи после богослужений практикуют благотворительные мероприятия, раздают пищу убогим, закупают необходимый провиант нуждающимся (около 97% верующих ЦИС в США регулярно помогают обездоленным слоям населения) [Evans, Curtis, Cnaan, 2013, 828], участвуют в волонтёрской деятельности [Broomfield, 2015, 994].

Стих 13, относительно употребления мясных продуктов, содержит три определённые категории, требующие конкретной интерпретации: голод, холод, зимнее время. И если со словом «голод» не должно быть проблем, ибо достаточно логично прочитывается здесь божья логика – нежелание Всевышнего изнурять верующих, – о чём читаем в У. и З. 49:19, 21 [Учение, 2011, 103], то уже по поводу двух других существительных может возникнуть некоторое сомнение. Понятие «зимнее время» должно быть определено метеорологами, согласно календарю или по погоде? Данное определение значительно отличается в зависимости от географической широты, а в некоторых регионах зимы нет как таковой (в нашем понимании этой поры года). А там, где зима есть, действительно ли она ощущается так же, как это было во времена без центрального отопления и обогревания? Вряд ли. Поэтому следует поставить вопрос, что есть холод и зима?

Духовные лидеры ЦИХ СПД объясняют смысл стиха 13 его необходимостью для временного спасения, ибо он указывает на то, что есть добро, а что зло и неприемлемо для наших тел. Логичность данного постулата многими мормонами усматривается в практике здорового питания, пропагандируемой представителями мира медицины и физиологии[4]. Достаточно широко распространено объяснение необходимости употребления мяса в холодное время года тем, что мясные продукты создают тепло, согревая тело человека, что не является необходимым, когда на улице жарко [Charriere, 1978, 51]. Гигиена питания и научные изыскания в этой области подтверждают: потребление белка производит больше тепла в организме человека, нежели потребление жиров и углеводов [Westerterp, 2004, 1–5]. Помимо этого мясные продукты содержат в себе больше калорий, чем фрукты и овощи: продуктов с более низкой процентной нормой энергии нужно для насыщения съесть больше, нежели с её высоким содержанием. Как известно, американцы потребляют большое количество мяса [Bush, 1981, 47–65].

Специфика времён года, возможно, связана с натуральными процессами в окружающей среде: в XIX веке в холодный период люди были ограничены в выборе разнообразия продуктов питания. Зимой злаков, овощей и фруктов значительно меньше, чем в летне-осенний период. На протяжении долгого времени перед началом эпохи транспортировок, технологий заморозки, вакуумных упаковок человеческая диета была сильно зависима от натуральных природных циклов вегетации, мясо становилось субститутом до будущего урожая [McWilliams, 2007]. Соответственно, отвечая на поставленный выше вопрос, временем холода и временем зимы будет таковой период, когда растительные продукты могут быть дефицитными, а неупотребление мяса может повлечь за собой голод [Birch, 2014, 13].

Второй по популярности трактовкой частичной мясной абстиненции является ссылка на Книгу Бытия Ветхого Завета, где Бог даёт Адаму и Еве травы и плоды деревьев на пищу, но ничего не говорит про животных (Быт. 1:29) [Новая Женевская учебная Библия, 1998, 11]. Слово Мудрости У. и З. является реминисценцией ветхозаветного фрагмента, показывая ненужность и несправедливость убоя животных без должной на то причины. В XX веке 6. Президент ЦИХ СПД Джозеф Ф. Смит (англ. Joseph F. Smith, каденция 1901–1918), племянник Пророка-основателя Дж. Смита, вопрошал в своём послании: *«Что значит быть гуманным по отношению к зверям полей и птицам небес? – Это нечто большее, нежели просто быть внимательным к животным, переданным под нашу опеку. Это благодарное осознание божьих творений. Это урок божественной любви»* [Smith, 1918, 182–183]. Мормоны верят, что могут усовершенствовать свою духовную составляющую, если не будут враждебны по отношению к царству животного мира.

Третья теория, которая может быть признана обоснованной, обращает внимание на благотворительный аспект данного предписания мормонского священного текста. Мясо – как более дорогой продукт питания – требует от потребителей больших затрат, соответственно, менее зажиточные люди всегда едят мясных продуктов меньше, нежели более обеспеченные граждане [Smil, 2002, 606–608]. Деньги, сэкономленные от не-приобретения чая, кофе, табака, алкоголя и мяса, могут служить другим, будучи созидательным материалом Царства Божия на земле, верят последователи науки Дж. Смита.

Встречаясь с экономической трактовкой данных постулатов, важно осознавать, каким образом мормоны понимают данную концепцию. Бережное отношение может быть прочитано как состояние «большей умеренности» либо как пребывание в «режиме экономии», про что писал мормонский философ Крис Фостер (англ. Chris Foster), основатель организации «Мормоны для животных» [Iacobbo, Iacobbo, 2006, 86]. 13. Президент церкви Эзра Тафт Бенсон (англ. Ezra Taft Benson, каденция 1985–1994) настоятельно рекомендовал бережно относиться к вопросу ведения сельского хозяйства. Ведь в случае избыточного потребления мяса следует увеличить площадь угодий для возделывания зерновых культур для кормов скоту. Он также считал, что каждая семья должна иметь в запасе столько зерна, чтобы этого хватило на весь следующий год [Hyzer, 2013, 26].

Церковь Иисуса Христа Святых последних дней имеет в собственности акры сельскохозяйственных угодий, управляет элеваторами, консервными заводами, фабриками продовольствия и епископскими складами, семьям же рекомендуется хранить необходимый запас пропитания и воды в своих домах [Broomfield, 2015, 994].

«Выращивание садов, возделывание земли и виноградников является элементом более глобального процесса постройки городов, украшения жилища», – считал 2. Президент и основатель поселения в Солт-Лейк-Сити Бригам Янг (англ. Brigham Young, каденция 1847–1877), – *«культивируя землю, культивируем сознание»* [Francaviglia, 2003, 159]. «Выращивайте все те продукты питания, которые вам под силу на ваших недвижимостях, в виноградниках и ягодниках, на фруктовых деревьях» – слова 12. Президента Спенсера Кимбелла (англ. Spencer W. Kimball, каденция 1973–1985) [Hair, CFI, 2009, 66]. В теологии семьи мормонов значительное место отведено рождению и воспитанию потомства, поэтому все работы на земле и в саду имеют также педагогический аспект.

Безусловно, все подобные вышеотмеченные высказывания с одной точки зрения могут выглядеть несколько устаревшими, ибо не всё то, что было актуально и распространено в XIX или даже начале XX века, в веке XXI. Но даже эти изменения мормонские теологи, казалось, предвидели: если кто-то не имеет своей собственной земли, то пускай хотя бы имеет коробку для выращивания овощей на своём окне [Pollan, 2009, 135]. Главным в данном случае является не сам факт физической работы на земле, а близость к ней, пускай даже в такой light версии, что подтверждают и современные изыскания в этой области [North, https://op-talk.blogs.nytimes.com/2014/08/31/the-secret-to-happiness-can-be-found-by-digging-in-the-dirt/?_r=0].

***

У мормонов присутствует также практика наделения пищей других людей, что вместе с памятью, заботой, ответственностью и благодарностью составляет одну из важных характеристик теологии и этики пищи данного НРД. В реальной жизни мормонов данные постулаты отражаются в преобладающем употреблении местных овощей, фруктов и злаков (часто выращенных на приусадебных участках), редком либо ограниченном употреблении мясных продуктов, а также в наделении пищей единоверцев либо даже людей извне.

Библиографический список

1. Балагушкин, Е.Г. Метаморфозы сакральной веры. Типология религиозной метафизики / Е.Г. Балагушкин; отв. ред. Т.Б. Любимова // Ориентиры… Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2006. – С. 36.
2. Евдокимов, А.Ю. «Новые» религиозные движения: учебное пособие / А.Ю. Евдокимов. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2011. – 242 с.
3. Маккенна, Т. Пища Богов: поиск первоначального древа познания / Т. Маккенна; пер. с англ. – М.: Издательство Трансперсонального Института, 1995. – 379 с.
4. Новая Женевская учебная Библия. Синодальный перевод / Русское издание под общ. ред. Цорна В.А. – Hänssler-Verlag: Миссионерский союз „Свет на Востоке“, 1998.
5. Учение и Заветы Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, содержащие откровения, данные пророку Джозефу Смиту, с некоторыми дополнениями его преемников в президентстве Церкви. – Солт-Лейк-Сити: Церковь Иисуса Христа Святых Последних дней, 2011. – 349 с.
6. Birch, J.A. Getting into the Meat of the Word of Wisdom / A. Jane Birch // Interpreter: A Journal of Mormon Scripture. – 2014. – vol. 11. – P. 1–36.
7. Broomfield, A. Mormon Food Practices / Albala K. // The SAGE Encyclopedia of Food Issues. – Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Boston: SAGE Publications, Inc., 2015. – 1664 p.
8. Bush Jr., L.E. Mormon Medical Ethical Guidelines / L.E. Bush Jr. // Dialogue: a Journal of Mormon Thought. – 1979. – Vol. 12. – № 3. – P. 97–106.
9. Bush Jr., L.E. The Word of Wisdom in Early Nineteenth-Century Perspective / L.E. Bush Jr. // Dialogue. – 1981. – Vol. 14. – № 3. – P. 47–65.
10. Charriere, D.T. Hidden Treasures of the Word of Wisdom / D.T. Charriere. – Salt Lake City: Hawkes, 1978. – 221 p.
Coulter, I. Explaining the Growth of Complementary and Alternative Medicine / I. Coulter, E. Willis // Health Sociology Review. – 2007. – Vol. 16. – № 3–4. – P. 214–225.
12. Davis, C. I'm a Mormon, Now What?: A Guide to Help You Along the Way / C. Davis – Springville: Bonneville Books, 2010. – 128 p.
13. Dunning, L. Restless Spirits: Utah's Small Town Ghosts / L. Dunning. – Springville: CFI, 2010.
14. Eck, N. Spiritual Athletes / N. Eck // New Era. – 2017. –Vol. 47. – № 2. – P. 10.
15. Evans, V. Volunteering Among Latter-Day Saints / V. Evans, D.W. Curtis, R.A. Cnaan // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2013. – Vol. 52. – № 4. – P. 828.
16. Francaviglia, R.V. Believing in Place: A Spiritual Geography of the Great Basin / R.V. Francaviglia. – Reno, Las Vegas: University of Nevada Press, 2003.
17. Fredricks, R. Fasting: An Exceptional Human Experience / R. Fredricks. – San Jose: AutorHouse, 2013.
18. Gitsham, N. Why Eat the Seasons / N. Gitsham // Eat the Seasons [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.eattheseasons.co.uk/why.php (дата обращения: 15.02.2017).

19. Hair, J.D. Wealth Will Follow / J.D. Hair. – Springville: CFI, 2009.
20. Heinerman, J. Joseph Smith and Natural Foods / J. Heinerman. – Springville: Bonneville Books, 2009. – 195 p.
21. Hoskisson, P.Y. The Word of Wisdom in Its First Decade / P.Y. Hoskisson // Journal of Mormon History. – 2012. – Vol. 38. – № 1. – P. 131–200.
22. Hyzer, C.W. LDS Gems from the Early Christian Fathers / C.W. Hyzer. – Raleigh: Lulu, 2013. – 106 p.
23. Iacobbo, K. Vegetarians and Vegans in America Today / K. Iacobbo, M. Iacobbo. – Westport, London: Praeger, 2006.
24. Jakubowski, W. Doktryna, kult i organizacja Kościoła mormonów / W. Jakubowski // Studia z prawa wyznaniowego. – 2005. – Tom 8.
25. Jones, C. The Mormons: Healthy in Body and Soul / C. Jones, G. Benson // The Saturday Evening Post. – 1980. – Vol. 252. – № 4. – P. 66–69, 118–128.
26. Kiser, C.G. A Principle with Promises: Medical and Nutritional Science Continue to Support the Truths Found in the Word of Wisdom / G. Craig Kiser // Ensign. – 2014. – Vol. 44. – № 2. – P. 72–74.
27. Kittler, P.G. K. Food and Culture / P.G. Kittler, K.P. Sucher, K. Nahikian-Nelms. – Boston: Cengage Learning, 2012. – 560 p.
28. McWilliams, J.E. A Revolution in Eating: How the Quest for Food Shaped America / J.E. McWilliams. – New York: Columbia University, 2007. – 400 p.
29. Monson, T.S. Principles and Promises / T.S. Monson // Liahona. – 2016. – Vol. 40. – № 11. – P. 78–79.
30. Nath, J. 'God Is a Vegetarian': The Food, Health and Bio-spirituality of Hare Krishna, Buddhist and Seventh-Day Adventist Devotees // Health Sociology Review. – 2010. – Vol. 19. – № 3. – P. 356–368.
31. North, A. The Secret to Happiness Can Be Found by Digging in the Dirt / A. North // The New York Times Company [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://op-talk.blogs.nytimes.com/2014/08/31/the-secret-to-happiness-can-be-found-by-digging-in-the-dirt/?_r=0 (дата обращения: 15.02.2017).
32. Pollan, M. Food Rules: An Eater's Manual / M. Pollan. – New York: Penguin, 2009.
33. Roffe Menhard, F. The Facts about Amphetamines / F. Roffe Menhard. – New York: Marshall Cavendish Benchmark, 2006.
34. Smil, V. Eating Meat: Evolution, Patterns, and Consequences / V. Smil // Population and Development Review. – 2002. – Vol. 28. – № 4. – P. 606–608.
35. Smith, J.F. Humane Day / J.F. Smith // Juvenile Instructor. – 1918. – № 53. – P. 182–183.
36. Steenblik, R.H. A Mormon Ethic of Food / R.H. Steenblik // Dialogue: a Journal of Mormon Thought. – 2015. – Vol. 48. – № 4. – P. 59–74.
37. Stephenson, W.T. Cancer, Nutrition, and the One Doctor's Observations / W.T. Stephenson // Ensign. – 2008. – Vol. 38. – № 7.
38. Stratton, C.J. Caffeine – The Subtle Addiction / C.J. Stratton // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.lds.org/liahona/1990/03/caffeine-the-subtle-addiction?lang=eng (дата обращения: 19.02.2017).
39. Westerterp, K.R. Diet Induced Thermogenesis / K.R. Westerterp // Nutrition & Metabolism. – 2004. – № 1/5. – P. 1–5.

[1] В тексте Писания не появляются слова «чай» и «кофе», а только «горячие напитки», в данном случае это уже интерпретация. Bush Jr L.E. Mormon Medical Ethical Guidelines // Dialogue: a Journal of Mormon Thought. 1979. vol. 12. № 3. P. 98.

[2] Вплоть до 29 августа 2012 г. ЦИС СПД никогда не делала официальных заявлений по поводу употребления колы, подчёркивая только воздержание от напитков, содержащих ингредиенты, которые могут вредить здоровью верующих. Stratton C.J. Caffeine – The Subtle Addiction // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints [Электронный ресурс]. URL: https://www.lds.org/liahona/1990/03/caffeine-the-subtle-addiction?lang=eng (дата обращения: 19.02.2017). От упомянутой даты верующие могут позволить себе на банку Pepsi, стакан Mountain Dew либо диетическую колу.

[3] Хотя в Слове Мудрости нет точного указания именно на кофеин, запрет объясняется вредностью данного стимулятора, как и других подобного рода компонентов – сахар, кукурузный сироп, искусственные подсластители. Исходя из этого, мормоны не употребляют энергетические напитки, популярные и широко рекламируемые в последние несколько лет. Craig Kiser G. A Principle with Promises: Medical and nutritional science continue to support the truths found in the Word of Wisdom // Ensign. 2014. vol. 44. № 2. P. 74.

[4] Одним из немногих исследователей, считающих, что Слово Мудрости не имеет под собой аспекта здоровья, является Поль Хоскиссон. Hoskisson P.Y. The Word of Wisdom in Its First Decade // Journal of Mormon History. 2012. vol. 38. № 1. P. 140.

References

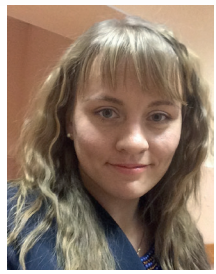
1. Balagushkin E.G. *Orientiry… Vyp. 3* [Landmarks. Vol. 3]. Moscow: IF RAN, 2006, p. 36 (in Russian).
2. Evdokimov A.Yu. *"Novye" religioznye dvizheniya: uchebnoe posobie* ["New" Religious Movements: Textbook]. Moscow: IPK MGLU "Rema", 2011,– 242 p. (in Russian).
3. McKenna T. *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge – A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*. New York: Bantam. 1992 (Russ. ed.: Makkenna T. *Pishcha bogov: poisk pervonachalnogo dreva poznaniya*. Moscow: Izdatel'stvo Transpersonal'nogo Instituta, 1995, 379 c.).
4. *Novaya Zhenevskaya uchebnaya Bibliya. Sinodal'ny perevod* [New Geneva Study Bible. Synodic Translation]. Ed. by Tsorn V.A. Hänssler-Verlag: Missionersky soyuz "Svet na Vostoke", 1998, p. 11 (in Russian).
5. *Uchenie i Zavety Werkvi Iisusa Khrista Svyatykh poslednikh dnei, soderzhashchie otkroveniya, dannye proroky Dzhozefu Smitu, s nekotorymi dopolneniyami ego preemnikov v presidentstve Tserkvi* [The Doctrine and Covenants of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints Containing the Revelations Given to the Prophet Joseph Smith with Some Additions of His Successors in Presidency of the Church]. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2011, 349 p. (in Russian).
6. Birch J.A. *Getting into the Meat of the Word of Wisdom*. Interpreter: A Journal of Mormon Scripture, 2014, vol. 11, pp. 1–36 (in English).
7. Broomfield A. *Mormon Food Practices*. The SAGE Encyclopedia of Food Issues. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Boston: SAGE Publications, Inc., 2015, 1664 p. (in English).
8. Bush Jr. L.E. *Mormon Medical Ethical Guidelines.* Dialogue: A Journal of Mormon Thought, 1979, vol. 12, no. 3, pp. 97–106 (in English).
9. Bush Jr. L.E. *The Word of Wisdom in Early Nineteenth-Century Perspective*. Dialogue, 1981, vol. 14, no. 3, pp. 47–65 (in English).
10. Charriere D.T. *Hidden Treasures of the Word of Wisdom*. Salt Lake City: Hawkes, 1978, 221 p. (in English).
11. Coulter I., Willis E. *Explaining the Growth of Complementary and Alternative Medicine*. Health Sociology Review, 2007, vol. 16, no. 3–4, pp. 214–225 (in English).
12. Davis C. *I'm a Mormon, Now What?: A Guide to Help You Along the Way*. Springville: Bonneville Books, 2010, 128 p. (in English).
13. Dunning L. *Restless Spirits: Utah's Small Town Ghosts.* Springville: CFI, 2010, p. 113 (in English).
14. Eck N. *Spiritual Athletes.* New Era, 2017, vol. 47, no. 2, p. 10 (in English).
15. Evans V., Curtis D.W., Cnaan R.A. *Volunteering Among Latter-Day Saints.* Journal for the Scientific Study of Religion, 2013, vol. 52, no. 4, p. 828 (in English).
16. Francaviglia R.V. *Believing in Place: A Spiritual Geography of the Great Basin*. Reno, Las Vegas: University of Nevada Press, 2003, p. 159 (in English).
17. Fredricks R. F*asting: An Exceptional Human Experience*. San Jose: AutorHouse, 2013, p. 222 (in English).
18. Gitsham N. *Why Eat the Seasons.* Eat the Seasons. Available at: http://www.eattheseasons.co.uk/why.php (accessed February 15, 2017) (in English).
19. Hair J.D. *Wealth Will Follow*. Springville: CFI, 2009, p. 66 (in English).
20. Heinerman J. *Joseph Smith and Natural Foods*. Springville: Bonneville Books, 2009, 195 p. (in English).
21. Hoskisson, P.Y. T*he Word of Wisdom in Its First Decade*. Journal of Mormon History, 2012, vol. 38, no. 1, pp. 131–200 (in English).
22. Hyzer C.W. LDS *Gems from the Early Christian Fathers*. Raleigh: Lulu, 2013, 106 p. (in English).
23. Iacobbo K., Iacobbo M. V*egetarians and Vegans in America Today*. Westport, London: Praeger, 2006, p. 86 (in English).
24. Jakubowski W. *Studia z prawa wyznaniowego* [The Studies of Law on Religion]. 2005, vol 8, p. 331 (in Polish).
25. Jones C. *The Mormons: Healthy in Body and Soul*. The Saturday Evening Post, 1980, vol. 252, no. 4, pp. 66–69, 118–128 (in English).
Kiser C.G. *A Principle with Promises: Medical and Nutritional Science Continue to Support the Truths Found in the Word of Wisdom*. Ensign, 2014, vol. 44. no. 2, pp. 72–74 (in English).
27. Kittler P.G. *Food and Culture*. Boston: Cengage Learning, 2012, 560 p. (in English).
28. McWilliams J.E. *A Revolution in Eating: How the Quest for Food Shaped America.* New York: Columbia University, 2007, 400 p. (in English).
29. Monson T.S. *Principles and Promises*. Liahona, 2016, vol. 40, no. 11, pp. 78–79 (in English).
30. Nath J. *"God Is a Vegetarian": The Food, Health and Bio-spirituality of Hare Krishna, Buddhist and Seventh-Day Adventist Devotees*. Health Sociology Review, 2010, vol. 19, no. 3, pp. 356–368 (in English).
31. North A. *The Secret to Happiness Can Be Found by Digging in the Dirt.* The New York Times Company. Available at: https://op-talk.blogs.nytimes.com/2014/08/31/the-secret-to-happiness-can-be-found-by-digging-in-the-dirt/?_r=0 (accessed February 15, 2017) (in English).
32. Pollan M. *Food Rules: An Eater's Manual.* New York: Penguin, 2009, p. 135 (in English).
33. Roffe Menhard F. *The Facts about Amphetamines.* New York: Marshall Cavendish Benchmark, 2006, p. 25 (in English).

34. Smil V. *Eating Meat: Evolution, Patterns, and Consequences*. Population and Development Review, 2002, vol. 28, no. 4, pp. 606–608 (in English).
35. Smith J.F. *Humane Day*. Juvenile Instructor, 1918, no. 53, pp. 182–183 (in English).
36. Steenblik R.H. *A Mormon Ethic of Food*. Dialogue: a Journal of Mormon Thought, 2015, vol. 48, no. 4, pp. 59–74 (in English).
37. Stephenson W.T. *Cancer, Nutrition, and the One Doctor's Observations*. Ensign, 2008, vol. 38, no. 7, p. 43(in English).
38. Stratton C.J. *Caffeine – The Subtle Addiction.* The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Available at: https://www.lds.org/liahona/1990/03/caffeine-the-subtle-addiction?lang=eng (accessed February 19, 2017) (in English).
39. Westerterp K.R. *Diet Induced Thermogenesis*. Nutrition & Metabolism, 2004, no. 1/5, pp. 1–5 (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.51-57

Уймина Ю.А.

Суфизм как один из источников учения ОШО (Шри Раджниша)



Аннотация. Шри Раджниш (Ошо) – новый индийский гуру, учение которого представляет собой некий синтез элементов различных религиозно-философских течений Востока и Запада. Стремление к мистицизму сближает учение Ошо с суфизмом, ставшим одним из источников для нового гуру, во многом способствовавшим формированию его учения. Поиск истины, некоего внутреннего знания, постигаемого путём божественного откровения, сохранял «знак вопроса», необходимое и естественное, на взгляд гуру, состояние человека. Элементы суфизма можно встретить как в теоретической, так и практической частях учения Ошо, к примеру, его метод *наблюдения*, отношение к *божественности* и холизм, символика, которую он использует. Схожесть философских взглядов суфиев и нового гуру по ряду основополагающих вопросов даёт основания полагать, что суфизм является одним из важнейших источников учения Ошо.

Ключевые слова: новый индийский гуру, Ошо, мистицизм, суфизм, божественность, просветление, наблюдение, осознанность

Yulia A. Uimina

Sufism as One of the Sources of Osho's (Shri Rajneesh) Teaching

Abstract. Shri Rajneesh is one of the new Indian gurus. His teaching is a synthesis of various philosophical and religious elements of the East and West, which are reflected in theoretical and practical parts of the teaching. His attraction to Sufism, a mystical way of Islam, which of no doubt is one of the sources of new guru's teaching, encouraged a lot the forming of his theory. Sufism is concerned by some researchers as a form of some social caveat against the dominant political system and official doctrine, considered as one of the forms of religious freethinking, also appealing for the new guru. Osho enjoyed as well that Sufi believed into the power of knowledge and its role in the improvement of human being. This search of the truth, some kind of inner knowledge, could be perceived by a man during a divine revelation. This attitude of Sufism conserved the "question mark", that is essential and natural for human, according to the new guru. We can face some elements of Sufism in the theoretical part of Osho's teaching as well as in practical one. For instance we can count his method of *self-observation*, his attention to *godliness* and holism, various symbols, which he uses and which can be encountered in the Sufism theory. Osho also borrowed the practical method of Sufism, the cosmic dance *sama'*, which he has adopted for his ashram as *whirling* meditation. Now it is an integral part of its everyday timetable. According to the alikeness of philosophical views of Sufi and the new guru on a number of basic aspects of the teaching we can suppose that Sufism is one of the most important sources of Osho's teaching.

Key words: new Indian guru, Osho, mysticism, Sufism, godliness, enlightenment, self-observation, consciousness

---

Уймина Юлия Анатольевна – аспирант, Гуманитарный университет г. Екатеринбурга; ул. Студенческая, 19, Екатеринбург, 620049; yulia.uimina@yandex.ru

Yulia A. Uimina – Postgraduate student, Yekaterinburg University for Humanities; 19 Studencheskaya str., Yekaterinburg, Russia, 620049; yulia.uimina@yandex.ru

Введение

Шри Раджниш – Ошо, новый индийский гуру, был одним из вдохновителей движений, образовавших впоследствии так называемый нью-эйдж. Ошо критикует веру в Бога, священные писания Востока и Запада, говоря о сомнении как о необходимой жизненной позиции, подвигающей человека к познанию – это «естественное», на взгляд гуру, состояние помогает в поиске истины, в то время как религия «снимает» этот «знак вопроса», что является главным её «преступлением». Ошо различает мистику и мистицизм. Первое – «обычное занятие священников», второе означает «взгляд на реальность без всякого предубеждения» [Ошо, 1995, 17], что можно охарактеризовать как готовность к познанию жизни, мира и своего «я». Нельзя сказать, что новый гуру полностью отказывается от опыта прежних верований и религий, что подтверждается наличием в его ашраме духовных практик, медитаций, берущих начало в различных религиозных учениях. Мистицизм сближает учение Ошо с суфизмом, который он характеризует «не как рассуждение о существовании, но как само бытие» [Osho, 2009, 3], «влюблённость в существование» [Суфийская мудрость, 2012, 337]. Нового гуру привлекает форма притч, в которой зачастую излагалось учение суфиев: «Притча порой даёт лишь намёк, но существенный… они наполнены смыслом и значением» [Суфийская мудрость, 2012, 337]. Ошо нередко сам использует эту форму как в устных лекциях, так и в книгах. Новый гуру обращается к суфизму в различных аспектах учения: ему чрезвычайно близка идея о раскрытии *божественной* сути человека; он понимает любовь как определённое состояние, благодаря которому человек может достигнуть просветления; его метод *наблюдения* эго чрезвычайно схож с суфийским понятием *мураками* («наблюдение»); говоря о «ступенях развития» человека, он использует образы, часто встречающиеся в притчах суфиев, и трактует их сходным образом. Кроме того, в ашраме Ошо практикуется медитация «Кружения», заимствованная из суфийского ордена Маулавия («священный танец *сама'*»), сокровенный смысл которого близок Ошо, так же как и суфии, придававшего большое значение музыке и танцу.

Ал-Газали (1058–1111), теолог и философ-суфий, отличает «суфийский мистицизм от других культов, называющих себя мистическими», «внешняя» религия для суфиев является лишь «оболочкой», выполняющей определённую функцию: «Когда его сознание преодолевает эти социальные рамки, суфий начинает понимать истинное значение религии» [Суфийская мудрость, 2012, 111]. Некоторые исследователи утверждают, что в суфизме «присутствуют элементы наследия самых разных религиозных и мистико-экстатических систем человечества» [Руми, 2007, 9–10]. Это во многом объясняет интерес к суфизму нового гуру, который в своём ашраме «свёл воедино все цветы тантры, йоги, Дао, суфизма, дзена, мусульманства, индуизма, буддизма, джайнизма» [Ошо, 2004, 230], проведя, как отмечает А.С. Сиргия, исследователь творчества Ошо, «эксперимент по «техническому» использованию религий и философий» [Сиргия, 2013, 45]. Кроме того, суфизм служил «формой социального протеста против господствующей политической системы и подкрепляющей её господствующей официальной доктрины»[1], выступал одной из «разновидностей религиозного свободомыслия» [Степанянц, 2001, 473], что также импонировало новому гуру. Привлекательным для Ошо было и то, что суфии «глубоко верили в силу знаний, их решающую роль в совершенствовании человека» [Хусейнов, 2016, 4]. И хотя суфии, как и все мусульмане, почитали Коран, ставя его на первое место, поиск Истины, некоего внутреннего знания, постигаемого человеком путём божественного откровения, сохранял тот «знак вопроса», о котором говорил Раджниш. Схожесть философских взглядов суфиев и нового гуру по ряду основополагающих вопросов даёт основания полагать, что суфизм является одним из важнейших источников учения Ошо. Основания такого суждения будут рассмотрены ниже.

Божественность и мир

Суфийский *тарикат* (путь «внутрь») вёл к познанию истинной сути человека, поэтапного восхождения человеческого духа и его слиянию с *божественной* сущностью – в этом цель и смысл жизни суфия: «в самом себе бессмертное найти» (ал-Фарид (1181–1235 гг.)). Персидский суфий Байязид Бистами (ум. в 875 г.), основоположник концепции *фана'* – «растворения» души человека в Боге [Хисматулин,

2008, 111], пишет, что личность, «растворившись, исчезнув в божестве и приобретя его атрибуты, становится божеством, а божество – личностью» [Суфийская мудрость, 2012, 33]. В стихотворении «Я и Ты» (из сборника «Маснави-ий-манави») Джалаладдин Руми (1207–1273 гг.) говорит о единстве, слиянии человека и Бога:

С твоею сутью слита суть моя
Ты – это Я. Теперь вопрос решён:
Неразделимы корень и бутон! [Руми, 2007, 373].

Прослеживается идея «растворения» человеческого «я» в «Я» божественном: «Микромир есть проявленная форма макромира, единичная душа есть частица всеобщей души» [Мухаммедходжаев, 1990, 62].

Что же из учения суфиев, говорящих о растворении своего «я» в Боге, было близко Ошо, призывавшему забыть о нём, «спустить Бога в сортир» [Ошо, 1995, 273]? Фраза нового гуру: «Для меня нет Бога» [Ошо, 1995, 271] – звучит однозначно, однако новый гуру говорит о *божественности*, которую может раскрыть человек в самом себе путём избавления, а вернее, *наблюдения* эго. Согласно Ошо, божественность «не может принадлежать человеку», личность которого «должна исчезнуть» [Osho, 2009, 181]. В доказательство Ошо в книге «Мудрость песков» приводит притчу о ручье, который превратился в пар, достигнув пустыни. Ручей – символ человеческого эго, растворяющегося в *божественности*. Почему же Ошо отрицает существование личностного Бога? Новый гуру отвечает на этот вопрос так: «Я хочу, чтобы человек понял, что на нём лежит ответственность» [Ошо, 1995, 273]. «Ответственность» Ошо – осознание человеком *божественного* начала в самом себе, единства мира, его «неразделённости на имманентное и трансцендентное». А.С. Сиргия определяет философскую позицию Ошо как «холистический натурализм»[2], в которой мир понимается как «единый саморазвивающийся процесс жизни и самопознания абсолюта или “Существования”» [Сиргия, 2013, 90]. Согласно Ошо, в мире всё взаимозависимо друг от друга, и человек является частью этого единства: «О Боге Шри Раджниш предпочитает говорить как о существовании, живом, постоянно развивающемся, находящемся в непрерывном творческом процессе целом» – А.С. Сиргия использует в связи с этим термин «натуралистический пантеизм» с той лишь оговоркой, что *божественность* Ошо – «вынужденная метафора для обозначения полноты и самодостаточности мира» [Сиргия, 2013, 92].

Путь просветления

В отличие от Шри Раджниша, который критиковал священные писания, суфии утверждали полноправие различных религиозных учений, каждое из которых «по-своему отражает Единую Истину» [Руми, 2007, 12]. Данная точка зрения изложена в притчах Руми, например, «Названия винограда», «Слон». О равноправии религий[3] открыто говорится в поэме поэта-суфия ал-Фарида (1181–1235) «Стезя праведного»:

Нет ни одной на свете веры, что к заблуждению ведёт,
И в каждой – святости примеры прилежно ищущий найдёт [Руми, 2007, 13].

Согласно учению суфиев, не так важно, какой религии придерживается человек, поскольку каждая из них ведёт к познанию Бога. В священных же писаниях изложены моральные законы и нормы поведения, необходимые для понимания и изучения, однако истинное познание происходит через сердце. Обычный человек, не задумывающийся о поиске Истины, рассматривается суфиями как «мёртвый» или «спящий», поскольку «отчуждён от Бога» и «нечувствителен к тонким воздействиям незримых, высших миров» [Руми, 2007, 13]. Вставая на суфийский путь (*тарикат*) и следуя руководству *шейха, мюрид* мог в конечном итоге достичь Истины, «непосредственного интуитивного Богопознания, связанного с духовным прозрением» [Руми, 2007, 10–11]. Для «пробуждения» или «воскрешения» мюриду необходимо было приобрести некоторые устойчивые состояния, пройти ступени или «стоянки» (*макамат*), например, *вара* (воздержание), *факр* (нищета) и др. Исследователь А.А. Хисматулин упоминает различное число таких «стоянок» «в зависимости от взгляда на отречение от мирских пут», приводя цифры: 7, 17, 100 [Хисматулин, 2008, 67]. Он отмечает смысловые стороны *макама*: «внутреннюю» (желания человека) и «внешнюю» (обстоятельства жизни). Первая определяет духовную зрелость индивида, отсутствие желаний, за исключением желания познать Истину. Наглядны следующие строки из «Дивана Шамса Тебризского» Руми:

Я тотчас всё, чего достиг, за новую ступень отдам!
…Во множестве провижу я Одно – Единство Бытия,
И слово Истины живой читаю я не по складам! [Руми, 2007, 33].

Для суфия «Истина» не что-то далекое, но живое, близкое, настоящее. Сравним со следующей фразой Ошо: «Жизнь после смерти не является смыслом жизни. Но это не значит, что жизнь не имеет смысла. Жизнь – это возможность, творческий вызов» [Ошо, 1995, 42–46]. Жизнь, *существование*, мир, *божественность* – понятия, имеющие у Ошо сходный смысл. *Божественность* пронизывает мир, является этим миром, *сущностью*, неотделима от него, жизни, человека, божественного по своей природе. Что касается пути *просветления*, как утверждает А.С. Сиргия, Ошо предлагает подход, «предполагающий возможность только "внезапного просветления" («путь вниз»)» [Сиргия, 2013, 50], а не поступательного, как в йоге Патанджали или *тарикате* суфиев[4]. Ошо допускает «путь вверх», связанный с использованием «рационально ориентированных методов работы с телом и сознанием», но отмечает, что они настолько сложны, что «для достижения результата потребуется не одна жизнь» [Сиргия, 2013, 122].

Символизм и наблюдение

Парадоксально, но Ошо, говорящий о постоянном сомнении[5] как определяющей позиции человека [Ошо, 1995, 10], высказывает мысль об *удивлении*, к которому человек может прийти, лишь пройдя определённые «стадии» духовного развития: верблюда, льва и ребёнка[6]. Первое состояние «верблюда» – «неосознанность», состояние льва – пред-осознанность, в котором «некоторые проблески сознания начинают проявляться». Третью стадию «ребёнка» Ошо характеризует как «творчество», «невинность», избавление от эго. Это синоним мудрости, приходящей из «внутреннего источника», знание «собственной истины», которое противопоставляется гуру знанию книжному [Osho, 2009, 98–101]. У суфиев мы находим также символику «ребёнка»: «Простейшим путём является сделать себя пустой чашей, свободной от гордости образования и тщеславия знания, стать невинным ребёнком, который готов учиться всему, чему бы его ни научили» (Хазарат Инайат Хан (1882–1927)) [Суфийская мудрость, 2012, 303]. «Пустая чаша» суфиев напоминает символику «пустого бамбука» Ошо – «готовность к познанию».

«Ребёнок», невинный и мудрый, способен удивляться и восхищаться миром. Он обладает *осознанностью*, приходящей, когда человек «слышит голос собственной души», который следует уметь отличать от «голосов» социального окружения и рассудка, «быть бдительным» [Osho, 2009, 115]. *Осознанность* также означает контроль над своими мыслями, желаниями и действиями в противовес «тотальности», её можно достичь путём *наблюдения эго.* «*Наблюдение*», используемое Ошо, является одним из методов суфизма – *муракаба* («созерцание») (Харис ал-Мухасиби (ок. 781–857)). В основу учения суфия легло положение о наблюдении и контроле (*муракаба ва мухасаба*), объектами которых «должны быть намерения (*нийат*) и движения души (*хатарат*)» [Суфийская мудрость, 2012, 41], определяющие поступки человека. Практика *муракаба* способствовала приближению человека к Богу и включала в себя «анализ намерений, движений душ и поступков человека, отказ от лицемерия и показной набожности, презрение к мирским благам, упование на Бога» [Хисматулин, 2008, 89]. Пожалуй, только в вопросе о презрении к мирским благам позиция гуру отлична от философа-суфия. Ошо не отрицает материальные блага, но они и не являются для него самоцелью: «Внутренняя свобода позволяет не беспокоиться не только о неудобствах, но и о роскоши» [Ошо, 2008, 142].

Эго и любовь

Эго, согласно гуру, даёт возможность «автономного, относительно независимого существования», но в то же время «закрывает человека от мира, и мир закрывается от него» [Сиргия, 2013, 102]. Эго состоит из «слоёв» – «масок», которые человек носит в течение своей жизни. Сердце, по словам гуру, является проводником *божественности*, появляющейся, когда в нём не остаётся «никаких желаний и мечтаний» [Osho, 2009, 184], «когда человек осознаёт, что эго не является его истинной природой» [Сиргия, 2013, 108]. Раджниш призывает *наблюдать эго*, т.к. «отбросить» его полностью невозможно. О разрушении эго символично

говорится у философов-суфиев, в частности, в притчах «Дракон», «Разрушение башни» Джалаладдина Руми:

…Как башня до туч ты вознёсся гордыней –
По камню начни разрушать её ныне:
…Ломай же преграду, что нам не даёт
Коснуться потоков Божественных вод [Руми, 2007, 205].

Лишь избавившись от эго, «впав в самозабвение» (Саади Ширазский) [Суфийская мудрость, 2012, 178], человек может прийти к Истине (Богу). Разум, согласно суфийскому учению, подпитывает эго. Суфии призывают «хоть на миг освободить» душу, «узницу разума», выпить «беспамятную чашу» [Хайям, 2014, 53] любви:

Твой трезвый ум в гордыне вознесён,
Но эта трезвость – самый страшный сон.
Лишь человек, с ума сведённый страстью,
Над высшим обладает властью (Руми «Ответ Лейлы» [Руми, 2007, 61]).

Любовь символично описывается суфиями как состояние «опьянения», *сукр*. Байазид Бистами называет его «экстатическим восторгом», «всепоглощающей страстью к Богу» [Суфийская мудрость, 2012, 33]. Джунайд ал-Багдади отличает *сукр* от «трезвого» состояния *сахв*: «*Сукр* – то состояние, в котором действия человека как бы не сходят от него самого, а приписываются Всевышнему» [Хисматулин, 2008, 92]. В состоянии *сукр* человек может мгновенно проходить некоторые стадии *тарикат*а, однако ал-Багдади считал, что «опьянение» – «беда, ибо оно взбудораживает все состояния» [Хисматулин, 2008, 92]. *Махабба* суфиев неотделима от «тоски по скрытому знанию» [Степанянц, 2001, 88], утраченному возлюбленному (Богу)[7].

У Ошо любовь проявляется «не к какому-то невидимому Богу», а «к видимому: к человеческим существам, животным, деревьям…» [Ошо, 2008, 30]. Ошо нравится «влюблённость в существование» [Суфийская мудрость, 2012, 337] суфиев, возможно, и потому что любовь рассматривается гуру как кратчайший путь к *просветлению*, позволяющий мгновенно пройти стадии духовного пути. В идеале последователи Раджниша постоянно должны находиться в этом состоянии «влюблённости в жизнь». Гуру обращает внимание на то, что любви не нужна «система веры». В понимании Ошо она «тотальна», «без всякого табу» и проявляется во всех аспектах. В то же время происходит *наблюдение эго* и *осознанность* человеком своих действий. В сексуальном аспекте любовь рассматривается Ошо как «высший экстаз», путь к просветлению. Эти идеи Ошо берут своё начало в философии Тантры [Пахомов, 2007, 48–55]. В суфизме же любовь к Богу, как и любовь к человеку – это и высшее наслаждение, и высшее страдание, и испытание. Нельзя забывать и об одной из «ступеней» – *вара* (воздержание), что идёт вразрез с учением Ошо.

Кружения

Ощутить единение с Богом, постичь тайну бытия суфии могли через экстатическую радость, песню и танец во время ночных радений в ордене Маулавия, или «братстве танцующих дервишей», основанном Джалаладдином Руми ок. 1240 г. в Канье. Руми отдавал исключительную роль слушанию музыки, пению и танцам, считая, что земная музыка является отражением музыки небесных сфер. «Космический танец» сама'[8] – кружение, олицетворяющее «головокружительный хоровод планет, наполняющий космос божественной радостью» [Хусейнов, 2016, 92]. Вращение в танце совершается против часовой стрелки, левая рука опущена, ладонью вниз, правая рука поднимается в сторону ладонью вверх. Образуя единое целое с Богом и всей Вселенной, дервиши кружатся вокруг шейха, как планеты вокруг солнца [Хусейнов, 2016, 93]. Священный танец способствовал изменению обычного «трезвого» состояния на экстатическое, «опьянённое», в котором суфий мог постичь единение с *божественным*.

Ошо не мог обойти стороной этот символический ритуал, медитация «Кружения» включена в программу ежедневных практик его ашрама: «Она настолько глубока, что даже единичный опыт может вас изменить» [Ошо, 2012, 127]. В процессе танца медитирующий «превращается в водоворот энергии»: «На периферии – ураган движения, но в центре – тихий неподвижный свидетель» [Ошо, 2012, 127]. Во время медитации эти два противоположных начала движения и покоя соединяются

в человеке, образуя неразрывное единство – это «напряжение между чудом танца и безмятежным спокойствием…между вечностью и временем…, тождество личности, которую захлёстывают ощущения и эмоции, и спокойного всезнающего "я"» [Циммер, 2015, 139]. Человек оказывается в центре мироздания и сливается с космосом в единый поток энергии. «Суфийские кружения» Ошо – не полное заимствование «священного танца дервишей»: нет живой музыки, пения, символики костюма[9]. Для Ошо не важны «внешние» эффекты – акцент делается на внутреннем состоянии человека, его «вовлечённости», «тотальности».

Заключение

Суфизм, несомненно, оказал большое влияние на творчество Ошо: нельзя не обратить внимания на сходную, а порой идентичную символику и методы учений, упомянутых выше, а также на особую роль, которая отдавалась любви как способствующему просветлению состоянию; стремление к знаниям, «истинной» мудрости, объединяющим эти учения. Суфизм, как известно, был не единственным источником для гуру: его учение представляет собой некий синтез идей, взятых из целого «букета» религий, верований, практик. Поскольку некоторые идеи в различных учениях сходны, порой не вполне понятно, из каких источников они взяты самим Ошо. Естественно, что некоторые идеи идут вразрез с учением суфиев: например, в отношении наслаждений, религий, богатства – суфии в этом отношении были куда более сдержанны. Однако эта «влюблённость в существование» – отношение к жизни, к миру как единому целому (холизм), осознание себя его продолжением, стремление слиться с ним, достигнув состояния *божественности*, – позиция, которую разделял Ошо – несомненно, взята из философии суфизма, что даёт основания полагать, что суфизм стал источником, который способствовал становлению учения Раджниша. Элементы суфизма можно встретить и в учении нового гуру Саи Бабы, ратовавшего за объединение религий (суфии также не отрицали никакой религии), и у Шри Ауробиндо, говорившем о Супраментале, которого достигает человек в процессе эволюции своей личности (схоже со «ступенями мюрида»). Упомянутые гуру не обращались к суфизму напрямую, но идеи, изложенные в этом древнейшем учении, находят отклик в религиозных течениях современности.

Библиографический список

1. Мухаммедходжаев, А. Гносеология суфизма / А. Мухаммедходжаев. – Душанбе: «Дониш», 1990. – 116 с.
2. Омар Хайям. Любовный напиток: рубаи / Омар Хайям; пер. Г. Семёнова. – СПб.: Азбука, азбука-Аттикус, 2014. – 240 с.
3. Ошо. Автобиография Духовно Неправильного Мистика / Ошо Раджниш; пер. с англ. – СПб.: Весь, 2008. – 368 с.
4. Ошо. Библия Раджниша / Бхагаван Шри Раджниш; пер. с англ. – М.: Rajneesh Foundation International, 1995. – Т. 3, ч. 1. – 384 с.
5. Ошо. Оранжевая книга. Введение в медитации Ошо / Ошо Раджниш. – СПб.: ИГ «Весь», 2012. – 192 с.
6. Ошо. Психология эзотерического / Ошо Раджниш. – М.: Моск. медит. центр Ошо «Нирвана», 2004. – 383 с.
7. Пахомов, С.В. Неотантризм в современной России / С.В. Пахомов // Аюрведа – наука жизни. – 2007. – № 1 (15). – С. 48–55.
8. Руми Джалаладдин. Дорога превращений: суфийские притчи: сост., пер. [фарси], религиоз.-филос. коммент. Д. Щедровицкого; этико-психолог. коммент. М. Хаткевича. – М.: ОКЛИК, 2007. – 380 с.
9. Сиргия, А.С. Творчество Раджниша в контексте взаимодействия культур востока и Запада: дис. канд. филос. наук: 24.00.01 / А.С. Сиргия; ГУМРФ имени адмирала С.О. Макарова. – СПб., 2013. – 160 с.
10. Степанянц, М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. 2-е издание, исправленное и дополненное / М.Т. Степанянц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 511 с.
11. Суфийская мудрость / сост. В.В. Лавский. – Ростов н/Д.: Феникс, 2012. – 414 с.
12. Торчинов, Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика» «Петербургское востоковедение», 2007. – 480 с.

13. Хисматулин, А.А. Суфизм / А.А. Хисматулин. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2008. – 224 с.
14. Хусейнов, Н.М. Общепедагогические идеи в суфийской поэзии средневекового Востока (на основе анализа поэтических трактатов Санаи, Аттара и Джалалиддина Руми): дис. канд. пед. наук: 13.00.01 / Н.М. Хусейнов; ТНУ. – Душанбе, 2016. – 155 с.
15. Циммер, Г. Мифы и символы в индийской культуре / Г. Циммер; пер. с англ. М.В. Воробьевой, С.В. Пахомова. – М.: Академический проект, 2015. – 194 с.
16. Osho. The wisdom of the sands. Sufism: a way into the Mysteries of Existence. Volume 1. – India, Mumbai: Thomas Press Ltd, 2009. – 260 p.

[1] Однако в исламе не было ортодоксии или ереси, поскольку не было соответствующих институтов для придания догмату статуса закона, канонизации и пр., в отличие от христианства – см. [Хисматулин, 2008, 64].
[2] Данный термин был употреблён автором со ссылкой на Е.А. Торчинова.
[3] Мысль о равноправии религий, широко развитая в творчестве суфиев, находит отражение в учении другого нового гуру – Сатья Саи Бабы, который озвучивал сходные идеи. Однако в учении этого гуру суфии напрямую не упоминаются.
[4] Суфиями также не отрицается возможность внезапного просветления, о чём будет сказано ниже.
[5] Суфии говорят о сомнении на «пути к Истине» (Ал-Газали) ([Суфийская мудрость, 2012, 115]).
[6] Хотя эти стадии – прямое заимствование из «речи Заратустры» Ф. Ницше, символику верблюда, льва и ребёнка можно встретить во многих суфийских притчах.
[7] Образ Меджнуна («влюблённого») широко используется многими поэтами-суфиями.
[8] Слово сама' арабского происхождения, означает «слышать»: «это звук, который изменяет внутреннее состояние слушающего» (см. [Мухаммедходжаев, 1990, 41]).
[9] Изначальный костюм дервиша напоминает только широкая юбка-солнце бордового цвета, которая одевается поверх такого же цвета робы (маруновый – цвет ашрама Ошо), напоминающая по крою белые одежды суфиев и будто бы усиливающая эффект кружения во время танца.

References

1. Muhammedhodzhaev A. *Gnoseologiya sufizma* [Epistemology of Sufism]. Dushanbe: "Donish", 1990, 116 p. (in Russian).
2. Omar Khayyam. *Lyubovny napitok: rubai* [Love Liquor: Rubai]. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2014, 240 p. (in Russian).
3. Osho. *Autobiografiya Dukhovno Nepravil'nogo Mistika* [Autobiography of A Spiritually Incorrect Mystic]. St. Petersburg: Ves', 2008, 368 p. (in Russian).
4. Osho. *Bibliya Rajneesha* [Rajneesh Bible]. Vol. 3, part 1. Moscow: Rajneesh Foundation International, 1995, 384 p. (in Russian).
5. Osho. *Oranzhevaya kniga. Vvedenie v meditatsii Osho* [The Orange Book. Introduction to Osho's Meditations]. St. Petersburg: IG «Ves'», 2012, 192 p. (in Russian).
6. Osho. *Psikhologiya ezotericheskogo* [Psychology of Esoteric]. Moscow: Moscow meditational Osho centre "Nirvana", 2004, 383 p. (in Russian).
7. Pahomov S.V. *Ayurveda – nauka zhizni* [Aurveda – A Science of Life]. St. Petersburg, Sviatoslav, 2007, no. 15, pp. 48–55 (in Russian).
8. Rumi Dzhalaladdin. *Doroga prevrashcheniy: sufiiskie pritchi* [Way of Transformations: Sufism Parables]. Moscow, OKLIK, 2007, 380 p. (in Russian).
9. Sirgiya A.S. *Tvorchestvo Rajneesha v kontekste vzaimodeistviya kul'tur vostoka i zapada : dis. kand. filos. nauk* [Rajneesh's Works in the Context of Eastern and Western Cultures' Interrelation. Ph.D. Thesis in Philosophy]. St. Petersburg, GUMRF Publ., 2013, 160 p. (in Russian).
10. Stepanyants M.T. *Vostochnaya filosofija. Vvodny kurs. Izbrannye teksty* [Eastern Philosophy. Introductory Course. Selected Texts]. Moscow" Izdatel'skaja firma "Vostochnaya literature" RAN, 2001, 511 p. (in Russian).
11. *Sufijskaja mudrost'* [The Wisdom of Sufism]. Ed. by Lavsky V.V. Rostov-na-Donu: Feniks, 2012, 414 p. (in Russian).
12. Torchinov E.A. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [The Ways of Philosophy of the East and West: the Cognition of Transcendent]. St. Petersburg: Azbuka-klassika, Peterburgskoe vostokovedenie, 2007, 480 p. (in Russian).
13. Khismatulin A.A. *Sufizm* [Sufism]. St. Petersburg: Azbuka-klassika, Peterburgskoe vostokovedenie, 2008, 224 p. (in Russian).
14. Khuseinov N.M. *Obshchepedagogicheskie idei v sufiiskoi poezii srednevekovogo Vostoka (na osnove analiza poeticheskikh traktatov Sanai, Attara i Dzhalaliddina Rumi)* [Common Pedagogical Ideas in Sufi Poetry of Medieval East (Based on the Analysis of Poetical Treatises of Sanai, Attar, and Jalaladdin Rumi. Ph.D. Thesis in Pedagogics]. Dushanbe: TNU Publ., 2016, 155 p. (in Russian).
15. Zimmer G. *Mify i simvoly v indiiskoi kul'ture* [Myths and Symbols in Indian culture]. Moscow, Akademicheskiy proekt, 2015, 194 p. (in Russian).
16. Osho. *The Wisdom of the Sands. Sufism: a Way into the Mysteries of Existence*. Vol. 1. India, Mumbai: Thomas Press Ltd, 2009, 260 p. (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.58-63

Шушаков Е.С.

Эволюционная антропология и понимание первородного греха в творчестве П. Тейяра де Шардена

Аннотация. В статье анализируются антропологические воззрения П. Тейяра де Шардена и его видение проблемы первородного греха в свете христианского мировоззрения. Предлагается рассмотреть основные принципы тейяровской антропологии и его противопоставление двух моделей понимания первородного греха. В результате анализа становится очевидным, что основная интенция его философии – это преобразование христианского вероучения в соответствии с эволюционной картиной мира, взятой из естествознания. Для Тейяра важно, чтобы мир изначально был в состоянии множественной раздробленности, так как таким образом он снимает ответственность за существование зла в этом мире с Бога с одной стороны, а с другой делает зло неотъемлемой частью эволюции, тем самым создавая реальность, где люди нуждаются в искуплении от зла первородного греха, и это искупление даёт им Бог. Примат естествознания по отношению к религиозной картине мира наиболее очевиден в попытке расширения аллегорического метода толкования и, по сути, превращения его в основной метод. Именно научное мировоззрение для него является отправной точкой в его рассуждениях и проблема, которую он ставит в области мировоззренческого диалога, скорее может быть редуцирована к вопросу о том, как видоизменить религиозное миросозерцание в соответствии с научным, а не к вопросу об интерпретации научных методов и фактов в религиозно-апологетическом ключе.

Ключевые слова: диалог мировоззрений, религия, наука, экзегетика, первородный грех, трансформизм, эволюционизм, тейярдизм

Egor S. Shushakov

P. Teilhard de Chardin's Conception of Evolutionary Anthropology and Original Sin

Abstract. The paper analyses P. Teilhard de Chardin's anthropological views and his vision of the problem of original sin in the light of Christian worldview. The article suggests considering the basic principles of Teilhard's anthropology and his contrasting of two models of understanding of original sin. The analysis results in obvious conclusion that the primary intention of his philosophy lies in transformation of the Christian doctrine according to the evolutionary world view borrowed from natural science. For Teilhard, it is important that the world is initially in a state of multiple fragmentation, because in this way it removes the responsibility for the existence of evil in this world from God on the one hand, and on the other, makes evil an integral part of evolution, thereby creating a reality where people need expiation of original sin, and this redemption is given to them by God. The primacy of natural science in relation to the religious worldview is most obvious in an attempt to expand the allegorical method of interpretation and, in fact, to turn it into the main method. It is the scientific outlook that is the starting point in his reasoning and the problem he set up in the field of the worldview dialogue may be reduced to the question of how to modify the religious worldview in accordance with the scientific one, but not to the question of interpreting scientific methods and facts in a religious-apologetic way.

Key words: worldview dialogue, religion, science, exegesis, original sin, transformism, evolutionism, teilhardism

---

Шушаков Егор Сергеевич – аспирант кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета им. Ломоносова; 119192, Ломоносовский просп., 27, к. 4, Москва; heliografos@list.ru

Egor S. Shushakov – Postgraduate student at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; build. 4, 27 Lomonosov prospect, Moscow, Russia, 119192; heliografos@list.ru

«Человек – не статический центр мира, как он долго полагал, а ось и вершина эволюции, что много прекраснее» [Тейяр де Шарден, 2012, 16], – это, наверное, одна из самых знаменитых фраз в «Феномене человека». Эта характеристика человеческого существа, данная практически в самом начале главного произведения Тейяра де Шардена, фактически воплощает в себе самую основную мысль автора в области антропологии. Человек в представлении Тейяра есть один из самых главных этапов в развитии мира, с ним связано завершение развития сознания и появление ноосферы. Именно эти две решающие фазы в эволюции универсума должны привести к вхождению в точку Омега – встречи с личностным Богом-Творцом, имманентно двигающим мир к своему завершению и собственному высвобождению из материи. Более того, суть и сердцевина существа человеческого и божественного заключаются в одном и том же феномене – в личности. Однако как же так получилось, что Тейяра часто упрекали многие современники-католики (например, критика Дитриха фон Гильдебранда[1]) в том, что он игнорирует и личностный фактор в эволюции вселенной и саму личность вообще? И с чем связаны различные суждения о тейярдизме, описывающие его как абсолютно несовместимый с христианской антропологией вариант эволюционного видения мира?

Чтобы ответить на эти вопросы, мы постараемся в этой статье осветить те идеи Тейяра, которые наиболее близки к проблемам христианской антропологии, в частности его понимание первородного греха, и показать, какое значение имеет эта идея для всего творчества философа в целом. При этом следует помнить, что сам Тейяр сознательно игнорирует выделение основных аспектов в христианской антропологии[2]. Он пытается говорить о сущности и природе человека всегда с точки зрения эволюционного развития в мире, а не с точки зрения отношения человека к концу мира, к смерти и к Богу. Учитывая его представления о точке Омега, мы видим причины данного подхода именно в диалектическом представлении о Боге не только, как о трансцендентном миру, сколько, как об имманентном ему и воплощающемся как актуализация развития материи[3]. С этими эволюционно-пантеистическими представлениями нельзя не считаться при реконструкции и последующем анализе эволюционной антропологии Тейяра де Шардена.

Тейяр де Шарден использует различные методологические принципы биологии, кибернетики, истории, психологии и философии при развёртывании антропологической проблематики, однако, считаем нужным охарактеризовать лишь наиболее важные из них. Так, например, отечественный исследователь творчества философа Е.В. Струговщиков выделяет три таких принципа. Первый из них – рассматривать человечество не только как множество различных индивидов физического мира, но и как «вид» [Струговщиков, 2004, 100]. Иначе говоря, человечество для Тейяра де Шардена можно рассматривать как общий абстрактный предмет исследования, проще говоря, в том же плане, в каком биологи используют термин «медведь» говоря не о конкретном медведе, а о роде млекопитающих. Сам Тейяр в «Феномене человека» пишет о виде (espèce) следующее: «Чем больше находят ископаемых остатков человека, чем больше выясняется их анатомическое строение и геологическая последовательность, тем очевиднее становится из всех признаков и доказательств, что человеческий «вид», несмотря на уникальность уровня, на который его подняла рефлексия, ничего не поколебал в природе в момент своего возникновения. В самом деле, рассматриваем ли мы его среду, изучаем ли морфологию его ствола, исследуем ли совокупную структуру его группы, филетический человеческий вид выступает перед нами так же как любой другой вид» [Тейяр де Шарден, 2012, 210].

Второй принцип, и, наверное, наиболее очевидный в свете всего вышесказанного, это принцип полной взаимозависимости человека и окружающей его среды [Струговщиков, 2004, 100]. Вообще тут же стоит отметить, что Тейяр в каком-то смысле предвосхищает синергетические принципы в их современном понимании в разных областях знания, например, в «Феномене человека» он вводит такое понятие как Целое, как одну из базовых характеристик мира, которое объясняет через системную взаимосвязь: «Каждый элемент космоса буквально соткан из всех других элементов: снизу он создаётся таинственным явлением «композиции», представляя собой как бы вершину организованной совокупности» [Тейяр де Шарден, 2012, 24][4].

Третий принцип, это принцип рассмотрения человека (как абстрактного понятия) как одной из цепочек динамического развития вселенной [Струговщиков, 2004, 100]. Этот принцип является наиболее важным, на наш взгляд, в силу той колоссальной значимости, которую Тейяр придавал эволюционному процессу. Вот что, например, пишет Тейяр в работе 1930-ого года, под названием «Что следует думать о Трансформизме?» («Que faut-il penser du Transformisme?»): «Таким образом понятно, Трансформизм более не является обычной гипотезой. Это основной метод исследования, принимаемый всеми учёными. Беря более широко, это только расширение на зоологию и ботанику формы познания (исторического познания), которое всё более и более определяет итог человеческой познавательной деятельности (физико-химической, религиозной, институциональной и т.д.)» [Teilhard de Chardin, 1958в, 215]. Подобные рассуждения можно найти и в других его работах, в частности в работе 1926-ого года «Основания и основа идеи эволюции» («Les fondements et le fond de l'idée d'évolution»): «Наша наука о Действительном, проверяемым опытом, сегодня (идёт речь о живых организмах, идеях, институтах, религиях, языках или элементов составляющих материю) неумолимо ведёт к принятию, в процессе сбора, обработки, объяснения информации, исторического метода, то есть точки зрения эволюции, развития. История понемногу захватывает все дисциплины, начиная от Метафизики и до Физико-химии, что ведёт к созданию уникального вида науки о Действительном, которую можно назвать естественной Историей Мира» [Teilhard de Chardin, 1958a, 179–180].

В этом контексте представляется важным рассмотреть одну интересную деталь, которую Е. Струговщиков выделяет, говоря о принципах тейярдисткой антропологии, в частности в своих рассуждениях о третьем принципе. На наш взгляд этот момент так же является очень важным для понимания сущности конфликта Тейяра де Шардена с позицией официальной церкви. Тейяр де Шарден прямо утверждает, что наука никогда не свяжет себя с моногенизмом: «С точки зрения философии, христианин, сам по себе, не может иметь никаких причин принципиально отрицать распространение принципов научного эволюционизма на человека, а так же бояться, если это расширение когда-нибудь станет необходимым. Почему развитие человеческого вида, как и развитие любого человеческого индивида, не может быть одним из видов эволюции? Не то ли ещё Святой Томас говорил, сказав, что «его радует более то, что Бог сотворил человека ex limo iam infomato»…Крайне трудно согласовать, без натяжки, с воспринимаемым истинным Трансформизмом, строгий Моногенизм, то есть наше общее происхождение, берущее начало от единственной пары» [Teilhard de Chardin, 1958в, 219]. В «Феномене человека» он ещё более радикально выражает эту мысль: «Значит, с точки зрения науки, которая издали схватывает лишь целое, первым человеком является и может быть только множество людей, и его юность насчитывает тысячи и тысячи лет» [Тейяр де Шарден, 2012, 212].

Такая позиция, в первую очередь, есть прямое следствие из его выводов в споре со сторонниками креационизма в его прямом смысле, который он вёл на протяжении всей его жизни. Для Тейяра никогда не бывает сразу возникших и появившихся представителей того или иного вида как отдельных особей, он всегда говорит о появлении вида из вида, и, что важно подчеркнуть, не о мгновенном появлении. И это при том, что для Тейяра де Шардена одной из основных задач было создать «христианское» понимание научного мировоззрения. Возникает вопрос о том, как он в таком случае согласовывал католическое вероучение и научные представления его времени? Сам философ подходит к этому вопросу следующим образом, предлагая пересмотреть толкование определённых мест Священного Писания. В частности речь идёт о толковании первородного греха.

Стоит сразу сказать, что с нашей точки зрения, для Тейяра де Шардена проблема первородного греха была одним из основных стимулов его творческой деятельности вообще, хоть он и посвятил ей мало работ, но постоянно характеризовал её как главную теологическую проблему для современной ему христианской философии, например, он пишет: «Не впадая в преувеличение, можно сказать, что первородный грех в принятой в наши дни формулировке есть одна из главных трудностей, на которые в настоящее время наталкивается христианская мысль в процессе своего

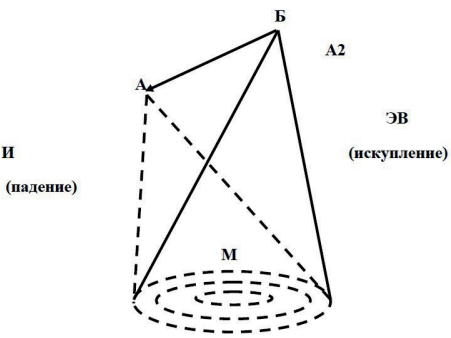
развития и углубления. Смущающая и шокирующая колеблющихся людей доброй воли и в то же время являющаяся прибежищем для ограниченных умов, история падения препятствует на наших глазах столь необходимому установлению христианского, в полной мере гуманного и гуманизирующего, мировоззрения. Почти всегда, когда мне случалось публично защищать права и превосходство христианского оптимизма, самые благожелательные слушатели спрашивали меня простодушно или же с тревогой: А первородный грех? Куда вы его денете?» [Тейяр де Шарден, 2003а, 299].

Он утверждает, что эта проблема наиболее тяжело интерпретируема в рамках христианского мировоззрения, в связи с современными научными открытиями [Тейяр де Шарден, 2003а, 298]. Суть проблемы он видит в представлении об историчности первородного греха и предлагает поменять «перспективу» в его рассмотрении [Тейяр де Шарден, 2003а, 299]. В этом контексте Тейяр редуцирует проблему к тому, что основным феноменальным доказательством наличия первородного греха в мире, с точки зрения христианской теологии, является факт «смерти», и, что большинство современных ему богословов таким образом ставят осуществления акта первородного греха в докембрийский период [Тейяр де Шарден, 2003а, 300]. С его точки зрения, вообще погружать смертность в исторический процесс является глупым, так как для него смерть – это процесс противоположный бытию-соединению, это процесс распада, причём проявляющейся в природе вообще: «Поразмыслим немного. Почему умирают живые существа, если только не в силу «распадаемости», присущей всякой корпускулярной структуре? В самом общем и коренном значении слова смерть (т.е. распад) начинает обнаруживать себя уже в атоме» [Тейяр де Шарден, 2003а, 300]. То же самое он пишет в работе «Христос эволюции и логическое развитие понятия искупления» («Le Christ évoluteur», 1942): «Во-первых, по целому ряду причин (и научных и догматических) сегодня уже не представляется возможным рассматривать первородный грех как простое звено в цепи исторических фактов. Будь то рассмотрение уже признанной наукой органической однородности физической Вселенной или размышление о заданных вероучением космических масштабах искупления – в обоих случаях напрашивается один и тот же вывод. Чтобы удовлетворять одновременно опытным данным и требованиям веры, грехопадение не может быть локализовано ни в определённом моменте времени, ни в определённом месте» [Тейяр де Шарден, 2003б, 262]. И именно предположение о нелокализованности и вневременности первородного греха, с точки зрения Тейяра, соответствует истинному христианству, а не как не представление о первородном грехе, как о конкретном событии в истории мира [Тейяр де Шарден, 2003а, 301]. Тейяр утверждает, что главной сущностью Христа, как принёсшему искупление, должно соответствовать спасение всего мира [Тейяр де Шарден, 2003а, 301], но, как следствие, первородный грех следует рассматривать как нечто предопределяющее развитие космоса вообще, и, следовательно, существующее до мира. При этом в своём рассмотрении проблемы первородного греха Тейяр в открытую встаёт на аллегорическую точку зрения: «Переосмысление учения о первородном грехе требует от нас и экзегеза, последние достижения которой говорят о том, что в первых главах книги Бытия следует искать лишь учение о природе человека, а не начальные сведения о его истории» [Тейяр де Шарден, 2003а, 302].

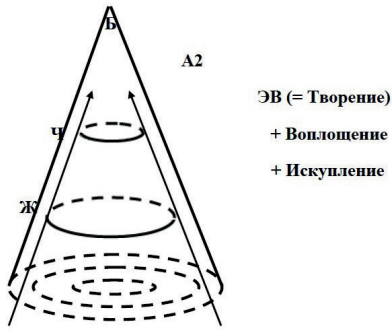
Тейяр предлагает сравнить две теории грехопадения, изображая их схематически. Первая схема[5] (илл.1) отражает вариант падения, признаваемый, как он утверждает, католической доктриной и разработанный в александрийской школе [Тейяр де Шарден, 2003а, 304][6]. Отмечая её достоинства, в частности способность удовлетворять сознание человека на ранних этапах общественного развития, он выделяет причины, по которым он не может принять эту точку зрения [Тейяр де Шарден, 2003а, 304–305]: 1) немотивированность и фантастичность данного акта, говорит что люди во власти чистого воображения, когда пытаются анализировать данную модель; 2) Алогичность и непостижимость, если только «не прикрывать этим всякую попытку объяснения»; 3) «Создатель представляется неудачником», так как вероятность того что единственное совершенное существо своим единственным продуманным и целенаправленным актом допускает ошибку. Основную проблему александрийского варианта он видит в следующем: «В вышеизложенном александрийском объяснении

множественность, из которой исходит эволюция, является вторичной и греховной с самого своего зарождения, ибо выражает (излюбленная идея манихейства и индуистской метафизики) сломанное и раздробленное единство» [Тейяр де Шарден, 2003а, 305]. Порочность этого допущения александрийцев объясняется им тем, что просто в их время не было достаточно развиты естественные науки, обрисовывающие эволюцию материи.

Он выдвигает альтернативную модель творения[7] (илл. 2), которая, по его мнению, лишена подобных парадоксов: «так как множественность (т.е. небытие, если рассматривать её в чистом виде) является единственной рациональной формой творящего небытия, то акт творения можно понять лишь как процесс налаживания и объединения» [Тейяр де Шарден, 2003а, 308]. В общем, представляется, что для Тейяра важно, чтобы мир изначально был в состоянии множественной раздробленности, так как таким образом он снимает ответственность за существование зла в этом мире с Бога с одной стороны, а с другой делает зло неотъемлемой частью эволюции, тем самым создавая реальность, где люди нуждаются в искуплении от зла первородного греха, и это искупление даёт им Бог [Тейяр де Шарден, 2003а, 307]. При этом он отмечает, что такая модель, с его точки зрения, не противоречит научному мировоззрению.



Илл. 1. Александрийская модель



Илл. 2. Тейяровская модель

Таким образом, мы видим, что Пьер Тейяр де Шарден является создателем оригинального и необычного направления в христианской антропологии, направленного на синтез религиозного и научного миропониманий. Тем не менее, в результате анализа становится очевидным, что основной интенцией Тейяра было создание именно религиозного миропонимания, которое бы могло быть, с его точки зрения, согласовано с научными открытиями, а не наоборот. Примат естествознания по отношению к религиозной картине мира наиболее очевиден в попытке расширения аллегорического метода толкования и, по сути, превращения его в основной метод. С другой стороны, именно научное мировоззрение для него является отправной точкой в его рассуждениях и проблема, которую он ставит в области мировоззренческого диалога, скорее может быть редуцирована к вопросу о том, как видоизменить религиозное миросозерцание в соответствии с научным, а не к вопросу об интерпретации научных методов и фактов в религиозно-апологетическом ключе.

Библиографический список

1. Никонов, К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа) / К.И. Никонов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983. – 187 с.
2. Струговщиков, Е. Тейяр де Шарден и православное богословие / Е. Струговщиков. – М.: Fazenda «Дом надежды», 2004. – 256 с.
3. Тейяр де Шарден, П. Размышления о первородном грехе / П. Тейяр де Шарден // Божественная Среда: Сб.: пер. с франц. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 314[6] с.
4. Тейяр де Шарден, П. Феномен Человека / Пьер Тейяр де Шарден; пер. с франц.– М.: АСТ: Астрель : Полиграфиздат, 2012. – 381 [3] с.

5. Тейяр де Шарден, П. Христос эволюции или логическое развитие понятия искупления / П. Тейяр де Шарден // Божественная Среда: Сб.: пер. с франц. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 314[6] с.
6. Teilhard de Chardin, P. Les fondements et le fond de l'idée d'évolution // La vision du passé. – Paris: Edition du Seuil, 1958. – 391 p.
7. Teilhard de Chardin, P. L'Histoire Naturelle du Monde // La vision du passé. – Paris: Edition du Seuil, 1958. – 391 p.
8. Teilhard de Chardin, P. Que faut-il penser du Transformisme? // La vision du passé. – Paris: Edition du Seuil, 1958. – 391 p.

[1] См., например, «Тейяр де Шарден: на пути к новой религии» в переводе А.И. Смирнова в сборнике «Новая Вавилонская Башня».
[2] В частности речь идёт о традиционном для католического вероисповедания понимании сотериологии, хамартиологии, эсхатологии и т.д.
[3] Один из отечественных специалистов по религиозной антропологии, К.И. Никонов, даже утверждает, что «космогенез вливается у Тейяра в антропогенез, а антропогенез – в христогенез». Подробнее см.: Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983. – С. 83.
[4] Но кроме общих характеристик мира, его синергетический подход виден даже в работах, посвящённых конкретно антропологии и палеонтологии. Например, в работе «L'Histoire Naturelle du Monde» (1925) об органическом и физическом в процессе развития он пишет следующее: «Отныне, однако, одно представляется очевидным: какие бы новые качества ни появлялись в нашем строении в течение будущего развития, Биологические Науки всегда будут развиваться, акцентируя внимание на зависимости физического и органического в среде форм жизни, о чём говорили ещё Ламарк и Дарвин, в терминах простой популяции, адаптации и наследственности. В области Жизни, как и области Материального, всеобщее единство Универсума, и неумолимая связь космических элементов, которые не дают всему новому проникнуть в наш опыт иначе, чем благодаря действию всех настоящих и прошлых состояний реального Мира, воспринимаются, будто они есть приобретённые качества нашего рассудка». Подробнее см.: Pierre Teilhard de Chardin. L'Histoire Naturelle du Monde // La vision du passé. – Paris: Edition du Seuil, 1958. – P. 147–148.
[5] Александрийский вариант: Б – Бог, А – первый Адам, М – множественность, А2 – второй Адам (Христос), И – Конус инволюции во множественность, ЭВ – конус Эволюции и Искупления.
[6] Вот последовательность: «a) сотворение (мгновенное) совершенного человека (человечества) (первого Адама), которое абсолютно бесполезно – мы увидим далее почему – пытаться описать или вычислить. Райская фаза. b) неповиновение в какой-то форме. c) падение во множественность (т.е. порождение множественности). Докосмическая фаза инволюции. d) Искупительное восхождение путём последовательного преобразования во второго Адама, воссоединение с ним. Космическая и историческая фаза эволюции».
[7] Тейяровская версия: Б – Бог, А2 – второй Адам (Христос), М – множественность, равнозначная первому Адаму, Ч – уровень возникновения человека, Ж – уровень возникновения жизни и страданий, ЭВ – эволюционный корпус.

References

1. Nikonov K.I. *Sovremennaya khristianskaya antropologiya* (opyt filosofskogo kriticheskogo analiza) [Modern Christian Anthropology (Experience of Philosophical Critical Analysis)]. Moscow: Izd-vo Mosk. un-ta, 1983, 187 p. (in Russian).
2. Strugovshchikov E. *Teyyar de Sharden i pravoslavnoye bogosloviye* [Teilhard de Chardin and Orthodox Theology]. Moscow: Izd-vo Fazenda "Dom nadezhdy", 2004, 256 p. (in Russian).
3. Teilhard de Charden. *Réflexions sur le péché originel Comment je crois*. Paris: Edition du Seuil, 1969, 294 p. (Russ. ed.: Teilhard de Charden P. *Bozhestvennaya Sreda*. Moscow: AST Publ., 2003, 314 p.).
4. Teilhard de Chardin P. *Le Phénomène humain.* Paris: Edition du Seuil, 1958, 320 p. (Russ. ed.: Teilhard de Charden P. *Fenomen Cheloveka*. Moscow: «Astrel» Publ., 2012, 391 p.).
5. Teilhard de Chardin P. *Le Christ évoluteur ou un développement logique de la notion de Rédemption. Comment je crois*. Paris: Edition du Seuil, 1969, 294 p. (Russ. ed.: Teilhard de Charden P. *Khristos evolyutsii ili logicheskoe razvitie ponyatiya iskupleniya. Bozhestvennaya Sreda*. Moscow: AST Publ., 2003, 314p.).
6. Teilhard de Chardin P. *The Vision of the Past* [La vision du passé]. Paris: Edition du Seuil, 1958, 391 p. (in French).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.64-72

Коваленко А.И.

Этноконфессиональный компонент культуры казачества восточных окраин России

Аннотация. В статье рассматриваются этнические трансформации в среде русских казаков, якутов, бурят, эвенков и народов Крайнего Севера, роль православия и буддизма в казачьей культуре, а также участие казаков в крещении нехристианских этнических групп. На примере рассмотрения феномена якутского, забайкальского, бурятского и др. казачества автор рассматривает особенности взаимодействия этносов и вероисповеданий. В исследовании использованы архивные документы и исторический опыт многолетнего наблюдения и анализа межэтнических и межконфессиональных отношений в казачьей среде учёными и бытописателями. В исследовании использованы архивные документы и исторический опыт многолетнего наблюдения и анализа межэтнических и межконфессиональных отношений в казачьей среде учёными и бытописателями. Автор приходит к выводу, что исторический опыт формирования на территории Дальнего Востока этнокультурной общности казачества на *поликонфессиональной* и многонациональной основе свидетельствует о возможности в условиях повседневной жизни обеспечить консолидацию разрозненных представителей различных культур с образованием цельного социально значимого казачьего общества.

Ключевые слова: казачество восточных окраин России, этноконфессиональные отношения, этносы, православие, буддизм, старообрядчество, шаманизм

Anna I. Kovalenko

Ethno-Confessional Aspect of the Culture of the Cossacks in Eastern Regions of Russia

Abstract. The article considers ethnic transformations among the Russian Cossacks, Yakuts, Buryats, Evenks, and peoples of the Far North, the role of Orthodoxy and Buddhism in Cossack culture, and the participation of Cossacks in the baptism of non-Christian ethnic groups. In the context of the consideration of the phenomenon of the Yakut, Transbaikalian, Buryat, and other Cossacks, the author examines the features of the interaction of ethnic groups and faiths. The study uses archival documents and historical experience of long-term observation and analysis of interethnic and inter-confessional relations in Cossack environment by scholars and portrayers of ordinary life. The author comes to the conclusion that in the conditions of everyday life the historical experience of ethno-cultural community of the Cossacks in the territory of the Far East demonstrates the possibility to ensure the consolidation of disparate representatives of various cultures with the formation of an integral socially significant Cossack society on multi-confessional and multinational basis.

Key words: Cossacks of Eastern regions of Russia, ethno-confessional relations, ethnoses, Orthodoxy, Buddhism, Old Belief, shamanism

---

Коваленко Анна Ивановна – доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Амурской государственной медицинской академии; 675006, Амурская область, г. Благовещенск, ул. Горького, 95; knich1989@mail.ru

Anna I. Kovalenko – DSc (History), Professor, Head of the Department of Humanities, Amur State Medical Academy; 95 Gorkogo str., Blagoveshchensk, Russia. 675006; knich1989@mail.ru

XVII–XIX вв. ознаменовались активным продвижением России на восток, присоединением громадной территории Восточной Сибири с выходом к берегам Тихого океана. Первыми российскими колонизаторами были казаки. Утверждаясь на новых землях, казачество столкнулось с представителями иной в этническом и духовно-культурном отношении цивилизации. В иноязычном и поликонфессиональном пространстве консолидирующим элементом общества выступило православие.

В современном мире, характеризующемся ростом национального самосознания, ретроспективный взгляд на формирование толерантности в мозаичных этноконфессиональных отношениях придаёт особую актуальность поднимаемой проблеме.

Первыми исследователями камчатского казачества, проживающего в окружении коряков и ительменов, были русские учёные этнологи и естествоиспытатели XVIII в., авторы одноимённых произведений С.П. Крашенинников и Г.В. Стеллер [Крашенинников, 1949; Стеллер, 1999].

Повышенный интерес учёных к изучению этнических и конфессиональных трансформаций в местах компактного проживания казачества в соседстве с коренным населением сложился на рубеже XIX–XX вв., когда был накоплен опыт взаимодействия представителей различных культур [Богораз-Тан, 1895; Маргаритов, 1899; Сильницкий, 1901; Муров, 1909, 1911; Васильев, 1916–1918; Иванов, 1912; Логиновский, 1904; Азадовский, 1915].

Системному анализу синтез этнических и религиозных взаимодействий в казачьих территориях был подвергнут в трудах современных историков и этнографов [Аргудяева, 2006; Ермак, 2005; Чертков, 1996; Коваленко, 2002; Коваленко, 2008; Никитин, 2007; Иванов, http://www.fegi.ru/primorye/kazaki/kazak8.htm; Элиасов, 1960].

Процесс открытия и присоединения дальневосточных территорий, утверждения русских людей на восточных окраинах России носил длительный и дискретный характер.

На первом этапе центром казачьей колонизации на Колыму, Камчатку, в Забайкалье и на Амур стал город Якутск, основанный в 1632 году. С этого времени ранее разрозненные казачьи экспедиции приобрели управляемый российским государством характер. В числе первопроходцев в северо-восточные земли были Владимир Атласов, Петр Чириков, Данило Анциферов, Иван Козыревский, Постник Иванов, Михаил Стадухин, Семён Дежнёв и др. В их командах были самые разные по социальному статусу люди: потомственные казаки из Енисейска, Тобольска и Якутска, промысловый и гулящий люд, в незначительном количестве представители аборигенного населения, крещённые в православие.

В 40-х гг. активизировались походы казаков за Байкал и на Амур. По мере продвижения в целях закрепления русского присутствия казаки строили остроги. Так были поставлены Верхоленский острог казаками Мартына Васильева, Верхнеангарский острог атаманом Василием Колесниковым, Осинский острог боярским сыном Иваном Похабовым, Баргузинский – Иваном Галкиным, остроги Усть-Прорва, Иргенский и Нерчинский Петром Бекетовым. Заслуга в освоении Амура принадлежит Ивану Москвитину, Василию Пояркову, Ерофею Хабарову. Среди русских землепроходцев были потомки других народов, в частности немцев, принявших русское подданство во время правления Петра I, Екатерины II, Павла I. Так, этническим немцем был А.И. фон Бейтон, сын прусского поручика, один из главных участников обороны Албазинского острога [Этнокультурный атлас, 2016, 50].

Покорение восточных территорий шло при активном сопротивлении местного населения. На Колыме и Камчатке казаки встретились с воинственной агрессивностью юкагиров, чукчей и коряков. Неоднократным набегам бурят подвергался Верхоленский острог при Курбате Иванове и Василии Нефедьеве, ожесточённые сражения развернулись между казаками Ерофея Хабарова и Онуфрия Степанова с одной стороны и даурами, дючерами и тунгусами, с другой. Как правило, вооружённые столкновения заканчивались победой немногочисленных казачьих отрядов, вооружённых огнестрельным оружием. И только сражение казаков с маньчжурами под Албазинским острогом приостановило на длительное время продвижение русских в Приамурье.

К концу XVII в. произошла локализация совместного проживания русского и инородческого населения. Это Камчатка, Колыма, Якутск и Забайкалье, где начали происходить сложные процессы взаимодействия различных этносов и вероисповеданий.

Второй этап казачьей колонизации (XVIII в.) ознаменовался культурно-хозяйственным освоением присоединённых земель, организацией пограничной службы, когда устанавливались связи между народами, представляющими различные цивилизации. Славяне, исповедовали православие. Мировоззрение бурят формировалось на буддийских ценностях. Среди маньчжуров распространено конфуцианство. Северные народы поклонялись языческим идолам.

Географически самым северным отрядом казачества были якутские казаки. Судя по архивным документам, в 20-х гг. XVIII в. они были организованы в Якутский казачий полк, преобразованный в 1767 г. в команду, подчинённую управлению Иркутского обер-коменданта. Численность якутских казаков на протяжении века колебалась от 500 до 1500 человек. Под их влиянием находилась огромная территория северо-востока России от Якутска до Камчатки, на которой были разбросаны остроги как свидетельство русского присутствия. Судя по всему, северные казаки, по преимуществу представленные мужчинами, практически не вели оседлого образа жизни, выполняли надзирательные функции, сопровождали экспедиции и ссыльных, собирали ясак, несли пограничные караулы, прежде всего на Камчатке. В таких условиях они не могли вести хозяйственной земледельческой деятельности. Поэтому говорить о глубоких этнических процессах в их среде представляется сложным. Однако проживая в окружении многочисленного инородческого населения, они вынуждены были жениться на коренных женщинах, что изменило их физический тип. Со временем русского казака трудно было отличить от якута, юкагира или чукчи. Приспосабливаясь к суровым арктическим условиям, они заимствовали у местного населения одежду, пищу, способы охоты и рыболовства. Таким образом, под влиянием местных условий происходили изменения в материальной культуре казачества [Коваленко, 2002, 6–7].

В духовном отношении якутское казачество представляло собой уникальное явление. Территориально оторванные от влияния русской культуры, проживая в инокультурном пространстве, они сохранили в сознании православную веру, русский язык и народные традиции.

Геополитический интерес российского государства обусловил проведение гибкой религиозной политики в отношении казачества к аборигенному населению. Необходимо было решать двуединую задачу. С одной стороны сохранять и укреплять религиозное сознание самих казаков, с другой – обращать в православие язычников из коренных народов. С этой целью в 1639 г. было поручено митрополиту Казанскому и Сияжскому послать из Казани в Якутск четырёх священников: двух белых и двух иеромонахов для освящения сибирского края верою Христовой. Началось строительство церквей и монастырей. С 1642 г. в первой церкви во имя Св. Троицы начались службы в Якутском остроге. К 1646 г. относится упоминание о другом храме – во имя св. Михаила. Казаки выступили инициаторами в строительстве Иркутского Вознесенского монастыря, Братской Спасской пустыни на Ангаре. Нередко служилые жертвовали немалые вклады на строительство монастырей и сами постригались в монашество [Коваленко, 2008, 50].

Монахом стал участник крупного вооружённого столкновения между камчатскими казаками в 1711 г. Игнатий Козыревский. В монашестве он занимался строительством церквей и монастырей в Якутии, принимал участие в христианизации местных жителей. С его именем связано основание Покровского монастыря и Успенской пустыни [История, 1995, 262].

В процессе христианизации преодолевалось немало трудностей. Чтобы не оттолкнуть от православной веры якутов, эвенов, юкагиров, ительменов и др., правительство старалось сгладить возникающие противоречия. Нормативными актами того времени позволялось крестить инородцев только по их просьбе, а духовные лица могли совершать таинство Св. Крещения только по Государеву указу.

В 1731 г. территория Якутии была включена в Иркутскую епархию. Первое время церкви и часовни строились в русских острогах, а в конце XVIII в., в период

массового крещения местных жителей, их строительство было продолжено и в якутских улусах. К началу XIX в. основная масса якутов также приняла православие.

Учитывая большие расстояния и явный недостаток культовых сооружений, священники были редкими гостями в казачьих острогах. Побывавший на Камчатке С.П. Крашенинников писал, что нередко брачные отношения между казаками и крещёными инородческими женщинами закреплялись церковью спустя длительное время. Поэтому у казака крестины невесты, свадьба, молитва и крестины детей происходили одновременно.

Охотнее принимали крещение народы, в культуре которых были слабее укоренены языческие верования. Так, Г.В. Стеллер писал, что единственным во всей Российской империи народом, не почитающим ни Бога, ни дьявола, были ительмены. Поэтому в их языке отсутствует слово «дух». У них нет понятия о познании разумного божества. Придуманный ими творец неба и земли Кутка глупее и безумнее ительменских мужчин. В связи с тем, что у ительменов нет твёрдых религиозных убеждений, разъясняя суть православия, в течение часа можно окрестить сотню человек. Поэтому уже в середине XVIII в. почти все ительмены приняли христианскую веру. К исполнению духовных обрядов часто допускались казаки, при этом взимали достаточно высокую плату за крещение и венчание. Вместе с тем, Г.В. Стеллер высказывал опасение, что безграмотность населения и недобросовестность священников может породить среди ительменов образование различных сект. Не допустить этого можно только духовным просвещением во вновь основанных школах [Стеллер, http://az.lib.ru/s/steller_g_w/text_1774_opisanie_zemli_kamchatki.shtml].

Сложную в этноконфессиональном отношении общность представляло забайкальское казачество. Организационное оформление казачьих структур в Забайкалье было продиктовано неспокойной обстановкой на юго-восточных границах российской империи. Первые русские остроги существовали здесь со времён землепроходцев. Для охраны границы в первой четверти XVIII в. в Западном Забайкалье были сооружены русские караулы – Желтуринский, Босинский, Цаган-Усинский – и небольшие зимовья в долинах рек Джиды, Селенги, Кяхты и Чикоя. Здесь же кочевали ясачные тунгусы, фактически принимавшие участие в охране границы. В 1761 г. сенатским Указом по просьбе тунгусского князя Гантимура был образован пятисотенный Тунгусский казачий полк. Казаки были распределены по 22 караулам и крепостям. Сам князь был пожалован дворянским титулом с мотивацией «за восприятие христианской веры…». В 1764 г. после неоднократных просьб были созданы 4 шестисотенных бурятских полка, сформированных на родовой основе Ашебагатов, Цонголов, Атаганов и Сортолов. С образованием Забайкальского казачьего войска после нескольких реформаций инородческие полки были расформированы, русские, бурятские и тунгусские казаки стали нести совместную войсковую службу.

В этническом отношении основу забайкальского казачества составляли русские. В период землепроходчества это была пассионарная часть славянского населения, принёсшая и закрепившая на восточно-сибирских пространствах островки русской культуры. За три столетия проживания в суровом крае, приспосабливаясь к местным климатическим и социальным условиям, сложился уникальный тип русского забайкальского казака.

В результате межэтнических браков между русскими казаками и инородческими женщинами родился новый физический образ забайкальца – гураны и карымы, представляющие помесь русских с бурятками и тунгусками, крещёными в православие. Слово «гуран» берёт начало от названия меховой охотничьей шапки (орогды), снятой целиком с головы дикой косули или гурана. Карымы в переводе с монгольского «хари, харим, харым» означает «чужой, инородный».

Социальный состав забайкальских казаков неоднороден. Значительная часть из них изначально позиционировала себя «людьми государевыми», несущими службу по охране границы и обеспечению общественного порядка. С образованием Забайкальского казачьего войска в его состав было обращено более 29 тыс. горнозаводских нерчинских крестьян. Это земледельческий компонент казачьей культуры, имеющий весьма опосредованные знания о воинской службе. Генетическим духовным стержнем и тех, и других было православие. Далее функциональное назначение

войска формировало в сознании казачества чувства христианской и самодержавной верноподданности, ответственности за судьбу Отечества.

В быту забайкальский казак привык надеяться на себя, трудом обеспечивать жизнь своей семьи, поэтому со временем в нём сформировались ощущения самодостаточности и самоуважения. Взаимоотношения в казачьей среде строились на честности, добрососедстве, взаимопомощи и справедливости. При этом многим исследователям казалось, что забайкалец тугодум, живёт в замедленном ритме, самолюбив, не привык к чинопочитанию. Например, когда в одну из станиц Забайкальского казачьего войска приехал врач родом из дворян и стал обращаться с казаками надменно, сход постановил вывести его из помещения [Никитин, 2007, 142].

Образ жизни забайкальца складывался на патриархальных ценностях. А.П. Васильев, досконально изучивший жизнь казачьей семьи, писал о типичных порядках в ней: «Хозяин почтенный старик – любитель духовных и светских книг. У него пять или шесть сыновей. И всё огромное семейство в безусловном повиновении отца – старика. Слово его закон для всего дома. Придя к нему во время обеда, вы удивились бы чинопочитанию. Впереди сидел за столом отец с матерью, возле него по правую руку старший сын, рядом другой младший и т.д. Всё тихо и безмолвно. В заключении на стол подавали горшок с кирпичным чаем, после чего все встают и молятся Богу, потом кланяются родителям и благодарят за хлеб, за соль» [Васильев, 2007, 306].

Кроме православных в казачьей среде были представлены старообрядцы, бывшие участники Пугачёвского восстания, отбывшие каторгу и высланные в Забайкалье. В 1809 г. в станицу Доно Нерчинско-Заводского округа было выслано 26 семей казаков-староверов. В конце XIX в. в Доно насчитывалось 300 дворов, из них 80 дворов принадлежали старообрядцам. Как писали газеты того времени, потомки ревнителей старой веры «сохранили дух пугачевщины…, которые проявлялись на каждом шагу». Поэтому власти стремились разобщить старообрядцев, насаждали новую православную веру, а старообрядцев нередко выселяли из своих селений. Вольный дух, сословная независимость приверженцев старой веры особенно были востребованы в период социальных потрясений. Так, 1917 г. в станице Доно Второго военного округа Забайкальской области из единоверия в старообрядчество перешло 265 семейств, осталось в единоверии 35 семей. Вторым местом компактного проживания старообрядцев в Забайкалье было селение Бичура (современная территория Бурятии). В 1768 г. из Польши по Указу Екатерины II сюда были отправлены старообрядцы, в том числе казаки. В 1884 г. казаки-старообрядцы проживали в 15 дворах, из них 49 мужчин и 54 женщины. Среди казаков преобладал род Григорьевых. Старообрядцы из казачества разделили драматическую судьбу всех казаков. Накануне революции атаманом бичураских казаков был Ермил Григорьевич Григорьев. После революции клан Григорьевых выехал в Монголию и Харбин, некоторые эмигрировали в Австралию [Болонев, http://wiki.starover.net/index.php?title].

Наряду с русскими в состав Забайкальского войска входили буряты и тунгусы (эвенки). В начале XX в. они составляли от 10 до 12 % общей численности войскового населения. Повседневные многолетние контакты между русскими казаками и представителями коренного населения, несущими совместную службу и разделяющими тяготы повседневной жизни были обусловлены и идентичностью культурных стереотипов. Так, общинные и родовые отношения среди русских казаков и бурят культивировали необходимость взаимовыручки, уважительное отношение к старшим и женщине-матери. Не случайно бурят называли «братскими» людьми, а у казаков бытовала пословица «Нет уз крепче товарищества». У русских и у бурят существовало звание «почётный старик». У бурят почётными стариками были старейшие, авторитетные члены рода, строго следившие за соблюдением родовых обычаев, а у казаков звание почётного казака или старика присваивалось на основании приговоров сходов лицам, занимающим высокие должности на государственной службе по военному или гражданскому ведомствам. Они не несли казачью службу, но помогали в обустройстве станиц.

Главной религией бурятских и тунгусских казаков был буддизм. Православных казаков и буддистов объединяла религиозная терпимость. На религиозной

почве и в православии, и в буддизме задавалась высокая планка нравственных ценностей, по духу близкая казачьей психологии, – это жизнелюбие, сострадательность, готовность прийти на помощь ближнему, способность к самоограничению желаний и потребностей, непритязательность в быту, жертвенность.

Немаловажное значение имела поддержка буддизма со стороны российского государства. В 1741 г. был издан Высочайший Указ императрицы Елизаветы Петровны, узаконивший деятельность буддийских дацанов в России. Россия оказалась первой европейской державой, оказавшей буддизму официальное покровительство.

Многие известные ламы вышли из казаков. И более того, ламы-казаки на время исполнения религиозных обязанностей освобождались от службы. Так, когда признанный среди бурят лама Даша Доржи Итигелов должен был отправиться на военную службу, по указанию настоятеля Анинского дацана он был освобождён от неё, и жители четырёх поселений выплачивали за него отступные в течение 20 лет [Намсараева, https://www.zaweru.ru/monarhiya/993-kazaki-i-buddizm.html]. Крещение в православие бурят-язычников осуществлялось в лояльной форме. Поэтому, опираясь на родовые связи, общность культурно-исторических традиций, языка казаки из бурятских полков предпочитали принять буддизм. Спустя 200 лет после присоединения Забайкалья к России из числа местных шаманистов-инородцев в ламаизм обратились 77 %, а в православие только 6,2 %. В целом же забайкальское казачество преимущественно исповедовало православие. По данным Главного управления казачьих войск к началу XX в. в Забайкальском казачьем войске было 160 049 православных, 25 358 буддистов, 26 мусульман из числа служилого населения [Религии, 2002, 151–155].

Массовое поселение казаков на Амур и Уссури началось с 1858 г. по инициативе генерал-губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьева-Амурского. Первыми поселенцами были забайкальские казаки, принёсшие в новые земли этноконфессиональные особенности культуры забайкальцев. Это был северорусский сибирский тип культуры с заметным влиянием традиций бурят и тунгусов. Казаки по вероисповеданию преимущественно были православными. Учитывая, что формирование дальневосточных казачьих войск происходило по имперской воле, связано было с решением глобальных задач по освоению окраинных территорий и охране протяжённой государственной границы, их состав пополнялся всё новыми представителями казачества, различными по этнической и конфессиональной принадлежности. После 1895 года для охраны строящейся железнодорожной магистрали в дальневосточные войска влились казаки Кубанского, Донского и Оренбургского казачьих войск. Новосёлы пополнили преимущественно Уссурийское казачье войско. В Амурском войске из их числа был образован Николаевский станичный округ. В основном, они были носителями южно-русской и украинской культурных традиций. Кубанцы, донцы и оренбуржцы привнесли свои устои в хозяйственно-бытовой уклад и духовную жизнь дальневосточников. Отношения между поселенцами, особенно представители различных войск, зачастую порождали много конфликтов на психологическом уровне и на почве хозяйствования. Требовалось время для формирования однородности в быту.

Ядром духовной культуры казаков было православие. Наряду с этим, среди переселенцев второй волны были и староверы. Состав мигрантов тщательно отбирался казачьей администрацией. Нужны были результативные работники для освоения вновь заселённых территорий, поэтому преимущества отдавались традиционным большим семьям. Старообрядцы допускались к переезду в связи с их высокой трудовой этикой. В 1914 г. среди уссурийских казаков насчитывалось 168 раскольника, или 0,4 % от всех верующих. На территории войска проживали 1 823 иноверца, что составило 4,1 % верующих.

Амурские казаки жили в непосредственной близости с аборигенным населением. К середине 80-х гг. XIX в. в Амурской области и Приморье проживало 13 тыс. орочонов, манегров, гольдов и тунгусов, 10,6 тыс. маньчжуров и дауров и около 3 тыс. китайцев (манзов). Это составляло 40 % населения края [РГИА. Ф. 1683. Оп. 1. Д. 20. Л. 70]. Однако этот инородный контингент не внёс существенных изменений в казачью культуру. Видимо, сказалась территориальная отделённость казачества

в период заселения края, разные духовные ценности и несовместимые различия в организации быта.

Особый интерес представляют отношения казачества с гражданами Поднебесной. Первые контакты маньчжуров и казаков в Приамурье устанавливались ещё в XVII в. Как правило, они носили характер жёсткого противостояния, вплоть до открытых вооружённых столкновений. Так, после снятия длительной осады под Албазино часть казаков во главе со священником Максимом Леонтьевым перешли в подданство Цинской империи. С 1686 г. они были зачислены в лучшую часть маньчжурской гвардии императора – отряд «Знамени с жёлтой каймой», которой командовал один из принцев маньчжурской династии. Албазинцы составили сотню и служили со своими командирами. Они получили земельные поместья, дома, денежное довольствие и были зачислены в высший социальный слой жителей Пекина. Богдыхан отдал им в распоряжение буддийскую кумирню, которую казаки перестроили в церковь Святой Софии. В XVIII в. она перешла в распоряжение Русской духовной миссии. Среди прихожан насчитывалось до тысячи потомков албазинцев. Во время восстания ихэтуаней они подверглись гонениям, и даже смерти, за христианскую веру. На месте их погребения на территории Пекинской духовной миссии был возведён храм во имя Светлых мучеников, а сами они прославлены Русской православной церковью в лике местночтимых. Сейчас в Пекине проживает около 250 потомков албазинцев. Несмотря на сильное влияние китайской культуры и смешанные браки, утратив славянский физический тип и русский язык, они сохранили православную веру [Абеленцев, 2008, 183].

С установлением государственной границы (Айгуньский и Пекинский договоры – соответственно 1858 и 1860 гг.) взаимоотношения между гражданами Китая и дальневосточными казаками строились по служебным, хозяйственным и бытовым вопросам. Среди казачества сложилась практика сдачи земли в аренду, в т.ч. и китайцам. Китайские купцы, переходя границу, использовали казаков для извоза. Казаки, в свою очередь, испытывая нехватку рабочих рук, нанимали китайцев для работы в своих хозяйствах. При охране границы нередко возникало противостояние казаков и китайцев. При этом добрососедские отношения проявлялись в совместном праздновании русских православных и китайских праздников, таких как Рождество, русский и китайский Новый год, Троица и др. Граждане обеих государств посещали сопредельные территории, граница часто носила условный характер [Иванов, Сергеев, http://www.fegi.ru/primorye/kazaki/kazak8.htm].

Оазис русской православной культуры, со своими устоями и образом жизни на территории китайского государства сложился в Трёхречье. Этнограф Ю.В. Аргудяева, одна из учёных, исследующих историю заселения этого района, считает, что, возможно, первые жители происходили из политкаторжан, бежавших на маньчжурскую сторону в первой половине XIX века. Основав заимки, они охотно женились на тунгусских женщинах. Впоследствии в Трёхречье стали появляться охотничьи избушки и заимки казаков. К 80-м гг. XIX в. здесь разрастались первые поселения, массовый исход казачества в Трёхречье завершается в 20–30-е гг. XX столетия. Единственной казачьей станицей, которой подчинялись все казачьи посёлки (Дубовая, Ключевая, Тулунтуй, Караганы, Щучья, Покровка и др.) была Драгоценка, или по-китайски Саньхэ.

Центром русского мира в Драгоценке был знаменитый казачий собор Петра и Павла. В 10-и населённых пунктах из 19-и действовали приходские храмы и приписные церкви. В казачьем самосознании закреплялись нормы православной морали. В отрыве от русской культуры религиозность казаков-эмигрантов, в отличие от проживающих в России, была значительно выше.

В 1944 г. в станице проживало около 3 000 человек – русских около 1 500, китайцев 900–1000, японцев 500 (без учёта гарнизона). В ней была создана вся инфраструктура (отделение Бюро по делам российских эмигрантов, полицейское, жандармское и казачье станичное управления, отделение японской миссии, лесничество). Дети обучались в русской и китайской школах. Русское население, в основном, занималось земледелием и скотоводством, китайцы держали лавки, торговали, имели мелкие мастерские и харчевни. Совместная общественная жизнь приводила

к образованию межэтнических русско-китайских семей, постепенно формировалось смешанное население. При этом благодаря православию, русской школе, родному разговорному языку, организации традиционных гуляний на Пасху и Троицу в Трёхречье до репатриации сохранялись образцы русской культуры [Аргудяева, 2006, 121–133].

Таким образом, исторический опыт формирования на далёкой российской окраине этнокультурной общности казачества на поликонфессиональной и многонациональной основе свидетельствует о возможности в условиях повседневной жизни обеспечить консолидацию разрозненных представителей различных культур с образованием цельного социально значимого казачьего общества.

Библиографический список

1. Абеленцев, В.Н. Амурские казаки. Приамурье. Из века в век. Материалы, документы, свидетельства, воспоминания. Т. 1 / В.Н. Абеленцев. – Благовещенск: Изд-во «Амурская ярмарка», 2008. – 288 с.
2. Азадовский, М.К. Заговоры амурских казаков / М.К. Азадовский // Живая старина. – Т. XXIII. – Пгд, 1915.
3. Аргудяева, Ю.В. Русское население Трехречья / Ю.В. Аргудяева // Россия и АТР. – 2006. – № 4. – С. 121–135.
4. Богораз-Тан, В.Г. Русские на Колыме / В.Г. Богораз-Тан // Жизнь. – 1899. – № 6.
5. Болонев, Ф.Ф. Казаки-старообрядцы за Байкалом / Ф.Ф. Болонев // Сайт «Старовер» [Электронный ресурс]. – URL: http://wiki.starover.net/index.php?title (дата обращения: 04.02.2017).
6. Васильев, А.П. Забайкальские казаки: Исторический очерк в 3 томах. Т. 2 / А.П. Васильев. – Благовещенск: Изд-во «Амурская ярмарка», 2007. – 351 с.
7. Ермак, Г.Г. Семейный и хозяйственный быт казаков юга Дальнего Востока России. Вторая половина XIX – начало XX века / Г.Г. Ермак. – Владивосток: Дальнаука, 2005. – 172 с.
8. Иванов, В.Д. Особенности этнокультурного формирования уссурийских казаков и их взаимоотношений с населением сопредельных государств / В.Д. Иванов, О.И. Сергеев // Региональный портал «Приморский край России» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.fegi.ru/primorye/kazaki/kazak8.htm (дата обращения: 04.02.2017).
9. Иванов, Р. Краткая история Амурского казачьего войска / Р. Иванов. – Благовещенск, 1912.
10. Иохельсон, В.И. Заметки о населении Якутской области в историко-этнографическом отношении / В.И. Иохельсон. – СПб., 1895.
11. История казачества Азиатской России. Т. 1. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 317 с.
12. Коваленко, А.И. Религия в жизни казачества восточных окраин России / А.И. Коваленко // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 49–58.
13. Коваленко, А.И. Шли встречь солнца / А.И. Коваленко // Россия и АТР. – 2002. – № 1. – С. 5–12.
14. Крашенинников, С.П. Описание земли Камчатки / С.П. Крашенников. – М.–Л.: Изд-во «Главсевморпуть», 1949. – 842 с.
15. Логиновский, К.Д. Материалы к этнографии забайкальских казаков / К.Д. Логиновский // Записки общества изучения Амурского края. Т. 9, вып. 1. – Владивосток,1904.
16. Маргаритов, В.П. Камчатка и ее обитатели / В.П. Маргаритов // Записки Приамурского отделения ИРГО. Вып. 1, Т. 5, 1899.
17. Муров, Т.Г. По русскому Дальнему Востоку: люди, их жизнь и нравы / Т.Г. Муров. – М., Т. 1. – 1909; Т. 2. – 1911.
18. Намсараева, А. Казаки и буддизм / А. Намсараева // Сайт «За веру, царя и отечество» [Электронный ресурс]. – URL: https://www.zaweru.ru/monarhiya/993-kazaki-i-buddizm.html (дата обращения: 04.02.2017).
19. Никитин, Г.В. Культура русских казаков Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX вв.) / Г.В. Никитин. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2007. – 266 с.
20. Религии народов современной России. Словарь. – М.: Республика, 2002. – 624 с.
21. РГИА. Ф. 1683. Оп. 1. Д. 20. Л. 70.
22. Сильницкий, А.П. Поездка в Камчатку и на реку Анадырь / А.П. Сильницкий // Записки Приамурского отдела ИРГО. Т. 2, вып. 3. – Хабаровск, 1901.
23. Стеллер, Г.В. Описание земли Камчатки / Г.В. Стеллер. – Петропавловск-Камчатский: Изд-во «Камчатский печатный двор», 1999. – 523 с.
24. Чертков, А.С. Якутское казачество во второй половине XIX – начале XX вв. / А.С. Чертков. – М., 1996. – 181 с.

25. Элиасов, Л.Е. Русский фольклор Восточной Сибири / Л.Е. Элиасов. – Улан-Удэ, 1960. – 480 с.
26. Этнокультурный атлас Приамурья / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского госуниверситета, 2016. – 163 с.

References

1. Abelentsev V.N. *Amurskie kazaki. Priamur'e. Iz veka v vek. Materialy, dokumenty, svidetel'stva, vospominaniya* [The Amur Cossacks. The Amur Region. From Century to Century. Materials, Documents, Evidences, Memories]. Vol. 1. Blagoveshchensk: Izd-vo «Amurskaya yarmarka», 2008, 288 p. (in Russian).
2. Azadovsky M.K. *Zhivaya starina* [Living Antiquity]. Vol. XXIII. Pgd, 1915 (in Russian).
3. Argudiaeva Yu.V. *Rossiya i ATR* [Russia and Asia-Pacific Region]. 2006, no. 4, pp. 121–135 (in Russian).
4. Bogoraz-Tan V.G. *Zhizn'* [Life]. 1899, no. 6 (in Russian).
5. Bolonev, F.F. *Kazaki-staroobryadtsy za Baykalom* [Old Believer Cossacks in Transbaikalia]. Available at: http://wiki.starover.net/index.php?title (accessed: February 4, 2017).
6. Vasilyev A.P. *Zabaykal'skie kazaki: Istoricheskiy ocherk v 3 tomakh* [Transbaikalian Cossacks: A Historical Review in 3 Volumes]. Vol. 2. Blagoveshchensk: Izd-vo «Amurskaya yarmarka», 2007, 351 p. (in Russian).
7. Ermak G.G. *Semeynyy i khozyaystvennyy byt kazakov yuga Dal'nego Vostoka Rossii. Vtoraya polovina XIX – nachalo XX veka* [Family and Household Life of the Cossacks in the South of the Russian Far East. Second Half of the 19th – Early 20th Centuries]. Vladivostok: Dal'nauka, 2005, 172 p. (in Russian).
8. Ivanov V.D. *Osobennosti etnokul'turnogo formirovaniya ussuriyskikh kazakov i ikh vzaimootnosheniy s naseleniem sopredel'nykh gosudarstv* [The Features of Ethnocultural Forming of the Ussuriysk Cossacks and Their Interrelation with the People of Neighboring States]. Available at: http://www.fegi.ru/primorye/kazaki/kazak8.htm (accessed: February 4, 2017) (in Russian).
9. Ivanov R. *Kratkaya istoriya Amurskogo kazach'ego voyska* [Brief History of the Amur Cossacks]. Blagoveshchensk, 1912 (in Russian).
10. Jochelson V.I. *Zametki o naselenii Yakutskoy oblasti v istoriko-etnograficheskom otnoshenii* [Historical and Ethnographical Notes about the People of Yakut Oblast]. St. Petersburg, 1895 (in Russian).
11. *Istoriya kazachestva Aziatskoy Rossii* [The History of the Cossacks in Asian Part of Russia]. Vol. 1. Ekaterinburg: UrO RAN, 1995, 317 p. (in Russian).
12. Kovalenko A.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2008, no. 1, pp. 49–58 (in Russian).
13. Kovalenko A.I. *Rossiya i ATR* [Russia and Asia-Pacific Region]. 2002, no. 1, pp. 5–12 (in Russian).
14. Krasheninnikov S.P. *Opisanie zemli Kamchatki* [A Description of Kamchatka]. Moscow–Leningrad: Izd-vo «Glavsevmorput'», 1949, 842 p. (in Russian).
15. Loginovsky K.D. *Zapiski obshchestva izucheniya Amurskogo kraya* [Notes of the Society for Studying the Amur Region]. Vol. 9, iss. 1. Vladivostok, 1904 (in Russian).
16. Margaritov V.P. *Zapiski Priamurskogo otdeleniya IRGO* [Notes of the Amur Branch of the Imperial Russian Geographical Society]. Iss. 1, vol. 5, 1899 (in Russian).
17. Murov T.G. *Po russkomu Dal'nemu Vostoku: lyudi, ikh zhizn' i nravy* [Around the Russian Far East: People, Their Life and Folkway]. Moscow, vol. 1, 1909; vol. 2, 1911 (in Russian).
18. Namsaraeva A. *Kazaki i buddizm* [Cossacks and Buddhism]. Available at: https://www.zaweru.ru/monarhiya/993-kazaki-i-buddizm.html (accessed: February 4, 2017) (in Russian).
19. Nikitin G.V. *Kul'tura russkikh kazakov Zabaykal'ya (vtoraya polovina XIX – nachalo XX vv.)* [Culture of the Russian Cossacks of Transbaikalia (Second Half of the 19th – Early 20th Centuries)]. Blagoveshchensk: Izd-vo BGPU, 2007, 266 p. (in Russian).
20. *Religii narodov sovremennoy Rossii. Slovar'* [Religion of the Peoples of Contemporary Russia. A Dictionary]. Moscow: Respublika, 2002, 624 p. (in Russian).
21. *Rossiyskiy gosudarstvennyi istoricheskiy arkhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 1683. Inventory 1. File 20, fol. 70 (in Russian).
22. Silnitskiy A.P. *Zapiski Priamurskogo otdeleniya IRGO* [Notes of the Amur Branch of the Imperial Russian Geographical Society].Vol. 2, iss. 3. Khabarovsk, 1901 (in Russian).
23. Steller G.V. *Opisanie zemli Kamchatki* [A Description of Kamchatka]. Petropavlovsk-Kamchatskiy: Izd-vo «Kamchatskiy pechatnyy dvor», 1999, 523 p. (in Russian).
24. Chertkov A.S. *Yakutskoe kazachestvo vo vtoroy polovine XIX – nachale XX vv.* [The Yakut Cossacks in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries]. Moscow, 1996, 181 p. (in Russian).
25. Eliasov L.E. *Russkiy fol'klor Vostochnoy Sibiri* [Russian Folklore of the Eastern Siberia]. Ulan-Ude, 1960, 480 p. (in Russian).
26. *Etnokul'turnyy atlas Priamur'ya* [Ethnocultural Atlas of the Amur Region]. Ed. by A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk: Izd-vo Amurskogo gosuniversiteta, 2016, 163 p. (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.73-79

Аюшеева Д.В.

Проблема классификации буддийских организаций на Западе

Аннотация. Статья посвящена изучению существующих классификаций различных категорий буддийских сообществ в западных странах. Все эти категории раскрывают определённые аспекты буддизма на Западе. Классификации основываются на различных критериях, поэтому их трудно сравнивать, и они не всегда учитывают изменения, происходящие в сообществах с течением времени, разного рода смешения традиций, которые не вписываются в одну и ту же категорию или не могут войти ни в какую из них. Анализируя типологии, представленные западными исследователями, можно сделать вывод, что они основываются на выделении какого-то одного из критериев: этническая принадлежность, стили практик, степень институциональной стабильности и др. Однако, каждая из них раскрывает лишь отдельные особенности западного буддизма и затемняет другие, поэтому любая попытка описать или классифицировать многообразие и разнородность образовавшихся на Западе форм буддизма, должна использовать многоуровневый подход, который даст более конкретную картину, а не статические типологии. По мнению автора, классификация должна: 1) определять принадлежность конкретной организации или группы к какой-либо буддийской традиции (*тхеравада, махаяна* или *ваджраяна*) или как самостоятельную и эклектичную; 2) детерминировать линию преемственности и её ответвления; 3) описывать стадии развития организации; 4) рассматривать религиозные личности участников, степень их приверженности, а также идентифицировать национальную принадлежность, пол, класс и смену поколений; и 5) определять стили практик и социальные потребности её участников.

Ключевые слова: буддийские организации, западные буддисты, тхеравада, махаяна

Dulma V. Ayusheeva

The Problem of Classification of Buddhist Organizations in the West

Abstract. The article attempts to classify different categories of Buddhist communities in Western countries. All these categories reveal certain aspects of Buddhism in the West. Classifications are based on different criteria, so they are difficult to compare, and they do not always take into account the changes that occur in communities as time goes and all kinds of confusion of traditions that do not fit into the same category or can not be included into any of them. Analyzing various typologies presented by Western researchers, the author comes to the conclusion that they use different criteria to categorize Buddhist organizations, such as: style of practice, degree of institutional stability, mode of transmission to the West, ethnicity, etc. However, each of them reveals only certain features of Western Buddhism and obscures others, so any attempt to describe or classify the diversity and heterogeneity of Western forms of Buddhism needs using not static typology, but multi-layered approach, which will give more specific picture. According to the author, the classification should: 1) determine belonging of a particular organization or a group to a Buddhist tradition (*Theravada, Mahayana,* or *Vajrayana*) or consider it as an independent and eclectic tradition; 2) identify the line of continuity and its branch; 3) describe the stages of development of the organization; 4) examine religious personalities of participants, the degree of their commitment, and also identify nationality, gender, class, and generation change; and 5) determine the styles of practices and social needs of its participants.

Key words: Buddhist organization, Western Buddhists, Theravada, Mahayana

---

Аюшеева Дулма Владимировна – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Отдела философии, культурологи и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; dulmaayush@yandex.ru

Dulma V. Ayusheyeva – PhD (Philosophy), Associate Professor, Senior Research Fellow at the Department of Philosophy Culture and Religion Studies; 6 Sahyanovoy str., Ulan-Ude, Buryatia, Russia; dulmaayush@yandex.ru

В западных странах, особенно в Северной Америке, существует большое разнообразие буддийских традиций и направлений, несмотря на сравнительно небольшое число буддистов: это традиции, пришедшие из стран Восточной и Юго-Восточной Азии, Японии, Тибета и др. Последние 40 лет учёные изучали и пытались классифицировать такое разнообразие буддийских общин. Существует множество примеров различного рода классификаций. Но в основном, как правило, исследователи делят буддийские организации и общины на категории, где основные критерии варьируются: некоторые делают упор на стили религиозной практики; другие уделяют внимание религиозной и национальной идентичности участников или способе передачи буддийской традиции в иной для неё культуре.

В академической среде наметилась тенденция к размежеванию буддийских общин на буддистов «этнических», это иммигранты, беженцы из азиатских буддийских стран и их потомки, и «новообращённых» – адептов европейского происхождения. Это размежевание постепенно сделалось столь очевидным, что некоторые исследователи начали рассуждать о наличии «двух буддизмов» – «традиционного», свойственного этническим общинам, и «динамичного», характерного для неофитов. Как признано, эти категории отражают реальное различие между последователями: например, большинство буддистов азиатского происхождения были рождены в вере, а европейские американцы, как правило, недавно обратившиеся. Что касается последних, большинство из них появились в сороковые и начале пятидесятых годов, а азиатские американские буддисты пребывают на североамериканской земле уже несколько поколений. И всё же мы быстро приходим к пониманию, что такой упрощённый метод не может обеспечить целостной картины.

Доводы в пользу данной типологии приводит американский исследователь П. Намрич, который даёт чёткое обоснование такого деления. Его поддержка данного подхода основана на исследованиях, проведённых в тайских и сингальских общинах *тхеравады* в Чикаго и Лос-Анджелесе в конце 80-х начале 90-х годов, где он обнаружил так называемые «параллельные общины» [Numrich, 2006, 207]. По его мнению, обе категории, даже соприкасаясь в одной общине или в одном храме, существуют как будто в параллельных плоскостях и отличаются друг от друга тем, что преследуют совершенно разные цели в применении буддийского учения и практики. Так, новообращённые буддисты, заинтересованы, в первую очередь, в медитации и изучении буддийской философии, характеризуются как высокомерные, чрезмерно сосредоточенные на достижении просветления, эгоцентричные и погружённые в себя. Напротив, для этнических буддистов важно участие в религиозных обрядах и ритуалах, проходящих в храмах традиции *тхеравада*, где, в первую очередь, удовлетворяются религиозные и социальные потребности иммигрантов, особенно, в первом поколении и беженцев. Они характеризуются исследовательницей Е. Тварковой как тип, отличающийся высокой религиозностью, иерархичностью, чрезмерной сосредоточенностью на общественной, социальной и культурной деятельности. Не нужно забывать, что этнические храмы служат не только духовным, но также культурным и общественным потребностям их членов, особенно среди нового поколения из иммигрантского населения. В большинстве своём этнические общины остаются консервативными, давая тем самым своим членам чувство защищённости в социально-культурных условиях принимающего их общества [Hickey, 2010, 8–9].

Хотя деление на азиатских и неазиатских (белых) буддистов часто описывается как одна из главных особенностей буддизма на Западе, однако, выглядит слишком общими и имеет свои недостатки.

Во-первых, происходит смешение различных азиатских этнических и культурных групп, не являющихся однородными. Среди азиатских иммигрантов есть, например, малазийцы или индонезийцы, чьи родные страны преимущественно мусульманские, а не буддийские, а южно-корейская семейная религиозная традиция может быть пресвитерианской. Обращённые в буддизм из их числа также должны быть отнесены к категории «новообращённых», но, однако их просто определяют буддистами по расовому признаку.

Во-вторых, такая типология рассматривает эмигрантов только в первом поколении и поэтому достаточно проблематична при описании сменяющих друг друга

поколений и детей от межнациональных браков, которые с детства воспитываются в доминирующей культуре и их вполне можно отнести к «новообращённым». И среди них естественным образом находятся и те, кто больше заинтересован в медитативных практиках, и те, кого больше интересует ритуальная составляющая буддийской традиции или одновременно и то, и другое. В некоторых храмах, в основном *тхеравадинской* традиции, новообращённых из числа азиатской молодёжи во втором поколении привлекает совместимость буддизма с современной наукой, что редко наблюдалось в первом поколении, и одновременно помощь в сохранении ими своей религиозно-культурной идентичности [Numrich, 1996, 77].

В-третьих, как отмечает американский социолог В. Кэдж, картина здесь намного сложнее. В настоящее время во многих общинах (тайские храмы в Северной Каролине и штате Вашингтон, монастырь *Абхаягири* (*Abhayagiri*) и др.) восприятие азиатских и неазиатских буддистов одинаково. Они совместно посещают медитационные классы, где обучение идёт также и на английском языке, монахи разного происхождения живут вместе в некоторых американских буддийских монастырях, и по всей стране азиатские буддисты посещают медитационные центры, где в основном собираются адепты европейского происхождения.

В-четвёртых, к категории «этнический буддизм», относятся только буддисты азиатского происхождения, а не «новообращённые» европейского. Эта евроазиатская дихотомия также затеняет присутствие буддистов, которые не являются ни азиатами, ни европейцами, а являются латиноамериканцами, афроамериканцами, жителями островов Тихого океана или людьми смешанной родословной.

И наконец, в-пятых, это разделение способствовало бурным дебатам относительно вопроса, кто оказал большее влияние на развитие американского буддизма. Многие исследователи считают, что евро-американские буддисты, представители образованного среднего класса – единственные участники становления американского буддизма, в то время как этнические буддисты не сыграли особой роли в этом. Однако, очевидно, что такой аргумент не состоятелен в силу того, что буддизм на западную почву первоначально был привнесён именно многочисленными иммигрантами, причём сразу был преподнесён и воспринят как массовое проявление иной для Запада культуры благодаря той же самой многочисленности иммигрантов. Когда десятки тысяч иммигрантов исповедуют религиозное учение, активно демонстрируя ему свою приверженность в строительстве храмов и соблюдении ритуалов, воспринимающая среда западного общества не могла не проявить интереса, хотя бы вследствие разительных отличий собственной культуры от наблюдаемой культуры Востока. С их помощью в этнических храмах появилось большое количество евро-американских последователей, которые были познакомлены с буддийским учением и вовлечены в процесс создания своих собственных общин.

Некоторые исследователи предлагают классификацию на основе различных стилей буддийской практики. Так, американская психолог Э.М. Лэйман выделяет три категории: «евангелический», «церковный» и «медитативный» буддизм. Термин «евангелический буддизм» появился с возникновением буддийского миссионерства, как очевидный результат взаимодействия Востока и Запада. Возникновение института миссионерства именно как социального явления, практически неизвестное в классическом варианте буддизма, является характерной особенностью современного буддизма, особенно на Западе. В этом новом явлении просматривается влияние христианских евангелических образцов и особенно это касается западных неофитов, которые принимают буддизм в качестве «новой веры». Обращение в веру облегчается его простотой, отсутствием сложных ритуалов-инициаций (за исключением некоторых форм тибетского буддизма). Такая упрощённость хорошо видна на примере традиции *Нитерэн-сёсю*, подхваченной *Сока гаккай*, сводящей практики к повторению простых молитв.

Э.М. Лэйман большинство групп отнесла к категории «церковные». Это в основном организации с японской, китайской или юго-восточноазиатской родословной. Эти группы были склонны сосредотачиваться на культивировании и чтении сутр, пении буддийских гимнов. Их помещения, снабжённые церковными скамьями, предназначались для проведения воскресных служб и воскресных школ.

Их лидеры выполняют брачные церемонии и похоронные обряды, а также обеспечивают прихожан пасторальными рекомендациями. В эту категорию входят *Буддийские церкви Америки (БЦА) (Buddhist Churches of America), Дзёдо-сю, Нитирэн-сю, Универсальная церковь Будды (Buddha's Universal Church)* [Hickey, 2010, 5–6].

Особенно характерным для современного западного буддизма является феномен медитации, которая всегда была центральной, исключительно монашеской, частью буддийской эзотерики. Медитация становится достоянием мирян, причём не только на Западе, но и в Азии. Медитативные практики стали существенным посредником и своеобразным мостом движения буддийских традиций из азиатских стран в другие регионы мира. Современные западные буддисты воспринимают буддизм как предмет интеллектуального спроса, больше как философию, нежели как религию, акцентируя своё внимание на медитативных практиках. И поэтому так популярны и многочисленны «медитативные» организации дзэн, *тибетского буддизма, тхеравады* и *чань*.

Р. Пэйн [Payne, 2010] в основу своей классификации взял категории американского религиоведа К. Альбанезе: «евангелический» буддизм сосредотачивается на личном духовном возрождении человека, миссионерской активности и вызывает сильные эмоциональные переживания, «литургический» – фокусируется на общественных церемониях и «метафизический» – концентрируется на уме и его возможностях [Albanese, 2007, 4–7]. Р. Пэйн классифицирует массовые общественные мероприятия, такие как учения Далай-ламы XIV как «евангелическую» форму буддизма, «церковные» организации как «литургические», а группы, ориентированные на медитацию как «метафизические». Такое деление не совсем подходит для точного определения буддийских организаций. В публичных выступлениях Далай-лама не пытается вызвать сильные эмоциональные чувства у людей. Он рассуждает о тонкостях буддийской философии, проводит различные посвящения, например, Калачакра-тантру. Организация *Сока гаккай* подобна евангелистскому протестантству с точки зрения обращения в веру, но она и литургическая, а также имеет метафизические особенности. *Сото Дзэн* – одновременно «литургическая», и ориентированная на медитацию.

Основываясь на способе переноса буддийских традиций в инокультурную среду, американские учёные Дж. Натир и Ч. Пребиш [Prebish, 1993, 200–201] предлагают вполне обоснованную типологию: «этнический», «элитный» или «импортный», «евангелический» или «экспортный» буддизм.

«Этнический буддизм», принесённый на Запад как «культурный багаж» азиатскими иммигрантами, оказывает социальную поддержку, культурную идентичность и преемственность поколений. Они приезжают не по религиозным причинам (как миссионеры «евангелического буддизма»), а в поисках работы, новых возможностей, лучшего будущего. Они просто принесли свою религию «с собой». Как было упомянуто выше, в новом и часто враждебном окружении, этнические религиозные центры выполняют довольно много функций. Они не только распространяют определённые религиозные идеи и практики, но также и помогают иммигрантам в сохранении культурной и национальной идентичности [Nattier, 1997, 76].

«Элитный буддизм» импортирован западными адептами с хорошими материальными возможностями и достаточностью свободного времени, чтобы посвятить себя напряжённым, а иногда и дорогостоящим медитационным занятиям и изучению буддийской литературы. В основном это образованные люди среднего класса разной этнической принадлежности, но в большинстве своём европейского происхождения. Элитные буддисты большое внимание уделяют медитативной стороне буддийского учения, а монашеская жизнь с религиозными обрядами и ритуалами их не привлекает. Как правило, они смотрят свысока на буддистов, которые озабочены мирскими выгодами и социальной деятельностью [Nattier, 1995, 42–49]. Большинство представителей этого направления объединены в группах *тибетского буддизма, випашьяне* или *дзэн.*

«Евангелический буддизм» напротив, поднимается не через поиск пути, а через «популяризацию» буддийскими миссионерами. Примером религиозной организации этого направления является мультиэтническая по своему составу организация*Сока Гаккай*, которая активно вербует новых членов из различных слоёв общества.

Данная классификация имеет свои недостатки. Так, она малоприменима к *БЦА*; мультиэтническим группам; общинам, где кроме этнических монахов есть монахи из числа западных адептов, обслуживающих также и азиатских иммигрантов и их потомков, например, *Китайско-американская буддистская Ассоциация* (*Sino-American Buddhist Association)*, основанная мастером *чань-буддизма Хсуань Хуа*, или некоторые сообщества традиции *тхеравада*. Хотя *БЦА* относят к «этническим» организациям, поскольку она остаётся в подавляющем большинстве японской и японско-американской, однако после четырёх или пяти поколений в Соединенных Штатах, она стала уже не только иммигрантской общиной. Сейчас в её составе представлено множество западных адептов. Её члены также как «элитные буддисты» материально обеспеченные и образованные люди.

Что касается категории «элитный буддизм», то здесь мы видим небольшую проблему. Согласно этой типологии, основными адептами являются богатые евроамериканцы, затеняющие влияние азиатских миссионеров, у которых были свои задачи для распространения и становления буддизма на Западе, и приезжали они по собственной инициативе. Например, среди них известны *Д.Т. Судзуки, Нёгэн Сэндзаки, Шэку Сокатсу, Сокей* и другие ранние миссионеры *дзэн* в США. Многие тибетские учителя, включая *Далай-ламу XIV*, распространяли буддизм на Западе по религиозным причинам, а также для ознакомления с тяжёлым положением тибетского народа на родине. Основатели *Дзен Центров* в Сан-Франциско и Лос-Анджелесе *Судзуки Шунрью* и *Маезуми Тайзан* не были «импортированы» западными элитами, а были посланы в качестве миссионеров японскими общинами, а позже посвятили новообращённых. И при этом эти белые элиты не единственные, кто «импортируют» буддийских учителей. Это касается и сообществ традиции *тхеравада*, которые также приглашают монахов из азиатских стран для управления храмами, которые со временем становятся авторитетными учителями для неофитов.

Среди европейских исследователей только М. Бауманн дал классификацию буддийских групп, в основном традиции *тхеравада*, в Европе. Он подразделил их на три типа: «традиционалистский буддизм», делающий акцент на ритуалах, инициациях, специфических космологических концепциях и накоплении заслуг; «модернистский буддизм», концентрирующийся на медитации, чтении и изучении текстов и рациональном подходе; и «постмодернистский буддизм», представляющий буддийские понятия и методы в светском и психологическом контексте [Baumann, 2001, 29]. Этот анализ достаточно интересен и создаёт определённую картину, хотя рассматриваются только группы традиции *тхеравада*. Такая типология не совсем подходит к *махаянским* группам. Так, например, в некоторых китайских храмах изучают тексты, занимаются медитативными практиками и проводят религиозные ритуалы и обряды. Организация Сока гаккай является модернистской, но также она религиозно и ритуально ориентирована. Многие группы *дзэн*, в которых основная часть приверженцев – новообращённые, сильно ритуализированы, ориентированы на медитацию и не заинтересованы чтением и исследованием текстов. Что касается стилей различных практик, то очень проблематично классифицировать группы, потому что существует множество особенностей и исключений в разных буддийских направлениях, а также наблюдается смешение традиций.

Таким образом, все эти категории раскрывают определённые аспекты буддизма на Западе. Классификации основываются на различных критериях, поэтому их трудно сравнивать, и они не всегда учитывают изменения, происходящие в сообществах с течением времени, разного рода смешения традиций, которые не вписываются в одну и ту же категорию или не могут войти ни в какую из них.

Учитывая все эти недостатки, американские учёные предложили классификацию, пытающуюся отразить процессы адаптации и трансформации буддийских организаций в новых условиях на конкретных этапах развития.

Ч. Пребиш предложил категории Р. Эллвуда: «признанная религия» (*established religion*) и «новая религия» (*emergent religion*). Буддийские группы, входящие в категорию «признанная», отмечены постоянством, стабильностью и продолжительностью. По его мнению и наблюдениям, со временем «новые религии» становятся «признанными» за пару поколений [Prebish, 1993, 201]. Он утверждал, что такая типология может охватить все варианты буддизма, существующие на Западе.

Например, БЦА можно отнести к «признанной религии», но появилась она как самостоятельная «новая» организация от японского *Дзёдо-синсю* во время интернирования японских американцев во Вторую мировую войну. Второе поколение, уже американского происхождения, сознательно адаптировалось к американским протестантским нормам. Но некоторые из этих изменений появились в Японии уже в конце девятнадцатого столетия в *Ниши Хонгандзи* (*Nishi Honganji*), родитель *БЦА*.

У. Хикей, рассматривая эти две категории, вносит некоторые дополнения. В «признанную» группу определяет те организации, которые пережили, по крайней мере, четыре поколения, просто потому, что примерно столько времени существует любая буддийская группа в Соединённых Штатах на сегодняшний день. *БЦА* и некоторые китайские буддийские группы определяются как «признанные». От этих групп наблюдаются различные ответвления. Ярким примером являются крупные *Дзен* центры Сан-Франциско и Лос-Анджелеса как ответвления японских *Сото-сю*, которые постепенно во всё большей мере переходят в статус «признанных религий». Также наблюдаются ответвления в традиции *тхеравада*. «Признанными» организациями считаются «перенесённые» из азиатских стран и впоследствии адаптированные к инокультурным условиям буддийские традиции. Например, *Сока гаккай*, большинство организаций *тхеравады*, японская *Сото-сю*, многие тибетские и сингонские группы, *Дзёдо* и большинство групп *Нитерэн* [Hickey, 2010, 16].

«Новые» – это группы, созданные кем-то, кто не был посвящён «признанной» группой, но разрабатывает и продвигает такую форму религии, которая основывается на некоторых элементах «признанной» традиции. К таким группам относятся *Сока Гаккай*, группы *Випассана* во главе с людьми, которые никогда не принимали монашеского сана. Их можно именовать как «комерциализированные группы», и они менее «чистые» и «подлинные», чем их предшественники.

Сока гаккай, например, была новой в 1920-х годах. После налаживания связей с «признанной» организацией *Нитерэн-сёсю*, распространилась в других странах и позже была отлучена от головной организации. Движение *Випассана* – ответвление «признанных» тайских и бирманских общин традиции *тхеравада*, хотя у него также есть некоторые элементы нового движения.

Главным достоинством данной типологии является то, что можно чётко рассмотреть процессы распространения и развития буддийских организаций в западных странах.

Таким образом, любая попытка описать или классифицировать многочисленные и разнородные формы буддизма, существующие на Западе в настоящее время, должна использовать многоуровневый подход, который даст более конкретную картину, а не статические типологии. Классификация должна: 1) определять принадлежность конкретной организации или группы к какой-либо буддийской традиции (*тхеравада, махаяна* или *ваджраяна*) или как самостоятельную и эклектичную; 2) детерминировать линию преемственности и её ответвления; 3) описывать стадии развития организации; 4) рассматривать религиозные личности участников, степень их приверженности, а также идентифицировать национальную принадлежность, пол, класс и смену поколений и 5) определять стили практик и социальные потребности её участников.

Библиографический список

1. Albanese, C. A Republic of Mind and Spirit: a Cultural History of American Metaphysical Religion / C. Albanese. – New Haven: Yale University Press, 2007.
2. Baumann, M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective / M. Baumann // Journal of Global Buddhism. – 2001. – № 2. – P. 1–43 [Электронный ресурс]. – URL: http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/128/1/Global_Buddhism.pdf (дата обращения: 12.03.2017).
3. Hickey, W. Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism / W. Hickey // Journal of Global Buddhism. – 2010. – № 11. – P. 1–25 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.asia-studies.com/2buddhism.html (дата обращения: 16.03.2017).

4. Nattier, J. Buddhism Comes to Main Street / J. Nattier // Wilson Quarterly. – 1997. – № 21 (2) Spring. – P. 72–80.
5. Nattier, J. Visible & Invisible: the Politics of Representation in Buddhist America / J. Nattier // Tricycle, The Buddhist Review. – 1995. – № 5 (1) Fall. – P. 42–49.
6. Numrich, P. Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples / P. Numrich. – Knoxville: University of Tennessee Press, 1996.
7. Numrich, P. Two Buddhisms Further Considered / P. Numrich // Buddhist Studies From India to America: Essays in Honor of Charles S. Prebish. Keown, D. (ed). – New York: Routledge, 2006. – P. 207–233.
8. Payne, R.K. Syncretism and Syntax: an Examination of Yogi Chen's Christian Homas / R.K. Payne // Buddhism Without Borders Conference. – Berkeley, CA, 2010.
9. Prebish, C.S. Two Buddhisms Reconsidered / C.S. Prebish // Buddhist Studies Review. – 1993. – № 10 (2). – P. 187–206.

References

1. Albanese C. *A Republic of Mind and Spirit: a Cultural History of American Metaphysical Religion.* New Haven: Yale University Press, 2007 (in English).
2. Baumann M. *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective*. Journal of Global Buddhism, 2001, no. 2, pp. 1–43. Available at: http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/128/1/Global_Buddhism.pdf (accessed March 12, 2017) (in English).
3. Hickey W. *Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism*. Journal of Global Buddhism, 2010, no. 11, pp. 1–25. Available at: http://www.asia-studies.com/2buddhism.html (accessed March 16, 2017) (in English).
4. Nattier J. *Buddhism Comes to Main Street*. Wilson Quarterly, 1997, no. 21 (2) Spring, pp. 72–80 (in English).
5. Nattier J. *Visible & Invisible: the Politics of Representation in Buddhist America*. Tricycle, The Buddhist Review, 1995, no. 5 (1) Fall, pp. 42–49 (in English).
6. Numrich P. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1996 (in English).
7. Numrich P. *Two Buddhisms Further Considered. Buddhist Studies From India to America: Essays in Honor of Charles S. Prebish*. Keown, D. (ed). New York: Routledge, 2006, pp. 207–233 (in English).
8. Payne R.K. *Syncretism and Syntax: an Examination of Yogi Chen's Christian Homas. Buddhism Without Borders Conference*. Berkeley, CA, 2010 (in English).
9. Prebish C.S. *Two Buddhisms Reconsidered*. Buddhist Studies Review, 1993, no. 10 (2), pp. 187–206 (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.80-84

Куляскина И.Ю.

С.Л. Франк о природе и сущности «догматов веры»

Аннотация. Статья посвящена реконструкции взглядов одного из крупнейших представителей русского философского теизма – С.Л. Франка – на природу и сущность вероучительных догматов христианства. Главный вопрос, привлекающий его внимание, связан с решением проблемы: как должен относиться к догматическим формулам религиозный философ? Каковы границы применения и степень свободы их истолкования? Однако прояснение позиции российского философа-теиста позволяет ответить на более общий вопрос: как вообще возможна религиозная философия, если философское мышление предполагает критическое отношение к любому суждению, а религиозная догматика решительно отвергает всякую попытку критики. Кроме того, излагая собственное понимание природы и сущности религиозных догматов, философ опирается на свой личный религиозный опыт, пускает читателя в интимную глубину своего религиозного мироощущения. Франк исходит из двойственной природы догматического положения, совмещающего в себе мистический и эмпирический аспекты бытия: как результата религиозного опыта богообщения и как культурно-исторического феномена. Поэтому он рассматривает ещё и вопросы генезиса и функционального назначения догмата, его воздействия на духовную культуру. Понимание догмата как результата синтеза коллективного (общечеловеческого) и индивидуально-личного религиозного опыта позволило С.Л. Франку отстаивать своё право на его свободное истолкование, которое оказывается выявлением смыслов и ценностей христианского вероучения.

Ключевые слова: С.Л. Франк, религиозная вера, догмат, религиозный опыт, религиозная истина, богоявление, откровение

Irina Yu. Kulyaskina

S.L. Frank on the Nature and Essence of the “Dogmas of Faith”

Abstract. The article is devoted to the reconstruction of the views of one of the greatest representatives of Russian philosophical theism – S.L. Frank – on the nature and essence of the doctrinal dogmas of Christianity. The main question that attracts his attention is connected with the solution of the problem: how should the religious philosopher treat the dogmatic formulas? What are the limits of application and the degree of freedom of interpretation? However, the clarifying the position of the Russian philosopher-theist allows us to answer a more general question: how religious philosophy is possible in general, if philosophical thinking assumes a critical attitude to any proposition and religious dogma decisively rejects any attempt at criticism. In addition, setting out his own understanding of the nature and essence of religious dogmas, the philosopher bases his personal religious experience letting the reader into the intimate depth of his religious worldview. Frank proceeds from the dual nature of the dogmatic position, which combines the mystical and empirical aspects of being: as a fact of the religious experience of the communion of God and a cultural and historical phenomenon. Therefore, he also considers the question of the genesis and functional purpose of dogma, its impact on spiritual culture. Understanding of dogma as a result of the synthesis of the collective (universal) and individually-personal religious experience allowed S.L. Frank to defend his right to his free interpretation, which is the identification of the meaning and values of the Christian dogma.

Key words: S.L. Frank, religious faith, dogma, religious experience, religious truth, Epiphany, revelation

---

Куляскина Ирина Юрьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии Амурского государственного университета; 675027 Амурская область, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 1, ауд. 316; ihandoshko@mail.ru

IrinaYu. Kulyaskina – DSc (Philosophy), Associate Professor, Professor at the Department of Philosophy and Sociology, Amur State University; of. 316, build 1, 21 IgnatievskoeShosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, 675027; ihandoshko@mail.ru

Тема отношения к религиозному догмату занимает в теоретическом наследии философов-теистов особое место, о чём свидетельствует факт многократного обращения к ней: Ж. Маритена и Э. Жильсона – в Европе, В.Д. Кудрявцева-Платонова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и многих других – в России. Главный вопрос, привлекающий их внимание в рамках темы, связан с решением проблемы: как должен относиться к догматическим формулам религиозный философ? Каковы границы применения и степень свободы их истолкования? Однако прояснение их позиции позволяет ответить на более общий вопрос: как вообще возможна религиозная философия, если философское мышление предполагает критическое отношение к любому суждению, а религиозная догматика решительно отвергает всякую попытку критики.

Видное место среди религиозных мыслителей, затрагивающих указанную проблему, принадлежит С.Л. Франку, в творчестве которого тема получила всестороннее развитие. С одной стороны, он даёт обстоятельный анализ природы и сущности догмата, позволяющий прояснить его позицию в вопросе о границах свободы использования содержания вероучительных положений при построении философского учения. С другой, – излагая собственное понимание природы и сущности религиозных догматов, он опирается на свой личный религиозный опыт, пускает читателя в интимную глубину своего религиозного мироощущения. На глубоко личный характер религиозного опыта, положенного в основу своих размышлений, Франк прямо указывает в предисловии к работе «С нами Бог». «Все выраженные мною мысли, – пишет он, – суть только варианты и выводы из этого основоположного опыта» [Франк, 1992, 219].

Исходной точкой рассуждения философа стала характеристика того, как эти «догматы веры» воспринимаются обыденным сознанием. Согласно его описанию, это – какие-то «словесно фиксированные формулы, установленные церковным авторитетом и освящённые преданием», подлинный смысл которых «обычно не доступен личному разумению» [Франк, 1992, 266]. В силу этого «вера в догматы» в обыденном значении этого понятия неизбежно представляется некоей «слепой» верой, обусловленной преклонением перед непогрешимым церковным авторитетом или даже просто набором бессмысленных предрассудков. Такая вера, по мнению философа-теиста, превращается в ненужный балласт, только обременяющий внутреннюю духовную жизнь человека. А историческая память о жестокостях, ненависти и зле, пролитой человеческой крови, вызванных догматическими раздорами, в немалой степени способствует тому, что «отношение независимого религиозного духа к “догматам веры” становится резко отрицательным» [Франк, 1992, 266–267]. Однако такое понимание догмата Франк считает ошибочным, поскольку оно основано на подмене: производная и неадекватная форма догматического сознания отождествляется с «первичным, подлинным существом» догмата.

Вскрывая «подлинную сущность» религиозного догмата, Франк напоминает, что первоначально греческое слово «догмат» означало «учение», «утверждение» и делает вывод, что поскольку всякая вера есть вера *во что-то*, всякая религиозная мысль должна содержать некое совершенно определённое утверждение. Это содержание веры и религиозной мысли и есть «догмат» в первичном смысле этого слова. «Вера без догматов веры есть в этом смысле нечто столь же невозможное, как суждение, которое не высказывало бы чего-либо определённого» [Франк, 1992, 267]. Без догматов не может обойтись не только ортодоксальная церковь, но и еретики, которые были религиозными людьми. Просто они противопоставляли церковным догматам свои собственные догматы. Таким образом, делает вывод Франк, никакая религия и религиозная вера не могут без них обойтись. Но каковы их природа и происхождение? На чём они основаны?

Франк выдвигает тезис, что религиозный догмат – это мысль, в которой выражен «итог религиозного опыта». Поэтому религиозные догматы, в конечном счёте, представляют собой «не что иное, как интеллектуальное выражение религиозного… опыта» [Франк, 1992, 270]. Однако живое содержание религиозного опыта, как и всякого опыта вообще, не может быть выражено в его конкретной полноте достаточно адекватно в вербальной форме, а это значит, что его «интеллектуальное»

выражение всегда будет оставаться лишь приблизительным. Живая полнота религиозного опыта всегда богаче, конкретнее, многообразнее того, что выражено в догмате. Поэтому догматы «в единственном существенном для нашей религиозной жизни смысле суть не освящённые церковным авторитетом, непонятные нам формулы и теоретические суждения, а просто не что иное, как наши *живые религиозные убеждения*» [Франк, 1992, 274]. Значение, которое философ придаёт религиозному опыту, и убеждённость, с которой он пишет о нём, позволяют с большой долей уверенности утверждать, что сам он такой опыт имел. Только наличием такого опыта можно объяснить эволюцию взглядов Франка от материализма к теизму. Косвенным свидетельством можно считать и тот факт, что он пишет исключительно о догматических положениях христианства.

Однако Франк не ограничивается указанием на невозможность полного совпадения содержания духовного опыта и его вербального описания. Рассматривая процесс генезиса христианской догматики как реальное историческое событие, он замечает, что с конкретно-психологической и исторической точек зрения формулировки догматов веры часто были обусловлены полемическими мотивами. Большинство из них можно свести к стремлению исключить истолкование религиозного опыта, которое представлялось участникам дискуссий ложным и практически вредным. В силу этого обстоятельства не все догматы веры имеют вечный смысл, а значит, нельзя говорить об их постоянном значении для человеческой духовной жизни; некоторые из них могут перестать быть «религиозно-актуальными». Такие догматические положения «могут терять своё актуальное значение и даже могут в одну историческую эпоху быть благотворными, а в другую – вредными…» [Франк, 1992, 277].

Серьёзного внимания заслуживает возражение Франка против отождествления религиозного догмата и метафизической гипотезы, что случается довольно часто. Можно согласиться с его определением, согласно которому метафизическое положение, представляет собой некое принципиально эмпирически не проверяемое утверждение, с помощью которого даётся «объяснение» явлениям видимого мира. Догмат – это нечто принципиальное иное и по своей сути, и по своему генезису, и по своему назначению. «Догмат, – утверждает философ, – есть по существу нечто вроде *констатирования факта* (или обобщения фактов), а никак не гипотетическое объяснение» [Франк, 1992, 269]. Только факты, с которыми имеет дело догматическое сознание, – особого порядка. Это факты *религиозного опыта*. А с точки зрения происхождения (генезиса) догматы, по мнению философа, представляют собой «осадок» веры, поскольку «почерпаются из живого отношения к Богу». В функциональном же отношении они представляются Франку своего рода «вехами», «схематически отмечающими структуру её (веры – *И.К.*) содержания» [Франк, 1992, 272].

В сочинениях Франка нет прямого указания на роль догматов как способа и средства осуществить субстанциализацию ценностей. Однако указание философа на ценностную природу догматических формул, выведение из них оценочных суждений относительно явлений эмпирической реальности позволяют утверждать, что сознательно или неосознанно он признавал значение догматов как средства онтологического обоснования христианской этики. «Догмат, – пишет он, – по самому своему существу есть *оценочное* суждение – утверждение *ценности* чего-либо. Поэтому его исповедание узнаётся по тому, какими побуждениями мы руководимся в нашей практической жизни» [Франк, 1992, 275]. Философ глубоко убеждён, что догматы веры способны определять позицию человека в повседневной жизни, так как они есть «живые религиозные убеждения, почерпнутые из религиозного опыта и определяющие духовное самосознание человека и нравственное направление его жизни» [Франк, 1992, 277].

Отношение к догматике Франк тесно связывает с отношением к откровению. Он обращает внимание на то, что для большого числа людей религиозных вера – это признание некой объективной, для всех одинаково обязательной истины, зафиксированной в вероучении. А это предполагает подчинение личных религиозных суждений и мнений учению, истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом. Авторитет, в свою очередь, опирается на

положительное откровение, то есть на истины, которые с точки зрения религиозного сознания, превышают личное разумение верующего и возвещены самим Богом. Возражая против подобного истолкования откровения, философ, следуя славянофильской традиции, указывает на «соборную» природу человеческого знания вообще и утверждает, что «его может иметь только человечество как коллективное целое». Место и роль каждого отдельного человека определяется тем, что он есть «соучастник этого коллективного знания» [Франк, 1992, 281]. Соответственно, знание как личный опыт и знание, обретаемое из учения, могут и должны быть согласованы между собой и взаимно дополнять друг друга. Религиозное знание, по мнению Франка, не является исключением. Поэтому значение откровения для него определяется тем, что «положительное откровение» бесконечно богаче, полнее, глубже, чем когда-либо может быть одиночный, личный опыт» [Франк, 1992, 289].

Однако признание авторитета откровения не означает у Франка одновременно и безоговорочного признания авторитарности. Он различает авторитет внешний в виде инстанции, принудительно требующей послушания и доверия к себе, и авторитет, свободно признаваемый через усмотрение его компетентности. Именно последний и есть истинный авторитет, а его признание опирается на личный опыт. Поэтому идея непогрешимости религиозного авторитета должна быть устранена. «Ни папа римский, ни соборы, ни отцы и учителя церкви, ни первохристиане и апостолы, – настаивает философ, – не непогрешимы; нельзя считать непогрешимым и боговдохновенным и буквальный текст Священного писания, составленный, как бы то ни было, людьми, в своём существе подобными нам (не говоря уже о том, что дошедший до нас текст Писания есть не оригинал, а копия, обременённая всевозможными ошибками переписчиков и поправками позднейших редакторов)» [Франк, 1992, 283]. Не обладает в глазах Франка абсолютной непогрешимостью и то, что называется «соборным преданием всей церкви», о чём он прямо заявляет. «История коллективного, церковно-религиозного сознания – совершенно так же, как и история всякой мысли и всякого познания, – есть история борьбы между истиной и заблуждением» [Франк, 1992, 284], поэтому религиозный авторитет есть не более – но и не менее – чем необходимый элемент религиозного опыта. Именно из этого представления Франк выводит смысл понятия «откровение». Подлинное существо откровения, по мнению философа, состоит в том, что оно всегда – *теофания*, богоявление. Философ не соглашается безоговорочно признавать принятую в догматическом богословии точку зрения, согласно которой откровение мыслится как точная, общая, обязательная, многообразная *система вероучения*, исходящая от самого Бога. Он обращает внимание на то, что такое понимание может быть реализуемо лишь при определённых условиях: во-первых, в сознании человека должна уже присутствовать идея Бога, во-вторых, признание того, что инстанция, притязающая на статус боговдохновенной, действительно является таковой, и, в-третьих, должны иметься основания обязательности послушания воле Божией. Но, поскольку Бог сам открывается человеческой душе, то для восприятия откровения нужна *благодать веры*. А это значит, что усмотреть истину и обязательность откровения можно только на основе и при поддержке религиозного опыта. Ещё более настойчиво Франк указывает на значение личного религиозного опыта для формирования откровения в письме, которое опубликовано под названием «О невозможности философии. (Письмо к другу)». «Откровение, – пишет философ, – не было когда-то, оно беспрерывно продолжается, и мы *обязаны* слушаться Бога больше, чем человеческого предания» [Франк, 1996, 94].

Тем не менее, он не абсолютизирует и личный религиозный опыт, не противопоставляет его церковной традиции. С одной стороны, Франк провозглашает не только правом, но и обязанностью «с полной свободой, не оглядываясь на текст писания, пап и соборы, откликаться мыслью и сердцем на зов Бога, обращённый непосредственно к каждому из нас». А с другой стороны, подчёркивает, что не должно забывать, что «*все*, даже лучшие и мудрейшие наши мысли, всё же остаются субъективными и односторонними», тогда как в традиционной церковной вере содержится совокупный результат коллективного восприятия откровения «множеством верующих душ, в том числе гениальных» [Франк, 1996, 94–95].

Таким образом, Франк признаёт положительное значение догматов веры и откровения, поскольку в них фиксируется коллективный религиозный опыт. А поскольку содержание этого опыта не может быть выражено в словесной форме адекватно, то религиозный человек имеет все основания для собственной их трактовки, исходя не из буквы, а из духа религиозной веры. «Не потому мы веруем в Христа, – пишет он, – что Его нам возвещает вероучение положительного откровения… напротив, мы разделяем это вероучение, потому что оно интеллектуально разъясняет нам истину, опытно узнанную нами в лице Христа, и само это вероучение истинно постольку, поскольку оно само адекватно этой живой истине» [Франк, 1992, 288].

Обращаясь к историческому опыту, Франк приходит к выводу, что идея свободы и достоинства человека, и, в частности, идея кощунственности и бессмысленности религиозного принуждения представляет собой выражение «Христова духа и откровения». Но она, считает философ, впервые проникла в общее человеческое религиозное сознание далеко не сразу; на то, чтобы эта идея овладела общественным сознанием, ушло более полутора тысяч лет. Это обстоятельство Франк объясняет тем, что «подлинное христианское понимание веры как непосредственного и свободного религиозного опыта начинает более адекватно уясняться… лишь после того, как многовековое христианское воспитание… сотворило из человека *личность*, само существо которой состоит в сознании себя свободным, богоподобным, непосредственным причастником Божией правды и Божией реальности» [Франк, 1992, 290]. Значение нового понимания религиозной веры Франк видит в том, что оно позволяет яснее и глубже воспринимать истинный освобождающий смысл «благой вести».

Рассуждения Франка о догматах, религиозном авторитете и свободе религиозного сознания можно и нужно принимать только в их целостности. Прежде всего, это мысль о совмещении в догмате мистического и эмпирического аспектов бытия: как результата религиозного опыта богообщения, с одной стороны, и как культурно-исторического феномена, – с другой. Представляется конструктивным вывод философа, что положительное значение религиозной свободы проявляется в условиях, когда личность уже сформирована. Следование буквальному пониманию догматического положения, видимо, было необходимо в условиях, когда идея самоценной и ответственной личности ещё не утвердилась в общественном сознании. Если же её нет, эта свобода оборачивается или полной разнузданностью, когда «Бога не боятся», либо добровольным рабством в рамках разнообразных тоталитарных культов.

Самому С.Л. Франку понимание догмата как результата синтеза коллективного (общечеловеческого) и индивидуально-личного религиозного опыта и позволило сочетать глубокую личную религиозность и свободное философское творчество. А откровение, понимаемое как продукт коллективного религиозного опыта и выступающее в качестве метафизической основы его философских построений, позволяет ему отстаивать своё право на его свободное истолкование, которое оказывается выявлением смыслов и ценностей христианского вероучения.

Библиографический список

1. Франк, С.Л. О невозможности философии (Письмо другу) / С.Л. Франк // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.
2. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511с. – (Мыслители XX в.).

References

1. Frank S.L. *Dukhovnyye osnovy obschestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublica, 1992, 511 p. (in Russian).
2. Frank S.L. *Russkoye mirovozzreniye* [Russian Outlook]. St. Petersburg, 1996, 738 p. (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.85-92

Домашенко Н.С.

Обоснование бытия Сверхсущего в концепции В.П. Кудрявцева-Платонова

Аннотация. Профессор Московской духовной академии В.Д. Кудрявцев-Платонов существенным признаком своей концепции обоснования бытия Сверхсущего утверждает особенность внутреннего содержания самой истины бытия Сверхсущего: истиной непосредственного убеждения и истиной философского знания она является одновременно. Потому первоначальным и коренным доказательством философ утверждает эмпирическое, как уверенность в истине на основе убедительности внутреннего опыта, и при этом указывает на объективную необходимость возведения непосредственных убеждений в степень рациональных понятий, соответствуя главной задаче философии – рациональное исследование и обоснование истин философского знания. Истина бытия Сверхсущего – понятие знания; понятие основное, невыводимое из других истин. В силу своего характера, и это принципиально, она сама составляет предположение всех её доказательств, какие только имеются в истории философской мысли. Философия требует её рационального обоснования, т.е. её доказанности. В.Д. Кудрявцев-Платонов утверждает неразрешимость этой задачи при прямом доказательстве – выводе одной истины из другой, обращается к приёмам мысли косвенного обоснования истины. Философ конкретно формулирует «схему или формулу», которая, по его мнению, «должна служить нормой при оценке частных форм всех аргументов истины бытия Сверхсущего, основанных на анализе идеи о Боге».

Ключевые слова: теистическая философия, русский философский теизм XIX века, В.Д. Кудрявцев-Платонов, проблема обоснования бытия Сверхсущего

Natalia S. Domashenko

Justification of Existence of the Supreme Being in the Concept of V.P. Kudryavtsev-Platonov

Abstract. Professor of Moscow Spiritual Academy V.D. Kudryavtsev-Platonov approving his concept of existence of the Supreme Being considers peculiarity of internal essence of the very truth of the Supreme Being's existence as an essential feature: it is the truth of direct belief and philosophical knowledge at the same time. Therefore the philosopher approves the empirical as the initial and crucial proof and as confidence in the truth based on persuasiveness of internal experience, and at the same time indicates the objective need to raise direct beliefs to the power of rational concepts, corresponding to the main task of philosophy – rational research and justification of the truth of philosophical knowledge. The truth of existence of the Supreme Being is the concept of knowledge; the concept is basic, nonderivable from other truths. Because of its nature, it makes itself the assumption of all its evidences which are available in the history of philosophical thought. Philosophy requires its rational justification, i.e. its proof. V.D. Kudryavtsev-Platonov asserts the unsolvability of this problem in direct proof – the derivation of one truth from another, and refers to the methods of thinking of indirect substantiation of the truth. The philosopher specifically formulates a "scheme or formula" which, in his opinion, "should serve as a norm in evaluating the particular forms of all arguments of the truth of existence of the Supreme Being, based on the analysis of the idea of God".

Key words: theistic philosophy, Russian philosophical theism of the 19th century, V.D. Kudryavtsev-Platonov, problem of justification of the Supreme Being's existence

---

Домашенко Наталья Серегеевна – заместитель директора по учебно-методической и научной работе Дальневосточного технического колледжа; 692519, Приморский край, г. Уссурийск, ул. Советская, 35; nsd08@mail.ru

Natalia S. Domashenko – Substituent Director of Educational, Methodical, and Scientific Work, Far East Technical College; 35 Sovetskya st., Ussuriisk, Russia, 692519; nsd08@mail.ru

Проблема обоснования бытия Сверхсущего является фундаментальной для теистической философии. Особенно ярко она проявилась в период средневековой схоластики, оставалась одной из самых главных в философии Нового времени, немецкой классической философии, религиозной философии XIX–XX веков. Исследование русского философского теизма XIX, как феномена религиоведения и истории философской мысли, полноценное изучение наследия отечественных философов религиозной направленности немыслимо без изучения попыток разумного обоснования основного положения религиозной веры. Спектр их учений достаточно широк. А.И. Галич в «Лексиконе философских предметов» последовательно рассматривал обоснования существования Сверхсущего из онтологии, космологии, физико-теологии и морали [Галич, 1845, 13–14]. Филарет (Гумилевский) обосновывал вопрос о «естественных путях боговедения» [Филарет (Гумилевский), 1865]. Макарий (Булгаков) рассматривал доказательства «из разума», ссылаясь на сохраняющееся даже в древних политеистических религиях «предание о единстве Божием», обращался к учениям Орфея, Гесиода, Софокла, Платона, Ксенофана, к теории врождённой человеку идеи единого Бога [Макарий (Булгаков), 1883]. Никанор (Бровкович) в сочинении «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» излагал доказательства бытия Божия в связи с учением Канта и высказывал полное недоверие к его критическим доводам [Никанор (Бровкович), 1888]. Анализу онтологического доказательства посвятил работу А.А. Козлов «Сознание Бога и знание о Боге» [Козлов, 1895, 558–567]. Б.Н. Чичерин в своём труде «Наука и религия» проводил мысль, что исторически сложившиеся четыре доказательства существования Сверхсущего (онтологическое, космологическое, физико-теологическое и нравственное) представляют собой внутренне связанную систему воззрений о Боге, исследование которой открывает путь к религиозно-философскому пониманию христианского учения [Чичерин, 1999]. В.С. Соловьёв не был сторонником обоснования бытия Сверхсущего; в своём исследовании «Оправдание добра», посвящённом разработке нравственной философии, Соловьёв избегал традиции доказательств, связывал понимание Сверхсущего с безусловным началом нравственности [Соловьев, 1873–1890].

К традиционным доказательствам бытия Сверхсущего западноевропейской философской традиции обращалась и русская духовно-академическая философия XIX века, обосновывала свои собственные, оригинальные доказательства. Весьма подробно для своего времени концепция обоснования бытия Сверхсущего была представлена в «Лекциях по умозрительному богословию» профессора Московской духовной академии Ф.А. Голубинского [Голубинский, 1884]. Обширное исследование доказательств бытия Сверхсущего принадлежит ученику Голубинского, профессору Московской духовной академии В.Д. Кудрявцеву-Платонову, посвятившему этой проблематике значительное место в своём исследовании «Из чтений по философии религии» [Кудрявцев-Платонов, 1893].

Первым и принципиальным В.Д. Кудрявцев-Платонов ставит вопрос, что именно называть научным, философским доказательством бытия Сверхсущего. Следуя общепринятой логической теории, исходя из определения общего понятия философского доказательства, этот мыслительный процесс означает для философа приведение таких оснований к доказываемому тезису, которые удовлетворяли бы логическим требованиям достоверности и вели к бессомненному признанию тезиса – факта существования Сверхсущего.

Исследовательская логика В.Д. Кудрявцева-Платонова в обосновании бытия Сверхсущего достаточно строга и конкретна. Подвергая критическому анализу частные доказательства, накопленные опытом философско-религиозной мысли, философ-теист выстраивает собственную концепцию обоснования бытия Сверхсущего.

Основной тезис теории В.Д. Кудрявцева-Платонова – *первоначальное* и *коренное* доказательство бытия Сверхсущего есть, по существу своему, *эмпирическое*.

Этим утверждением он категорично отрицает аргументы философского обоснования современных ему философских учений: факт существования Сверхсущего, как предмета доказательства, не может быть в нашем эмпирическом познании засвидетельствован впечатлением, произведённым на наши внешние и внутренние чувства – этот предмет мы не видим, не слышим, не осязаем и пр., потому доказательство бытия Сверхсущего эмпирическим быть не может.

В рамках своей теории первоначальным посылом утверждения эмпирического доказательства истины бытия Сверхсущего В.Д. Кудрявцев-Платонов проводит аналогию в познании предметов внешнего и внутреннего опыта. Доказательство истины бытия Сверхсущего возможно в том же смысле, в каком возможны доказательства существования предметов внешнего опыта вообще – непосредственное ощущение действий этих предметов на наш дух, сознание впечатления, производимого ими на наши чувства. В.Д. Кудрявцев-Платонов решительно не соглашается с Кантом, утверждающим невозможность для предмета бесконечного быть внешним опытом и ощущением для существа конечного. Невозможность познания предмета бесконечного внешним опытом утверждается В.Д. Кудрявцевым-Платоновым возможным для опыта внутреннего. Он, по сути, соглашается с Якоби: первоначальное и существенное основание нашей уверенности в истине бытия Божьего заключается в заложенной в духе человека возможности сознания и непосредственного ощущения воздействия не только мира внешнего, чувственного, но и сверхчувственного, которое аналогично действию предметов внешних на наши чувства. «Поэтому мы можем дерзнуть на смелое слово, что в Бога мы верим потому, что *видим* Его, хотя, конечно, не телесными очами» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 498].

Философ-теист В.Д. Кудрявцев-Платонов первоначальное значение эмпирическому доказательству отводит потому, что оно является не только основой всех возможных доказательств истины бытия Божьего (понятие о Боге составляет скрытое предположение всех доказательств бытия Божьего), но и предваряет их.

Коренное значение эмпирическому доказательству философ отводит потому, что оно «обладает особою, непосредственною силой убедительности, и эта убедительность возрастает в той *мере*, в какой яснее и живее становится в нас ощущение божественного, и в какой *мере* развивается в нас богосознание» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 499]. Понятие «мера убедительности» в концепции В.Д. Кудрявцева-Платонова имеет принципиальное значение. В этой части теории философ принимает учение Ф.А. Голубинского, который уверенность в бытии Существа всесовершенного ставит в прямую зависимость от сознания в себе Его действия. Сознание рождает общение ума, сердца и воли с высочайшей истиной, что является, по сути, сближением с Сверхсущим, опытным взаимодействием. Сближение – это сознание духовным человеком в себе действий Существа всесовершенного, когда «через непрестанное возвышение к Богу и оживление Им человек получает столько света, жизни, твёрдости во всех своих поступках, столько господства над собой, что он осязательно чувствует бытие Подателя всех благ…» [Голубинский, 1884, 79–83]. Опыт внутренний, утверждённый В.Д. Кудрявцевым-Платоновым как реальный источник эмпирического познания бесконечного и как доказательство несомненной уверенности его бытия, может иметь чрезвычайно разнообразное качественное значение, потому как определяется субъективным состоянием человека, которое и определяет меру убедительности. Высшим качеством меры убедительности может быть абсолютно развитое нравственное и религиозное чувство, и тогда эмпирическое доказательство бытия Сверхсущего неопровержимо. Другой крайностью качества меры убедительности может быть неясность ощущения сверхчувственного, когда «едва теплится слабая искра богосознания» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 501], и тогда проявляются сомнения в истине бытия Сверхсущего и даже решимость отрицать её. Бесспорность наличия неясности ощущения сверхчувственного у большей части людей подтверждается самим фактом наличия попыток обосновать бытие Существа всесовершенного, которое, если бы само собой было очевидно, не породило бы и мысли доказывать его. Таким образом, концепция обоснования бытия Сверхсущего В.Д. Кудрявцева-Платонова, утверждая первоначальным и коренным доказательство эмпирическое, на определённом этапе обоснования признаёт его недостаточность, потому как, – признавая факт субъективности внутреннего опыта, разную степень меры убедительности ощущения сверхчувственного, – «оно не может иметь всеобщей, одинаково обязательной для всех принудительной силы» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 501].

Если опыт, как источник убедительности ощущения сверхчувственного, признан В.Д. Кудрявцевым-Платоновым недостаточным источником эмпирического

доказательства, то, как очевидную необходимость, философ допускает восполнение опыта, как недостаточного источника, другим источником познания, который, в отличие от способностей созерцания, должен обеспечить разъяснение представлений и идей, как первоначальных элементов сознания, обеспечить ясное и определённое понимание, что есть предмет. Такая «разъяснительная» деятельность есть существенная задача разума. Потому тем дополнительным источником, призванным восполнить недостаток эмпирического доказательства бытия Сверхсущего В.Д. Кудрявцевым-Платоновым признаётся разум.

Логика рассуждения о признании разума необходимым дополнительным источником познания сверхчувственного, приводит В.Д. Кудрявцева-Платонова к очевидному следствию: если истина бытия Сверхсущего нуждается в её разъяснении, то очевидной становится необходимость её рационального обоснования. И тогда, все частные доказательства бытия Сверхсущего, имеющие место быть в истории философии религии, по сути своей, рассматриваются философом, как мера, достигнутая разумом в ответ на недостаточность эмпирического опыта. В.Д. Кудрявцев-Платонов признаёт за ними несомненную заслугу. В своём общем результате они представили способы разъяснения истины бытия Сверхсущего. В изложении ими понятия о Боге сила убедительности и отчётливости превосходит первоначальные представления и убеждения о сверхчувственном, ставшие результатом только эмпирического доказательства.

Таким образом, В.Д. Кудрявцев-Платонов приходит к утверждению объективной необходимости дополнения эмпирического доказательства рациональным.

Тщательность исследовательской логики профессора-академиста заставляет его обратиться к общетеоретическим посылам философского рационального доказательства. Логическая сила, состоятельность и значение рационального доказательства – в соблюдении двух основных требований:

– доказываемая истина бытия Сверхсущего не должна содержаться в посылах, из которых выводится истина;

– умозаключения, как положения, из которых выводится или которыми доказывается истина, должны быть достоверными и несомненными.

В анализе возможности применения *первого требования* к рациональному доказательству бытия Сверхсущего, В.Д. Кудрявцев-Платонов принимает мнение Канта о невозможности рациональных доказательств бытия Сверхсущего. С одной стороны, определяет его «опасным для состоятельности доказательств бытия Божьего» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 488], с другой, считает должным с ним «согласиться и притом в самом широком смысле». В.Д. Кудрявцев-Платонов принимает обстоятельство, лежащее в основании этого мнения: всякого рода доказательствам этой истины всегда предшествуют в нашем разуме предположения самого бытия Сверхсущего. Исторически идея о Боге гораздо старше доказательств её истины. Т.е. положение, которое доказываем, первоначально уже имеем в уме. При помощи рационального исследования недоказанное положение становится рационально обоснованной истиной.

В.Д. Кудрявцев-Платонов анализирует каждое частное доказательство бытия Сверхсущего с точки зрения соответствия первому требованию к рациональному доказательству.

Сам факт множественности и разнообразности доказательств обусловлен многочисленностью и разнообразностью существенных признаков содержания понятия о Сверхсущем. Ими и определяются частные формы доказательств, основанных на понятии о Сверхсущем:

– выделение существенным признаком в понятии о Сверхсущем значения этого понятия для нашего познания – *гносеологическое доказательство*;

– выделение существенным признаком в понятии о Сверхсущем происхождение этого понятия в нашем уме – *психологическое* доказательство;

– выделение существенным признаком в понятии о Сверхсущем всеобщности этого понятия – *историческое* доказательство;

– выделение существенным признаком в понятии о Сверхсущем связи с нравственным сознанием – *нравственное* доказательство.

И как основной результат анализа соответствия рационального доказательства первому своему требованию, В.Д. Кудрявцев-Платонов заключает: существующие доказательства бытия Сверхсущего не удовлетворяют норме строгого рационального доказательства.

В анализе возможности применения *второго требования* к рациональному доказательству бытия Сверхсущего В.Д. Кудрявцев-Платонов анализирует каждое частное доказательство бытия Сверхсущего, точнее – положения, которые являются основанием для вывода истины бытия Сверхсущего. В основе анализа конкретная цель: определить их безусловную принудительную силу для мышления, их аксиоматический характер, отсутствие всякого в них сомнения. Анализ вскрывает несостоятельность большей части положений. *Они не носят характер достоверных и несомненных. Наряду с этими положениями стоят другие, им противоположные, которые отстаивают своё право существования в философском мире*:

– *онтологическое* доказательство в основе умозаключающего положения имеет учение о соответствии нашего мышления бытию и объективности необходимых понятий и идей нашего разума. Но это положение не может быть принято как достоверное и несомненное, уже потому, что категорически не принимается субъективным идеализмом;

– *космологическое* доказательство в основе умозаключающего положения имеет утверждение немыслимости бесконечности цепи взаимно условливающих друг друга причин. Но это положение не может быть принято как достоверное и несомненное с позиции критической философии Канта;

– *телеологическое* доказательство в основе умозаключающего положения имеет утверждение целесообразности мира. Но это положение не может быть принято как достоверное и несомненное, уже потому, что отвергается эмпирической философией;

– умозаключающие положения *психологического, исторического, нравственного* доказательств слишком далеки от единого и однозначного основания в признании философской мыслью:

1. *психологическое* доказательство в основе умозаключающего положения имеет утверждение существования априорной идеи о Боге, признания бытия высочайшего Существа;

2. *историческое* доказательство в основе умозаключающего положения имеет утверждение всеобщности религии;

3. *нравственное* доказательство в основе умозаключающего положения имеет утверждение прирождённости идеи о Боге, соответствии нравственной деятельности и счастья.

В результате исследовательского анализа соответствия второму требованию рационального доказательства В.Д. Кудрявцев-Платонов заключает: умозаключения как положения, из которых выводится и которыми обосновывается истина бытия Сверхсущего, не имеют абсолютной достоверности, и, следовательно, не могут обеспечить абсолютную доказательную силу доказательствам бытия Сверхсущего.

Детальный и логичный критический анализ В.Д. Кудрявцевым-Платоновым существенных признаков процесса философского доказательства, именно такого, которого требует наш разум для обоснования факта существования Сверхсущего, и именно такого, который следует нормам общепринятой логической теории в самом обобщённом виде, приводит философа к необходимо следуемым конкретным выводам:

– доказательство бытия Сверхсущего только *эмпирическим* быть не может, потому как факт существования Сверхсущего, как предмета доказательства, не может быть засвидетельствован в нашем эмпирическом познании;

– доказательство *рациональное* в строгом смысле этого слова несостоятельно, т.к. им не соблюдены два основных требования, которые только и придают ему логическую силу:

1. с одной стороны, истина, выводимая в заключении, заведомо предполагается в посылках;

2. с другой стороны, сами посылки не имеют аксиоматической неоспоримости, требуемой для абсолютной состоятельности выводимого из них заключения.

Беря за основу общую теорию логики философского доказательства, В.Д. Кудрявцев-Платонов выстраивает собственное обоснование бытия Сверхсущего. Его ядро – чётко определяемая философом особенность внутреннего содержания истины бытия Сверхсущего: она одновременно является и истиной непосредственного убеждения, и истиной, удовлетворяющей требованиям философского знания. Потому узловым и принципиальным вопросом теории доказательства для В.Д. Кудрявцева-Платонова выступает *форма* доказательства. Профессор обращается к теории формальной логики, допускающей два главных *типа* рациональных доказательств – прямое и косвенное, особенно подчёркивая их одинаковую доказательную силу.

Форма доказательства задаёт его *содержание*. Прямое рациональное доказательство, когда логический вывод следует из данного положения, т.е. одна истина выводится из другой, для В.Д. Кудрявцева-Платонова не имеет доказательной силы. Сам доказательный процесс на определённом своём этапе необходимо столкнётся с предположением о существовании в нашем разуме не выводимых, а потому не требующих доказательств положений – аксиом, основоположений, непосредственно данных, первоначальных истин нашего познания. Но философия требует их рационального обоснования, иначе они – мнения, принятые на веру и по предположению. В.Д. Кудрявцев-Платонов категоричен в признании этой задачи не разрешимой при прямом логическом типе доказательств, когда одна истина выводится из другой.

В основу собственной теории доказательства бытия Существа всесовершенного философом заложен косвенный тип рационального доказательства. Его процесс, указывая ложность, немыслимость положения, противоречащего тезису, по сути, отрицает отрицаемое, что «в сущности есть то же, что его утверждение» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 505], – аргументирует В.Д. Кудрявцев-Платонов. Поэтому истину, надлежащим образом доказанную путём косвенным, философ считает истиной вполне рационально доказанной, и потому, косвенные доказательства бытия Сверхсущего, как логический тип философского рационального доказательства, наравне с прямыми доказательствами, для профессора не лишены философского значения.

В.Д. Кудрявцев-Платонов терминологически очень последователен и конкретен в разъяснении основ своей теории. Определяет задачу косвенного философского обоснования – разъяснить содержания первоначальных истин. Определяет содержание первоначальных истин – логические понятия, не ясно определённые, а «часто неясные убеждения и верования» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 507]. Задача «разъяснить содержание первоначальных истин», – значит для профессора обосновать их всеобщность, необходимость, невыводимость из опыта. Конкретно В.Д. Кудрявцевым-Платоновым определены приёмы логического процесса на пути косвенного обоснования истины – отрицание какой-либо из первоначальных истин; затем указание существенной связи данной истины с несомненными истинами теоретических и практических результатов опыта, и, как следствие, «приходим к заведомо ложным и нелепым выводам» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 507], что объективно, как итог, требует признания истины. Такой путь рационального обоснования доказательства признан философом и определён как возможный для доказательства бытия Сверхсущего.

Вся структура общей теории логики косвенного доказательства применима профессором в его теории доказательства. Первым шагом он устанавливает характер истины бытия Сверхсущего как коренной, первоначальной истины нашего знания. Первоначальной потому, что она невыводима из никаких предыдущих основополагающих истин нашего знания. Коренной потому, что она сама составляет их предположение. Как первоначальная истина, она основана на первоначальном непосредственном убеждении.

Вторым шагом доказательства В.Д. Кудрявцев-Платонов рассматривает особенность философии, как науки, и философского знания в целом. Философское знание имеет основание в самих принципах знания как такового, которое, в свою очередь, имеет глубокое основание в сознании. Главная задача философии, как науки, – в рациональном исследовании и обосновании. И если истина бытия Сверхсущего принадлежит к коренным и первоначальным истинам нашего знания, то философия, соответственно, не может «уклониться» от её исследования и обоснования.

Таким образом, истина бытия Сверхсущего – понятие знания; понятие основное, невыводимое из других истин. В силу своего характера, и это принципиально, она сама составляет предположение всех её доказательств, какие только имеются в истории философской мысли. Философия требует её рационального обоснования, т.е. её доказанности. В.Д. Кудрявцев-Платонов утверждает неразрешимость этой задачи при прямом доказательстве – выводе одной истины из другой, обращается к приёмам мысли косвенного обоснования истины. Во-первых, профессор допускает отрицание первоначальной истины, по той причине, что она основана на первоначальном и непосредственном убеждении. Далее, как следствие, согласно теории косвенного доказательства, необходимо обращается к существенной связи данной истины с несомненными истинами теоретических и практических результатов опыта. И тогда, во-вторых, признавая отрицание истины бытия Сверхсущего, мы должны, на том же основании, отрицать и признать несостоятельность всех других коренных истин нашего знания. И третье, как следствие, «приходим к заведомо ложным и нелепым выводам» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 507] – отрицание истины бытия Божьего, ведёт к отрицанию коренных истин нашего знания, и, окончательно, что «ложно и нелепо» – отвергает возможность самой философии. И, как итог, такая логика объективно требует признания истины.

Такой путь рационального обоснования доказательства признан В.Д. Кудрявцевым-Платоновым и определён как возможный для доказательства бытия Сверхсущего. Философ конкретно формулирует «схему или формулу», которая, по его мнению, «должна служить нормой при оценке частных форм всех аргументов истины бытия Сверхсущего, основанных на анализе идеи о Боге» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 307]. В.Д. Кудрявцев-Платонов даёт этой «формуле» конкретную силлогическую формулировку: «Необходимым понятиям нашего разума соответствует действительность; но понятие о Боге (в которое, как существенный признак, входит предикат реального бытия) есть понятие необходимое; следовательно, понятию о Боге соответствует реальный предмет, Бог действительно существует» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 300; 307].

Профессор Московской духовной академии В.Д. Кудрявцев-Платонов как существенный признак своей концепции обоснования бытия Сверхсущего утверждает особенность внутреннего содержания самой истины бытия Сверхсущего: истиной непосредственного убеждения и истиной философского знания она является одновременно. По сути, предметом доказательства бытия философ определяет Существо, трансцендентное миру и человеку, являющееся началом бытия и его познания. Потому первоначальным и коренным доказательством философ утверждает эмпирическое, как уверенность в истине на основе убедительности внутреннего опыта, при этом указывая на необходимость возведения непосредственных убеждений «на степень рациональных понятий» [Кудрявцев-Платонов, 1893, 209], соответствуя главной задаче философии – рациональному исследованию и обоснованию истин философского знания.

Библиографический список

1. Галич, А.И. Лексикон философских предметов. Т. 1 / А.И. Галич. – СПб., 1845. – С. 13–14.
2. Голубинский, Ф.А. Лекции по философии. Вып. 2. Онтология / Ф.А. Голубинский. – М.: 2-я Типография А.И. Снегиревой, 1884. – 96 с.
3. Голубинский, Ф.А. Лекции по философии. Вып. 4. Лекция по умозрительному богословию / Ф.А. Голубинский. – М.: 2-я Типография А.И. Снегиревой, 1884. – 205 с.
4. Козлов, А.А. Сознание Бога и знание о Боге: Воспоминания об онтологическом доказательстве бытия Божия / А.А. Козлов // Вопросы философии и психологии. – 1895. – Кн. 30. – С. 558–567.
5. Кудрявцев-Платонов, В.Д. Сочинения В.Д. Кудрявцева-Платонова. Т. 2. Из чтений по философии религии. Вып. 3 / В.Д. Кудрявцев-Платонов. – М., Сергиев Посад: 2-я Типография А.И. Снегиревой, 1893. – 509 с.
6. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие / Макарий (Булгаков). – СПб., 1883.

7. Никанор (Бровкович). Позитивная философия и сверхчувственное бытие (критика на «Критику чистого разума Канта): в 3 т. / Никанор (Бровкович). – СПб., 1888.
8. Пишун, С.В. Теоретические особенности формирования новой модели философствования в русской духовно-академической науке конца XIX – начала XX вв. / С.В. Пишун // Актуальные проблемы изучения истории и культуры православия: сборник научный статей. – Владивосток: ДВФУ, 2012. – С. 182–189.
9. Соловьев, В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 10. Кант / В.С. Соловьев. – СПб.: Книгоизд. т-во «Просвещение»; Типо-литогр. АО «Самообразование». – 1873–1890.
10. Чичерин, Б.Н. Наука и религия / Б.Н. Чичерин. – М.: Республика, 1999. – 495 с.
11. Филарет (Гумилевский). Православное догматическое богословие. Ч. 1–2 / Филарет (Гумилевский). – Чернигов: Типография Ильинскаго монастыря, 1865. – 378 с.

References

1. Galich A.I. *Leksikon filosofskikh predmetov* [The Lexicon of Philosophical Things]. Vol. 1. St. Petersburg, 1845, pp. 13–14 (in Russian).
2. Golubinsky F.A. *Lektsii po filosofii. Vyp. 2. Ontologiya* [Lectures on Philosophy. Vol. 2. Ontology]. Moscow: 2-ya Tipografiya A.I. Snegirevoy, 1884, 96 p. (in Russian).
3. Golubinsky F.A. *Lektsii po filosofii. Vyp. 4. Lektsiya po umozritel'nomu bogosloviyu* [Lectures on Philosophy. Vol. 4. A Lecture on Speculative Theology]. Moscow: 2-ya Tipografiya A.I. Snegirevoy, 1884, 205 p. (in Russian).
4. Kozlov A.A. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Issues of Philosophy and Psychology]. 1895, vol. 30, pp. 558–567 (in Russian).
5. Kudryavtsev-Platonov V.D. *Sochineniya V.D. Kudryavtseva-Platonova. T. 2. Iz chteniy po filosofii religii* [Writings by V.D. Kudryavtsev-Platonov. Vol. 2. Readings of the Philosophy of Religion]. Iss. 3. Moscow, Sergiev Posad: 2-ya Tipografiya A.I. Snegirevoy, 1893, 509 p. (in Russian).
6. Makariy (Bulgakov). *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox Dogmatic Theology]. St. Petersburg, 1883 (in Russian).
7. Nikanor (Brovkovich). *Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie (kritika na «Kritiku chistogo razuma Kanta): v 3 t.* [Positive Philosophy and Extrasensory Being (Review of the "Critique of Pure Reason" by I. Kant): in 3 vols.]. St. Petersburg, 1888 (in Russian).
8. Pishun S.V. *Aktual'nye problemy izucheniya istorii i kul'tury pravoslaviya: sbornik nauchnyy statey* [Current Issues of Studying the History and Culture of Orthodoxy: Collection of Papers]. Vladivostok: DVFU, 2012, pp. 182–189 (in Russian).
9. Solovyov V.S. *Sobranie sochineny v 10 t. T. 10. Kant* [Collection of Works in 10 Vols. Vol. 10. Kant]. St. Petersburg: Knigoizd. t-vo «Prosveshchenie»; Tipo-litogr. AO «Samoobrazovanie», 1873–1890 (in Russian).
10. Chicherin B.N. *Nauka i religiya* [Science and Religion]. Moscow: Respublika, 1999, 495 p. (in Russian).
11. Filaret (Gumilevsky). *Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie. Ch. 1–2* [Orthodox Dogmatic Theology. Parts 1–2]. Chernigov: Tipografiya Il'inskago monastyrya, 1865, 378 p. (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.93-106

Сторчак В.М., Аушев Х.О.

Харизматический культ вождя в контексте эволюции советской гражданской религии

В.М. Сторчак

Х.О. Аушев

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические вопросы эволюции религии, в частности, советской гражданской религии. Основное внимание уделяется содержательным аспектам понятия «харизма» в контексте развития имиджевых характеристик советского вождизма, институализации и последующей формализации и рутинизации её сакрального восприятия. Харизма вождя рассматривается исходя из следующих этапов её эволюции. Предварительный этап носит сектантский характер её единоверцев. На первоначальном этапе возникает тип легитимности, который состоит в признании «надчеловеческого» и «сверхъестественного» дара харизматического вождя, выполняющего свою миссию. На втором этапе харизматические характеристики вождя ассоциируются с образом ниспровергателя режима – оппозиционера «со стажем» прошлому режиму. На третьем этапе легитимность харизмы власти достигает своего апогея. Происходит сакрализация образа вождя. На последних этапах происходит «охлаждение» нуминозного содержания харизмы, её чувственно-эмоционального «оскудения» и «забвения».

Ключевые слова: харизма, квазирелигия, эволюция, вождизм, имидж, нуминозность, гражданская религия

Vladimir M. Storchak, Khasan O. Aushev

Charismatic Leader Cult in the Evolution of the Soviet Civil Religion

Abstract. This article discusses the theoretical questions of the evolution of religion, in particular, the Soviet civil religion. It focuses on the substantive aspects of the concept of “charisma” in the context of the development of image characteristics of Soviet leaderism, institutionalization, and the subsequent formalization and routinization of its sacred perception. Charisma of the leader is considered in accordance with the following stages of its evolution. Preliminary stage is the sectarian nature of its co-religionists. At the initial stage a type of legitimacy occurs, in recognition of the “transhuman” and “supernatural” gift of a charismatic leader performing its mission. In the second stage charismatic characteristics of a leader are associated with a person, throwing down the regime – an experienced oppositionist to the past regime. In the third stage, the legitimacy of the power charisma reaches its climax. Sanctification of the image of the leader happens. In the latter stages there start “cooling” of numinous content of charisma, its sensual and emotional “impoverishment”, and “oblivion”.

Key words: charisma, quasi-religion, evolution, leaderism, image, numinous, civil religion

---

Сторчак Владимир Михайлович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; 119606, г. Москва, пр-т Вернадского, 84; v.storchak@yandex.ru

Vladimir M. Storchak – PhD (Philosophy), Professor at the Department of Church-State Relations; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 84 Vernadskogo prosp., Moscow, Russia, 119606; v.storchak@yandex.ru

Аушев Хасан Омарович – аспирант , Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; 119606, г. Москва, пр-т Вернадского, 84; Aushevhasan@mail.ru

Khasan O. Aushev – Postgraduate student; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 84 Vernadskogo prosp., Moscow, Russia, 119606; Aushevhasan@mail.ru

Наличие в культурной системе «*неадаптивных*» элементов общества является одной из причин эволюции этой системы. Ключом к пониманию природы неадаптивных актов человека могут стать общие представления Д.Н. Узнадзе о «функциональной тенденции» как движущей силе развития субъекта, где функция сама по себе стремится к деятельности, сама имеет тенденцию функционирования. К ним относятся «функции движения» (Д.Н. Узнадзе), функция «поисковой активности» (В.С. Ретенберг), функция «надситуативной активности» (В.А. Петровский) и т.д.

По мнению А.Г. Асмолова, каждая культура снабжена избыточными неадаптивными элементами, функционирующими относительно независимо от регулирующего влияния различных форм контроля и обеспечивающими саморазвитие системы. К таким избыточным неадаптивным элементам, «неопределённостям» он относит карнавальные (М.М. Бахтин) и смеховые действия юродивых (Д.С. Лихачев), деяния еретиков всех времён и народов, вдохновенное творчество экстатических личностей и т.д. В переломные периоды жизни развивающихся систем значение неадаптивной активности возрастает и приоткрывает её эволюционный смысл. Так, например, кажущиеся излишними неадаптивные действия еретика, восходящего ради своих убеждений на костёр, выступают как цена за адаптацию развивающегося социального общества в целом, его прогресса.

Неадаптивные действия могут выражаться или посредством «вклада» («сверхнормативная активность»), что способствует дальнейшему прогрессу данной социальной системы (патристическая деятельность «отцов церкви», религиозное подвижничество и т.д.); или в виде конфликта («неадаптивная активность»), где вносимый «вклад» индивидуальности может повлечь за собой перестройку родовой программы данной системы, что ведёт к иному направлению её эволюционного процесса, порождению новых норм и продуктов культуры (деятельность еретиков и пророков) [Асмолов, 1986, 51–59].

«Сверхнормативная активность» личности зачастую проявляется в деятельности харизматов. По М. Веберу, харизма – это обладание определёнными дарами, исключительными способностями, которыми владеют религиозные пророки, герои, политики, берсеркеры (от древнескандинавского «неистовствующий воин»). Харизма выражает необычное в обыденном, небывалое в бывалом, сверхъестественное в естественном, экстраординарное в ординарном. ««Харизмой» следует называть качество личности, – подчёркивал Вебер, – признаваемое необычайным, благодаря которому она оценивается как одарённая сверхъестественными, сверхчеловеческими или, по меньшей мере, специфически особыми силами и свойствами, недоступными другим людям. Она рассматривается как посланная богом или как образец» [Вебер, 1988, 139].

С самого начала появления этого понятия в науке оно имело религиозное содержание. М. Вебер заимствовал его у Р. Зома (исследователь раннехристианских общин), который подразумевал под харизмой мистический дар религиозного пророка античности. В проявленном виде харизма обязательно принимает мистифицированные формы, близкие к религиозным, а её эмоциональный характер сродни религиозному чувству.

Также как и религия харизма носит иррациональный характер. «Близкая религии в силу иррациональности, – отмечает современный исследователь, – но не тождественная ей, харизма принадлежит «заколдованному миру» – в противоположность миру рациональному, «свободному от чар». Лишь в этом, скорее метафорическом, смысле харизма может быть поставлена в один ряд с магией и религией» [Шпакова, 1988, 136]. Встреча с харизматиком благоприятно воздействует на психику человека. Она наполняет человека чувством возвышенного от общения с со «сверхъестественным» или «надчеловеческим», невероятными в повседневной жизни силами и чертами характера, недоступными простым смертным. Индивид рассматривает харизматика как «посланника божьего» или же как образец для подражания – вождя. «В конечном счёте, индивид, который становится под его знамя, ощущает контакт с бессмертным будущим. Благодаря ему он хотя бы на какой-то момент спасается от уверенности в собственной смерти» [Московичи, 1999, 185].

К составляющей харизмы М. Вебер относил следующие элементы:

а) харизма должна выступать в значении некоего чуда. Такое признание

харизмы зачастую может быть не само экстраординарное явление, а объективная психологическая потребность общества в этом чуде, в ожидании им чудесного спасения от внешних невзгод или освобождения от негативного психического состояния. Это время можно назвать не «веками разума», а «эпохами харизмы». Не случайно харизматическая власть появляется тогда, когда общество переживает серьёзный кризис, поражающий всю его структуру, когда граждане перестают выражать согласие и признавать институты. В этих ситуациях люди могут рассчитывать на личные качества своих вождей. «И не однажды одна лишь надежда найти в них опору превращала скопище индивидов в сообщество адептов, мобилизованных гневом и энтузиазмом, готовых вести жизнь, далекую от нормальной. Люди полагают, что в их жизнь вошёл «сверхъестественный» и «надчеловеческий» избранник судьбы и безоговорочно следуют за ним» [Московичи, 1999, 180]. Сила внутренней и внешней власти харизмата такова, что люди не в силах сопротивляться ей, если даже видят в ней чуждую власть. ««Аромат» и «сила» харизмы вытекают из иррациональной в своей основе связи, которая, по мнению Вебера, похожа на причащение, когда вера шире, чем принадлежность к конкретной церкви. Эта сила подобна древнему понятию «мана». «В силу естественно *эмоционального* характера самоотдачи во имя вождя, которому доверяют», подчинение может стать тотальным и, как следствие, тоталитарным [Московичи, 1999, 181];

б) харизматик должен быть наделён не только «божественными дарами и благодатью», но и постоянно подтверждать свои исключительные способности. Если этого не происходит, то это свидетельствует о потере им «божественной милости» или магической и героической силы, и он теряет свой авторитет в обществе. «Различные слои общества имеют различные мнения о смысле «чудес», о возможностях этих движений и об их ценности, – пишет Московичи. – Поэтому необходимо непрерывно влиять на чувства и мысли, чтобы рекрутировать «адептов» и «учеников», чтобы достичь своих целей» [Московичи, 1999, 209];

в) взаимоотношение между харизматиком и его адептами строится не на рациональном, а на эмоциональном уровне. Здесь не учитываются сословная принадлежность, происхождение или личные пристрастия. Подбор «кадров» происходит по харизматическим качествам: «пророку» соответствуют «ученики», «военному предводителю» – «гвардия», «вождю» – «доверенные люди». Не существует ни «устройства на службу» или «смещения с должности», ни «карьеры», ни «продвижения по службе». При этом исчезает дистанция между адептами. Усиливается рост взаимного подражания. Сподвижники харизмата ощущают себя «призванными» к чему-то великому или высокому, внутренне ассоциируя себя с самим кумиром и делом, к которому он призван. С этого момента в обществе начинаются происходить существенные перемены, связанные с манифестацией нуминозного начала [Забияко, 1998, 172–197]. Социальная жизнь приобретает определённое ускорение, разметая прошлое ментальное сопротивление и разрывая связь с прошлым. «Ангажированность и сверхвозбуждение подогревают моральную и историческую энергию, и люди, до этого апатичные, становятся активными. Вся общность испытывает одновременно подъём «благодати», переориентируется на высшие ценности и доверие – результат исключительной сплочённости её членов. Пока эта благодать остаётся в силе, каждый ощущает, что ведёт иную жизнь, обладает смелостью и моральным духом, которых у него никогда не было в обычных условиях. Как будто бы люди, порвав с нормальной жизнью, присущими им компромиссами и привычками, очистились и вновь обрели смысл подлинной страсти. Это не состояние обладания, … но состояние духовного перерождения: человек верит, что он действительно преобразился и восторжествовал над объективными границами реальности» [Московичи, 1999, 210]. Отсюда выражения, описывающие новое состояние индивида: «переродившийся», «очистившийся», «избранный» и т.д., столь часто употребляемые в некоторых динамических религиозных системах, например, в протестантизме. Вебер назвал это чувство очищения «катарсисом». «Это также означает, – пишет философ-марксист А. Грамши по поводу катарсиса, – переход от «объективного» к «субъективному» и от «необходимости» к «свободе». Структура внешней силы, которая раздавливает человека, ассимилирует его с собой, делает его пассивным,

теперь превращается в средство свободы, орудие созидания новой этико-политической формы, порождает новые инициативы» [Московичи, 1999, 211].

Общий энтузиазм, охвативший общество в такие периоды истории, сближают между собой совершенно различных по своим верованиям, рангу, уму и т.д. людей, возбуждают у них близкие идеи и эмоции. «Так возрастают шансы на длительное выживание даже самых безумных мечтаний, – продолжает свою мысль Московичи. – Но символы и демонстративные действия ведут к слиянию этого объекта с определённым персонажем, одарённым «сверхъестественными» и «надчеловеческими» свойствами: де Голля – с сопротивлением, Галилея – с наукой, Лютера – с Реформацией и т.д.». Кульминацией этого процесса становится признание носителя харизмы своим кумиром, на которого направлены горящие взгляды, аплодисменты, голоса, надежды и чаяния людей. «Можно сказать, что, открыв нового учителя, общность освобождается от бремени неуверенности и напряжений – она отныне знает того, кто в силах очистить и возродить её» [Московичи, 1999, 211]. При этом большая часть общества начинает идентифицировать и ассоциировать себя с харизматическим вождём. Харизма одного человека приобретает аутентичность благодаря спонтанной преданности всех (в нацистской Германии данная ассоциация сводилась к стремлению быть даже внешне похожим на фюрера). Сам лидер приобретает большую уверенность в реальности приписываемых ему достоинств, действует более энергично и говорит то, чего не осмелился бы говорить в нормальных условиях. Сторонники же готовы приписывать себе его черты и носить его имя, они охотно признают в нём персонажа или предка, которым дорожит коллективная память (героя, гения, отца). Так харизматический лидер становится живым «тотемом» общества. «Они верят, что лидер воскресил этого человека, почитаемого из поколения в поколение, и вступил в контакт с ним. Его легитимность переносится на вождя одновременно с идентификацией. Например, от Христа – к папам, от цезаря – к римским и германским императорам, от Ганди – к Индире Ганди» [Московичи, 1999, 213]. Харизматическая личность начинает восприниматься как «призванный» к чему-то новому и необходимому, без чего люди не могли бы жить дальше. Последующие доктрины и представления, которые кодифицируют харизматические свойства, придают им смысл. Ловко манипулируя этими доктринами и представлениями, вождь убеждает общность и добивается признания, принятия своего авторитета. Причём, чем путанее и противоречивее будет эта доктрина («Верую, ибо это абсурдно» – Тертуллиан), тем динамичней и разнообразней будет история её эволюции.

Московичи выделяет два типа таких вождей – мозаичный (Робеспьер, Ленин, Кальвин, Маркс) и тотемический (Сталин, Гитлер, Муссолини, Наполеон). Первые больше заботятся о распространении в массах доктрин и верований, чем обольщении их своей персоной. Их авторитет свободен от внешнего величия и несёт на себе печать умеренности. Эти вожди магнетизируют толпу пылкостью своих убеждений, аутентичностью своей веры в идеал и упорством, с каким они к нему стремятся. Личность вождя незначительна по сравнению с его заслугами перед «делом» и величием идей. Бескорыстие, невознаграждаемый характер действий и отказ превращать их в подлинную профессию – вот признаки его призвания. Доказательством его убеждений служат новые религии, партии и движения.

Тотемические вожди, напротив, стремятся распространить мысль о том, что «исключительные», «магические дарования», необходимые для выхода из кризиса, соединены в их личности. Они представляют себя персональными спасителями масс. И независимо от эпохи эти вожди, жаждущие поразить толпу, обращаются больше на внешние эффекты, которые возбуждают коллективные эмоции и пленяют воображение. Они сопровождают своё появление на сцене пышными церемониями, маршем, танцем, музыкой, пением, драматическими представлениями и т.д., которые восходят к оргиастическим и жестикуляционным компонентам культа. «Именно такой, несомненно, путь, каким следует большинство этих вождей, сочетает в себе освобождение наиболее элементарных эмоций людей с механическим повиновением самым монотонным, простейшим формулам, – говорит Московичи о технике гипнотизирования масс. – Это не что иное, как путь ритма и повторения, лишающий массы критического духа. Зачарованные, они лишь слушают и восславляют вождей, …

поклоняются им как идолам. Идеи, которые вожди провозглашают, учение, которое они стремятся распространить, смешиваются с их личным культом» [Московичи, 1999, 218]. Причём, гипнотическое действо воспринимается массами таким образом, что им безразлично, что и как он делает, и что говорит;

г) харизматик обязан привносить нативное содержание в культурную парадигму общества. Он создаёт и требует выполнения новых, доселе неизвестных заповедей. Источники этих заповедей зачастую носят иррациональный характер. Это могут быть некие откровения, мистические видения, озарения, прорицания, внушения или же просто сила воли самого «учителя».

Харизматическая власть необыденна. Она резко противостоит рациональному (бюрократическому, патриархальному, патримониальному, сословному) обществу и отрицает существующие правила и традиции прошлого. В этом смысле харизма специфически революционна. «В отличие от революционизирующей силы «ratio», – замечает Вебер, – которая действует или извне (путём изменения жизненных обстоятельств и жизненных проблем и посредством этого изменения отношения к ним), или путём интеллектуализации, харизма может быть преобразованием изнутри, которое, будучи рождённым из нужды или воодушевления, означает изменение главных направлений мышления и действия при полной переориентации всех установок ко всем отдельным жизненным формам и к «миру» вообще» [Вебер, 1988, 142];

д) чистая харизма специфически чужда экономике. Там, где она выступает, она организует «призвание» в эмоционально-напряжённом смысле слова: как «миссию» или внутреннюю «задачу». Харизма пренебрегает традиционными способами получения доходов (регулярная зарплата, рента и т.д.) и использует маргинальные способы получения средств к существованию и активной деятельности: дары, милостыня, добыча, насильственное или мирное вымогательство и т.д. Такого рода получение «доходов» позволяет харизматической власти не втягиваться в суету обыденной жизни и держаться как бы на расстоянии от простых обывателей. Всё это возвышает, к примеру, мучеников аскезы, юродивых, нищенствующие ордена, борцов за веру и пророков в их глазах; внушает обывателю мысль об их «неотмирности» или людей «не от мира сего».

Но революция или реформация не может длиться долго. Люди не могу жить постоянно в «ненормальном» состоянии. Сделав своё дело, удовлетворив массы и напитав их нуминозной энергией, указанные социально-психологические феномены сходят на нет, уступая своё место новым общественным реалиям. Происходит постепенное «охлаждение», превращение в «теплохладную» массу как самой харизматической личности, так и ранее будораживших и чарующих массы идей. В психологическом плане это выражается в постепенном «оскудении» или «иссыхании» живого нуминозного содержания. В конечном итоге, падает авторитет и легитимные основания власти. Эволюция этого охлаждения происходит по сценарию институализации и рационализации веры [Дилигенский, 1999, 556–557].

Рассмотрим это явление «угасания» харизмы в контексте большевистской квазирелигиозной системы:

Предваряющий этап – партия находится и выступает в качестве сектантской группы единоверцев. Они гонимы и не поняты обществом, но у них есть неистощимая вера в правоту своих идей и готовность умереть за них. Это мученики за веру и её святые идеалы; они похожи на суровых и аскетичных воинов-монахов, полностью отдающих себя и свои силы человечеству и делу его спасения. Нуминозная энергия здесь носит больше внутренний характер. Она ещё не реализована до конца. Но сила этой энергии такова, что её трудно сдерживать и она постоянно вырывается наружу. Поэтому революционеры-народники или социалисты-революционеры так не сдержанны в своих радикальных действиях, поступках и политических актах.

Существенным стимулом для неофитов революции являются нарождающиеся в этот период различные мифологические картины «светлого будущего», «земного рая на земле» и утерянного «Золотого века». Фантастические картины будущего становятся важнейшими факторами соединения сил и энергий. Ибо: «Если утопия – только проект и пожелание, то миф – это руководство к действию, это уже существующая (в другом измерении) реальность, которая должна вдохновлять

действие (в его действительном, реальном измерении). …Вера в чудесное и волшебство, навеваемое образным рядом, содержащимся в политическом мифе, остаётся непременным фактором политической победы над массами (и улицей, и избирателями)» [Исаев, 2003, 52–53].

На **первоначальном этапе** возникает тип легитимности, который состоит в признании «надчеловеческого» и «сверхъестественного» дара харизматического вождя, выполняющего свою миссию. Те люди, которые ранее не воспринимались серьёзно в обществе, которых поначалу даже называли шутами, клоунами и актёрами (Ленин, Муссолини, Гитлер), стали для масс властителями их дум. Новая революционная энергия выросла здесь за счёт ослабления и «увядания» старой, отживающей себя религиозно-идеологической конструкции – «православия, самодержавия, народности». «Революционный срыв истории не любой и не случайный срыв, – подчёркивал в этой связи Ф.А. Степун, – а всегда срыв центральной темы истории на психологической территории по праву восходящего к жизни и власти нового социального сознания. Отрицательная … правда этого срыва – обнаружение лжи и бессилия предреволюционной эпохи» [Степун, 1999, 123]. Явные и повторяющиеся неудачи правительства приводят к падению и распаду его престижа, к назреванию времени революции. Особенно, если это касается военных неудач. Поражения в I мировой войне, олицетворявшиеся с царской властью, выявляли «неподтверждённость» харизмы императора и его семьи, десакрализации его «божественной» персоны, что привело, в конечном итоге, к фатальному концу этой власти.

Легитимизация новой власти возникает в результате появления культа вождя. Данный культ покоится на следующих социокультурных ценностях масс:

– обожание правителя;
– приписывание ему магической силы;
– слепое подчинение его велениям;
– невозможность оспаривать его догматы;
– желание распространять их;
– стремление видеть врагами всех тех, кто не признаёт их.

В революционные годы складываются качественно новые имиджевые стереотипы, которые культивируются политиками с яркой харизмой, такими как А.Ф. Керенский, В.И. Ленин и Л.Д. Троцкий. Во многом их образ был ассоциирован с вождями Французской революции, такими как Робеспьер, Дантон и др. В личностях вождей появляется новый тип массового сознания русского общества – «символа революции», «Робеспьера XX века»:

Свобода взметнулась неистово.
И в розово-смрадном огне
Тогда над страною калифствовал
Керенский на белом коне.

В нём, писал о Керенском очевидец тех событий П.Н. Милюков, видели «вождя революции, министра, ведущего страну к новому строю, героя, который своими подвигами поверг в пучину старый строй». В этой персонификации революционного процесса и власти проявилось традиционное для русского народа ожидание хозяина: «Отца Отечества» (Петр I), «отца-благодетеля», который «придёт, наведёт порядок, всё расставит по своим местам, всех примирит и каждому воздаст по заслугам» [Оськин, 1998, 318].

Как подчёркивают отечественные исследователи, в революционное время возникает необычное, исключительное явление, когда в массовом сознании личность воспринимается как олицетворение новых коллективных представлений или интересов [Голиков, 1992, 60]. В их имиджах проявлялись легко воспринимаемые массовым сознанием харизматически окрашенные образы:

– не знатная родовитость прошлого, а *народность вождя.* К примеру, А.Ф. Керенский, придя к власти, приказал убрать дорогую мебель и предметы роскоши. Для выступлений перед рабочими он одевался в тёмную рабочую куртку со стоячим воротником; перед солдатскими массами – в защитного цвета полувоенный френч. Эти образы были приняты им сознательно, т.к. принадлежность тогда к военным и рабочим кругам в Петрограде наиболее точно отвечала «духу времени»;

– В.И. Ленин уловил и использовал наиболее близкую структурам традиционного массового сознания *простоту* социально-исторических образов. Стремясь найти опору в чувствах и помыслах революционных слоёв общества – рабочих, солдат, Ленин, в отличие от Керенского, Троцкого и других политиков февраля и октября 1917 года, использовал именно тот востребованный типаж, необходимый массовому сознанию, в коллективном представлении которого доминантой оставалось потребность, с одной стороны, в *сильной государственной власти и железном порядке*, с другой стороны, *презрение к интеллигенции*, выразителем которой стал к тому времени тот же Керенский. Созданный образ В.И. Ленина как носителя нового имиджа – «интеллигентного рабочего», воспринимался как родной, близкий человек в рабочей среде.

Данное качество имиджа В.И. Ленина выделял и Г.В. Плеханов: «Ленин – теоретик, но для образованного социалиста труды его не интересны: они не отмечены ни изяществом слога, ни отточенной логикой, ни глубокими мыслями, но на малограмотного человека они неизменно производят сильное впечатление простотой изложения, смелостью суждений, уверенностью в правоте и привлекательностью лозунгов. … Ленин – это Робеспьер XX века» [Из «Политического завещания», 2012];

– *дар ораторского красноречия*, будораживший революционно настроенные массы. Ораторские данные во многом способствовали росту популярности и политического веса указанных выше революционных вождей [Палеолог, 1991, 62–63]. «Блистательный трибун, победивший Октябрьскую революцию» [Рид, 1957], – писал о Л.Д. Троцком американский писатель Д. Рид. «В 1917 году, – отмечал в своих воспоминаниях Спундэ, – Троцкий проявил свои лучшие качества. Он был кумиром петроградских митингов… В этот период в его действиях чувствовался Дантон в варианте 1917 г. … Троцкий был лучшим оратором революции. Говорил он всегда с изумительным блеском» [Рыжов, 2012].

Второй этап характеризуется разрушением, сломом и отрицанием старого и нигилистическим отношением к прошлому. Харизматические характеристики вождя ассоциируются с образом ниспровергателя режима – оппозиционера «со стажем» прошлому режиму. «Он ниспровергал всё, – писал о Ленине У. Черчилль. – Он ниспровергал Бога, царя, страну, мораль, суд, долги, ренту, интересы, законы и обычаи столетий, он ниспровергал целую человеческую структуру, такую, как человеческое общество» [Churchill, 1929, 65–66].

Всему этому способствует эсхатологические настроения преображения человеческого бытия и психология апокалипсиса («мировой пожар» – как символ происходящего), схожая с библейским сюжетом: «И человек, и природа искажены в земной реальности, для их исправления нужна существенная трансмутация. Однако прежде их необходимо вернуть в состояние первоматерии, хаоса («разрушить до основания»), а затем магическим путём воссоздать заново. В этом и есть настоящее призвание революции». Мессианская «космогоническая» мифология революции выстраивается по аналогии с историософией Иоахима Флорского. Она содержит три космических цикла: первый – история до «Мировой революции»; второй – «Перманентная революция»: третий – «Золотой век» эры коммунизма («Царства Божьего на земле»). «Преодоление истории – такова главная цель революции, и она осуществляется путём проекции социалистического мировоззрения на всё историческое прошлое. История останавливается, приходит новое время, когда времени больше нет и пространство преодолено (Мировой революцией). Миф о вечном возвращении торжествует» [Исаев, 2003, 52–54].

Огромное значение на этом этапе революции принадлежит молодому поколению – «педократии» (С.Н. Булгаков). Именно молодое поколение, не обременённое грузом старых традиций и привычек, психологически более восприимчивое и открытое ко всему новому, наиболее активно в этот период истории. «Пафос юности есть по существу пафос освобождения от авторитетов, пафос борьбы с господствующим мнением текущего дня (даже традиционалистически настроенная молодёжь любит портреты предков, а не отцов). Молодёжи всегда свойственно мужество разрушения: у неё много времени впереди и она убеждена, что успеет построиться. Ей свойственна вера в реальность невидимого: она естественно живёт взысканием

и чаянием. …Она вносит в борьбу идеализм и жертвенность, но также и дух утопической мечтательности и дух безответственного прожектерства» [Степун, 1999, 117–118]. Для них революция есть не что иное, как вид духовного служения, как подвиг во имя страждущего человечества.

В то же время наружу выплёскивается огромная энергия всех тех неизжитых мечтаний, неосуществлённых желаний, загнанных в прошлом в подполье страстей. Начинается реализация всех несбыточностей жизни, отречение от реальностей, погоня за химерами. Революционный пафос здесь сродни религиозному пафосу: «Не следует надеяться, что нелепость большей части социалистических теорий может помешать их торжеству, – подчёркивал Г. Лебон. – Эти теории содержат в себе не больше невероятных химер, чем религиозные верования, столь давно управляющие душой народов. Нелогичность верования никогда не мешала его распространению. А социализм – гораздо более религиозное верование, чем рассудочная теория. Ему подчиняются, но его не оспаривают» [Исаев, 2003, 54]. В это время развёртывается страшный революционный маскарад [Кантор, 1997, 455–466] и буффонада: «Мечты о прекрасной даме разрушают семьи, прекрасные дамы оказываются проститутками, проститутки становятся уездными комиссаршами. …Журналисты становятся красными генералами, поэтессы – военморами, священники – конферансье в революционном кабаре» [Кантор, 1997, 120]. Манифестация иррациональной, нуминозной энергии в массах достигает здесь своего апогея. Именно большевизм с его радикализмом и безконформизмом способен был дать каналы выхода всей этой энергии наружу. Умеренный, «пассивный» социализм меньшевиков и правых эсеров не учитывал этого иррационального содержания массовой психологии, а поэтому они и не нашли поддержки в массе народной стихии и были обречены на провал.

На **третьем этапе** легитимность харизмы власти достигает своего апогея. Происходит *сакрализация образа вождя*. Выступая в роли «демиурга» истории, вождь берёт на себя и определённые функции, соответствующие этой великой миссии:

– первая функция вождя состоит в трансформировании «холодной» *рациональности* безжизненной и отстранённой от мира интеллектуальной мысли (идеи) в «горячее» *чувство* страсти и эмоционального переживания. Вождь становится «медиумом», соединяющим несоединимые, противоположные начала в одно целое и одновременно амбивалентно воплощающим в себе мирские и духовные ценности. А поэтому он не может быть похожим на других людей, не может быть таким, как все – вождь должен выделять определённые качества, придающие ему эту сакральную харизму. «Картина этих безумцев веры, каковыми были вожди, кажется завершённой, – заявляет Московичи. – Тут нет недостатка ни в отчуждении, ни в жажде страдания, ни в догматической убеждённости, ни в упорстве воли. Это своеобразный сгусток толпы. Но они также и радикально от неё отличаются своей несравненной энергией, своим упорством, одним словом, твёрдостью» [Московичи, 1999, 487–488];

– вождь превращает внушаемый народ в коллективное движение, сплочённое единой верой, направляемое одной целью. Именно он готовит массу к идее, которая наполняет её плотью и кровью. «В чём секрет искусства вождя? – вопрошает Московичи. – В глазах массы он воплощает идею, а по отношению к идее – массу, и в этом обе искры его власти» [Московичи, 1999, 486]. Поэтому вторая функция вождя заключается в *создании веры* (религиозной, политической или социальной). Обладание верой умножает духовные силы народа, превращая при этом скептически настроенных людей в массу убеждённых индивидов, легко поддающихся мобилизации и управлению. Ведь массы, согласно Ф. Ницше, готовы подчиняться «какому угодно рабству, если только будут чувствовать, что лица, стоящие над ними, обладают «высшей формой» и тем самым доказывают своё превосходство и право повелевать другими» [Бессонов, 1985, 89];

– третья функция вождя – выполнять определённую *миссию*, какое-то пророческое *предназначение*. «Его идея, – отмечает Московичи, – не просто средство, инструмент амбиций, которым он пользуется на свой лад. Она является убеждением, безоговорочно внушённым ходом Истории или Божьим повелением» [Московичи, 1999, 488]. При этом вождь должен обладать неким знаком избранности, особым

«стигматом», делающим его повелителем масс. Этим знаком является авторитет. Он придаёт ему определённый мистический ореол – демоническую власть вождя: «каждый жест восхищает его приверженцев, каждое слово околдовывает аудиторию. Толпа магнетизируется его присутствием, напуганная и очарованная одновременно, загипнотизированная его взглядом» [Московичи, 1999, 494]. Средства массовой информации и народная молва начинают приписывать вождю необычные качества: непогрешимости, гениальности и т.п., создавая тем самым определённый культ его личности [Луначарский, 1919, 78].

Настоящей «иконой, божественным символом революции» стал В.И. Ленин, сакральный образ которого культивировался на протяжении более 70 лет Советской власти. Сразу после революции Ленин признавался «Христом современности» [Сперанский, 1992, 624]. Имидж Ленина выполнил свою социокультурную задачу – он сформировал достаточно устойчивый тип политического лидера, а ментальные установки русского народа продолжили этот процесс, что воплотилось в сакрализации его образа. Довольно быстро сложилась социокультурная модель данного образа: пророк/учитель – наследники/продолжатели, предполагающая постоянные апелляции к его «священному наследию». Борьба группировок в партийном руководстве в середине 1920-х гг. риторически оформлялась именно как борьба за «ленинское наследие», а победивший в ней И.В. Сталин был провозглашён «лучшим и верным учеником, ближайшим соратником и продолжателем дела Ленина».

Через «культ личности» Сталина продолжается и усиливается процесс сакрализации политического лидера. Данный образ во многом формируется под воздействием массовой пропаганды, создающий иконный имидж непогрешимого «великого вождя и учителя».

Культ вождей наделялся не только советской пропагандой, но и народом сакральной атрибутикой [Фирсов, 2003, 172–186]. Их называли «великими», «отцами народов», «солнцами», несущими свет («лучезарные», «сияющие», «немеркнующие»), «могучими», «мудрыми», «вечными», «бессмертными» и т.д. Вот типичный пример сакрализации вождя в искусстве, в частности, в стихотворении «Наша надежда – Сталин»:

Ты единственный спаситель нашей жизни, ты наш хранитель – Сталин,
Целитель всех болезней нашего сердца, бальзам – Сталин,
Ты око света и исток, солнце мысли против тьмы,
Разрушитель чёрных, тёмных туч, блестящая радуга – Сталин…
Вера в наших сердцах всегда светла и нерушима сегодня,
Как долговечное солнце, бесконечный, вечный Сталин

[Джрназян, 1988].

Указанные выше функции вождя предполагают его *мессианский*, «богочеловеческий» статус. Его речи становятся «благой вестью» для окружающих, его письменные труды – «Священным Писанием», а приверженцы и сторонники – «избранным» народом. Такого рода статус, в конечном итоге, предполагает культ вождя с *ореолом непогрешимости*. Ему необходимо соблюдать определённые каноны ритуала взаимоотношений со своими адептами, удивительно напоминающий церковный ритуал. При этом он должен иметь целый набор способностей и приёмов для эффективного управления массой; умения зарядить её огромным эмоциональным импульсом; иметь привлекательные манеры; дар чёткой и простой формулировки, которая производит эффект; вкус к театральной инсценировке и т.д. Воплощение этих способностей порождают подражание и возбуждают массовое восхищение.

Вождю, помимо прочего, необходимо сохранять определённую дистанцию. Он должен окружить себя покровом тайны, как чародею или гипнотизеру. Расстояние, которое отделяет его от масс, пробуждает в ней чувство уважения, покорной скромности и возводит вождя на пьедестал, воспрещая делать обсуждения и оценки, поскольку оспариваемый авторитет – это уже не авторитет. Это необходимо ему, чтобы «подчеркнуть его авторитет, создать вокруг него атмосферу тайны, питающей все иллюзии. Так, массы могут награждать его всеми желаемыми качествами. Поддерживать ощущение загадочности, возбуждать любопытство по поводу своих намерений особенно необходимо вождю в решающие моменты» [Московичи, 1999, 498].

Этим достигается впечатление того, что вождь наделён тем, чего лишена масса. «Тайна, которой они облекают свои действия и решения, выводит их за рамки обычного … Вера толпы вынашивает эту тайну, приукрашивает образ, который она хочет себе создать. Загипнотизированная иллюзией, толпа сопротивляется вторжению реальности. Массы и вожди … вместе создают мир видимостей, святая святых их общих верований. Потребность в надежде довершает остальное» [Московичи, 1999, 498].

Вожди, вызывавшие при жизни безграничное восхищение, пользуются после смерти большим авторитетом. Им создаётся культ, так как они составляют неразрывное целое с коллективной идеей и иллюзией. «Они – боги. Именно поэтому мёртвые вожди опаснее живых: невозможно бесконечно править в их тени, разрушать их легенду, обожествлять, не ранив саму толпу» [Московичи, 1999, 499].

На третьем этапе легитимность вождя покоится также на авторитете новых традиций и идей, принятых большинством. Эти традиции создаются из неудержимого влечения революционных масс к новым праздникам и зрелищам. Происходит кодификация этого нового в культурной составляющей эпохи. Необузданная ранее энергия трансформируется в определённую форму – каноны и догматы, ритуалы, обряды и церемонии.

На **четвёртом этапе** начинают происходить рецидивы прошлого, но уже в новой форме. Возмущение, которые они вызывали, становятся уже просто непонятными, смешными и даже неприличными. В разрыве с традицией уже видят её непрерывность, переживаемого с ощущением возврата к источнику (христианский синкретизм в религиозной системе; или же рецидив старой формы и званий в Советской Армии; или же присвоение Наполеоном аристократических титулов своим сподвижникам). Новое стало восстанавливать легитимность старого. «Вчерашние представления и чувства были мобилизованы, чтобы подключить и присвоить прошлое. Власть придержащие делают это во имя вечного вчера и унаследованных привилегий, которые должны сохраняться, ибо харизматические нормы легко и быстро преобразуются в традиционные нормы порядка» [Московичи, 1999, 199–200]. Ссылки на прошлое, апелляция к представителям когда-то «анафемствованной» эпохе для подтверждения или придания авторитета своему суждению – таков удел поколения этого этапа развития истории. Этот способ соотнесения себя с предшественниками, назначение их судьями проявляется в условиях патримониальной системы как характерная черта традиционного типа легитимности. Романтика «мировой пролетарской революции» заменяется национал-большевизмом и имперскими великодержавными планами. Всё возвращается на круги своя.

В послереволюционные годы, в годы первых пятилеток начинает формироваться образ «*строителя*», «*хозяйственника*». Этот вид большевистского имиджа не был так ярко выражен, как «герой» гражданской войны, но его идеологическая нагрузка была также очевидна. В образах таких политиков, как Дзержинский, Рыков, Пятаков, Овсеенко проектируется новая идеология послереволюционной Советской России. Их новый образ – аскет, все свои силы отдающий делу строительства советского государства.

Пафос революции начинает угасать под бременем «организации» и «детализации» процесса, «дробления» утопического сознания, его прагматизации и приспособлeния к жизненным реалиям. Начинается «рутинизация харизмы» [Московичи, 1999, 194]. «Утопия как рационалистическая конструкция несёт в себе серьёзное противоречие – ведь детализация нейтрализует пафос, – пишет современный исследователь И.А. Исаев. – Последний же невидимыми нитями связан с прагматикой и надеждой, тогда как детализация обеспечивает только расчёт». И продолжает далее: «Только крайне левые и крайне правые течения сохраняют определённую целостность своих генеральных идей, вытекающих из тотальности мировоззрения и утопии, срединные же социально-политические силы выстраивают своё мировоззрение как более или менее искажённое отражение «реальности»». И хотя социалистическая утопия ещё не растратила значительный творческий заряд, скрытая в ней энергия постепенно выветривается и выхолащивается в процессе мирного обустройства и регламентации жизни общества. Силой уничтожив старый закон, революция сама превращается в силу, рождающую новые законы. Отвергая либеральные законы как

фикции и внешние формы, она сама превращает собственные законы в технический инструментарий власти» [Исаев, 2003, 52–56].

Существенный удар по харизме власти оказывает смерть вождя, олицетворявшего эту харизму. Господство остаётся, но надо искать ему оправдание и заново обеспечить доверие к нему. Раздоры и свары между приемниками вождя осложняют этот процесс. «По мере удаления от исходного события, индивиды пробуждаются от этого всеобщего сна и разрывают *околдовавшие их эмоциональные связи* (курсив мой. – *В.С.*). Они, так сказать, изгоняют харизму и вновь обретают способность к самостоятельным действиям, к опоре на разум, которых их лишила сопричастность к пророку или герою. …произошла ломка представлений ценностей. Но отныне люди стремятся переживать их вне чрезвычайного положения, проверять их на повседневном опыте и в процессе обычных дискуссий. Харизма лишилась своего демонизма и осталась лишь в памяти и истории». И далее Московичи делает следующий вывод: «Ни одно из этих *numina* (попытки придать власти нуминозное содержание после смерти «вождя всех времён и народов» или харизматического лидера религиозной организации. – В.С.) не обладает таинственной способностью инициировать новый жизненный цикл и выполнить созидательную миссию в условиях смуты, разрыва связи времён» [Московичи, 1999, 196–198].

На **последнем этапе** появляются черты застойности общества, в частности, и квазирелигиозной системы, в целом. Основная цель этого этапа заключается в сохранении и консервации усвоенных традиций и правил. Если приходится что-то менять, то это делается с целью экономии усилий и достижения большей эффективности. Внутренняя дисциплина преобразуется во внешнюю, закреплённую в юридических и административных правилах. Власть принимает безличный характер. «В данном случае речь идёт о подлинной рационализации, – заявляет Московичи, – процессе, который является антиподом харизме. Эта реакция ведёт к замене вдохновения техникой, туманного призвания – ясной целью» [Московичи, 1999, 202]. Формируется бюрократическая иерархия, состоящая из чиновников, отбираемая путём определённой процедуры. «Технология – вот что меняется прежде всего: под покровом представительного режима бюрократическая техника становится всё более абстрактной, сложной, изощрённой. И вокруг новой политической элиты формируется новая общественная сфера привилегий и спекуляций… Одну политическую технику сменяет другая политическая техника и один порядок получения привилегий сменяется другим» [Исаев, 2003, 59], – пишет специалист по национал-социализму П.Д. Ла Рошель. На повестку дня встают чисто утилитарные и прагматические вопросы престижа, карьеры. Она предусматривает регулярное продвижение, фиксированное вознаграждение и отмеренные почести. «В принципе всё это образует господство, мотивируемое разумом, основанном на знании, в чём собственно и состоит цель. …Нет ничего более далёкого от субъективных и аффективных начал, чем этот режим, который требует от нас подчинения не людям, но законам. …Коротко говоря – в Писание, которое сводит функционирование власти не к постоянному движению, но к поиску равновесия. …Очевидно, что, в конце концов, сила заурядного вытесняет магию исключительного» [Московичи, 1999, 202–203], – заканчивает свои рассуждения об эволюции «харизмы» Московичи.

Последним отголоском революционного энтузиазма в СССР была «хрущевская оттепель» с её верой, согласно «Программе КПСС» 1961 года, в скорое наступление коммунизма. Эта вера была связана с массовым ощущением подъёма, оптимизма. Оно было удивительно цельным, нерасколотым. Запуск космического корабля с Ю. Гагариным, романтика освоения целины и т.д. лишь подогревали этот оптимизм. Строительство БАМа, романтика студенческих стройотрядов и бардовских песен стали лишь слабыми отголосками и неуклюжими потугами отживающей власти возродить угасающий революционный энтузиазм [Грушин, 2001].

Власти теперь приходится искусственно придумывать элементы сакрализации политического лидера, даже в условиях развенчивания «культа личности Сталина». Особенно ярко он возрождается в эпоху «застоя», когда восхваление «вождя-генсека» Л.И. Брежнева становится последовательной идеологической системой. В стране создавался идеальный образ Л.И. Брежнева, в котором с преувеличенной

восторженностью проявился и тип *выходца из народа*, и тип *отца-командира*. Необратимость этому процессу в 1973 году придал партийный идеолог М.А. Суслов своей запиской «О необходимости укрепления авторитета Л.И. Брежнева», разосланной во все партийные комитеты страны. Но уже к концу 70-х гг. XX в. этот имидж окончательно потерял своё харизматическое обаяние. Острые шутки и анекдоты «про Брежнева» окончательно подорвали имидж вождя – смех и равнодушие убивает харизму!

Таким образом, харизматический лидер (как и идеология, и религия) пользуется поддержкой масс, пока адекватно выражает («источает») нуминозное содержание. Но гедонистические устремления народа не идут дальше утилитарных целей и узких материальных интересов, которые и «убивают», «обудничивают» харизму. «На этом пути от эмоционально-штурмовой, далёкой от экономики жизни к медленному удушью под прессом материальных интересов находится любая харизма» [Вебер, 1988, 136], – пишет Вебер.

Теперь, чтобы добиться подчинения, власть прибегает к давлению на «внутренние каналы», к «эмоциональному штурму» путём воздействия на воображение и фантазию своих адептов. Это достигается различными средствами. Прежде всего, путём сакрализации как харизматической личности, так и его учеников и последователей: «Если харизма существует, человеческие общности делают всё возможное, чтобы предотвратить её увядание во времени и сохранить её уникальный и созидательный характер. Евреи сделали из Моисея последнего пророка, христиане превратили Христа в Сына Божьего, а для французов Наполеон был не просто императором, но Императором с большой буквы» [Московичи, 1999, 196]. Для этого разрабатывается сложный комплекс величественных церемониалов, обрядов и посвящений. Создаётся культ обожествлённых личностей и пантеон героев: «Храм Линкольна в Вашингтоне, мавзолей Ленина в Москве, пантеон в Париже существуют только потому, что не хватает разумных и законных оснований для подчинения культу» [Московичи, 1999, 204]. Образ «бога-вождя» отображается и фиксируется в различных «святынях»: камне и граните памятников и мемориалов, в названиях городов, площадей, улиц, всевозможных организациях, пароходах, предприятиях, военных частей, наградах и т.д. и т.п.

Большое значение для сохранения или «встряски» нуминозного содержания играют всевозможные запреты на разного рода сомнения, противоречивые высказывания или объективные исследования природы этой власти. «Сомнение должно быть изъято из любой доктрины, особенно из доктрины моральной», – писал Дж. Вико. «Внедрённый в каждое сознание запрет, – продолжил эту мысль Московичи, – выхолащивает сомнения и глушит сердечные перебои. Ибо власть, которую оспаривают и противоречиво интерпретируют, – уже не власть. …Если доверия начинает не хватать, руководители и руководимые испытывают нерешительность: руль корабля, например, государство, находится на своём месте, но в машинном отделении не достаёт энергии» [Московичи, 1999, 175]. Табу на собственную мысль заменяет харизма – её завораживающий и «сверхъестественный» характер, не допускающий ни сомнений, ни дискуссий. Запрет необходим для провозглашения политических или религиозных идеологем «непогрешимыми» и «вечными» истинами.

Для большей «острастки» объявляется «охота на ведьм» – борьба с еретиками и всевозможными «врагами народа», диссидентами и т.п. Продолжает культивироваться образ внешнего врага. Это есть своего рода кровавые жертвоприношения харизматическим «богам» и их идеям. Виртуальная кровная «евхаристия» будоражит сознание и эмоционально настраивает массы, не давая «заснуть» и успокоится их нервной системе. «Свою направленность имеет и процесс ослабления политических религий, – пишет об этом феномене американский исследователь Д. Белла. – Если происходит революция, то одной из основных проблем устанавливаемого хилиастическго режима является удержание энтузиазма. Это удержание возможно посредством создания атмосферы войны, мобилизации сил против внешних и внутренних врагов и других способов «ревитализации» веры» [Белла, 1983, 156].

Борьба с инакомыслием есть верный признак искусственности харизматического начала в обществе. Это видимый знак того, что массам уже недостаёт простой

веры, которая потеряла свою свежесть и «естественность», а сакральный имидж вождя (пророка) требует властных «подпорок» и силовых «помочей».

В итоге, вышеизложенный процесс «рутинизации харизмы», превращения её из «личной харизмы» в «харизму должностную», можно изложить следующим образом. После появления, благодаря «неадаптивным элементам» или харизматическим личностям, новой культурной парадигмы (политической организации, секты или культа, члены которых обладают творческой силой и интенсивностью религиозных (квазирелигиозных) переживаний) затем всё постепенно возвращается «на круги своя». Следует процесс формализации и рутинизации, «обытования» или обмирщения нового учения: превращения необычных идей в рутину, факт повседневной жизни. Это осуществляется как путём систематизации верований интерпретаторами и распространения её догматов среди населения, так и путём приспособления системы верования к интересам или культуре различных слоёв. При этом происходит редукция, опрощение высоких принципов до уровня повседневности, которые осуществляются уже не харизматическими лидерами, а последователями, учениками и адептами. Квазирелигия становится фактором повседневности, когда она резонирует в слоях населения, предрасположенных к согласию с её принципами и идеалами. И дело может быть не только в экономических или политических интересах. Наиболее рациональные слои общества, как и его интеллектуалы, выше всего начинают ставить идеальные интересы – престиж, статус, уважение. После институализации веры его революционный потенциал постепенно угасает и возрастает его значимость в качестве силы, стабилизирующей общество [Федотова, 2001, 27–45]. Провозвестники новой веры сакрализуются до статуса богов или полубогов. Само вероучение теряет своё революционное значение, консервируется и становится общеобязательным для членов общества. Все недовольные таким положением вещей подвергаются гонениям или общественному остракизму. Наступает время «религиозного застоя», в котором постепенно истончается слой нуминозной энергии (рационализм окончательно взял верх над иррационализмом), готовой перейти под начало нового, нарождающегося религиозного или квазирелигиозного формообразования.

Библиографический список

1. Асмолов, А.Г. В поисках социоэволюционной концепции личности / А.Г. Асмолов // Дмитрий Николаевич Узнадзе классик советской психологии. – Тбилиси, 1986.
2. Белла, Д. Возвращение священного? Аргументы относительно будущего религии / Д. Белла // Религия и политика: Реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1983.
3. Бессонов, Б.Н. Фашизм: идеология, политика / Б.Н. Бессонов. – М.: Политиздат, 1985. – 278 с.
4. Джрназян, Л.Н. Культ и раболепие / Л.Н. Джрназян // Социологические исследования. – 1988. – № 5.
5. Вебер, М. Харизматическое господство / М. Вебер // Социологические исследования. – 1988. – № 5. – С. 139–141.
6. Голиков, А.Г. Феномен Керенского / А.Г. Голиков // Отечественная история. – 1992. – № 5. – С. 58–70.
7. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Издательский дом «Московский учебник – 2000», 1998. – 205 с.
8. Из «Политического завещания» Г.В. Плеханова, продиктованного им в апреле 1918 года [Электронный ресурс]. – URL: http:/www.pseudology.org/Documets/Plexanov_zaveschanie.htm/ (дата обращения: 18.01.2012).
9. Исаев, И.А. Метафизика социализма (от логоса к мифу) / И.А. Исаев // Национальные интересы. – 2003. – № 6 (29). – С. 51–60.
10. Луначарский, А.В. Великий переворот. (Октябрьская революция) / А.В. Луначарский. – Пг., 1919.
11. Оськин, Д.П. Записки прапорщика / Д.П. Оськин // Сборник. Откровенные рассказы. – М., 1998.
12. Палеолог, М. Царская Россия накануне революции. В 2-х книгах. Кн. 2 / М. Палеолог. – М.: Политиздат, 1991.
13. Райгородский, Д.Я. Психология и психоанализ власти: Хрестоматия. В 2-х тт. Т. 1 / Д.Я. Райгородский. – Самара, 1999. – 608 с.

14. Рид, Д. Десять дней, которые потрясли мир / Д. Рид. – М.: Политиздат, 1957.
15. Рыжов, К.В. Троцкий Лев Давыдович – жизненный путь революционного романтика / К.В. Рыжов [Электронный ресурс]. – URL: //www.biografii.ru/biogr_dop/trocki_1_d (дата обращения: 20.01.2012).
16. Сперанский, В. Религиозно-психологические наброски современной России / В. Сперанский // Путь: Орган русской мысли. Книга 1. (I–IV). – М.: Информ – Прогресс, 1992.
17. Степун, Ф.А. Религиозный смысл революции / Ф.А. Степун // Чаемая Россия. – СПб.: РХГИ, 1999. – 480 с.
18. Федотова, В.Г. Когда нет протестантской этики / В.Г. Федотова // Вопросы философии. – 2001. – № 10. – С. 27–45.
19. Фирсов, С.Л. Перевернутая религия: советская мифология и коммунистический культ / С.Л. Фирсов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень № 2 (30). – М.: Изд-во РАГС, 2002. – С. 172–186.
20. Шпакова, Р.П. Типы лидерства в социологии Макса Вебера / Р.П. Шпакова // Социологические исследования. – 1988. – № 5. – С. 135–138.

References

1. Asmolov A.G. *Dmitry Nikolaevich Usnadze. Klassik sovetskoi psikhologii* [Dmitry Nikolaevich Usnadze. A Classicist of the Soviet Psychology]. Tbilisi, 1986 (in Russian).
2. Bellah D. *Religiya i politika: Referativny sbornik* [Religion and Politics: Reference Collection]. Moscow: INION AN USSR, 1983 (in Russian).
3. Bessonov V.M. Fashizm: ideologiya, politika [Fascism: Ideology, Politics]. Moscow: Politizdat, 1985, 278 p. (in Russian).
4. Dzhrnazyan L.N. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 1988, no. 5 (in Russian).
5. Weber M. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 1988, no. 5, pp. 139–141 (in Russian).
6. Golikov A.G. *Otechestvennaya istoriya* [National History]. 1992, no. 5, p. 58–70 (in Russian).
7. Zabiyako A.P. *Kategoriya svyatosti. Sravnitel'noe issledovanie lingvoreligioznylh traditsiy* [Category of Sanctity. Comparative Study of Lingvoreligious Traditions]. Moscow: "Moskovskiy uchebnik – 2000" Publ., 1998, 205 p. (in Russian).
8. *Iz "Politicheskogo zaveshchaniya" G.V. Plekhanova, prodiktovannogo im v aprele 1918 goda* [From the "Political Testament" by G.V. Plekhanov, April 1918]. Available at: http:/www.pseudology.org/Documets/Plexanov_zaveschanie.htm/ (accessed: January 18, 2012) (in Russian).
9. Isaev I.A. *Natsional'nye interesy* [National Interests]. 2003, no. 6 (29), pp. 51–60 (in Russian).
10. Lunacharsky A.V. *Velikiy perevorot (Oktyabrskaya revolyutsiya)* [The Great Lift-Over (The October Rebolution)]. Pg., 1919 (in Russian).
11. Oskin D.P. *Sbornik. Otkrovennye resskazy* [Collection. Veracious Stories]. Moscow, 1998(in Russian).
12. Paleolog M. *Tsarskaya Rossiya nakanune revolutsii* [Tsar Russia the Day before the Revolution]. Book 2. Moscow: Politizdat, 1991 (in Russian).
13. Paigorodsky D.Ya. *Psikhologiya i psikhoanaliz vlasti: Khrestomatiya* [Psychology and Psychoanalysis of Power: Reading Book]. Vol. 1. Samara, 1999, 608 p. (in Russian).
14. Rid D. *Desyat' dnei, kotorye potryasli mir* [Ten Days Overwhelmed the World]. Moscow: Politizdat, 1957 (in Russian).
15. Ryzhov K.V. *Troitsky Lev Davydovich – zhiznenny put' revolyutsionnogo romantika* [Troitsky L.D. – The Path of Revolutionary Romanticist]. Available at: //www.biografii.ru/biogr_dop/trocki_1_d (accessed: January 20, .2012) (in Russian).
16. Speransky V. *Put': Organ russkoi mysli* [The Way: Organ of the Russian Thought]. Book 1 (I–IV). Moscow: Inform–Progress, 1992 (in Russian).
17. Stepun F.A. *Chaemaya Rossiya* [Desirable Russia]. St. Petersburg: RHGI, 1999, 480 p. (in Russian).
18. Fedotova V.G. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2001, no. 10, pp. 27–45 (in Russian).
19. Firsov S.L. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom. Informatsionno-analiticheskiy byulleten'* [State, Religion, Church in Russia nad Abroad. Information and Analytic Bulletin]. Moscow: RAGS Publ., 2002, no. 2 (30), pp. 172–186 (in Russiia).
20. Shpakova R.P. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 1988, no. 5, pp. 135–138 (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.107-119

Маточкина А.И.

Изучение ислама и арабо-мусульманской культуры в трудах российских востоковедов на рубеже XIX–XX вв.

Исследование поддержано грантом РНФ, проект № 16-18-10083

Аннотация. В статье рассматривается изучение ислама и арабо-мусульманской культуры в России на рубеже XIX–XX вв. Это время характеризуется становлением востоковедения как науки и попытками определить цели и задачи этой дисциплины. Интерес к Востоку был в первую очередь обусловлен внешней и внутренней политикой Российской империи, в частности военными походами по завоеванию Северного Кавказа и Средней Азии, войнами с Османской империей и Ираном, дипломатическими и разведывательными миссиями, защитой паломников и возрождением роли православия на Святой земле, обращением мусульман, проживающих на территории Российской империи, в христианство. Однако наряду с практическим интересом и связанным с ним миссионерским востоковедением, шло активное развитие академического, светского востоковедения, стремившегося достичь идеологически нейтрального, научного знания. Представители этого направления ориентировались на европейских ориенталистов, заимствуя у них методологию и понятийный аппарат, но вместе с тем пытались отказаться от европоцентристского подхода и сформировать особый взгляд на взаимоотношения Российской империи и Востока в связи с непосредственной близостью последнего и наличием собственного мусульманского населения. Каждое из направлений проиллюстрировано выдержками из работ востоковедов, позволяющими лучше понять специфику подходов к изучению ислама в этот период. Подробное изучение сочинений как светских учёных, так и востоковедов-миссионеров позволяет говорить о важном научном значении не только академических работ, но и трудов миссионеров, которые нередко преодолевали тенденциозность, обусловленную поставленными перед ними задачами, и собирали весьма глубокий по содержанию материал.

Ключевые слова: востоковедение, исламоведение, изучение ислама, подходы к изучению ислама, рубеж XIX–XX вв.

Anna I. Matochkina

Study of Islam and Arab-Muslim Culture in Works of Russian Orientalist Scholars on the Cusp of the 19th – 20th Centuries

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project №16-18-10083

Abstract. The article deals with the study of Islam and Arab-Muslim culture in Russia on the cusp of the 19th – 20th centuries. This time is characterized by the emergence of Oriental Studies as a science and attempts to define the purposes and objectives of the discipline. Interest to the East was primarily associated with foreign and domestic policy of the Russian Empire, in particular military campaigns directed towards conquest of the North Caucasus and Central Asia, wars with the Ottoman Empire and Iran, diplomatic and intelligence missions, protection of pilgrims and the Orthodox revival in the Holy Land, and conversion of Muslims living in the territory of the Russian Empire to Christianity. However, along with the practical interest and the missionary Oriental studies relation to it, it was an active development of the academic, secular Oriental studies that sought to achieve an ideologically neutral, scientific knowledge. The representatives of this direction were guided by European orientalists, borrowing their methodology and conceptual apparatus, but at the same time trying to abandon the Eurocentric approach and to create a special view on the relationship between the Russian Empire and the East, due to the proximity of the latter and the presence of its own Muslim population. Each of the directions is represented by the excerpts from works of orientalists, allowing better understanding of the specifics of approaches to the study of Islam in this period. A detailed study of works of both secular scholars and orientalists-missionaries allows speaking about the important scientific value of not only the academic works, but also works of missionaries, who quite often overcame the tendentiousness caused by tasks set for them and collected very perceptive material.

Key words: Oriental Studies, Islamic Studies, Study of Islam, approaches to Islamic Studies, cusp of the 19th – 20th centuries

Маточкина Анна Игоревна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; anna-matochkina@yandex.ru

Anna I. Matochkina – PhD (Philosophy), Senior Lecturer at the Department of Oriental Philosophy and Cultural Science, St. Petersburg State University; 5 Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, Russia, 199034; anna-matochkina@yandex.ru

Изучение мусульманского Востока в России имеет давнюю историю и восходит ко временам правления Петра I. Прутский (1711 г.) и Персидский (1722 г.) походы, а также военно-дипломатическая экспедиция князя Бековича-Черкасского в Хиву (1716–1717 гг.) наглядно свидетельствуют о том большом значении, которое Петр I придавал восточному направлению внешней политики России [Гаврилов, Шевченко, 2010, 193]. Именно по его инициативе в стране началось активное изучение восточных языков. Так, в распоряжении Петра о замещении вакансии кафедры Тобольского митрополита в 1700 г. предписывалось иметь при митрополите несколько образованных людей, способных изучить языки «сибирских инородцев», к которым относились, в том числе, и многие мусульманские народы Средней Азии. Дипломатическое ведомство также испытывало острую потребность в кадрах, в связи с чем в 1716 г. в распоряжение русского посла в Персии было отправлено пять учеников Славяно-греко-латинской академии для изучения арабского, персидского и турецкого языков. Таким образом, первыми востоковедами стали служители-миссионеры и чиновники дипломатического ведомства.

Однако наряду с тем, что именно царь-реформатор стоял у истоков изучения мусульманского Востока, он же заложил идею о том, что только Европа, а никак не Азия, может являться вдохновляющим образцом для подражания. Как пишет М.А. Батунский в книге «Россия и ислам», зацикленность на европейско-античном (= «западном») государственном идеале и в то же время сильнейшая приверженность ко множеству традиционно-русских политических мифов и ключевых политических символов в совокупности играли стабилизирующую, ассимилирующую и упреждающую функцию на рубеже XVIII–XIX вв. [Батунский, 2003а, 13]. Именно такой симбиоз позволял минимизировать дихотомию Россия/Европа; Запад/Восток; христианство/ислам; православие/неправославные разновидности христианства. В дальнейшей истории именно эти две идеи: 1) Европа как единственный эталон всех успехов России; 2) Россия как нетождественная Западу, способная гармонично сочетать в себе достижения Востока и Запада страна – будут оказывать влияние на взаимоотношения Востока и России. И ещё одно замечание: со времён Петра Великого основными мотивами восточной политики было укрепление благосклонности к Российской империи восточных народов, проживавших близь её границ, и миссионерская деятельность в рядах мусульман [Батунский, 2003а, 30]. Отсюда различные типы культурной интеграции российских мусульман в имперский период: «христианизация», «ассимиляция», «сближение», «слияние», «цивилизация», «обрусение» [Джераси, 2013, 26]. Таким образом, со времён Петра I и вплоть до XIX века для России в отношении «инородцев» характерен секулярный прагматический плюрализм с идеалом тотальной христианизации всего населения империи.

Рубеж XIX – начала XX веков наглядно свидетельствует о сохранении этой модели. Этот период в отечественной истории интересен тем, что Российская империя достигла в этот период своего наивысшего расцвета и представляла собой многонациональное государство, насчитывающее около 200 больших и малых народов, различных по религии, языку и культуре [Тихонов, 2008, 7] и формирующей новые политические подходы в управлении империей, направленные на национализацию или русификацию имперских земель [Тольц, 2013, 6]. Особый интерес вызывало российское мусульманство, поскольку русские и представители иных славянских народов стали активно переселяться в направлении восточных и южных границ империи, налаживая контакты с национальными и этническими меньшинствами. Большинство работ по этой теме носило этнографический и этнокультурный характер [Тихонов, 2008, 35].

Научная литература, касающаяся изучения ислама и арабо-мусульманской культуры на рубеже XIX–XX вв., относится к двум школам востоковедения. Первая из них представляет светское, академическое востоковедение и известна многочисленными именами казанских, московских и петербургских востоковедов, таких как, например, В.Р. Розен, В.В. Бартольд, А.Е. Крымский, И.Ю. Крачковский и др.

Вторая группа дореволюционных работ написана востоковедами-миссионерами, напрямую связанными с Казанской духовной академией и её противомусульманским отделением. Практической целью работы казанских исследователей была борьба с исламом, поэтому для них был характерен тенденциозный подход к российским мусульманам как к подданным, которые могут стать надёжными для российского государства лишь после приобщения к христианству. В этой связи большинство сочинений казанской школы были посвящены вопросам миссионерства, распространения образования и просвещения среди мусульман, а также взаимоотношениям православия и ислама. Однако труды этой школы содержат достаточно оригинальный и обширный фактологический материал, поскольку её представители владели арабским и татарским языками, а также были хорошо знакомы с культурой и бытом поволжских мусульман [Тихонов, 2008, 36]. Кроме того, после прекращения преподавания восточных языков в Казанском университете в 1854 году в связи с переводом центра академических востоковедческих исследований в Императорский Санкт-Петербургский университет, именно Казанская академия продолжила изучение востоковедения, религиозных верований, восточных языков и языков народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири [Хабибуллин, 2014–2015, 192]. Помимо арабского и татарского языков студенты противомусульманского отделения Академии изучали историю жизни Мухаммада, веру мусульман по её источникам, а также стремились понять образ мышления, обычаи и привычки мусульман. Включение в учебную программу исламского богословия предполагало, что учащиеся должны сначала понять ислам, а затем с точки зрения христианства разработать доводы против него [Джераси, 213, 78]. Основные вопросы казанского исламоведения рассматривались в таких периодических изданиях, выпускаемых под эгидой Казанской духовной академии, как «Православный собеседник» и «Миссионерский противомусульманский сборник». Именно в них можно было найти публикации практически всех преподавателей вуза, а также студентов. Несмотря на конкретные миссионерские задачи по отношению к нерусским народам Российской империи, которые ставила перед своими учениками и выпускниками Казанская духовная академия, она дала целую плеяду талантливых учёных, специалистов по языкознанию, истории арабов, истории и учению ислама, мусульманского Востока, истории христианства на Ближнем Востоке. Одним из таких учёных был Пантелеймон Крестович Жузе, урождённый Бандали ибн Салиба ал-Джаузи (1870–1942)[1]. Его диссертационное сочинение «Мутазилиты. Догматико-историческое исследование в области ислама» представляло собой основательное научное исследование этого религиозно-философского течения в исламе IX–XII вв. и долгое время оставалось единственным отечественным трудом по мутазилизму [Хабибуллин, 2014–2015, 200]. В свете изучения ислама и характеристики отношения к нему со стороны представителей Казанской духовной академии интересна лекция П.К. Жузе под названием «Положение христиан в мусульманских государствах» [Жузе, 1897], прочитанная им в Казани и опубликованная позднее в журнале «Православный собеседник» за 1897 год. В этой лекции Жузе описывает тяжёлое положение восточных христиан под властью турок и объясняет их плачевную участь влиянием ислама на политику турецкого правительства. Он подробно рассматривает государственный строй Османской империи и характеризует его как истинно мусульманский. Жузе также подчёркивает, что он основан исключительно на религиозных началах и что султан не вправе действовать по своему усмотрению, но должен руководствоваться в государственных делах исключительно Кораном и Сунной. Иллюстрируя это предписание, учёный приводит айат Корана: «Сражайся с теми, которые не веруют в Бога и в день страшного суда, которые не считают запрещённым то, что Богом и Его посланником возбраняется, которые не признают истинной религии (т.е. ислама) и поклоняются своему писанию, – доколе они не станут платить поголовной подати, как покорные подданные»[2]

[Жузе, 1897, 3], на основании которого он делает вывод о возможности жестокого обращения с теми, кто не принимает ислам и не платит подушный налог – *джизью* – за право исповедовать свою религию (иудаизм или христианство). Но даже в этом случае Жузе подчёркивает рабское положение христиан под властью мусульманских правителей. В частности, он приводит примеры из жизни восточных христиан под властью турок, говоря о том, что они платят не только подушную подать, но облагаются налогом взамен военной службы, от которой отстранены, или платят временные подати, которые порой не отменяются даже по прошествии события, ради которого они взимались [Жузе, 1897, 5]. Он пишет о том, что свидетельство христианина против мусульманина не допускается в суде, а также упоминает «повинность постоя», которая предполагает, что христианин обязан в течение трёх дней безвозмездно содержать любого мусульманина, начиная от паши и кончая нищим [Жузе, 1897, 7]. Вывод, который учёный делает на основе приведённых фактов из жизни восточных христиан, сводится к тому, что миллионы христиан в Турции фактически не могут считаться гражданами государства. Далее он транслирует один из наиболее распространённых стереотипов в отношении ислама как религии меча и насилия [Уотт, 2008, 126], отмечая, что Турция всегда обращалась к мечу, а не к рассудку [Жузе, 1897, 13]. Чуть далее он вновь повторяет свою мысль, говоря, что успех христианства зависел от нравственного влияния, тогда как успех ислама, главным образом, от действий меча [Жузе, 1897, 14]. В силу этого единственную возможность улучшить положение восточных христиан Жузе видит в полном освобождении последних «из-под мусульманского ига» и миссию по освобождению христиан учёный возлагает на Россию [Жузе, 1897, 22–23]. Эта работа может быть охарактеризована как критическое и полемическое сочинение, направленное против ислама. Однако впоследствии П.К. Жузе порывает с полемическим востоковедением и склоняется к строгому научному подходу. Известно, что разница взглядов на методику изучения ислама стала источником конфликта Жузе с другими преподавателями академии – М.А. Машановым (1852–1924) и М.Г. Ивановым [Поликультурный мир, 2014, 231]. Самой крупной работой М.А. Машанова[3] является книга «Очерк быта арабов в эпоху Мухаммада как введение к изучению ислама», в которой он подробно рассматривает жизнь арабов в доисламский период и обосновывает необходимость обращения к истории и быту арабов, начиная с доисламских времён, для лучшего понимания деятельности пророка Мухаммада и истории ислама. В работе постоянно приводятся цитаты из Библии и Талмута, проводятся параллели с иудаизмом и христианством. Кроме того, Машанов ссылается на работы древнегреческих историков: Иосифа Флавия, Диодора Сицилийского, Страбона, Геродота, мусульманских мыслителей, в частности, аш-Шахрастани, Ибн Халдуна, и сочинения ряда европейских авторов, например, К. Нибура, Х. Риттера, Я. Бургхардта [Машанов, 1885]. Эта работа, написанная в 1884 году, в отличие от работ более раннего этапа его научной деятельности[4], которые проникнуты антимусульманскими настроениями и полемическими идеями [Хабибуллин, 2003, 19], характеризует переход Машанова от полемического подхода в изучении ислама к научному анализу. Рецензентом этой работы был в том числе и В.Р. Розен, который оценивал этот труд как научное исследование.

Одним из наиболее выдающихся учеников, а впоследствии и преподавателей Казанской духовной академии был Николай Иванович Ильминский (1822–1891) – историк мусульманского Востока, арабист и тюрколог, известный путешественник по Востоку, издатель памятников тюркской письменности). Он проходил обучение арабскому и татарскому языку под руководством Мирзы Александра Казем-бека (1802–1870), которого нередко считают основоположником казанской школы востоковедения и, в частности, арабистики и тюркологии [Зайнуллин, 2014–2015, 87]. Помимо изучения языков он также изучал у Казем-бека в частном порядке ислам и культуру татар, хотя позднее, уже будучи преподавателем академии, неохотно преподавал исламское богословие и предпочитал уделять внимание языкам, а не религии [Джераси, 2013, 77–79]. Такой подход объясняется достаточно просто: Ильминский не особенно рассчитывал на действенность религиозной полемики в отношении мусульман. Побывав на Ближнем Востоке, он мог воочию наблюдать неэффективность такого противостояния, осуществляемого западноевропейскими миссиями. В этой

связи Ильминский пришёл к выводу о том, что подорвать веру мусульман можно только путём их всестороннего обучения и просвещения, что и предопределило его дальнейшую жизнь и карьеру [Джераси, 2013, 80].

Однако наиболее интересными для изучения работами по исламу были, несомненно, труды первой группы востоковедов, то есть представителей академической науки. На рубеже XIX–XX вв. Санкт-Петербург становится центром востоковедения и в частности арабистики. В это время в столице Российской империи находится Азиатский музей (1818), Императорское русское географическое общество (1845) и Императорское русское археологическое общество (1846), учебное отделение восточных языков Азиатского департамента Министерства иностранных дел (1823) и восточное отделение академии Генерального штаба [Дьяков, 2014–2015, 71]. В 1855 году в Санкт-Петербургском Императорском университете открывают Факультет восточных языков, первым деканом которого становится профессор арабской кафедры, член-корреспондент Петербургской академии наук Мирза Александр Казем-бек, ранее преподававший в Императорском Казанском университете.

Открытие Факультета восточных языков становится важным этапом в развитии отечественного востоковедения. Мирза Александр Казем-бек считал полезным для студентов знать не только восточные языки, но и историю Востока, причём рассматривал её не как средство более основательного знакомства с языками, а именно как цель изучения [Дьяков, 2014–2015, 74]. В результате в 1863 году в числе девяти кафедр Факультета восточных языков была учреждена в том числе и кафедра истории Востока, руководителем которой стал известный востоковед, знаток культуры народов Передней и Средней Азии профессор В.В. Григорьев (1816–1881) [Дьяков, 2014–2015, 75]. Выпускник историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета (1834 г.) В.В. Григорьев в 1835–1838 гг. преподавал персидский язык, а в 1837 г. предложил Совету университета принять программу курса истории Востока. Благодаря его инициативе и активной поддержке кафедра в итоге и была открыта [Дьяков, 2014–2015, 76].

Большую роль в преподавании на Факультете восточных языков истории стран Ближнего Востока сыграл И.Н. Березин (1818–1896), ученик М.А. Казем-бека, перешедший в Санкт-Петербургский университет из Казанского университета, а также В.Д. Смирнов (1846–1922), читавший курс политической истории Османской империи, её отношений с Россией, истории турецкой экспансии и связей турок с крымскими ханами.

В 70-е гг. XIX в. начинается научная деятельность выдающегося арабиста В.Р. Розена (1849–1908), выпускника Факультета восточных языков, его декана (1893–1902 гг.), академика, с чьим именем связан расцвет российского востоковедения на рубеже XIX–XX вв. Именно он считается основателем «новой школы востоковедения», среди учеников которой были такие известные востоковеды, как Василий Владимирович Бартольд (1869–1930) и Николай Яковлевич Марр (1864–1934) [Тольц, 2013, 7]. Как пишет Вера Тольц в работе «”Собственный Восток России”: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период» школа барона Розена представляет собой особую группу, оказавшую культурное и политическое влияние как на родине, так и за рубежом. Именно эта школа внесла свой вклад в формирование идеологии Евразийского движения 1920-х годов, характеризовавшееся отрицательным отношением к Европе и утверждениями о глубоком отличии России от Европы [Тольц, 2013, 9]. Для последователей этой школы характерен новый подход в изучении народов Востока, избегавший дихотомии Восток-Запад и рассматривавший народы Востока не как экзотических существ, но как полноценных участников исторического процесса. Розен и его ученики признавали важность работ неакадемических экспертов, например, офицеров и чиновников, как источник этнографического и лингвистического материала, но одновременно с этим чётко различали подходы к изучению Востока академических учёных и неакадемических экспертов, часто критикуя востоковедов из военных, государственных и богословских учреждений за ошибочность их методик и проявление религиозных и расовых предрассудков [Тольц, 2013, 23].

Одной из работ, посвящённых изучению ислама, написанной под редакцией В.Р. Розена, является труд историка, арабиста и византиниста Александра Александровича Васильева (1867–1953)[5] «Византия и арабы: политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии» [Васильев, 1900]. В ней рассматриваются византийско-арабские отношения во времена правления в Византийской империи Аморейской династии (820–867 гг.). Это сочинение представляет собой объективный научный труд, в котором говорится не только и не столько о противостоянии арабов византийцам, сколько о культурном взаимодействии двух государств и уважении по отношению друг к другу. Так, например, Васильев пишет о том, что «Византия отдавала предпочтение арабам перед соседями запада» [Васильев, 1900, 13]. Кроме того, он отмечает схожий характер представлений мусульман о безграничной власти правителя в халифате Аббасидов и византийцев о верховной власти императора. Учёный отмечает безусловную заслугу императоров Аморейской династии в удержании наступательных действий восточных арабов и сохранении целостности византийских территорий в Малой Азии.

Безусловного внимания заслуживают труды Василия Владимировича Бартольда (1869–1930)[6]. В качестве примера можно привести его научно-популярные очерки «Ислам» [Бартольд, 1918а], «Культура мусульманства» [Бартольд, 1918б], «Мусульманский мир» [Бартольд, 1922], которые были опубликованы в 1918–1922 гг. отдельными книгами. Эти очерки, как и остальные работы учёного, продолжают оставаться одними из наиболее авторитетных сочинений по истории изучения ислама и арабо-мусульманской культуры в отечественном востоковедении и исламоведении. В очерке «Ислам» Бартольд подробно рассматривает политическую и религиозную жизнь Аравийского полуострова до пророка Мухаммада, характеризует культурные и торговые связи Аравийского полуострова с Персией и Римом, Индией и Абиссинией, описывает верования аравитян и проникновение на территорию Аравии христианства, пророческую миссию Мухаммада и эволюцию мусульманского учения. В главе «Ислам и современная культура» Бартольд приводит главные обвинения против ислама со стороны европейской культуры, такие как рабство и многоженство, и опровергает оба убеждения. Относясь с большим пиететом к исламу как религии и подчёркивая его жизнеспособность и невозможность вытеснения никакой другой, он, тем не менее, как учёный, подчёркивает, что культурный прогресс приведёт к тому, что всякая религия останется только религией «без притязаний подчинить себе всю государственную и общественную жизнь» [Бартольд, 1918а, 92]. Важный материал предоставляет библиография, представленная в конце очерка, из которой читатель узнаёт о лучших, с точки зрения академического учёного, работах по исламу на русском языке. Это труды Г.С. Саблукова, В.Р. Розена, А.Э. Шмидта, Вл. Соловьева, А.Е. Крымского, самого Бартольда, Н.А. Медникова, В.А. Жуковского, И.Ю. Крачковского и др. Таким образом, уже в первой работе Бартольд рассматривает историю ислама вплоть до XX века и, казалось бы, делает общий обзор, но одновременно с этим затрагивает все ключевые особенности исламского вероучения и события мусульманской истории таким образом, что и сегодня его сочинения являются источником академических знаний и по-прежнему остаются настольными книгами исламоведа.

При разговоре об академическом востоковедении следует также упомянуть традиции религиозно-философской мысли XIX – начала XX вв. Её представители, не имевшие прямого отношения к востоковедным исследованиям, задавались вопросом о месте России в мировом историческом процессе и вследствие этого постоянно обращались к одной из основополагающих проблем всей русской религиозной философии XIX в. – проблеме Востока и Запада [Россия, 2010, 161]. В частности в ряду других мыслителей русского религиозного возрождения XIX–XX веков можно выделить Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891)[7], много писавшего о роли мусульманского Востока в исторической судьбе России [Гаврилов, Шевченко, 2010, 219]. Его соображения по поводу российско-мусульманских отношений изложены в его книге «Византизм и славянство», а также статьях «Восток, Россия и славянство», «Письма о восточных делах», «Плоды национальных движений на православном Востоке» [Гаврилов, Шевченко, 2010, 221].

Что касается практического подхода к изучению Востока, как мусульманского, так и христианского, то помимо деятельности уже упомянутой Казанской духовной академии, важно отметить роль организаций, способствовавших расширению торгово-экономических и культурных контактов между Россией и христианским Востоком, в частности разностороннюю деятельность Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО). О роли и значении Святой Земли в картине мира русского человека писали многие общественные деятели и публицисты. В частности, российский государственный деятель, кандидат права, государственный чиновник Михаил Петрович Соловьев (1842–1901) написал небольшой труд «Святая Земля и Православное палестинское общество» [Соловьев, 1891], в котором подчёркивал большое значение отношения русского народа к Святой Земле. Он пишет о многочисленных хождениях русских паломников на Святую Землю, многие из которых в силу дальности предприятия оборачивались настоящим религиозным подвигом, разжигая в сердцах слушателей рассказов об этих походах огонь истинной веры [Соловьев, 1891, 7]. Именно простые люди, по мнению чиновника, формировали крепкие связи между Россией и миром восточного христианства на протяжении веков. Говоря о целях созданного в 1882 году Палестинского общества, Соловьев особо выделяет их научную составляющую. Он пишет, что учёная цель общества: собирать, разрабатывать и распространять в России сведения о святых местах Востока, располагается в уставе Императорского Православного Палестинского Общества, получившего такое название в 1889 году, на первом месте. При этом Соловьев обращает внимание на то, что в отличие от России, изучение Палестины на западе давно достигло небывалых размеров. Одни географические сочинения, пишет мыслитель, составляют более 30 тысяч наименований [Соловьев, 1891, 41]. Систематическим изучением Святой Земли занимаются английское, немецкое и французское Палестинские общества. Образовалась даже особая отрасль знания – палестиноведение, одним из важнейших разделов которой является палестинская археология. Соловьев пишет, что одновременно с этим в России до появления ИППО «научные труды и путешествия представляли явление случайное, спорадическое, почти бесследно проходившее в общественной жизни» [Соловьев, 1891, 42]. С появлением ИППО ситуация коренным образом меняется. Научная работа Палестинского общества предполагает как участие в раскопках, так и издание древних паломников (до XVII в.) и новейших исследований. С этой целью ИППО издаётся Сборник палестинского общества, рассчитанный, правда, на образованную публику. Однако для простого населения Обществом изданы два выпуска «Спутника православного паломника в Святую землю», протоиерея В.Я. Михайловского, «К животворящему гробу Господню» В.Н. Хитрово с 75 рисунками, 56 видов Иерусалима и Святой Земли, план современного Иерусалима и Палестинский Патерик, выпуск I, заключающий в себе житие преподобного отца Саввы Освященного [Соловьев, 1891, 60]. В целом Соловьев призывает ИППО в научной работе ориентироваться на три учёных общества на Западе: Palestine Exploration Fund (Англия), L'Orient Latin (Франция) и Немецкое Палестинское общество, упомянутые выше.

Об исламе автор отзывается в традиционном для русского православного автора ключе, употребляя по отношении к исламу такие выражения, как «под тлетворным дыханием ислама» или «описание плачевного положения Сирии и Палестины под властью мусульман» [Соловьев, 1891, 71]. Он завершает свою работу словами о том, что задача по воссоединению со вселенской церковью шести миллионов христиан Азии и Африки – задача посильная только Русской церкви, Русскому народу-«богоносцу» и Русскому государству [Соловьев, 1891, 179].

Стоит отметить, что в задачи Палестинского общества также входило открытие православных начальных школ на территории Сирии и Палестины с целью предотвращения католической и протестантской пропаганды, которая в конце XIX века вызывала гораздо больше опасений, нежели исламское вероучение. Так, Иван Васильевич Малиновский (ум. 1916) в заметке «Православное палестинское общество», напечатанной в «Чтениях о Святой земле» [Малиновский, 1900], пишет о том, что «главным побуждением к учреждению Палестинского общества и главной его задачей на первых порах было ограждение Православия в Святой земле не от неверных

магометан, как это было прежде, а от инославной пропаганды, латинской и протестантской, которая усилилась во второй половине текущего столетия» [Малиновский, 1900, 7]. Ф.К. Греков в своей работе «Императорское Православное Палестинское общество: Очерк его деятельности [за 1882–1890 гг.]» в качестве главной задачи Палестинского общества также называет поддержку православия в Святой Земле и высказывает надежду на то, что палестинское православие не только не погибнет, но даже «достигнет могучего расцвета, в каком оно находилось во времена великих и православных Византийских царей и императоров» [Греков, 1891, 7]. Описывая деятельность ИППО, Греков подчёркивает, что она включала оказание врачебной помощи местному населению без различия веры, полов, возрастов и национальностей, а также учреждение новых учебных заведений, в которых дети православного палестинского населения могут получить образование в духе истинного православия [Греков, 1891, 30–31]. Он пишет, что в учебных заведения Палестинского общества, в частности, в мужском Назаретинском пансионе (Назаретская мужская учительская семинария) обучается преимущественно коренное население Палестины и учителя, которых готовит общество, «должны вносить свет просвещения и православия в среду палестинских народов» [Греков, 1891, 33]. В Поучении [о необходимости оказывать помощь православным арабам в Палестине], подготовленном ИППО, также говорится о бедности, неграмотности и религиозной темноте православных арабов, у которых нет ни школ, ни благолепно обставленных храмов, а «пастыри их туземные жалки по бедности и образованию» [Поучение, 1886], что объясняет необходимость помогать местному православному населению.

Игнатий Юлианович Крачковский (1883–1951) – выдающийся представитель отечественного востоковедения, академик, в 1910 году во время своего путешествия по Палестине, Сирии и Ливану принял участие в инспектировании школ ИППО, воспоминания о которых вошли в его книгу «Над арабскими рукописями». В частности он пишет, что один из представителей сиро-американской литературной школы – Михаил Нуайме (1889–1988) – некогда был учеником одной из школ Палестинского общества, что объясняло роль русской литературы в творчестве этого арабского писателя [Крачковский, 1948, 62]. Некоторые учителя общества стали впоследствии учёными. Так, учитель Назаретской семинарии Д.В. Семенов написал «Хрестоматию по сирийскому диалекту», а учительница М.М. Измайлова стала одним из первооткрывателей арабского диалекта в Средней Азии. Упомянутый выше П.К. Жузе также заканчивал Назаретскую семинарию. Силами учёных членов общества осуществлялись археологические раскопки, итогом которых стал, в частности, научный труд Павла Константиновича Коковцова «Археологическое путешествие по Сирии и Палестине» (1904). С обществом сотрудничали многие профессора Факультета восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета: египтолог и эфиопист Б.А. Тураев, барон В.Р. Розен, Н.А. Медников, уже упомянутые семитолог, академик П.А. Коконцов и тогда ещё молодой приват-доцент И.Ю. Крачковский, арабист и историк Византии А.А. Васильев, кавказоведы – А.А. Цагарели, Н.Я. Марр, кн. И.А. Джавахов (Джавахишвили), протоирей, историк литургики К. Кекелидзе [Пумпян, http://www.ippo.ru/historyippo/article/nauchno-issledovatelskaya-deyatelnost-imperatorsko-201152].

Государственная политика Российской империи с необходимостью требовала подготовки специалистов со знанием восточных языков не только для научной, но и для практической деятельности. Так, созданное ещё в 1815 году Армянское Лазаревское училище, впоследствии (1827) переименованное в Лазаревский институт восточных языков, готовило чиновников и переводчиков для Закавказского края, а Восточный институт во Владивостоке, созданный в 1899 году, обучал специалистов для административных и торгово-промышленных учреждений Дальнего Востока. В этой связи необходимо упоминать записку [О проекте, 1916], составленную группой российский востоковедов в ответ на проект создания в Санкт-Петербурге «Практической Восточной Академии», подведомственной Министерству Торговли и Промышленности, как вышей практической школы для обслуживания восточных интересов России. В группу востоковедов входили: профессор, академик В.В. Бартольд, заслуженный профессор Н.И. Веселовский, профессор А.И. Иванов, приват-доцент

В.Л. Котвич, профессор, академик Н.Я. Марр, академик С.Ф. Ольденбург, приват-доцент А.Д. Руднев и профессор Ф.И. Щербатской. В записке востоковеды отмечают пользу такого проекта для России, но лишь в случае сотрудничества академии с уже имеющимися учреждениями подобного профиля и при учёте их недостатков. Кроме того, они считают необходимым сотрудничество с Факультетом Восточных языков Императорского Петроградского университета для преподавания востоковедных предметов. Однако, как подчёркивают авторы записки, при формировании программы преподавания восточных языков многолетний опыт Факультета восточных языков совершенно не учитывается. Востоковеды дают подробное описание условий приёма в Академию, этапы обучения, а также предметы, изучаемые в Академии, характеризуют недостатки учебных планов. Они также отмечают достаточно низкие требования к преподавателям Академии и высказывают сомнения об уровне знаний учащихся, подготовленных такими специалистами. Рассматривая структуру управления Академией и её устав, востоковеды пишут о том, что она создаётся для нужд Министерства торговли и промышленности и задаются вопросом не будет ли более разумным учредить вместо отдельного учебного заведения необходимые востоковедные кафедры в уже существующих учебных заведениях, например, в Высшей Коммерческой Академии. На основе всех перечисленных недостатков, описание которых не является исчерпывающим по словам самих авторов, делается вывод о несостоятельности проекта. Авторы подчёркивают потребность русского государства в практическом востоковедении, но при условии «правильной постановки преподавания», без которой учебные заведения будут готовить лишь мнимых «восточников» и «востоковедов» [О проекте, 1916, 15].

Практический подход в изучении ислама и арабо-мусульманской культуры также, безусловно, был присущ разведывательным миссиям и военным походам в Среднюю Азию, а также оставленным в ходе их проведения заметкам, отчётам и документальным материалам. Среди таких предприятий можно выделить миссию полковника Н.П. Игнатьева в Хиву и Бухару в 1858 г., а также Хивинский поход 1873 г. Миссия полковника Н.П. Игнатьева началась 15 мая 1858 г. и насчитывала 117 человек. В задачи миссии входило изучение водных и сухопутных коммуникаций, в первую очередь р. Аму-Дарьи, и установление торговых связей с Хивой и Бухарой [Длужневская, 2010, 282]. Путевые заметки, составляемые штабс-капитаном Н.Г. Залессовым, который неоднократно сообщал о ходе деятельности миссии в редакцию журнала «Военный сборник», сразу попадали в печать. Наряду с Н.Г. Залессовым заметки оставили секретарь миссии Е.Я. Килевейн, дипчиновник оренбургского генерал-губернатора М.Н. Галкин, офицер Уральского казачьего войска из состава почётного конвоя миссии П. Назаров и глава миссии Н.П. Игнатьев. Подпоручик артиллерии А.С. Степанов, назначенный фотографом, во время похода сделал 28 фотоснимков. В данной миссии также принимал участие востоковед П.И. Лерх (1828–1884). По окончании экспедиции был подготовлен альбом «От Оренбурга через Хиву до Бухары», а фотографические снимки Степанова были преподнесены Великому князю Константину Николаевичу [Длужневская, 2010, 282–283]. Они сохранили для истории внешний облик киргизского батыра Исет Кутебарова, его сына Назара, нескольких мальчиков из гарема хивинского хана и его любимой собаки, министра двора, диван-баба, хивинского солдата, персиянина, почётных хивинцев, освобождённых пленных русских и многое другое. Вопрос о русских пленных рассматривается в «Материалах для описания Хивинского похода 1873 г. [Материалы, 1881–1882], подготовленных по распоряжению туркестанского генерал-губернатора генерал-лейтенанта К.П. фон-Кауфмана. В них, помимо описания самого похода, куда входят различные очерки военных действий русских отрядов, содержится подробный очерк о военных и дипломатических отношениях России со Средней Азией, начиная с IX в. по 1863 г., подготовленное А. Шепелевым, а также текст Н. Веселовского о русских невольниках в среднеазиатских ханствах. В этом тексте Веселовский поднимает важную для российского государства проблему русских невольников в Средней Азии и сообщает о том, что она существует с X в. Он подчёркивает важность рассказов пленных как источника информации о быте и условиях жизни в среднеазиатских ханствах и сообщает, что рассказы пленных

зачастую публикуются в периодических изданиях, однако мало известны широкой публике. Веселовский пишет, что задача российского государства избавить русских подданных от пленения и последующего торга невольниками в среднеазиатских ханствах смогла быть осуществлена только в конце XIX века [Материалы, 1881–1882]. В завершении он приводит названия работ, в которых можно более детально ознакомиться с этой темой.

Подводя итог всему вышесказанному, можно, безусловно, говорить о том, что первоначальным стимулом в изучении мусульманского и христианского Востока, ислама и арабо-мусульманской культуры на рубеже XIX–XX вв. являлся практический интерес, обусловленный внешней политикой Российского государства на Востоке. Речь идёт о военных походах по завоеванию Северного Кавказа и Средней Азии, войнах с Османской Турцией и Ираном, дипломатических и разведывательных миссиях, путешествиях и паломничестве, а также о роли и значении Святой Земли для православных христиан и о деятельности России в Палестине по поддержке православия и возрождению его былого величия, а в более широком контексте – о месте и роли России в мировом историческом процессе, о её цивилизационной миссии как альтернативы Востоку и Западу, унаследованной от Византийской империи. В желании помочь местному православному населению, погрязшему в бедности, неграмотности и религиозной темноте, безусловно, присутствует чувство культурного превосходства, проявляется стремление к выстраиванию субъектно-объектных отношений с представителями арабо-мусульманской культуры, то есть тот самый «ориентализм», описанный Э. Саидом.

Практический интерес учащихся и выпускников Казанской духовной академии в изучении ислама был обусловлен конфессиональной политикой Российской православной церкви, одна из основных задач которой состояла в обращении мусульман в христианство. Но здесь стоит обратить внимание на тот факт, что многие из студентов и преподавателей противомусульманского отделения Казанской духовной академии, сочинения которых отличались полемической и миссионерской направленностью, по мере погружения в изучение различных аспектов мусульманского вероисповедания и истории ислама выходили за узкие рамки миссионерской тенденциозности и создавали работы, которые отличало глубокое знание предмета и стремление рассматривать мусульманскую традицию как часть ближневосточного монотеизма, представленного также иудаизмом и христианством. Можно с уверенностью говорить о том, что стиль научного мышления был не в меньшей степени присущ миссионерам, нежели академическим учёным. Более того, Батунский убеждён, что миссионерское и светское направления исламоведения – ответвления одной и той же дисциплины [Батунский, 2003а, 215]. Однако существенной отличительной особенностью двух этих направлений оставался язык. Миссионерское исламоведение отличает более эмоциональная, а не интеллектуальная оценка одной и той же информации, экспрессивная окраска текста, ироническое отношение к различным феноменам ислама. Светское или академическое исламоведение характеризует научный функциональный стиль, отличающийся точностью, ясностью, логичностью и последовательностью изложения, рациональностью, акцентами на смысловом содержании [Батунский, 2003а, 218]. Подход академических учёных к изучению ислама и арабо-мусульманской культуры импонирует в первую очередь попытками достичь идеологически нейтрального, объективного знания, и именно такой поход характеризует школу В.Р. Розена. Однако подобные попытки не стоит преувеличивать в силу того, что многие положения отечественного исламоведения, понятийный аппарат и методология были заимствованы у европейских исламоведов вместе с их общеевропейским исламоведческим контекстом [Батунский, 2003б, 11], о чём наглядно свидетельствуют работы Н.А. Медникова, А.Э. Шмидта и А.Е. Крымского, которые во многом опирались на сочинения Августа Мюллера, Игнаца Гольциера и Рейнхарда Дози. Однако были среди них и учёные, чьи сочинения позволяют говорить об отказе судить об арабо-мусульманской культуре, исходя из европоцентристского подхода, и попытках сформировать свой взгляд на отношения России и Востока в связи со спецификой взаимоотношений Российского государства с мусульманским населением империи.

Таким образом, можно однозначно сказать, что чисто академический интерес всегда шёл об руку с практическим интересом и вряд ли представляется возможным говорить об отсутствии заангажированности востоковедов, поскольку создание школ востоковедения – это всегда определённый запрос государственных и общественных институтов, обусловленный вызовами времени. Однако это не отменяет сугубо научного интереса, а также выработки новых подходов к изучению Востока без стереотипов европейского ориентализма хотя бы потому, что российские востоковеды работали в тестом сотрудничестве с представителями национальных сообществ, а роль местных представителей южных и восточных окраин в производстве востоковедческого знания была несколько выше, чем в других империях. Российским учёным зачастую удавалось преодолевать политизированность и культурную детерминированность таких категорий как Восток и Запад, Европа и Азия.

Библиографический список

1. Бартольд, В.В. Ислам: [Общий очерк] / В.В. Бартольд. – Пг.: Огни, 1918. – 95 с.
2. Бартольд, В.В. Культура мусульманства: [Общий очерк] / В.В. Бартольд. – Пг.: Огни, 1918. – 112 с.
3. Бартольд, В.В. Мусульманский мир / В.В. Бартольд // Введение в науку / под ред. С.А. Жебелева, Л.П. Карсавина, М.Д. Приселкова. – История; Вып. 22. – Пб.: Наука и школа, 1922. – 92 с.
4. Батунский, М.А. Россия и ислам. Т. 2 / М.А. Батунский. – М., 2003. – 596 с.
5. Батунский, М.А. Россия и ислам. Т. 3 / М.А. Батунский. – М., 2003. – 256 с.
6. Васильев, А.А. Византия и арабы: политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии / А.А. Васильев. – СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1900. – 183 с.
7. Гаврилов, Ю.А. Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социологии / Ю.А. Гаврилов, А.Г. Шевченко. – М.: Культурная революция, 2010. – 312 с.
8. Греков, Ф.К. Императорское Православное Палестинское общество: Очерк его деятельности [за 1882–1890 гг.] / Ф.К. Греков. – СПб.: Тип. П.П. Сойкина, 1891. – 53 с.
9. Джераси, Р. Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России / Р. Джераси. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 548 с.
10. Длужневская, Г. Мусульманский мир Российской империи в старых фотографиях. По материалам фотоотдела Научного архива Института истории материальной культуры РАН / Г. Длужневская. – СПб., 2010. – 304 с.
11. Жузе, П.К. Положение христиан в мусульманских государствах: Публичная лекция / П.К. Жузе. – Казань: Унив. тип., 1897. – 24 с.
12. Зайнуллин, Г.Г. М. Казем-бек – основатель арабистической школы в Казанском университете / Г.Г. Зайнуллин // Наследие Мирзы Казем-бека: история и современность. Доклады и сообщения Международной научной конференции (г. Казань, 20–21 ноября 2013 г.). – Казань–СПб.–Баку: Фолиант, 2014–2015. – С. 87–91.
13. Крачковский, И.Ю. Над арабскими рукописями. Третье исправленное издание / И.Ю. Крачковский. – М.–Ленинград: Изд. Академии наук СССР, 1948. – 203 с.
14. Малиновский, И.В. Православное палестинское общество / И.В. Малиновский. – 2-е изд., испр. – СПб.: Православное палестинское общество, 1900. – 33 с.
15. Материалы для описания Хивинского похода 1873 г. / сост.; под ред. Ген. штаба ген.-лейт. В.Н. Троцкого. Вып. [1]. – Ташкент, 1881–1882.
16. Машанов, М.А. Очерк быта арабов в эпоху Мухаммеда как введение к изучению ислама / М. Машанов. Ч. 1. – Казань: Тип. Имп. ун-та, 1885. – 1 т. – 862 с.
17. О проекте «Практической восточной академии»: (Записка группы рус. востоковедов) / [Проф., акад. В.В. Бартольд (1869–1930), засл. проф. Н.И. Веселовский, проф. А.И. Иванов [и др.]]. – Петроград: Тип. Киршбаума, ценз., 1916. – 15 с.
18. Поликультурный мир Среднего Поволжья: социально-антропологические и исторические аспекты. Том I. – Казань, 2014. – 268 с.
19. Поучение [о необходимости оказывать помощь православным арабам в Палестине. – Санкт-Петербург], Императорское православное Палестинское общество (Санкт-Петербург) ценз. 1886. – 1 с.
20. Пумпян, Г.З. Научно-исследовательская деятельность Императорского Православного Палестинского Общества (1881 – начало XX века): по материалам изданий ИППО / Г.З. Пумпян [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ippo.ru/historyippo/article/nauchno-issledovatelskaya-deyatelnost-imperatorsko-201152 (дата обращения: 05.09.2016).

21. Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А.В. Смирнов. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 528 с.
22. Соловьев, М.П. Святая Земля и Православное палестинское общество / М.П. Соловьев. – М.: Университетская типография, 1891. – 179 с.
23. Тихонов, А.К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. / А.К. Тихонов. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2008. – 368 с.
24. Тольц, В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / В. Тольц; перевод с английского. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 336 с.
25. Уотт, У.М. Влияние ислама на средневековую Европу / У.М. Уотт. – М.–СПб., 2008. – 192 с.
26. Хабибуллин, М.З. Михаил Александрович Машанов: миссионер и исламовед: автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. н. / М.З. Хабибуллин. – К., 2003. – 22 с.
27. Хабибуллин, М.З. Мирза Казем-бек и исламоведческие традиции в Казани во второй половине XIX – начале XX вв. / М.З. Хабиббулин // Наследие Мирзы Казем-бека: история и современность. Доклады и сообщения Международной научной конференции (г. Казань, 20–21 ноября 2013 г.). – Казань–СПб.–Баку: Фолиант, 2014–2015. – С. 192–205.

[1] П.К. Жузе родился в православной сиро-арабской семье в Иерусалиме. Своё образование будущий учёный начал в монастырских школах, а затем продолжил обучение в Назаретской семинарии, открытой Императорским Православным Палестинским Обществом. В 1889 г. как один из лучших учеников семинарии он был отправлен на обучение в Россию, где учился сначала в Вифании, Московской духовной академии, а затем и в Казанской духовной академии.
[2] Сура 9 Ат-Тауба («Покаяние»), айат 29.
[3] М.А. Машанов родился 11 мая 1852 г. в семье священника-протоирея в г. Петропавловск Северо-Казахстанской области. Учился в Тобольской духовной семинарии, после завершения которой продолжил своё обучение в Казанской духовной академии. Большое влияние на становление мировоззрения Машанова оказали Н.П. Остроумов, Е.А. Малов, Н.И. Ильминский и Г.С. Саблуков. В 1885–1887 гг. совершил поездку на мусульманский Восток.
[4] «Личность Мухаммеда в физическом и нравственном отношении», «Характер Мухаммеда», «Личные качества Магомета по суду магометанина и христианина», «Мухаммеданский брак в сравнении с христианским браком в отношении их влияния на семейную и общественную жизнь человека», «Мусульманское молитвословие и оценка его достоинства сравнительно с христианским богослужением».
[5] А.А. Васильев – византинист, арабист, окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, ученик В.Р. Розена, по совету которого стал специализироваться на истории Византии под руководством В.Г. Васильевского.
[6] В.В. Бартольд – востоковед, арабист, окончил факультет Восточных языков по арабо-персидско-турецко-татарскому разряду, доктор истории Востока (1900), академик (1913), автор более 400 трудов по истории ислама, взаимодействию культуры Востока и Запада, истории народов и государств Центральной и Средней Азии.
[7] К.Н. Леонтьев родился в селе Кудиново Калужской губернии в семье отставного прапорщика гвардии Николая Леонтьева, окончил Калужскую гимназию и поступил в Демидовский лицей в Ярославле откуда перевёлся на медицинский факультет Московского университета, где увлёкся историей и литературой.

References

1. Bartol'd V.V. I*slam: Obshhij ocherk* [Islam: General Essay]. Petrograd: Ogni, 1918, 95 p. (in Russian).
2. Bartol'd V.V. *Kul'tura musul'manstva: Obshhij ocherk* [Culture of Islam: General Essay]. Petrograd: Ogni, 1918, 112 p. (in Russian).
3. Bartol'd V.V. *Musul'manskij mir. Vvedenie v nauku* [Muslim World. An Introduction to the Science]. Ed. by. S.A. Zhebelev, L.P. Karsavin, M.D. Priselkov. Petersburg: Nauka i shkola, 1922, 92 p. (in Russian).
4. Batunsky M.A. *Rossiya i islam* [Russia and Islam]. Vol. 2. Moscow, 2003, 596 p. (in Russian).
5. Batunsky M.A. *Rossiya i islam* [Russia and Islam]. Vol. 3. Moscow, 2003, 256 p. (in Russian).
6. Vasil'ev A.A. *Vizantiya i araby: politicheskie otnosheniya Vizantii i arabov za vremya Amoriyskoi dinastii* [Byzantium and the Arabs. Political Relations of Byzantium and the Arabs during the Amorium Dynasty]. St. Petersburg: tip. I.N. Skorohodova, 1900, 183 p. (in Russian).
7. Gavrilov Ju.A., Shevchenko A.G. *Islam i pravoslavno-musul'manskie otnosheniya v Rossii v zerkale istorii i sotsiologii* [Islam and Orthodox-Muslim Relations in Russia in the Mirror of History and Sociology]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2010, 312 p. (in Russian).
8. Grekov F. K. *Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe obshhestvo: Ocherk ego deyatel'nosti za 1882–1890 gg.* [Imperial Orthodox Palestine Society: Essay of Its Activity, 1882–1890]. St. Peterburg: tip. P.P. Soikina, 1891, 53 p. (in Russian).
9. Geraci R.P. *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Cornell University Press. Ithaca and London. 2001, 389 p. (Russ. ed.: Geraci R.P. *Okno na Vostok: imperija, orientalizm, natsiya i religiya v Rossii*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013, 548 p.).

10. Dluzhnevskaya G. *Musul'manskiy mir Rossiiskoi imperii v starykh fotografijakh. Po materialam fotootdela Nauchnogo arhiva Instituta istorii material'noj kul'tury RAN* [Muslim World of the Russian Empire in Old Photos. Based on Materials of Foto Departement of the Science Archive of the Institute of History of Material Culture, Russian Academy of Science]. St. Petersburg, 2010, 304 p. (in Russian).
11. Zhuze P.K. *Polozhenie khristian v musul'manskikh gosudarstvakh: Publichnaya lektsiya* [Status of Christians in Muslim Countries: Public Lecture]. Kazan: Univ. tip., 1897, 24 p. (in Russian).
12. Zainullin G.G. *Nasledie Mirzy Kazem-beka: istoriya i sovremennost'. Doklady i soobshheniya Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [The Heritage of Mirza Kazem-Bek: History and Modernity. Reports of the International Scientific Conference]. Kazan, St. Petersburg, Baku, 2014–2015, pp. 87–91 (in Russian).
13. Krachkovsky I.Yu. *Nad arabskimi rukopisyami* [Above the Arabic Manuscripts]. Moscow, Leningrad: Izd. Akademii nauk SSSR, 1948, 203 p. (in Russian).
14. Malinovsky I.V. *Pravoslavnoe palestinskoe obshhestvo* [Orthodox Palestine Society]. St. Petersburg: Pravoslavnoe palestinskoe obshhestvo, 1900, 33 p. (in Russian).
15. *Materialy dlya opisaniya Khivinskogo pokhoda 1873 g.* [Materials for the Description of Khiva Campaign in 1873]. Vol. 1. Tashkent, 1881–1882 (in Russian).
16. Mashanov M.A. *Ocherk byta arabov v epokhu Mukhammeda kak vvedenie k izucheniju islama* [Review of Arab Life in the Era of Muhammad as an Introduction to the Study of Islam]. Part 1. Kazan: tip. Imp. un-ta, 1885, 862 p. (in Russian).
17. *O proekte «Prakticheskoi vostochnoi akademii»: (Zapiska gruppy rus. vostokovedov)* [About the Project "Practical Oriental Academy": (Note of a Group of Russian Orientalists)]. Petrograd: tip. Kirshbauma, cenz. 1916, 862 p. (in Russian).
18. *Polikul'turny mir Srednego Povolzh'ya: sotsial'no-antropologicheskie i istoricheskie aspekty* [Multicultural World of the Middle Volga Region: Socio-Anthropological and Historical Aspects]. Vol. I. Kazan, 2014, 268 p. (in Russian).
19. *Pouchenie o neobhodimosti okazyvat' pomoshh' pravoslavnym arabam v Palestine* [Exhortation about the Need to Provide Assistance to the Orthodox Arabs in Palestine]. St. Peterburg, Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshhestvo, cenz. 1886, 1 p. (in Russian).
20. Pumpyan G.Z. *Nauchno-issledovatel'skaja dejatel'nost' Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva (1881 – nachalo XX veka): po materialam izdanij IPPO* [Research Activities of the Imperial Orthodox Palestine Society (1881 – the Beginning of the 20th Century): Based on IOPS Publications]. Available at: http://www.ippo.ru/historyippo/article/nauchno-issledovatelskaya-deyatelnost-imperatorsko-201152 (accessed: September 5, 2016) (in Russian).
21. *Rossiya i musul'manskiy mir: inakovost' kak problema* [Russia and the Muslim World: Otherness as a Problem]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2010, 528 p. (in Russian).
22. Solovyov M.P. *Svyataya Zemlya i Pravoslavnoe palestinskoe obshhestvo* [Holy Land and the Orthodox Palestinian Society]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1891, 179 p. (in Russian).
23. Tikhonov A.K. *Katoliki, musul'mane i iudei Rossiiskoi imperii v poslednei chetverti XVIII – nachale XX v.* [Catholics, Muslims, and Jews of the Russian Empire in the Last Quarter of the 18th – Early 20th Century]. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. Un-ta, 2008, 368 p. (in Russian).
24. Tolz V. *"Russia's own Orient" The Politics of Identity and OrientalStudies in the late Imperial and early Soviet Periods*. Oxford University Press. Oxford and New York: 2011, 224 p. (Russ. ed.: Tolz V. *«Sobstvennyj Vostok Rossii»: politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskij i rannesovetskij period Perevod s anglijskogo*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013, 336 p).
25. Watt W.M. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh University Press, 1972, 128 p. (Russ. ed.: Watt W.M. *Vliyanie islama na srednevekovuyu Evropu*. Moscow, St. Petersburg, 2008, 192 p.).
26. Habibullin M.Z. *Mikhail Aleksandrovich Mashanov: missioner i islamoved: avtoreferat na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskih nauk: 07.00.02* [Mikhail Mashanov: Missionary and Scholar of Islam. Abstract of PhD Thesis inHistory]. Kazan, 2003, 22 p. (in Russian).
27. Habibullin M.Z. *Nasledie Mirzy Kazem-beka: istoriya i sovremennost'. Doklady i soobshheniya Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [The Heritage of Mirza Kazem-Bek: History and Modernity. Reports of the International Scientific Conference]. Kazan, St. Petersburg, Baku, 2014–2015, pp. 192–205 (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.120-126

Терюкова Е.А.

М.Е. Красножен – исследователь церковно-государственных отношений в Российской империи

Исследование поддержано грантом РНФ, проект №16-18-10083

Аннотация. В статье на основе ранее неопубликованных материалов из Российского государственного исторического архива рассматриваются отдельные аспекты научной, преподавательской, административной и общественной деятельности видного отечественного историка церковного права М.Е. Красножена (1860 – ?). Несмотря на то, что рубеже XIX–XX вв. М.Е. Красножен внёс весомый вклад в изучение церковно-государственных отношений в Российской империи, и из-под пера исследователя вышел обширный корпус сочинений, посвящённых различным аспектам церковного права и отношениям российской церковной и государственной власти к инославным исповеданиям, его научная и преподавательская работа до сих пор не обрела своего исследователя.ния, проявляются в содержательной специфике образовательных программ.

Ключевые слова: М.Е. Красножен, история изучения церковного права в России, исследование церковно-государственных отношений в России

Ekaterina A. Teryukova

M.E. Krasnozhen as a Researcher of State-Church Relations in the Russian Empire

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project №16-18-10083

Abstract. The article presents unpublished materials from the Russian State Historical Archive which deals with certain aspects of research, teaching, administrative, and public activity of a prominent Russian historian of ecclesiastic law Mikhail E. Krasnozhen (1860 – ?). In spite of M. Krasnozhen's strong contribution to the research of church-state relations in the Russian Empire and numerous books and articles on different aspects of orthodox ecclesiastic law and Russian religious legislation, his research and teaching activity in the late 19th – early 20th centuries has not been examined yet.

Key words: Mikhail E. Krasnozhen, history of studying of the orthodox ecclesiastic law in Russia, church-state relations in the Russian Empire

---

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, заместитель директора по научной работе, Государственный музей истории религии; 190000, Санкт-Петербург, Почтамтская 14; eaterioukova@mail.ru

Ekaterina A. Teryukova – PhD (Philosophy), Associated Professor at Philosophy of Religion and Study of Religion Department, St. Petersburg State University, Deputy-Director for Research Affairs at The State Museum of the History of Religion; 14 Pochtamskaya str., St. Petersburg, Russia, 190000; eaterioukova@mail.ru

Изучение сложившейся в дореволюционной России системы церковно-государственных отношений, выявление их специфики в сравнении с вероисповедным законодательством других стран, анализ путей их реформирования и критика методов осуществления на практике имеет в отечественной историографии давнюю историю. Особую актуальность данная проблематика приобрела на рубеже XIX–XX веков. В условиях бурного общественно-политического развития многие представители российской либерально-демократической общественности, научной мысли, государственной власти пришли к пониманию необходимости осуществления комплексной реформы в области вероисповедной политики с целью осуществления принципов свободы совести и выбора веры. Историк и популярный публицист С. Мельгунов в своей работе 1907 г. отмечал, что «одну из крупных аномалий в русской общественной жизни» составляет «посягательство со стороны государства на свободу совести, вторжение его в интимную область религиозных убеждений и попытка установить крепостническое состояние в вопросах вероисповедания» [Мельгунов,1907, 25], в то время, как свобода совести в качестве основного нравственного требования каждого вероучения и право бесконтрольного отправления культа и мирной публичной пропаганды религиозных воззрений в качестве неотъемлемых прав человека и гражданина получили «реальное осуществление везде на Западе», в России сохраняется «кабальное состояние в вопросах вероисповедания» [Мельгунов, 1907, 30]. О необходимости реализации принципов свободы совести «как достоянии каждого культурного государства», писал в своём очерке об «Отношении церковной власти к свободе совести и слова в XX веке» и выпускник Казанской духовной академии, писатель А. Соколов. При этом он подчёркивал, что ей трудно было «пробивать себе дорогу даже в прошлом столетии… подобная трудность часто и в высокой степени зависела от враждебного отношения к свободе представителей христианских церквей…» [Соколов, 1906, 1].

Однако такую позицию разделяли далеко не все исследователи. Пример тому, научное наследие Михаила Егоровича Красножена (1860 – ?), который на рубеже XIX–XX вв. внёс весомый вклад в изучение церковно-государственных отношений в Российской империи. Из-под пера этого исследователя вышел обширный корпус сочинений, посвящённых различным аспектам церковного права и отношениям русской церковной и государственной власти к инославным исповеданиям. Однако, несмотря на обилие опубликованных при жизни сочинений, научная и преподавательская работа М.Е. Красножена до сих пор не обрела своего исследователя. Краткие сведения о его жизненном пути и научной деятельности можно найти в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона [Брокгауз, Ефрон, 1895, 549] и в выпущенном в 1902 г. Биографическом словаре профессоров и преподавателей Юрьевского университета [Биографический словарь, 1902, 651]. Сегодня частично этот пробел представляется возможным восполнить благодаря материалам, обнаруженным в Российском государственном историческом архиве: «Отзыву проф. протоиерея М. Горчакова (1838–1910) об университетской деятельности профессора М.Г. Красножена» и «Прошению М. Красножена на имя Министра народного просвещения». Документы датированы 1904 г. и 1903 г. соответственно [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226]. Их появление было вызвано конкурсом на вакантную кафедру церковного права в Санкт-Петербургском университете: 30 августа 1902 г. М.Е. Красножен подал прошение о допуске его к конкурсу с приложением учёных трудов и биографии; во исполнение постановления Юридического факультета от 4 ноября 1902 г. заслуженный профессор Санкт-Петербургского университета М.И. Горчаков представил отзыв о научной и педагогической деятельности М. Красножена.

Согласно автобиографическому описанию М. Красножена, он родился в 1860 г. в Калуге. В 1881 г. с серебряною медалью окончил Калужскую гимназию и поступил на юридический факультет Московского университета, где на 4-м курсе стал заниматься каноническим правом под руководством известного канониста А.С. Павлова (1832–1898). За сочинение на предложенную по этому предмету юридическим факультетом тему был награждён золотою медалью. В 1885 г. по окончании Московского университета со степенью кандидата был оставлен при университете

со стипендией для «приготовления к профессорской деятельности по кафедре церковного права, под руководством профессора Павлова, а в 1889 году, после отлично выдержанного магистерского экзамена, был командирован Министерством народного просвещения за границу, где пробыл два с половиной года» [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 13]. Во время командировки М.Е. Красножен встречался с профессорами церковного права зарубежных университетов, занимался греческими сборниками церковного права по рукописям в библиотеках Вены, Рима, Флоренции и Мюнхена, собирал материалы для монографии на учёную степень, регулярно присылал в Министерство народного просвещения отчёты о занятиях. В подтверждение этих слов Красножен вспоминал, что представленные им отчёты заслужили лестный отзыв со стороны Министерства: «отчёт г. Красножена, заключает в себе основания для надежды, что в его авторе приготовляется для науки церковного права солидный учёный, с такими знаниями, которые необходимы для русских канонистов. Весьма редко можно встретить между нашими молодыми людьми, которые так хорошо подготовлены к чтению и изучению греческих старинных рукописей и которые с таким прилежанием и с такою любовью, как г. Красножен, посвящали свои силы изучению памятников литературы церковного права. Посему г. Красножен ныне заслуживает поддержки и поощрения в его занятиях церковным правом» [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 14].

В 1892 г. по возвращении из-за границы началась университетская деятельность М.Е. Красножена: научная, преподавательская, административная и общественная. В 1892 году он был назначен приват-доцентом Московского университета и читал обязательный курс лекций церковного права студентам юридического факультета, занимая также некоторое время место воспитателя Константиновского межевого института. В 1893 году получил приглашение занять кафедру церковного права в Юрьевском университете в должности экстраординарного профессора, где вскоре был избран секретарём юридического факультета, а с 1895 году был назначен исполняющим должность ординарного профессора по той же кафедре. В должности ординарного М. Красножен был утверждён в 1901 году по получении степени доктора. В 1898 году получил предложение от Министра народного просвещения Н.П. Боголепова занять должность декана открывавшегося в том году Юридического факультета Томского университета. Отказавшись от этого предложения, М.Е. Красножен год спустя был назначен деканом Юридического факультета Юрьевского университета. Одновременно с учёной и преподавательской деятельностью М.Е. Красножен принимал участие в учреждении первого русского Учёно-литературного Общества при Юрьевском университете, Общества для пособия нуждающимся студентам того же университета, последовательно исполнял обязанности секретаря и товарища председателя того и другого общества, позднее состоял их Председателем, занимал должность товарища председателя Русской публичной библиотеки, был церковным старостой при университетской православной церкви и почётным мировым судьёй Юрьево-Веррского судебного округа, восемь раз назначался членом юридической испытательной комиссии при Юрьевском университете и один раз её Председателем [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 15].

Профессор Горчаков, описывая научные успехи и достижения М. Красножена, указывал в своём «Отзыве», что все вышедшие из-под его пера работы можно разделить на несколько категорий: «учёные сочинения», статьи, оттиски и брошюры, учебные пособия, библиографические и иные мелкие заметки [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 2]. К первой категории, по его мнению, относились наиболее значимые работы М. Красножена – магистерская и докторская диссертации. Первая из них стала результатом заграничной командировки. Она была издана в Москве в 1892 г. под названием «Толкователи канонического кодекса Восточной церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон» [Красножен, 1892]. Это сочинение сразу же привлекло внимание к начинающему исследователю и заслужило похвальные отзывы ведущих византинистов и специалистов в области церковного права (А.С. Павлова, Н.А. Заозерского, П.В. Безобразова). Вот как отозвался о диссертации начинающего канониста профессор М.И. Горчаков: «книга эта – строго научное исследование, трудолюбиво составленное на основании учёной литературы русской и немецкой, материалов печатных

и рукописей греческих и славянских. Автором собраны весьма тщательно и исчерпывающим образом все печатные материалы и сведения о предмете диссертации, разбросанные по разным и, большею частью, редким изданиям, дополнены извлечёнными из разных библиотек европейских городов и отчасти проверены с рукописными. Автор отыскал и отчасти издал в приложениях к диссертации неизвестные до него списки памятников, относящиеся к предмету диссертации и пролившие новый и ясный свет на некоторые до сих пор спорные и тёмные его стороны... Сведения о жизни толкователей, именами которых озаглавлена книга г. Красножена, и отличительные особенности их толкований на правила вселенской церкви изложены в книге отчётливо, ясно и полно. Этот труд г. Красножена – единственная во всей европейской литературе монография о греческих толкователях XII века правил законодательства вселенской нераздельной церкви, исчерпывающая все известные доселе материалы о предмете… Едва ли можно ожидать скорого появления новых материалов и новых исследований о предмете диссертации г. Красножена. Она имеет бесспорное значение для специалистов церковного права, византологии и истории церкви» [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 2 об].

Восемь лет спустя в Казанском университете М. Красножен защитил докторскую диссертацию. Она увидела свет в 1900 г. и называлась «Иноверцы на Руси. Том I. Положение неправославных христиан в России» [Красножен, 1900а]. Впоследствии диссертация выдержала несколько переизданий и в третий раз вышла под названием: «К вопросу о свободе веры и о веротерпимости. Иноверцы на Руси. Том I. Положение неправославных христиан в России» [Красножен, 1903]. Как отмечал М.И. Горчаков: «Означенным заглавием диссертация г. Красножена возбудила в большой публике ожидания и предположения – найти в ней теоретическое разрешение таких жгучих и столь сложных вопросов, как вопросы о свободе личной религиозной совести в области права и жизни и о свободе вероисповеданий. Вопросы эти в текущей публицистической литературе решаются столь же разнообразно, как разнообразно настроение совести отдельных лиц трактующих по содержанию вопросов, и как различны многочисленные вероисповедания существующие и вновь являющиеся религиозные секты. Автор диссертации в её составлении и построении, в изложении её содержания и в самом издании её отнесся к предмету своего исследования, гораздо осторожнее, спокойнее, сдержаннее и скромнее сравнительно с смелыми желаниями и ожиданиями некоторой части нашей публики, предполагающей возможность быстрого решения вековых вопросов жизни» [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 3]. Сам же автор сочинения в предисловии к 3-му изданию писал: «вопросы “о свободы совести” и о “веротерпимости”, которых мы касаемся в нашем труде в настоящее время особенно занимают наше общество и печать. Мы искренно радуемся интересу к этим дорогим и важным вопросам человеческой души, в обсуждении которых не видим ни малейшей опасности для Православия – этого цемента, сплотившего камни великой мозаики, именуемой Россией... В своём исследовании об иноверцах на Руси, на основании данных истории, я пришёл к такому заключению, что охранение господствующей Православной веры и полное невмешательство во внутреннюю религиозную жизнь иноверцев – были теми началами, которыми руководилось русское церковное и светское правительство в своих отношениях к “иностранным исповеданиям” на всём пространстве истории русского государства. Большей веротерпимости к иноверцам, чем та, коей пользуются они у нас, не может быть» [Красножен, 1903, 9].

В своей автобиографической записке М.Е. Красножен подчёркивал, что его книга была встречена в русской и иностранной печати не просто сочувственно, но «породила целую литературу, вызвала ряд рецензий». Так, например, официальный рецензент заслуженный ординарный профессор Казанского университета и Казанской духовной академии И.С. Бердников в своём отзыве озвучил мнение, что «сочинение г. Красножена свидетельствует о серьёзной подготовке автора к разработке научных вопросов в области церковного права, даже в области внутренней жизни церковного общества, об основательном знакомстве с источниками церковного права, историческими и действующими, о его начитанности в учёной литературе по церковному праву, о его способности излагать ясно и отчётливо добытый материал»

[РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 14]. Однако М.И. Горчаков в своих размышлениях на тему диссертации Красножена высказывал ряд критических замечаний. Вопреки тому, что представленное на рассмотрение Юридического факультета «3-е исправленное и дополненное издание» диссертации открывалось дополнением в виде пролога, в котором М.Е. Красножен знакомил читателя с отзывами на его книгу и отдельно подчёркивал, что их авторы соглашались с правотой его процитированного выше вывода, что «охранение господствующей православной веры и полное невмешательство во внутреннюю религиозную жизнь иноверцев – вот те начала, которыми руководилось русское церковное и светское правительство в своих отношениях к "иностранным вероисповеданиям"» [8, 15], сам М.И. Горчаков придерживался мнения, что «полной учёной оценки диссертации г. Красножена, в виду первого из трёх её заглавий, со стороны её отношения к вопросу о свободе веры и о веротерпимости… сделать невозможно – за отсутствием в ней теоретических определений этих предметов и потому, что диссертация является лишь томом исследования – а по какому плану и с каким содержанием будут изданы следующие томы исследования – в изданном томе не сказано. Второе заглавие диссертации: "Иноверцы на Руси" не соответствует содержанию книги. Иноверцами обыкновенно называются у нас лица нехристианских исповеданий – магометане, евреи, ламаиты, язычники – лица, исповедующие иную нехристианскую веру. В настоящем томе, исследования г. Красножена об иноверцах на Руси не говорится. Правда, вторая глава книги надписана с упоминанием слова "иноверцы", но на самом деле в ней говорится исключительно об отношении русской церковной и государственной власти к инославным христианам, иначе называемыми у нас неправославными христианами иностранных исповеданий или по отличительным особенностям вероисповеданий лютеранами, протестантами, римскими католиками, армяно-грегорианами – а не иноверцами. Таким образом наиболее соответствующим содержанию книги г. Красножена заглавием её из трёх указанных следует признать "положение неправославных христиан в России". Но и это заглавие гораздо обширнее, чем содержание тома. Заглавием возбуждается ожидание, что в книге будет оговорено положение неправославных христиан в отношениях политическом, гражданском, торговом и общественном; но ничего подобного в книге нет. В большей части книги тщательно собраны и в порядке изложены церковные правила, исторические факты… Всё написанное в книге об отношениях православной восточной церкви и русской церковной и государственной власти к инославным христианам в России – в истории и по действующему законодательству – несомненно и бесспорно верно, необходимо и ведёт к практическому разрешению вопросов о свободе веры и о веротерпимости, но лишь в значении исторических данных и в смысле положительного вероисповедного и канонического учения православной церкви. Все эти данные могут получить настоящее освещение и действительный вес в теоретическом разрешении означенных вопросов, если с ними будут сопоставлены и сравнены отношения инославных вероисповедных церквей и обществ, к православной церкви и к православным христианам» [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 4]. Несмотря на высказанные критические замечания, В.М. Горчаков высоко оценил содержание книги М.Е. Красножена и присоединялся к мнению о её несомненной научной значимости. Многочисленные положительные отзывы об «Иноверцах на Руси» способствовали тому, что книга М.Е. Красножена получила большое распространение. На основании отзыва Училищного совета при Святейшем Синоде книга была рекомендована Учёным комитетом народного просвещения в учительские библиотеки низших училищ и в бесплатные народные читальни и библиотеки.

Преподавая в Юрьевском университете М.Е. Красножен подготовил и опубликовал целый ряд статей в университетских изданиях («Старые и новые законы о браке»; «Происхождение старокатоличества и IV интернациональный старокатолический конгресс в Вене», «Знаменитый русский канонист А.С. Павлов», «Эстонцы и немцы в Прибалтийском крае. По поводу книги: A. Qrenzstein'a: Herrenkirche oder Volkskirche? Eine Estnische Stimmeim Baltischen Chor"». По мнению М.И. Горчакова, «сами заглавия означенных статей свидетельствовали, что г. Красножен принимает участие в литературном разъяснении вопросов и явлений современной нам

жизни. Справедливость требует сказать, что его голос в печати служит свободным выражением значительной части образованного нашего общества» [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 6]. Для студентов Юрьевского университета Красножен составил два учебных пособия: «Краткий очерк церковного права» [Красножен, 1900б] и «Пособие к изучению церковного права» [Красножен, 1900в]. По замечанию М.И. Горчакова, «обе эти небольшие книжки своим объёмом и содержанием, свидетельствовали о заботливости профессора приохотить студентов к знакомству с церковным правом и к занятиям им, – возбудить в них любопытство и интерес, так сказать, приручить и облегчить их в том и другом отношении… Студенты Юрьевского университета охотно пользуются этою книжкою в выборе тем для письменных работ и, как мне известно, представляют свои работы г. Красножену в большом количестве, чем другим профессорам» [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 10].

Свой отзыв об университетской деятельности профессора М.Е. Красножена, датированный 10 марта 1903 г. и начинающийся мнением «профессор М.Е. Красножен подготовлен к университетской деятельности методически», М.И. Горчаков завершал следующей характеристикой: «В административной деятельности, он, по отзывам мною слышанным, корректен, неуклонно держится законности, справедливости и русского направления... Принимая в уважение литературные труды проф. М.Г. Красножена, его учёную степень, преподавательскую университетскую деятельность и почётное положение в Юрьевском Университете, в качестве ординарного профессора и декана, равно в обществах и учреждениях при том же Университете, я полагаю, что юрьевский ординарный профессор с достоинством и по праву может занять кафедру церковного права в нашем СПБургском Университете» [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 12].

По истечении установленного конкурсной процедурой срока М.Е. Красножен оказался единственным кандидатом, имеющим право занять вакантную кафедру церковного права в Санкт- Петербургском университете. Как отмечал сам Красножен, в России в тот момент имелось лишь два доктора церковного права – он и заслуженный профессор Московского университета Н.С. Суворов [РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226. Л. 15]. Несмотря на то, что 10 марта 1903 г. профессор М.И. Горчаков представил на Юридический факультет в высшей степени лестный и согласный с отзывами прочих специалистов церковного права (бывшего профессора Московского университета А.С. Павлова и заслуженного профессора Казанского университета и Казанской Академии И.С. Бердникова) отзыв о Красножене, на закрытом голосовании в Санкт-Петербургском университете он получил 8 избирательных и 9 неизбирательных шаров. В ответ на это Министру народного просвещения группой профессоров Юридического факультета был представлен протест. М.Е. Красножен также обратился к Министру народного просвещения Г.Э. Зенгеру с просьбой назначить его ординарным профессором на данную кафедру на основании § 100 Устава Российских университетов в виду вакантности кафедры и отсутствия кандидатов (после окончания конкурса, выставили свою кандидатуру на вакантную кафедру иеромонах Михаил и экстраординарный профессор Казанской Академии Благовидов, не имеющие формального права на занятие этой кафедры. Министерство народного просвещения поручило юридическому факультету дать отзыв об учёных трудах этих кандидатов и факультет, согласно заключению специалистов, кандидатуру их отклонил). Однако Г.Э. Зенгер не успел решить этот вопрос, т.к. вскоре покинул свой пост. В июле 1904 г. М.Е. Красножен, находясь в Юрьеве, повторно обратился к Министру народного просвещения с просьбой рассмотреть его прошение о назначении на вакантною кафедру церковного права в Санкт-Петербургском университете. Однако просьба так и не была удовлетворена. Судьба исследователя осталась прочно связана с Юрьевским университетом. В 1905 г. М.Е. Красножен выпустил сборник своих статей «Тернии и плевелы в наших университетах. К вопросу об университетской реформе» [Красножен, 1905], в которой опубликовал аннотированную библиографию своих работ и описал изложенную выше историю баллотирования на должность в Санкт-Петербургский университет.

Документов, проливающих свет на научную, преподавательскую и общественную деятельность М.Е. Красножена в период после 1904 г., в российских

архивах обнаружить пока не удалось. О степени её активности мы можем судить по его многочисленным работам, опубликованным в Юрьеве и посвящённым проблемам церковного права: «Старые и новые законы о разводе» (1904), «Любопытные вопросы древне-церковной практики» (1905), «Терния и плевелы в наших университетах» (1905), «Накануне церковной реформы» (1907), «История образования канонического кодекса греческой церкви от начала его возникновения до эпохи введения на Руси христианства» (1909), «Новейшее законодательство по делам православной русской церкви» (1909), «Указатель литературы церковного права по 1910 г.» (1911), «Собрание сочинений», том I и II (1911). В 1906 г. М.Е. Красножен в качестве канониста принимал участие в работе Предсоборного Присутствия, а в 1917–1918 гг. участвовал в Поместном Соборе Русской Православной церкви, куда был избран от Юрьевского университета.

Библиографический список

1. Российский государственный исторический архив. Ф. 922. Оп. 1. Д. 226.
2. Мельгунов, С. Церковь и государство в России. (К вопросу о свободе совести). Вып. I / С. Мельгунов. – М.: Изд-во И.Д. Сытина, 1907. – 194 с.
3. Соколов, А.А. Отношение церковной власти к свободе совести и слова в XX веке / А.А. Соколов. – Астрахань: Тип. В.Л. Егорова, 1906. – 40 с.
4. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб.: АО «Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон», 1895. Т. 16а. – С. 549–550; 1906. Доп. т. 2. – С. 6–7.
5. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского университета за сто лет существования. Т. 1. – Юрьев: Тип. Маттисена, 1902. – С. 651–654.
6. Красножен, М. Толкователи канонического кодекса Восточной церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Исследование / М. Красножен. – Юрьев: Тип. Маттисена, 1892. – 225 с.
7. Красножен, М. Иноверцы на Руси. Т. I. Положение неправославных христиан в России / М. Красножен. – Юрьев, 1900. – 205 с.
8. Красножен, М. Краткий очерк церковного права / М. Красножен. – Юрьев: Тип. Маттисена, 1900. – 160 с.
9. Красножен, М. Пособие к изучению церковного права / М. Красножен. – Юрьев: Тип. Маттисена, 1900. – 72 с.
10. Красножен, М. К вопросу о свободе веры и о веротерпимости. Иноверцы на Руси. Т. I. Положение неправославных христиан в России / М. Красножен. – Юрьев: Тип. Маттисена, 1903. – 202 с.
11. Красножен, М. Тернии и плевелы в наших университетах. К вопросу об университетской реформе / М. Красножен. – Юрьев: Тип. Маттисена, 1905. – 49+X11 с.

References

1. *Rossiysky gosudarstvenny istorichesky arkhiv* [The Russian State Historical Archive]. Fund 922. Inventory 1. File 226 (in Russian).
2. Melgunov S. *Tserkov' i gosudarstvo v Rossii. (K voprosu o svobode sovesti)* [The Church and State in Russia (Revisiting the Notion of the Freedom of Conscious)]. Moscow: I.D. Sitin's Publ., 1907, vol. I, 194 p. (in Russian).
3. Sokolov A.A. *Otnoshenie tserkovnoi vlasti k svobode sovesti i slova v XX veke* [Attitude of the Church Authorities to the Freedom of Conscious and Speech in the 20th Century]. Astrakhan: V.L. Egorov's Publ., 1906, 40 p. (in Russian).
4. *Entsiklopedicheskiy slovar' Brockgauza i Efrona* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg: Brockgauz & Efron's Publ., 1895, vol. 16a, pp. 549–550; 1906, vol. 2, p. 6 (in Russian).
5. *Biograficheskiy slovar' professorov i prepodavatelei Imperatorskgo Yurievskogo, bivshego Derptskogo universiteta za sto let sushchestvovania* [Biography Dictionary of Professors and Lecturers of Yuryev Imperial University (former Universität Dorpat) over a Period of 100 Years]. Yuryev, 1902, vol. I, pp. 651–654 (in Russian).
6. Krasnozhen M. Tolkovateli kanonicheskogo kodeksa Vostochnoi tsterkvi: Aristin, Zonar i Val'samon. Issledovanie [Commentators of Ecclesiastic Law of the Western Church: Aristenos, Zonaras, and Balsamon]. Yuryev: Mattisen Publ., 1892, 225 p. (in Russian).
7. Krasnozhen M. *Inovertsy na Rusi. Polozheniene pravoslavhykh khristian v Rossii* [The Unorthodox in Russia. The Status of Orthodox Christians in Russia]. Yuryev: Mattisen Publ., 1900, vol. I, 205 p. (in Russian).
8. Krasnozhen M. *Kratkiy ocherk tserkovnogo prava* [Compendium of Ecclesiastic Law]. Yuryev: Mattisen Publ., 1900, 160 p. (in Russian).
9. Krasnozhen M. *Posobie k izucheniu tserkovnogo prav*a [Textbook on the Study of Ecclesiastic Law]. Yuryev: Mattisen Publ., 1900, 72 p. (in Russian).
10. Krasnozhen M. *K voprosu o svobode sovesti. Inovertsy na Rusi. Polozhenie nepravoslavhich christian v Rossii* [Revisiting the Notion of the Freedom of Conscious. The Unorthodox in Russia. The Status of Orthodox Christians in Russia]. Yuryev: Mattisen Publ., 1903, vol. I, 202 p. (in Russian).
11. Krasnozhen M. *Ternii i plevely v nashikh universitetakh. K voprosu ob universitetskoi reforme* [Thorns and Tares in Our Universities. Revisiting the University Reform]. Yuryev: Mattisen Publ., 1905, 49+XII p. (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.127-148

Пан Т.А.

Перевод Н.А. Попова с маньчжурского языка «Обрядника шаманского жертвоприношения у маньчжуров». Часть 1: предисловие, издание текста Л. 1а-29а и комментарии

Аннотация. Н.А. Попов (1850–1901) был выпускником китайско-маньчжурского разряда Восточного факультета Санкт-Петербургского университета. По окончании учёбы он был принят в Азиатский департамент Министерства иностранных дел и был направлен консулом в Фучжоу (Китай). При поступлении на службу в Азиатский департамент он предоставил свою студенческую работу – частичный перевод с маньчжурского языка «Утверждённого императором устава маньчжурских жертвоприношений духам и Небу», выполненный им в 1876 г. (Фонд 109, опись 1, ед. хр. 1). Работа Н.А. Попова, названная им «Обрядник шаманского жертвоприношения у маньчжуров», является первым русским переводом этого памятника и отражает не только уровень подготовки специалистов Восточного факультета, но и впервые представляет материал маньчжурского памятника в российской науке о Китае. Полный научный перевод «Устава» был сделан значительно позднее, в 1939 г., А.В. Гребенщиковым. В статье публикуется первая часть рукописи Н.А. Попова – л. 1а–29а.

Ключевые слова: маньчжурский шаманизм, «Устав шаманской службы маньчжуров», Н.А. Попов, Архив востоковедов ИВР РАН

Tatiana A. Pang

Translation of “A Ritual Book of Manchu Shamanic Sacrifices” by N.A. Popov. Part 1: Introduction, Publication of Russian Translation of the Text L. 1a–29a and Commentaries

Abstract. Nikolai Andreevich Popov (1850–1901) was a graduate of the Chinese-Manchu chair of the Oriental faculty of Saint-Petersburg University. After the University he immediately entered the Asiatic Department of the Ministry of Foreign Affairs and later served as Russian consul in Fuzhou (China). His partial translation from the “Code of Manchu shamanic sacrifices” is the first introduction of this Manchu text to Russian scholarly world and was done as a student work. The translation by Popov does not include imperial introduction and preliminary instructions, as well as the texts of the prayers, but it is concentrated precisely on ritual descriptions. The text is interesting for the history of the studies of Manchu shamanism, as well as the first known attempt to give a translation of all shamanic court ceremonies. A complete scholarly translation of the text was done much later by A.V. Grebenschikov in 1939. The article presents the first part of Popov’s manuscript on fols. 1a–29a.

Key words: Manchu shamanism, Code of Manchu shamanic sacrifices, N.A. Popov, Orientalists Archive of IOM RAS

Пан Татьяна Александровна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, заведующая отделом Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18; ptatiana@inbox.ru

Tatiana A. Pang – PhD (History), Leading Researcher, Head of the Department of the Far East, Institute of Oriental Manuscripts of SB RAS; 18 Dvortsovaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russiaб 191186; ptatiana@inbox.ru

В Архиве востоковедов ИВР РАН имеются ценнейшие материалы на маньчжурском языке по шаманству маньчжуров, собранные А.В. Гребенщиковым в начале XX в. в Маньчжурии [Пан, 1991, 136–140; Нишань самани битхэ, 1961; Stary, 1985], и шаманству народа сибэ, из коллекции Н.Н. Кроткова [Кротков, 1913, 117–136; Пан, 2014, 275–290; Stary, 266–291]. Частично уже издан перевод А.В. Гребенщикова большого текста «Устава шаманской службы маньчжуров», который является наиболее точным и дословным переводом маньчжурского памятника *Hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe* («Утверждённый императором устав маньчжурских жертвоприношений духам и Небу»), законченным А.В. Гребенщиковым в Ленинграде в 1939 г. [Пан, 2011, 117–133]. До сих пор этот перевод считался единственным переводом на русский язык «Устава».

Однако в фонде 109 (опись 1, ед. хр. 1) Архива востоковедов ИВР РАН имеется ещё один перевод на русский язык этого маньчжурского текста, который был выполнен выпускником Восточного факультета Санкт-Петербургского университета задолго до работы А.В. Гребенщикова над этим текстом. Это – рукопись Н.А. Попова, датированная 1876 г., под названием «Обрядник шаманского жертвоприношения у маньчжуров». Текст написан чёрными чернилами на сложенных пополам больших листах желтоватой бумаги, сшитых в самодельную тетрадь большого формата (22 х 36 см, 68 лл.).

Об авторе этого перевода мы узнаём лишь из кратких данных его биографии. Из справки, составленной по материалам отдела историко-дипломатического управления Архива военной политики Российской Федерации, известно, что Попов Николай Андреевич родился в 1850 г. семье священника. В 1865 г. поступил в Орловскую духовную семинарию, которую окончил в 1872 г. В сентябре 1872 г. был принят в Санкт-Петербургский университет на факультет восточных языков и окончил его в 1876 г.; 25 сентября 1876 г. он был зачислен в Министерство Иностранных дел в Азиатский департамент сверх штата в чине коллежского секретаря. С 1878 г. – студент российской миссии в Пекине, в 1882 г. назначен консулом России в Фучжоу. Умер 9 августа 1901 г. в должности генерального консула России в Фучжоу в чине статского советника.

Наверху первого листа автографа имеется запись: «Получ<ено> 27-го сентября 1876 г.». Вероятно, этот текст был представлен Н.А. Поповым при зачислении на службу в Азиатский департамент как свидетельство его владения маньчжурским языком. На то, что эта работа была выполнена ещё во время учебы в университете, указывает подпись в конце рукописи: «Ст<удент> Н. Попов». Возможно, перевод памятника был выполнен как выпускная работа, и он свидетельствует о хорошей профессиональной маньчжуроведной подготовке студентов Восточного факультета Санкт-Петербургского университета того времени.

Представленная к публикации рукопись состоит из предисловия Н.А. Попова с объяснением причин, побудивших его заняться переводом шаманского памятника, перевода описания шаманских обрядов, совершаемых в императорских шаманских храмах, и краткого заключения. Ссылаясь на работы предшественников – Д. Банзарова и И. Бичурина – автор считает, что их исследования являются недостаточно полными. Тем не менее, описание императорского обряда шаманских жертвоприношений впервые появилось в книге И. Бичурина «Китай. Его жители, нравы, обычаи, просвещение» [Бичурин, 1840], а затем повторено в его же книге «Китай в гражданском и нравственном состоянии» [Бичурин, 1848]. Не вполне ясно, каким текстом (маньчжурским или китайским) пользовался Бичурин в своём пересказе, однако Н.А. Попов вполне вероятно пользовался книгами И. Бичурина. Во всяком случае, именно от И. Бичурина заимствован перевод китайских трёх- и четырёхструнных инструментов *тэнгэри* и *фифань*[1], сопровождающих шаманское камлание, как «гитара» и «балалайка».

Следует сразу же сказать, что работа Н.А. Попова является лишь частичным переводом Устава, т.к. он не перевёл предисловие и вводную часть памятника[2]. Кроме этого в переводе опущены тексты всех молитв. В своём кратком заключении переводчик объясняет это тем, что тексты всех молитв идентичны и отличаются лишь перечислениями духов, к которым они обращены. При чтении памятника

создаётся впечатление, что все обряды идентичны, однако следует согласиться с Н.А. Поповым, который отмечает, что «часто обряды жертвоприношений, совершаемые по разным случаям, почти одинаковы, но при этом бывают некоторые небольшие изменения или дополнения; и эти-то изменения и дополнения заставляют нас излагать целиком все эти обряды, чтобы сохранить целостность обряда» (л. 4а). Более того, подробность описания обрядов отражает насколько строго были организованы и продуманы действия всех участников императорских обрядов.

Несмотря на то, что перевод Н.А. Попова «Утверждённого императором маньчжурских жертвоприношений духам и Небу» не является полным, тем не менее он представляет описания всех шаманских жертвоприношений, совершавшихся в императорском дворце Кун-нин-гун и шаманском храме предков Тансэ. Издание этого перевода ни в коей мере не заменяет необходимости полного издания перевода А.В. Гребенщикова, и лишь подчёркивает интерес российских маньчжуроведов и китаистов XIX в. к этой тематике.

Т.А. Пан

Публикация рукописи Н.А. Попова:

<л. 1а> Обрядник шаманского жертвоприношения у маньчжуров

Шаманство давно уже обращало на себя внимание учёных, но отчасти вследствие недостатка данных, а отчасти вследствие неподготовки взяться за этот предмет, никто из них ещё и до сих пор не дал ясного понятия об этой религии – религии, бывшей общею у народов Средней Азии до распространения буддизма. Доказательством распространённости этой религии служит то обстоятельство, что она ещё и до сих пор существует у многих народов, как напр<имер>, у черемысов, вотяков, вогуличей, остяков, самоедов, у некоторых сибирских татар, тунгусов и прочих народов Сибири и, наконец, у маньчжуров.

Из наиболее капитальных сочинений по этому предмету мы имеем магистерскую диссертацию Д. Банзарова, помещённую им в учёных записках казанского Университета за 1846 г. под заглавием: «Чёрная вера или шаманство у монголов»[3]. Казалось бы, от этого источника можно было ожидать многое, но, к сожалению, надежда наша не оправдывается. За неимением данных мы не можем определить, в чём заключается сходство и различие между шаманством у монголов и шаманством у маньчжуров, так как обзор шаманства у монго<Л. 1б>лов у Банзарова чрезвычайно поверхностно, а о шаманстве у маньчжуров мы знаем, разумеется, далеко не все источники, имеющиеся по этому предмету; но, принимая по внимание, что источник, которым пользовались, есть источник официальный, составленный по поручению китайского Императора[4], мы можем в значительной степени положиться на его важность для данного предмета.

Сопоставляя этот источник с сочинением Банзарова, мы не находим почти ничего общего между этими двумя сочинениями по одному и тому же предмету. Между тем у Банзарова в числе источников, которыми он пользовался при составлении своей диссертации, поместил разбираемое нами сочинение; из диссертации же его не видно, чтобы сочинение, цитируемое им, дало ему какой-либо материал. Отсюда является такого рода дилемма: или одна и та же религия успела так разветвиться, что общим остаётся одно только название, да, пожалуй, некоторые мелочи, установления в обрядах, или процитированное им сочинение вошло в число источников за общим итогом, что называется, для счёта. Основываясь на мнении Нила Архиепископа Ярославского, что догматы и обряды, предания и поверья у шаманов носят тип тождества, оттеняемого лишь частными условиями жизни каждого народа, мы решились принять последнее мнение.

Вообще г. Банзаров, написавший диссертацию о шаманстве у монголов, по меткому замечанию Нила Архиепископа Ярославского[5], скользит по поверхности рассматриваемого им предмета, усвояет ему вовсе чуждые правила для него правила ламы Варзадары и повторяет сказания других без малейших оправок с делом

и опытом[6]. <Л. 2а> Переходя затем к другому сочинению о шаманстве, написанному Нилом Архиепископом Ярославским, мы, к сожалению, должны сказать об этом труде: «борьба буддизма с шаманством и характер последнего» почти тоже, что он сказал о Банзарове. В начале своей статьи Нил Архиепископ Ярославский рассказывает легенду о том, как Шигемуни боролся с шаманством, и как, наконец, шаманы были побеждены. Вот, что читаем мы у него об этой победе: «случилось то, чего никто не ожидал. Шигемуни не удостоил шаманов ни словом, ни взглядом, решил участь их одним мановением руки. Ибо, едва коснулся он седалища своего, оно потряслось, и вместе с тем раздался дикий голос, похожий на рёв слона; вышел из земли огонь и явились гении, которые в виде грозных богатырей, быв предводимы самим Очирвани, ринулись на шаманов и стали поражать их. Несчастные искали спасение в бегстве. Но река преградила им путь, и таким образом погибель их сделалась почти всеобщею. Из шести сот тысяч уцелело всего двести шаманов[7], и они-то, рассеявшись по миру, послужили орудием в сохранении таких тёмных понятий о чёрной вере, кои доныне удерживаются ея последователями»[8]. Рассказав эту легенду, Нил Архиепископ Ярославский старается выяснить характер шаманства, но в этом выяснении решительно ничего нет выясняющего, так что вопрос всё-таки остаётся вопросом. Сделав краткую выписку из сочинения о. Иакинфа «Китай в гражданском и нравственном <Л. 2б> состоянии» [Бичурин, 1948, ч. 4, 54–67][9], он передаёт обряд, соблюдаемый при производстве в шаманы. Но всего этого, разумеется, далеко недостаточно, чтобы вполне выяснить характер шаманства.

Наконец, мы имеем ещё несколько строк о шаманстве, помещённых о. Иакинфом <Л. 3а> в своём сочинении «Китай в гражданском и нравственном состоянии». Глубоко уважая учёную деятельность о. Иакинфа, мы, тем не менее, не можем не высказать своего сомнения о том, что такой важный вопрос, как шаманство, не обратил на себя надлежащее внимание о. Иакинфа, почему он и ограничился самым кратким изложением шаманских обрядов, так что из его описания обрядов мы решительно <Л. 3б> не имеем возможности составить бы ясное понятие об этих обрядах. Для подтверждения нашего мнения, мы приводим целиком из сочинения о. Иакинфа описание шаманского обряда, совершаемого утром в обыкновенные дни. Вот что читаем мы у него об этом обряде: «на столе пред занавесом ставят изображение трёх онгонов, три блюдца с курениями, три чарочки с водою и три тарелки с хлебцами. Шаманка нараспев читает молитву, ей аккомпанируют на гитаре и балалайке. Потом закрывают изображение духов, приводят свинью и затворяют храм. Шаманка опять читает молитву, по окончании к<ото>рой берёт жертвенную воду и вливает её в ухо свиньи. После того, выпустив кровь из животного, разделывают её на части и варят. Приготовленное мясо шаманка ставит на стол и читает окончательную молитву»[10].

<л. 4а> Рассматривая сочинение «Маньчжусай вэчэрэ мэтэрэ коли», излагающее шаманские обряды жертвоприношений у маньчжуров, мы находим, что все эти обряды близко подходят один к другому, так что часто обряды жертвоприношений, совершаемые по разным случаям, почти одинаковы, но при этом бывают некоторые небольшие изменения или дополнения; и эти-то изменения и дополнения заставляют нас излагать целиком все эти обряды, чтобы сохранить целостность обряда. Эти обряды размещены в рассматриваемом нами обряднике следующим образом:

– обряд жертвоприношения, совершаемый в первый день нового года в Кун-нин-гуне[11],

– обряд жертвоприношения, совершаемый в первый день нового года в палатке шаманского храма предков[12],

– расписание церемониала жертвоприношений в палатке шаманского храма предков,

– обряд жертвоприношения, совершаемый в палатке духа Шанси эньдури,

– обряд жертвоприношения, совершаемый в шаманском храме предков, при перенесении онгона[13],

– обряд жертвоприношения, совершаемый ежемесячно в Кун-нин-гуне,

– обряд жертвоприношения, совершаемый на следующий день после принесения жертвы[14],

– обряд жертвоприношения, совершаемый в обыкновенные дни в Кун-нин-гуне,

– обряд жертвоприношения духу богатства, совершаемый в начале каждого из четырёх времён года,

– обряд омовения Будды,

<л. 4б> – расписание церемониала репетиции жертвоприношения, совершаемого за два дня до совершения торжественного обряда самим государём,

– обряд большого жертвоприношения, совершаемый в шаманском храме предкам,

– обряд большого жертвоприношения, совершаемый в Кун-нин-гуне,

– обряд жертвоприношения, совершаемый на следующий день после совершения жертвоприношения (отдание праздника),

– обряд моления о счастье,

– обряд жертвоприношения за лошадей, совершаемый в палатке шаманского храма предков,

– обряд жертвоприношения за лошадей, совершаемый в первый день,

– обряд жертвоприношения за лошадей, совершаемый во второй день.

Перечислив, таким образом, обряды жертвоприношений, совершаемые шаманами у маньчжуров, мы теперь перейдём к самому изложению обрядов, придерживаясь того порядка, в каком они изложены в рассматриваемом нами сочинении. Итак, первым обрядом является:

Обряд жертвоприношений, совершаемый в первый день нового года в Кун-нин-гуне

Обряд этот состоит в следующем:

Во время третьей ночной стражи на первое число нового года заведующий куреniями зажигает курительные свечи пред престолом онгона в Кун-нин-гуне. Император и Императрица, когда исполняют обряд, то заведующий куреniями расстилает войлок. Если Император с ванами, бэйлэ и бэйсэ[15] <Л. 5а> (князьями и графами) исполняет обряд онгону утром и вечером в Кун-нин-гуне, то заведующий куреniями зажигает курительные свечи и расстилает войлок, на котором император исполняет обряд.

Обряд жертвоприношения, совершаемый в третий день нового года в палатке шаманского храма предков

Ежегодно в первое число нового года Император, отправившись в шаманский храм предков, когда исполняют обряд, то представитель военной мастерской расстилает посредине вымощенной камнем дорожки коврик, на котором исполняется обряд. Император, взойдя на него, становится пред палаткою с обращённым лицом вверх; чиновник, читающий молитвы при жертвоприношениях, читает молитву, а Император трижды преклонив колена и исполнив обряд девять раз[16], возвращается во дворец, наперёд объявив министру двора, чтобы он привесил двадцать семь кружков, вырезанных из бумаги в виде медной деньги (букв<ально> 27-мь листов бумажных денег) к деревянному столбу, поставленному под высоким столом внутри палатки шаманского храма. Вслед за тем, княжеские телохранители один за другим привешивают по двадцати семи листов бумажных денег, а помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс зажигает курительные свечи.

Обряд жертвоприношения, совершаемый в палатке шаманского <Л. 5б> храма предков

В третий день нового года и в первый день каждого месяца, когда совершается жертвоприношение в палатке шаманского храма, то в эти дни помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс и человек, участвующий в жертвоприношении (*амсунь и нялма*), привешивают двадцать семь кружков, вырезанных из бумаги в виде медной деньги, к деревянному столбику, поставленному под высоким столом внутри палатки, а на высоком столе ставят поднос с хлебцами и чарку с вкусным вином, на маленьком же столе ставят две чашки, в одну из них наливают вино, а другую ставят пустою. Заведующий куреniями зажигает курительные свечи. Два придворных евнуха играющие на гитаре и балалайке[17], садятся вне палатки на вымощенной дорожке, обратившись лицами к восточной стороне, а караульщики (*тувакяра нялма*) шаманского храма, ударяющие в кастаньеты[18] и бьющие в ладони, садятся, обратившись лицом к западной стороне. Шаман, подошедши к ним,

преклоняет колена. Заведующий курениями подаёт шаману чарку и блюдечко. Шаман, взяв чарку и блюдечко, возносит вино в жертву духам шесть раз. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс стоит в это время на восточной стороне у ступенек вне палатки, и когда он скажет: «Ударяйте в кастаньеты», то начи<Л. 6а>нают играть на гитаре и балалайке, ударять в кастаньеты и бить в ладони. Шаман всякий раз как возносит вино в жертву духам, перелив в пустую чашку вино, которое возносилось, снова наливает вино из чашки, в которую было налито вино, и налив в две чарки, возносит в жертву духам; всякий раз как он возносит, помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, когда скажет караульщикам шаманского храма: "Пойте хором», то они поют хором. Когда шаман сделает возношение шесть раз, то, отдав назад заведующему курениями чарку и блюдечко, делает один земной поклон, и затем, вставая, складывает ладони вместе и подносит ко лбу. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, когда скажет: «перестаньте ударять в кастаньеты» (букв<ально>: остановите – *или*), то люди, играющие на гитаре и балалайке и ударяющие в кастаньеты, на время останавливаются. Заведующий курениями подаёт шаману плоский нож. Шаман берёт нож, а помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс приказывает играть на гитаре и балалайке, ударять в кастаньеты и бить в ладоши. Шаман, сделав один земной поклон, встаёт, а помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс приказывает хору петь. Шаман, став три раза коленами на нож, молится, воспевая гимн, а певчие в это время поют хором. Таким образом, молится шаман, <Л. 6б> воспевая гимн три раза, а когда он преклонит колена девять раз, то, сделав один земной поклон и встав, снова три раза преклоняет колена и потом отдаёт нож заведующему курениями. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс приказывает перестать играть на гитаре и балалайке и ударять в кастаньеты. Шаман, став на колени и помолившись, делает один земной поклон, а потом, встав, сложив ладони вместе и поднесши их ко лбу, возвращается домой, а хлебцы и вино, которые приносились в жертву, отдаёт караульщикам шаманского храма.

Обряд жертвоприношения, совершаемый в палатке духа Шанси эньдури

В первое число каждого месяца при совершении жертвоприношения в палатке духа Шанси эньдури, находящейся в юго-восточном углу в шаманском храме предков, ставят на высоком столе чарку с приятным вином и поднос с хлебцами; люди, участвующие в жертвоприношении, зажигают курительные свечи, а маньчжурец, участвующий при жертвоприношении, привешивает к деревянному столбику, поставленному под столом, чистую бумагу. Вслед за тем княжеские телохранители один за другим тоже привешивают к столбику чистую бумагу. Старшина маньчжурского фамильного дома, надев на шею чётки, которые надевают при соблюдении поста, взяв шапку и сняв курму[19] и пояс, <Л. 7а> входит в палатку, и, ставши на колени, делает земные поклоны, прося о ниспослании счастья, а когда сделает земные поклоны, выходит из палатки. Люди, участвующие при жертвоприношении, вошедши в палатку, наливают принесённое в жертву вино в большую чашку, поставленную на земле при столе, а жертвенный хлеб, вынесши из палатки, отдают начальнику дворцовой роты (*боой да дэ*).

Обряд жертвоприношения, совершаемый в шаманском храме при перенесении онгона

Ежегодно, когда наступал двадцать шестой день двенадцатого месяца, день перенесения онгона для поставления его в шаманском храме предков, то шестнадцать придворных евнухов, одетых в шёлковое платье оранжевого цвета, неся на плечах двое носилок, имеющих жёлтые атласные покрышки для онгонов, ставят их запасными вне дверей Кун-нин-гуна (*Кун-нин-гун ни учэй тулэ болхямби*). Два маньчжура, участвующие в жертвоприношении, одетые в шёлковое платье жёлтого цвета, вынесши двух онгонов, одного утром, а другого вечером, ставят каждого их них на носилки. Шестнадцать придворных евнухов, одетых в шёлковое платье оранжевого цвета, подняв на плечи носилки, идут в ворота, находящиеся против жертвенного дома, а впереди них идут придворные евнухи, одетые в оранжевое шёлковое платье с четырьмя парами палок (*мукшань*) и двумя парами фонарей. Два помощника смотрителя за приготов<Л. 7б>лением жертвенных мяс и четыре чиновника,

участвующие в жертвоприношении, идут впереди из дворца (гурунь), а им предшествуют пять пар царских телохранителей, вышедших из ворот Кянь-цин-мэня[20], и когда достигают шаманского храма и поставят в жертвенном зале вместе с носилками в восточной стороне онгона, перенесённого утром, а в западной стороне онгона, перенесённого вечером, то, поставив пред носилками по одному большому (низкому) столу, ставят на каждом из них по одной тарелке с курениями. Караульщики шаманского храма ежедневно два раза (утром и вечером) зажигают курительные свечи.

Обряд жертвоприношения при перенесении онгона во дворец государя

Ежегодно, когда наступает второй день нового года, – день перенесения онгона из шаманского храма во дворец, то в этот день шестнадцать придворных евнухов, одетых в оранжевое платье, подняв на плечи двое носилок, имеющих жёлтые шёлковые покрышки для онгонов, входят в жертвенное зало, а впереди их идут придворные евнухи, одетые в оранжевое шёлковое платье с четырьмя парами палок и двумя парами фонарей, пять пар царских телохранителей предшествуют им, а сзади их идёт чиновник отделения при дворцовом правлении, заведующего делами по жертвенным обрядам при дворе. Обыкновен<Л. 8а>но вошедшие в ворота *Дэрги эньтэхэмэ элхэ обурэ дука*[21] идут в ворота против зала жертвоприношений, находящегося во дворце. Достигнув до ворот Кян-цин-мэнь, входят в них только два помощника смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, и четыре человека, участвующих в жертвоприношении. Вошедши в ворота Кянь-цин-мэнь, когда достигнут до дверей Кун-нин-гуна, то два маньчжура, участвующие в жертвоприношении, одетые в жёлтое шёлковое платье, перенёсши онгонов из носилок в Кун-нин-гун, ставят их на престоле.

Обряд жертвоприношения, совершаемый в Кун-нин-гуне

В третий день нового года и в первый день каждого месяца в Кун-нин-гуне совершается жертвоприношение онгону. Оно совершается таким образом: в трёхгранной подставке, покрытой киноварью и оклеенной сусальным золотом, на которой вырезана голова дракона, прибитая к западной боковой стороне, привязывают питьевым жёлтым шнурком два конца занавески, которая окаймлена по жёлтому атласу красным золотистым глазетом. Поставив в южной стороне маленькую палатку с троном, в которой поставлено изображение драгоценного Будды, открывают дверь палатки. Затем прилаживают к занавеске изображения Бодхисаттвы и Гувань мафа эньдури и ставят подставку с привешенною к ней занавескою, обращённою на восток, на боль<Л. 8б>шой лежанке. Затем, поставив на лежанке два больших низких стола, окрашенных киноварью, ставят три тарелки с курениями, три чарки с приятным вином, девять тарелок с фруктами и девять подносов с паровыми хлебцами, и в северной стороне под столами ставят десятый поднос. В седьмом месяце, когда приносятся в жертву хлебцы из просяной и рисовой муки, разведённой на уксусе и испечённые на паровом стане, совершается жертвоприношение, по этому же образцу. Глиняный кувшин с вином ставят под деревянный брус у лежанки теплых нар. Разостлав пред кувшином жёлто-красный травчатый войлок, и поставив на него длинный низкий стол, на котором возносится вино в жертву духам, ставят на стол две большие жёлтые фарфоровые чашки, в одну из них наливается вино, а другая ставится пустою. Придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, разостлав на земле два листа окрашенной корейской бумаги и внесши два больших стола, окрашенных киноварью и покрытых оловом, ставят каждый из них на этой бумаге, обращёнными на запад. А когда настанет время, заведующий курениями зажигает курительные свечи. Придворные евнухи и люди, участвующие в жертвоприношении, ввёдши двух свиней, когда поставят их вне дверей Кун-нин-гуна, обращённых головами к северу, то два евнуха, играющие на гитаре и балалайке, помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, восемь человек <Л. 9а> участвующих в жертвоприношении и два старших евнуха подошедши и выстроившись в два ряда по пяти человек пред гитарою и балалайкою, а затем усевшись с обращённым лицом вверх, поджав ноги калачиком, играют на гитаре и балалайке и ударяют в кастаньеты. После этого маньчжуры, участвующие в жертвоприношении, преклонив одно колено, бьют в ладони. Шаман, подошедши к столу, на котором возносится вино в жертву духам, преклоняет колена, а заведующий курениями, подняв вверх чашку

и блюдечко, подаёт их шаману. Шаман, взяв их, возносит вино в жертву духам шесть раз, и всякий раз как вознесёт, вылив вино, которое возносилось в жертву, в пустую чашку, и затем снова налив вино в две чарки из другой чашки, в которую было налито вино, возносит в жертву духам. Всякий раз, как шаман возносит вино в жертву духам, люди, участвующие при жертвоприношении, поют хором. Когда шаман вознесёт вино в жертву духам шесть раз, то отдаёт назад заведующему куреniями чарку и блюдечко, а затем, сделав один земной поклон и встав, складывает ладони вместе и подносит ко лбу. Играние на гитаре и балалайке и ударение в кастаньеты на время приостанавливаются. Заведующий куреniями и женщины, участвующие при куреniях (*хянь-и да хянь-и хахаси*), вынесши стол, на котором возносилось вино в жертву духам и две чашки, в которые налито вино, ставят маленький низкий стол, пред <Л. 9б> которым шаман делает земные поклоны. Заведующий куреniями подаёт шаману нож. Шаман берёт нож, а люди, участвующие при жертвоприношении, снова начинают играть на гитаре и балалайке, ударять в кастаньеты и бить в ладоши. Шаман, сделав один земной поклон, встаёт, а люди, участвующие в жертвоприношении, начинают петь хором. Шаман, встав коленами три раза на нож и помолившись, воспевает гимны, когда становится коленами снова на нож, то люди, участвующие в жертвоприношении, снова поют хором. Так молится шаман, воспевая гимны, три раза. Когда шаман сделает один поклон и, встав, снова преклоняет колена три раза, и затем уже отдаёт назад нож заведующему куреniями, а люди, играющие на гитаре и балалайке и ударяющие в кастаньеты, встав, становятся сбоку (*далбадэ*).

Когда Император лично исполняет обряд, то заведующий куреniями приносит маленький низкий стол, пред которым шаман делает земные поклоны, в северную сторону. Император, взяв (*гайфи*) шапку, становится с обращённым лицом вверх посредине храма, подошедши к онгону, которому приносится жертва утром. Прежде преклоняет колена шаман, а затем преклоняет колена Император. Когда шаман помолится, то Император, исполнив один раз обряд и встав, возвращается домой. Шаман, сде<Л. 10а>лав земные поклоны и встав, складывает ладони вместе и подносит ко лбу.

Если Император исполняет обряд вместе с Императрицей, то Император исполняет обряд в южной стороне храма, а Императрица – в северной. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, заставив выйти вон всех мужчин, участвующих в жертвоприношении, оставляет только придворных евнухов и женщин, участвующих в жертвоприношении. В тот день, когда Император и Императрица не исполняют обряда, шаман делает за них земные поклоны. А когда шаман сделает земные поклоны, то заведующий куреniями, возвратив две чарки с вином, которым приносились в жертву Будде и Бодхисаттве, закрывает двери маленькой палатки Будды. Затем, свернув изображение Бодхисаттвы (*фуса и нируганъ бэ хэтэфи*), кладёт его в деревянную кадку, окрашенную в жёлтую краску. Придворные евнухи, участвующие при жертвоприношении, почтительно подняв вверх деревянную кадку и маленькую палатку Будды, выносят из дверей храма в сопровождении тарелок с двумя куреniями и ставят в большой палатке внутри западного звена Куннин-гуна, а впереди ставят тарелку с куреniями. Затем, перенёсши трон (*тэку*) маленькой палатки и приподняв (*татафи*) немного занавеску по направлению к югу, ставят посредине изображение Гувань мафа эньдури, а затем, перенёсши на средину (палатки?), ставят тарелки с куреniями и вином, которое приносилось в жертву, а глиняный кувшин с вином покрывают чистою покрышкою. Люди, играющие на гитаре <Л. 10б> и балалайке и ударяющие в кастаньеты, садятся в главном (да) месте. Женщины, участвующие при куреniях, свернув в три раза войлок, расстилают его близ деревянного бруса у лежанки тёплых нар, а заведующий куреniями подаёт шаману чарку и блюдечко. Придворные евнухи, участвующие при жертвоприношении, поднимают вверх свинью и, внесши её в палатку, ставят обращённою головою к западу под деревянный брус у лежанки тёплых нар. Маньчжурец, участвующий при жертвоприношении, преклоняет одно колено, прижимает (*гидамби*) им свинью. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, люди, участвующие в жертвоприношении (*амсунь и урсэ*), старший придворный евнух и другие евнухи играют на гитаре и балалайке, ударяют в кастаньеты и бьют в ладони, а шаман,

преклонив колена в направлении к юго-западу на красном войлоке, свёрнутом в три раза и разосланного близ деревянного бруса у лежанки тёплых нар, поднимает вверх чарку и блюдечко, и когда он сделает один раз возношение, то участвующие в жертвоприношении, обыкновенно поют хором. Шаман, сделав возношение и помолившись, наливает вино в одну чарку из двух чарок, а затем маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, тянет <Л. 11а> свинью за ухо. Шаман, влив вино в ухо свиньи и отдав чарку и блюдечко заведующему курениями, делает один земной поклон. Игра на гитаре и балалайке и ударение в кастаньеты на время приостанавливаются. Маньчжурец, участвующий при жертвоприношении, держа свинью за хвост, снова поставит её, повернув головою к востоку, то придворный евнух, участвующий при жертвоприношении, подошедши и подняв кверху свинью, ставит её на время (*така*) стоймя на большом столе, покрытом оловом. Заведующий курениями подаёт шаману чарку и блюдечко. Шаман, взяв чарку и блюдечко, и затем, введши из дверей свинью, так же как и в первый раз возносит вино в жертву духам, а люди участвующие при жертвоприношении, ударяют в кастаньеты, играют на гитаре и балалайке и поют хором. Шаман, вливши вино в уши свиньи и сделав один земной поклон, встаёт и возвращается домой (*бэдэрэмби*)[22]; народ, оставив балалайку, гитару и кастаньеты, встав, также уходит. Поставив поперёк на большом столе, покрытом оловом, двух свиней с обращёнными головами на запад, убивают их. Женщины, участвующие при жертвоприношении, поставив под стол высеребренное корыто, получают кровь, а женщины, участвующие при курениях, берут войлок. Подвинув (*ибэбуфи*) длинный высокий стол, окрашенный киноварью, ставят его пред западной лежанкой, а на этот стол ставят корыто со свиною кровью, принесённые же в жертву хлебцы, вино и <Л. 11б> фрукты возвращают назад (*бэдэрэбумби*). А когда свиньи воспарили (так говорят шаманы о заколотой ими свинье, когда прекращается у ней дыхание – *Н.П.*), то люди, участвующие при жертвоприношении, поставив их стоймя с обращёнными головами на юг на западной стороне стола и сняв с них шкуру, разделывают тушу на части и варят в большом жертвенном треножнике, то не снимают шкуру с головы, лап и хвоста. Опалив снятую кожу и соскоблив с неё шерсть, также варят её в большом жертвенном треножнике, а внутренности кладут в корыто, покрытое свинцом (вылущенное – *тохолонь докомиха отой дэ тэбумби*); затем, поставив корыто с кровью на землю, один маньчжурец, участвующий при жертвоприношении, подходит и преклоняет колена перед высоким столом, а потом наливает кровь во внутренности, и, положив их в жертвенный треножник, варит. Придворные евнухи, участвующие при жертвоприношении, положив кожу в корыто, выносят плотную корейскую бумагу, пропитанную маслом (*симэнгилэхэ*), и два больших стола, покрытых оловом, а затем, положив на маленькую деревянную тарелку, покрытую киноварью желчь, лапы и копыта, ставят на конце большого низкого стола, на северной стороне, который поставлен на лежанке. Когда поспеет мясо, то, нарезав одну чашку жертвенного мяса и положив пару столовых палочек (которые, обыкновенно, делаются <Л. 12а> из бамбука или слоновой кости и заменяют нашу вилку при еде – *Н.П.*), ставят посередине большого низкого стола.

Разложив по двум сторонам двух корыт мясо двух свиней, а окорока положив по четырём углам корыта, на передней стороне корыта кладут грудь, а на задней – задок и ребра, на поверхности (ойло) же кладут голову, а затем ставят корыта на длинный высокий стол пред Буддою. Заведующий курениями зажигает курительные свечи, а женщины, участвующие при жертвоприношении, расстилают красно-жёлтый цветочный войлок. Один из заведующих курениями подносит чашку с вкусным вином, а другой поднимает вверх пустую чашку, и когда, подошедши один к другому, они стоят, то заведующий курениями вручает шаману чарку и блюдечко. Шаман, преклонив колена, три раза возносит вино в жертву духам. Что же касается до придворных евнухов, участвующих в жертвоприношении, то они играют на гитаре и балалайке; люди, участвующие в жертвоприношении (*амсунь и урсэ*), ударяют в кастаньеты, а маньчжуры, участвующие в жертвоприношении (*амсунь и маньчжуса*), бьют в ладони и три раза поют хором. А когда шаман сделал возношение три раза, то, отдав назад заведующему курениями чарку и блюдечко, делает один земной поклон, а затем, встав, складывает ладони вместе и подносит ко лбу. Если Император

и Императрица лично исполняют обряд, то они исполняют <Л. 12б> его так же, как было описано выше. Когда они сделают земные поклоны мясу (*яли дэ хэнкилэхэ манги*), то, разложив его по блюдам, не вынося вон, расставляют по порядку пред длинным столом; а затем отведывают мясо или Император с Императрицей, или ван (князь) с сановниками, смотря по указу Императора.

В тот день, в который Император не отведывает мясо, пригласивши дежурного генерала и царских телохранителей, угощает их обедом (*ургэбумби*), а когда угостит, то придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, вынесши вон кожу, кости и жир, отсылают всё это в кухню; помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, взяв желчь, лапы и копыта свиньи, отнёсши их в чистое место и сжёгши, бросает в реку. Подняв занавеску и спрятав кружки, вырезанные из бумаги в виде медных денег (которые обыкновенно сжигаются при жертвоприношении покойнику и разбрасываются по дороге, – в виде нашей ёлки, – при выносе покойника на кладбище – *Н.П.*) и в конце месяца положив их в мешок, сделанный их корейской бумаги, относят в шаманский храм, и затем эту бумагу сжигают в шаманском храме вместе с жертвенной вехой (*силтань моои сасари*). Свернув изображение Гувань мафа эньдури и положив его в деревянную катку, <Л. 13а> окрашенную киноварью, переносят из западного звена Кунь-нин-гуна тарелки с двумя курениями (*чжувэ хянь и фила бо*), маленькую палатку Будды и кадочку Бодхисаттвы (*фуса и силань*) и ставят маленькую палатку Будды на трон обыкновенной палатки (*ань и ордо и тэку дэ добомби*); на столе с выдвижными ящиками, раскрашенном цветами различных красок и окрашенном киноварью, ставят изображение Бодхисаттвы и Гувань мафа эньдури, а на противоположной стороне стола (восточной стороне – *Н.П.*) ставят тарелки с тремя курениями.

Когда совершают вечером жертвоприношение онгону, то привязывают занавеску, окаймлённую красным золотистым глазетом по темноватому атласу, к вешалке, окрашенной тёмною краскою, и потом, нанизав на жёлтый ремешок семь больших и маленьких колокольчиков, привязывают к концу пня белокорой берёзы (*шацзилань циктань и дубэ дэ хувайтамби*); а затем привешивают к вешалке по порядку в западной стороне домашнего кумира (*муригань вэчэку*), посредине занавески – живописное изображение духа (*нируганъ вэчэку*), а в восточной стороне, покрытый тёмною краскою и служащий подставкою, на которой ставится монгольская божница (*монго вэчэку*). Всё это ставят на северную лежанку обращёнными на юг. Затем, поставив на лежанку два больших низких стола, покрытых киноварью, ставят на них <Л. 13б> пять тарелок с курениями, пять чарок с вкусным вином, девять тарелок с фруктами и девять подносов с печёными на парах хлебцами, а десятый поднос ставят в западной стороне под столом; под деревянным брусом у лежанки тёплых нар ставят глиняный кувшин с вином. Пред введением свиньи ставят в большой палатке западного звена (*варги гялань и амба ордо дэ добомби*) две тарелки с курениями Будде и Бодхисаттве. Придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, заранее расстилают покрашенную бумагу, а затем расставляют столы. Всё это делается так же, как и при утреннем жертвоприношении. А когда настанет время ввести свинью, то, ввёдши её, ставят в обычном месте. Заведующий курениями зажигает курительные свечи, а женщины, участвующие в курениях, ставят пред онгонами табурет, окрашенный в тёмную краску, на который садится шаман в то время, когда он шаманит; придворные же евнухи, участвующие в жертвоприношении, ставят принадлежности табурета, подставку и барабаны (*тункэнь бэ тэхэ нисихай мулань и тэйсу синьдамби*). Шаман, подвязав женскую юбку, оклеенную берестом (*алаха*) и опоясавшись поясом с бубенчиками, взяв одноручный бубен, подходит к онгону. Два придворных евнуха, участвующие в жертвоприношении, подходят к нему, и, став с обращённым лицом к западу, один <Л. 14а> из них ударяет в барабан, а другой – в кастаньеты. Шаман, став на табурет, обратясь к онгону, когда призывает его, ударяя в одноручный бубен и воспевая хвалебную песнь, то придворный евнух, ударяющий в барабан, ударяет в него один раз под такт одноручному бубну. Шаман, встав с табурета, когда шаманит в первый раз, изгибаясь и отступая назад, то придворный евнух, бьющий в барабан, ударяет в него три раза под такт одноручному бубну. Шаман, когда шаманит, изгибаясь и подходя вперед, то придворный евнух, бьющий

в барабан, ударяет в него пять раз под такт одноручному бубну. Шаман, когда молится, воспевая гимны в первый раз, то один придворный евнух ударяет в барабан пять раз, а другой ударяет в кастаньеты под такт три раза. Шаман, когда шаманит, изгибаясь, подходя вперед и отступая назад во второй раз, то придворный евнух ударяет семь раз только в барабан. Шаман, встав, когда молится, воспевая гимны, то, обыкновенно, ударяют пять раз, а в кастаньеты – три раза. Когда шаман шаманит в третий раз, то придворный евнух одиннадцать раз ударяет только в барабан. Шаман, став, когда молится, воспевая гимны, в третий раз, то придворный евнух ударяет в барабан четыре раза, и, наконец, шаман <Л. 14б> произносит наперекрёст (*хяхамби*) один раз два слова, а придворный евнух под такт ему ударяет, обыкновенно, в кастаньеты три раза. Шаман, когда окончит молиться и петь гимны в третий раз, и когда шаманит, то придворный евнух ударяет только в барабан три или четыре раза, выходит из храма. Шаман, отдав назад женщинам, участвующим в курении, одноручный бубен, снимает женскую юбку и поясные бубенчики. Женщины, участвующие в курении, расстилают жёлто-красный травяной войлок.

Когда Император лично исполняет обряд, то женщины, участвующие в куреniях, ставят в западной стороне маленький низкий стол, пред которым шаман делает земные поклоны. Император, взяв шапку и подойдя к вечернему онгону (*ямцзи вэчэку*), стоит с обращённым лицом вверх. Шаман, преклонив колена, когда помолится, то Император начинает исполнять обряд и исполнять его точно так же, как утром. Если Император исполняет обряд вместе с Императрицей, то Император исполняет обряд в восточной стороне, а Императрица – в западной. В тот день, в который Император и Императрица не исполняют обряд, шаман делает земные поклоны; а когда делает земные поклоны, то покрывает чистой крышкой глиняный кувшин с вином. Женщины, участвующие в куреniях, <Л. 15а> сложив в три раза войлок, расстилают его близ деревянного бруса у лежанки тёплых нар и ставят на деревянный брус одну чарку и одну чашку с вином. Придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, подняв вверх свинью и внёсши её в храм, ставят под деревянный брус у лежанки тёплых нар с обращённою головою на север. Маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, преклонив колено, прижимает им свинью. Шаман, преклонив колена на красном войлоке, свёрнутом в три раза под деревянным брусом у лежанки тёплых нар к северо-востоку, и влив вино из чашки в чарку, молится, вознося вино кверху. Затем маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, тянет свинью за ухо, а шаман, влив вино в ухо свиньи и поставив чарку на деревянный брус у лежанки тёплых нар, делает один земной поклон. Маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, взяв свинью за хвост, когда поставит её головою по направлению к югу, то придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, подошедши и подняв вверх свинью, ставят её на время стоймя на большом столе, покрытом оловом, а шаман, преклонив колена, наливает вино из чашки в чарку. Затем, помолившись и вознесши вино в жертву духам, шаман, как и прежде, вливает вино в уши свиньи, а затем, сделав один земной поклон и встав, уходит. Поставив <Л. 15б> двух свиней на большом столе, покрытом оловом, обращёнными к западу, убивают их. Две женщины, участвующие в жертвоприношении, поставив под стол высеребрянное корыто, получают кровь, а женщины, участвующие при куреniях, получают войлок. Подвинув длинный высокий стол, покрытый киноварью, ставят его пред северной лежанкой, а на этом столе ставят корыто со свиною кровью; один поднос с жертвенными хлебцами оставляют на западном краю большого низкого стола, а другие жертвенные хлебцы, вино и фрукты возвращают назад. А когда свиньи воспарили, то люди, участвующие в жертвоприношении, поставив их стоймя с обращённою головою к югу, снимают с них кожу, разрубают туши на части, вливают кровь во внутренности (кишки) и варят, а большой стол, покрытый оловом, и покрашенную бумагу выносят вон. Всё это делается так же, как и во время утреннего жертвоприношения; только желчь, лапы и копыта, бросив в печь, сжигают. Когда мясо поспеет, то, разрезав его и разложив по пяти чашкам, кладут при каждой чашке по паре столовых палочек и ставят эти чашки на двух больших низких столах. Затем, положив двух жертвенных свиней в двух корытах в том же порядке, в каком были разложены свиньи, принесённые в жертву утром, ставят корыта на длинном высоком столе

пред <Л. 16а> онгонами. Заведующий курениями зажигает курительные свечи, а женщины, участвующие в курениях, расстилают жёлто-красный травчатый войлок. Шаман, подошедши и преклонив колена, делает земные поклоны; а когда сложит ладони вместе и поднесёт их ко лбу, то женщины, участвующие в курениях, взяв войлок, ставят в месте, назначенном для обыкновенного вечернего жертвоприношения табурет, на котором садится шаман, а впереди табурета, поставив маленький столик, кладут на нём маленькие поясные бубенчики. Затем гасят курения и огонь в фонарях, закрывают печь, где варилось мясо, опускают занавес. Присутствующие выходят из храма, и дверь затворяется. Оставшийся там шаман читает молитву нараспев, потрясая бубенчиками, а ему вторят, ударяя в барабан и кастаньеты. При четверократном совершении этого обряда, поднимают занавес, отворяют дверь храма, зажигают фонари, уносят мясо и снимают изображение онгонов.

В тот день, когда совершается жертвоприношение за царевичей (*агэсэ и чжалинь*), если царевичи сами делают земные поклоны, то шаман молится. Если царевичи не делают земные поклоны, то шаман, помолившись, делает за них земные поклоны. Царевичи, до разделения имущества (*боо дэлхэрэ онголо*), если живут в разных домах, то каждый из них, <Л. 16б> поставив онгона в большом доме, в котором он живёт, когда совершает жертвоприношение, то вешает занавес утром и ставит палатку и трон для онгона; а когда совершает жертвоприношение вечером, то привязывает занавеску к вешалкам, ставит трон и совершает жертвоприношение. Утром, до введения свиней, вынесши две тарелки с курениями, ставит в палатке, поставивши под навесом внешней западной боковой стены жертвенного дома; а когда вынесут кости и кожу, то кладут их на стол, на котором поставлен утренний онгон. Когда совершается жертвоприношение вечером, то, кроме того, что не выносят тарелок с курениями, всё другое совершается в жертвоприношении точно так, как совершается жертвоприношение в Кун-нин-гуне. Ваны, бэйлэ, бэйсэ, потомки ныне царствующей в Китае династии и фамильные маньчжуры совершают жертвоприношение также по этому образцу.

Обряд жертвоприношения, совершаемый на следующий день после принесения жертвы[23]

При совершении жертвоприношения на следующий день после принесения жертвы, заранее, также как и прежде, перенёсши из дворца Государя Будду и Бодхисатву, когда поставят их внутри большой палатки западного звена Кун-нин-гуна, то придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, разостлав покрашенную плотную корейскую бумагу в северо-<Л. 17а>восточной стороне от вехи (которая ставится у маньчжуров на площадях или посреди двора с утверждённым на ней ящиком, в который кладут жертвенное мясо – *Н.П.*), ставят большой стол, покрытый оловом и покрашенный киноварью, обращённый к западу. После издания указа о поставлении вехи, взяв позвонки свиньи и чистую бумагу, кладут их на жёлтый медный таган и сжигают. Затем, поставив пред камнем вехи высокий стол, покрашенный киноварью, ставят на нём три серебряные тарелки. На средней тарелке кладут пшено и крупу, а остальные две пока ставят пустыми. Немного дальше от камня вехи в северо-западной стороне ставят вешалку, окрашенную киноварью, и покрывают её красным войлоком. Пред вешалкой ставят 4-х угольный поднос и стол из красного дерева, а сзади вешалки ставят один за другим два деревянных подноса, окрашенных киноварью. На подносах кладут несколько кухонных досок (на которых рубят мясо – *Н.П.*) и ставят обращённою к востоку печку, а на север от подносов ставят таган из жёлтой меди и жертвенный треножник из красной меди. Когда настанет время ввести свинью, то придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, ввёдши её, ставят около камня вехи с обращённою головою на юг.

Когда Государь лично исполняет обряд, то женщины, участвующие при <Л. 17б> курениях, расстилают жёлто-красный травчатый войлок, на котором Государь исполняет обряд у порога дверей Кун-нин-гуна. Государь, вошедши в дверь и взяв шапку (сверху надпись – *в шапке*), преклоняет колена против вехи с обращённым лицом вверх. Маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, подошедши к столу и взяв тарелку с пшеном и крупою, разбрасывает пшено и крупу, и после двукратного разбрасывания уходит. Император, исполнив обряд и встав, возвращается

домой. Если Император исполняет обряд вместе с Императрицей, то Император исполняет обряд посредине храма, а Императрица в западной стороне. Приказав выйти вон мужчинам, участвующим в жертвоприношении, оставляют только придворных евнухов. В тот же день, в который Император и Императрица не исполняют сами обряд, шаман, подняв вверх платье Императора, делает земные поклоны[24], а когда он сделает земные поклоны, то придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, поставив на большой стол, покрытый оловом, свинью с обращённою головою к западу, убивают её. Два придворных евнуха, участвующие в жертвоприношении, подставив высеребрянное корыто под стол и получив кровь, ставят его на высокий стол. Когда свинья воспарила, то ставят её стоймя с обра<Л. 18а>щённою головою к югу, а люди, участвующие в жертвоприношении, сняв кожу со свиньи, разрубают тушу на части и варят несколько кусков, смотря по надобности, в жертвенном треножнике из красной меди, а оставшееся мясо кладут в корыто. Когда мясо поспеет, то люди, участвующие в жертвоприношении, рассевшись сзади деревянного 4-х угольного подноса, обращаясь к востоку, крошат мелко мясо, а затем кладут его на серебряную тарелку, поставленную в западной стороне высокого стола, а желчь кладут в серебряную тарелку, поставленную в восточной стороне. Изрезанное таким образом мясо кладут затем в две чашки, а при каждой чашке кладут по две столовые палочки. Затем ставят на стол две чашки с кашею и расставляют их таким образом: сначала ставят чашку мяса, а затем чашку каши, потом другую чашку мяса и другую чашку каши. Если Император лично исполняет обряд, то маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, взяв тарелку с крупою и пшеном, поднимая её кверху, снова разбрасывает крупу два раза и затем уходит; а когда Император сделает земные поклоны, то помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс и люди, участвующие в жертвоприношении, повесив к концу вехи позвонки свиньи, и положив в ящик, поставленный на вехе, мясо, желчь, пшено и крупу, утверждают веху, а затем вносят в Кун-нин-гун <Л. 18б> мелко изрезанное жертвенное мясо и кашу. Если Император и Императрица отведывают жертвенные снеди, то Император подносит их Императрице.

В тот день, когда Император и Императрица не выполняют земные поклоны, угощают жертвенными снедями людей, находящихся в Кун-нин-гуне, и оставшееся мелко нарезанное жертвенное мясо и кашу, а также мясной отвар, оставшийся в жертвенном треножнике, отдают придворным евнухам. Затем вносят в Кун-нин-гун покрашенную плотную корейскую бумагу, стол, покрытый оловом и высеребрянное корыто. Влив кровь во внутренности (кишки), варят в большом жертвенном треножнике вместе с оставшимся сырым мясом. Когда мясо поспеет, то, разложив его по блюдцам и расставив по главным (*да*) местам, пригласив сановников и царских телохранителей, угощают их этим мясом; а когда окончится угощение, то придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, выносят стол и бумагу, а кожу и жир отсылают в кухню. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс относит кости в чистое место, затем сжигает их, бросает в реку. Перенёсши из западного звена храма Будду и Бодхисатву, обыкновенно ставят их на главном престоле, а таган жертвенного треножника ставят в главном <Л. 19а> месте. Если пойдёт во время жертвоприношения дождь или снег, то люди, участвующие в жертвоприношении, и придворные евнухи, распустив бумажный зонтик, пропитанный маслом, покрывают им жертвенный треножник и стол, на котором приносится жертва. При принесении жертвы за царевичей царевичи делают земные поклоны; а если они не делают земные поклоны, то шаман, подняв вверх платье царевичей, делает за них земные поклоны.

Обряд жертвоприношения, совершаемый в обыкновенные дни в Кун-нин-гуне

Ежегодно, когда совершается утреннее жертвоприношение онгону в Кун-нин-гуне, то к трёхгранной подставке, покрытой киноварью и оклеенной сусальным золотом, на которой вырезана голова дракона, прибитая к западной боковой стене, привязывают жёлтым шёлковым шнурком два конца занавески, которая окаймлена жёлтым атласом и красным золотистым глазетом. Свернув в четыре раза два листа чистой бумаги и вырезав четыре монеты, привешивают их к двум концам занавески.

которая окаймлена жёлтым атласом и красным золотистым глазетом. Свернув в четыре раза два листа чистой бумаги и вырезав четыре монеты, привешивают их к двум концам занавески. Поставив в южной стороне маленькую палатку с онгоном, в которой поставлено изображение драгоценного Будды, открывают дверь палатки. Затем привешивают к занавеске изображения Бодхисаттвы и Гувань мафа эньдури, и ставят подставку с привешенною к ней занавескою, <Л. 19б> обращённою к востоку, на большой лежанке. Затем, поставив на лежанке два больших низких стола, окрашенных киноварью, ставят на них три тарелки с курениями, три чарки с чистою водою и девять подносов с паровыми хлебцами, а в северной стороне под столами ставят десятый поднос. Разостлав жёлто-красный цветочный войлок пред деревянным брусом у лежанки тёплых нар, ставят на нём маленький низкий стол, пред которым шаман делает земные поклоны. Затем придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, разостлав на земле два листа окрашенной плотной корейской бумаги и внёсши два больших стола, окрашенных киноварью и покрытых оловом, ставят каждый их них на этой бумаге обращёнными к западу. Когда настанет время, то заведующий курениями зажигает курительные свечи. Придворные евнухи и люди, участвующие в жертвоприношении, ввёдши двух свиней, когда поставят их вне дверей Кун-нин-гуна с обращёнными головами к северу, то два евнуха, играющие на гитаре и балалайке, помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, восемь человек, участвующих в жертвоприношении, и два старших евнуха, подошедши и выстроившись в два ряда по пяти человек пред гитарою и балалайкою; а затем, усевшись с обращённым <Л. 20а> лицом вверх, поджав ноги калачиком, играют на гитаре и балалайке и ударяют в кастаньеты. После этого, маньчжуры, участвующие в жертвоприношении, преклонив одно колено, бьют в ладоши. Заведующий курениями подаёт шаману нож. Шаман берёт нож, а люди, участвующие в жертвоприношении, снова начинают играть на гитаре и балалайке, ударять в кастаньеты и бить в ладони. Шаман, сделав один земной поклон, встаёт, а люди, участвующие в жертвоприношении, начинают петь хором. Шаман, встав три раза коленами на нож и помолившись, воспевая гимн, когда становится коленами снова на нож, то люди, участвующие в жертвоприношении, снова поют хором. Так молится шаман, воспевая гимны три раза. Когда шаман преклонит колена девять раз, то, сделав один земной поклон и встав, снова преклоняет колена три раза, и затем уже отдаёт назад нож заведующему курениями, а люди, играющие на гитаре и балалайке и ударяющие в кастаньеты, встав, становятся сбоку.

Когда Император лично исполняет обряд, то заведующий курениями переносит маленький низкий стол, пред которым шаман делает земные поклоны, в северную сторону. Император, взяв шапку, становится с обращённым лицом вверх посреди храма, подошедши к онгону, которому приносится жертва утром. Прежде преклоняет колена шаман, а затем преклоняет колена Император. Когда <Л. 20б> шаман помолится, то Император, исполнив один раз обряд и встав, возвращается домой. Шаман, сделав земные поклоны и встав, складывает ладони вместе и подносит их ко лбу.

Если Император исполняет обряд вместе с Императрицей, то Император исполняет обряд в южной стороне храма, а Императрица в северной. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс заставляет выйти вон всех мужчин, участвующих в жертвоприношении, оставляет только придворных евнухов и женщин, участвующих в жертвоприношении. В тот день, в который Император и Императрица не исполняют обряд, шаман делает за них земные поклоны. Когда шаман сделает земные поклоны, то заведующий курениями, возвратив две чарки с чистою водою, которая приносилась в жертву Будде и Бодхисаттве, закрывает двери маленькой палатки Будды. Затем, свернув изображение Бодхисатвы, кладёт его в деревянную кадку, окрашенную в жёлтую краску. Придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, почтительно подняв вверх деревянную кадку и маленькую палатку Будды, выносят всё это из дверей храма в сопровождении тарелок с двумя курениями и ставят их в большой палатке внутри западного звена Кун-нин-гуна, а впереди ставят тарелку с курениями. Затем, перенёсши трон маленькой палатки и, приподняв немного занавеску по направлению к югу, ставят посредине изображение

Гувань мафа эньдури, а затем переносят на середину тарелки с курениями и воду, <Л. 21а> которая приносится в жертву. Люди, играющие на гитаре и балалайке и ударяющие в кастаньеты, садятся в главном месте. Женщины, участвующие при курениях, свернув в три раза войлок, расстилают его близ деревянного бруса у лежанки тёплых нар, и заведующий курениями подаёт шаману чарку и блюдечко. Придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, поднимают вверх свинью и внёсши её в храм, ставят обращённою головою к западу под деревянный брус у лежанки тёплых нар. Маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, преклонив одно колено, прижимает им свинью. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс и люди, участвующие в жертвоприношении (*амсунь и урсэ*), старший придворный евнух и другие евнухи играют на гитаре и балалайке, ударяют в кастаньеты и бьют в ладони, а шаман, преклонив колена по направлению к юго-западу на красном войлоке, свёрнутом в три раза и разостланном близ деревянного бруса у лежанки тёплых нар, поднимает вверх чарку и блюдечко, и когда он сделает один раз возношение, то люди, участвующие в жертвоприношении, обыкновенно поют хором, а затем маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, тянет свинью за ухо. Шаман, влив воду в уши свиньи и отдав чарку и блюдечко заведующему курениями, делает один земной поклон. Игра на гитаре и балалайке и ударение в кастаньеты на время приостанавливаются. Маньчжурец, участвующий в жертвопри<Л.21б>ношении, держа свинью за хвост, когда поставит её, повернув головою к востоку, то придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, подошедши и подняв вверх свинью, ставят её на время стоймя на большом столе. Заведующий курениями подаёт шаману чарку и блюдечко. Шаман, взяв чарку и блюдечко и затем, ввёдши из дверей свинью, так же как и в первый раз возносит воду в жертву духам, а люди, участвующие в жертвоприношении, играют на гитаре и балалайке, ударяют в кастаньеты и поют хором. Шаман, вливши воду в уши свиньи, делает один земной поклон и затем, встав, возвращается домой (отходит – *Т.П.*); народ, оставив балалайку, гитару и кастаньеты, встав, также уходит. Поставив поперёк на большом столе, покрытом оловом, двух свиней с обращёнными головами на запад, убивают их. Женщины, участвующие в жертвоприношении, подставив под стол высеребренное корыто, получают кровь, а женщины, участвующие при курениях, берут войлок. Подвинув длинный высокий стол, окрашенный киноварью, ставят его пред западной лежанкой, а на этот стол ставят корыто со свиною кровью; принесённые же в жертву хлебцы возвращают назад. Когда свиньи воспарили, то люди, участвующие в жертвоприношении, поставив их стоймя с обращёнными головами на юг на западной стороне стола и сняв с них кожу, разделывают свиней на части и варят в большом жертвенном треножнике, но не снимают кожу с головы, лап и хвоста. Опалив снятую кожу и соскоблив с неё шерсть, <Л. 22а> также варят в жертвенном треножнике, а внутренности кладут в высеребрянное корыто; затем, поставив корыто на землю, один маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, подходит и преклоняет колена пред высоким столом, а потом, налив кровь во внутренности (кишки) и положив их в жертвенный треножник, варит. Придворные евнух и участвующие в жертвоприношении, положив кожу в корыто, выносят плотную корейскую бумагу, пропитанную маслом, и два больших стола, покрытых оловом, и затем, положив на маленькую деревянную тарелку, окрашенную киноварью, желчь, лапы и копыта, ставят на конец большого низкого стола, на северной стороне, который поставлен на лежанке. Когда поспеет мясо, то, нарезав его одну чашку и положив пару столовых палочек, ставят посередине большого низкого стола.

Разложив по двум сторонам двух корыт мясо двух свиней, а окорока положив по четырём углам корыт, на передней стороне корыта кладут грудь, а на задней – задок и ребра, на поверхности (*ойло*) же кладут голову; и затем ставят корыта на длинный высокий стол пред Буддою. Заведующий курениями зажигает курительные свечи, а женщины, участвующие при курениях, расстилают красно-жёлтый травчатый войлок. Один из заведующих курениями поднимает вверх чашку с чистою водою, а другой – поднимает вверх пустую чашку, они стоят, то шаман, подошедши к <Л. 22б> ним, преклоняет колена. Заведующий курениями подаёт шаману чарку и блюдечко. Шаман, взяв, три раза возносит чистую воду в жертву духам.

Когда совершается это возношение, то придворные евнухи, играющие на гитаре и балалайке, помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, ударяющий в кастаньеты, старший придворный евнух, люди, участвующие в жертвоприношении и маньчжуры, участвующие в жертвоприношении и бьющие в ладони, подошедши так же, как и прежде, рассаживаются (*тэчэмби*). Шаман, всякий раз как вознесёт чистую воду в жертву духам, вылив, в пустую чашку чистую воду, которая возносилась в жертву, и снова налив в две чарки чистую воду из чашки, в которую была налита чистая вода, возносит в жертву духам, и всякий раз как он возносит её в жертву духам, люди, участвующие в жертвоприношении, поют хором. Когда шаман сделает возношение три раза, то, отдав назад заведующему куреniями чарку и блюдечко, делает один земной поклон, а затем, встав, складывает ладони вместе и подносит их ко лбу. Народ, оставив гитару, балалайку и кастаньеты, встаёт и уходит.

Если Император и Императрица лично исполняют обряд, то они исполняют его так же, как было описано выше. Когда они сделают земные поклоны мясу, то, разложив его по блюдам, не вынося вон, расставляют по порядку пред длинным столом; <Л. 23а> а затем отведывают мясо или Император с Императрицей, или Ван (князь) с сановниками, смотря по указу Императора. В тот день, в который Император не отведывает мясо, пригласивши дежурного генерала и царских телохранителей, угощает их обедом; а когда угостит, то придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, вынесши вон кости, кожу и жир, отсылают всё это в кухню; помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, взяв желчь, лапы и копыта свиньи, относит их в чистое место, а затем, сжёгши, бросает в реку. Подняв занавеску и спрятав кружки, вырезанные из бумаги в виде медной деньги, а в конце месяца положив их в мешок, сделанный из корейской бумаги, относят в шаманский храм; а затем эту бумагу сжигают в шаманском храме вместе с жертвенной вехой (*силтань моои сасари*). Свернув изображение Гувань мафа эньдури и положив его в деревянную кадку, окрашенную киноварью, переносят из западного звена Кун-нингуна тарелки с двумя куреniями, маленькую палатку Будды и кадочку Бодхисаттвы (*фуса и сихань*) и ставят маленькую палатку Будды на троне обыкновенной палатки (*ань и ордо и тэку дэ добомби*); на столе с выдвинутыми ящиками, разукрашенном цветами различных красок и окрашенном киноварью, ставят изображения Бодхисаттвы и Гувань мафа эньдури, а на противоположной стороне стола (в восточной <Л. 23б> стороне) ставят тарелки с тремя куреniями.

Когда совершают вечером жертвоприношение онгону, то привязывают занавеску, окаймлённую красным золотистым глазетом по тёмному атласу, к вешалке, окрашенной тёмною краскою, а потом, нанизав на жёлтый ремешок семь больших и маленьких колокольчиков, привязывают к концу пня белокорой березы (*шацзилань циктэнь и дубэ дэ хувайтамби*); а затем привешивают к вешалке по порядку в западной стороне домашнего кумира (*муригань вэчэку*) посередине занавески – живописное изображение духа (*нируган вэчэку*), а в восточной стороне ставят трон, покрытый тёмною краскою и служащий подставкою для монгольской божницы[25].

Всё это ставят на северную лежанку обращённым на юг. Затем, поставив на лежанку два больших низких стола, окрашенных киноварью, ставят на них пять тарелок с курением, пять чарок с чистою водою и девять подносов с паровыми хлебцами, а десятый поднос ставят на западной стороне под столом. Пред введением свиньи ставят в большой палатке западного звена (*варги гялань и амба ордо дэ добомби*) две тарелки с куреniями Будде и Бодхисаттве. Придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, заранее расстилают покрашенную бумагу, а затем расставляют столы. Всё это делается так же, как и при утреннем жертвоприношении. Когда <Л. 24а> настанет время ввести свинью, то, ввёдши её, ставят в обычном месте. Заведующий куреniями зажигает курительные свечи, а женщины, участвующие в куреniях, ставят пред онгонах табурет, окрашенный в тёмную краску, на который садится шаман в то время, когда он шаманит; придворные же евнухи, участвующие в жертвоприношении, ставят принадлежности табурета, подставку и барабан (*тункэнь бэ тэхэ нисихай мулань и тэйсу синьдамби*). Шаман, подвязав женскую юбку, оклеенную берестом и опоясавшись поясом с бубенчиками, взяв одноручный бубен, подходит к онгону. Два придворных евнуха, участвующих в жертвоприношении,

подходят к нему, и, став с обращённым лицом к западу, один из них ударяет в барабан, а другой – в кастаньеты. Шаман, став на табурет, обротясь к онгону, когда призывает его, ударяя в одноручный бубен и воспевая хвалебную песнь, то придворный евнух, ударяющий в барабан, ударяет в него один раз под такт одноручному бубну. Шаман, встав с табурета, когда шаманит в первый раз, изгибаясь и отступая назад, то придворный евнух, ударяющий в барабан, ударяет в него три раза под такт одноручному бубну. Шаман, когда шаманит, изгибаясь и подходя вперёд, то придворный евнух, бьющий в барабан, ударяет в него пять раз под такт одноручному бубну. Шаман, когда молится, воспевая гимны в первый раз, то один придворный евнух ударяет в барабан пять раз, а другой – ударяет в кастаньеты под такт ему три раза. Шаман, когда <Л. 24б> шаманит, изгибаясь, подходя вперед и отступая назад во второй раз, то придворный евнух ударяет семь раз только в барабан. Шаман, став, когда молится, воспевая гимны, то обыкновенно ударяют в барабан пять раз, а в кастаньеты – три раза. Шаман, когда шаманит в третий раз, то придворный евнух одиннадцать раз ударяет только в барабан. Шаман, встав, когда молится, воспевая гимны в третий раз, то придворный евнух ударяет в барабан четыре раза, и, наконец, шаман произносит наперекрёст один раз два слова, а придворный евнух под такт ему ударяет, обыкновенно, в кастаньеты три раза. Шаман, когда окончит молиться и петь гимны в третий раз, и когда шаманит, то придворный евнух, ударив только в барабан три или четыре раза, выходит из храма. Шаман, отдав назад женщинам, участвующим в куреniях, одноручный бубен, снимает женскую юбку и поясные бубенчики. Женщины, участвующие в куреniях, расстилают ярко-красный травчатый войлок.

Когда Император лично исполняет обряд, то женщины, участвующие в куреniях, ставят в западной стороне маленький низкий стол, пред которым шаман делает земные поклоны. Император, взяв шапку и подойдя к вечернему онгону, стоит с обращённым лицом вверх. Шаман, преклонив колена, когда помолится, то Император начинает исполнять обряд и исполняет его точно так же, как утром. Если Император исполняет обряд <Л. 25а> вместе с Императрицей, то Император исполняет обряд в восточной стороне, а Императрица – в западной. В тот день, в который Император и Императрица не исполняют обряд, шаман делает за них земные поклоны, а когда сделает земные поклоны, то женщины, участвующие в куреniях, сложив в три раза войлок, расстилают его близ деревянного бруса у лежанки тёплых нар и ставят на деревянный брус одну чарку и одну чашку с чистою водою. Придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, подняв вверх свинью и внёсши её в храм, ставят под деревянный брус у лежанки тёплых нар с обращённою головою на север. Маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, преклонив колено, прижимает им свинью. Шаман, преклонив колено к северо-востоку на красном войлоке, свёрнутом в три раза, и, влив воду из чашки в чарку, молится, поднимая воду кверху. Затем маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, тянет свинью за ухо, а шаман, влив воду в ухо свиньи и поставив чарку на деревянный брус у лежанки тёплых нар, делает один земной поклон. Маньчжурец, участвующий в жертвоприношении, взяв свинью за хвост, когда поставит её головою по направлению к югу, то, придворные евнухи, участвующие в жертвоприношении, подошедши и подняв вверх свинью, ставят её на время стоймя на большом столе, покрытом оловом, а шаман, преклонив колена, наливает воду из чашки в чарку. Затем вводят другую свинью. Шаман, помолившись <Л. 25б> и вознёсши воду в жертву духам, как и прежде, вливает воду в ухо свиньи, а затем делает один земной поклон и, встав, уходит. Поставив двух свиней на большом столе, покрытом оловом, обращёнными к западу, убивают их. Две женщины, участвующие в жертвоприношении, подставив под стол высеребрянное корыто, получают кровь, а женщины, участвующие в куреniях, получают войлок. Подвинув высокий стол, покрытый киноварью, ставят его пред северной лежанкой, а на этом столе ставят корыто со свиною кровью; один поднос с жертвенными хлебцами оставляют на западном краю большого низкого стола, а другие жертвенные хлебцы возвращают назад (*бэдэрэбумби*). Когда свиньи воспарили, то люди, участвующие в жертвоприношении, поставив их стоймя с обращёнными головами к югу, снимают с них кожу, разрубают туши на части, вливают кровь в кишки и варят, а большой стол, покрытый оловом, и покрашенную бумагу

выносят вон. Всё это делается также как и во время утреннего жертвоприношения, только желчь, лапы и копыта, бросив в печь, сжигают. Когда мясо поспеет, то, разрезав его и разложив по пяти чашкам, кладут при каждой чашке по паре столовых палочек и ставят эти чашки на двух больших низких столах. Затем, положив двух жертвенных свиней в двух корытах в том же порядке, в каком были разложены свиньи, принесённые в жертву утром, ставят корыта на длинном <Л. 26а> высоком столе пред онгоном. Заведующий курениями зажигает курительные свечи, а женщины, участвующие при курениях, расстилают жёлто-красный травчатый войлок. Шаман, подошедши и преклонив колена, делает земные поклоны; а когда сложит ладони вместе и поднесёт их ко лбу, то женщины, участвующие при курениях, взяв войлок, ставят в месте, назначенном для обыкновенного вечернего жертвоприношения, табурет, на котором садится шаман, а впереди табурета ставят маленький столик и кладут на нём маленькие поясные бубенчики. Затем гасят курения и огонь в фонарях, закрывают печь, где варилось мясо, и опускают занавес. Присутствующие выходят из храма и дверь затворяется. Оставшийся там шаман читает молитву нараспев, потрясая бубенчиками, а ему вторят, ударяя в барабан и кастаньеты. По четверократном совершении этого обряда, поднимают занавес, отворяют дверь храма, зажигают фонари, уносят мясо и снимают изображения онгонов.

Обряд жертвоприношения, совершаемый духу богатства в начале каждого из четырёх времён года

В начале каждого из четырёх времён года совершается жертвоприношение духу богатства. Оно совершается таким образом: привесив занавеску так же, как и при совершении обыкновенного жертвоприношения, ставят пред ней утреннего <Л. 26б> и вечернего онгонов и зажигают курительные свечи. Царские берейторы подводят к дверям храма двух белых лошадей, а начальник скотного двора – двух коров и ставят лошадей в западной стороне, а коров – в восточной. Затем, поставив стол, окрашенный киноварью, пред утренним онгоном, кладут на него два слитка золота, два слитка серебра, сорок холщёвых тканей, десять сортов атласа, шёлковую материю, на которой поперёк затканы драконы разноцветными шелками (*гэчухари*), атлас с вытканными симметрично драконами (*уньдураку*), золотой глазет (*гилташику*), плис (*чэкэму*) – материю, у которой основа и уток из разноцветных шелков с разноцветными отливами (*алха*). Шаман, подошедши к столу, преклоняет колена и делает земные поклоны. Затем заведующий курениями поднимает стол и ставит его пред вечерним онгоном. Шаман снова подходит к столу, преклоняет колена и делает земные поклоны, а когда он сделает земные поклоны, то лошадей и коров уводят, а по прошествии трёх дней выносят из храма и богатства, которые приносили жертву, сдают в счётное отделение (*бодоро сыдэ*). Если Император исполняет обряд, то исполняет его так же, как в обыкновенные дни.

Обряд омовения Будды

В восьмой день четвёртого месяца, в тот день, в который родился Будда, при совершении жертвоприношения привешивают в среднем звене жертвенного храма <Л. 27а> в шаманском храме занавеску; а когда настанет время, то восемь придворных евнухов, одетых в атласное платье оранжевого цвета, подняв вверх носилки с жёлтой атласной покрышкой, ставят их вне дверей Кун-нин-гуна. Двое маньчжуров, участвующих в жертвоприношении, вынесши деревянную кадочку, окрашенную киноварью, в которой находится изображение Гувань мафа эньдури и другую кадочку, окрашенную жёлтой краскою, в которой находится изображение Бодхисаттвы, и палатку Будды, ставят всё это на носилки; а восемь придворных евнухов, одетых в атласное платье оранжевого цвета, подняв носилки на плечи, несут их в шаманский храм; впереди носилок идут придворные евнухи с двумя фонарями и двумя парами палок (*мукшань*), а за ними идут два помощника смотрителя за приготовлением жертвенных мяс и четыре маньчжура, участвующих в жертвоприношении, с пятью парами курений (*хянь суньчжа чжуру*); сзади же носилок идёт чиновник отделения, заведующего обрядами, старший придворный евнух, участвующий в жертвоприношении, и восемь других придворных евнухов, а за ними несут хлебцы из листьев липы (которые приготовляют маньчжуры в 4-м и 5-м месяцах для жертвы – *Н.П.*), глиняный кувшин с вином, вату и красный мёд (*фулгянь хибсу*). Достигнув до

шаманского храма, маньчжуры, участвующие в жертвоприношении, одетые в жёлтое атласное платье, перенёсши онгонов в храм, ставят палатку Будды на троне, поставленном в западной стороне храма, а затем, когда привесят к занавеске изображения Бодхисаттвы и Гувань мафа эньдури, то <Л. 27б> кладут мёд на жёлтое фарфоровое блюдо и наливают чистую воду. Заведующий курениями открывает дверь палатки, а шаман, перенёсши Будду, омывает его на жёлтом фарфоровом блюде, а затем, положив новую вату, обыкновенно ставит его на главном престоле; на большом низком столе, окрашенном жёлтою краскою, кладут хлебцы из листьев липы, а в обычном месте ставят три чарки с вином и три тарелки с куреними. Заведующий куреними зажигает курительные свечи, а затем, налив вино в две большие жёлтые фарфоровые чарки, ставит их на маленький столик под деревянным брусом у лежанки тёплых нар, потом привешивает двадцать семь кружков из бумаги в виде медной деньги. Два придворных евнуха, играющие на гитаре и балалайке, садятся в западной стороне площадки вне жертвенного зала, а против них садятся княжеские телохранители и чиновники. Рассевшись таким образом, ударяют в кастаньеты и бьют в ладони. Два шамана, одетые в парадные женские кафтаны, подошедши, преклоняют колена. Два заведующих куреними, подняв вверх две чарки и два блюдечка, вручают их двум шаманам. Шаманы, получив по чарке с блюдечком, возносят вино в жертву духам по девяти раз. В это время помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс стоит в восточной стороне у крыльца жертвенного дома, и когда прикажет ударять в кастаньеты, то начинают играть на гитаре и балалайке, ударять в кастаньеты <Л. 28а> и бить в ладони. Два шамана всякий раз, как вознесут вино в жертву духам, вылив его в разукрашенную цветами фарфоровую кадку, наливают снова вино из чашки, и налив по две чарки, возносят в жертву духам. Всякий раз как шаман возносит вино в жертву духам, помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, когда прикажет певчим петь, то певчие поют хором; а когда шаманы сделают возношение духам девять раз, то, отдав назад заведующему куреними чарки с блюдечками, делают по одному земному поклону, а затем, встав, складывают ладони вместе и подносят их ко лбу. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс приказывает перестать на время играть на гитаре и балалайке и ударять в кастаньеты. Затем два шамана, вошедши в палатку, преклоняют колена, а заведующие куреними вручают им по чарке и блюдечку. Два шамана возносят вино в жертву духам по девять раз, а стоящие (присутствующие) играют в это время на гитаре и балалайке, ударяют в кастаньеты, бьют в ладони и поют хором. Шаманы, окончив возношения и отдав назад заведующим куреними чарки с блюдечками, делают по одному земному поклону, а затем, встав и сложив ладони вместе, подносят их ко лбу. После этого один шаман остаётся в палатке, а другой – вошедши в жертвенное зало, становится посредине его; заведующий куреними подаёт ему нож, а помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс приказывает <Л. 28б> участвующим в жертвоприношении, играть на гитаре и балалайке, ударять в кастаньеты и бить в ладони. Шаман, сделав один земной поклон, и помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс приказывает петь хором. Шаман три раза преклоняет колена на нож и молится, воспевая гимны; а когда он приклонит колена девять раз, то люди, участвующие в жертвоприношении, начинают играть на гитаре и балалайке, ударять в кастаньеты и бить в ладони. Шаман, подошедши к палатке, делает один земной поклон, а затем, встав, воспевает гимны, снова становится коленом на нож. Окончив коленопреклонение, шаман снова входит в жертвенный зал и, сделав один земной поклон, встаёт, а когда ещё преклоняет колено три раза, то помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс приказывает петь хором. Окончив коленопреклонения, шаман отдаёт нож заведующему куреними, помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс приказывает приостановить игру на гитаре и балалайке и ударять в кастаньеты; после чего люди, участвующие в жертвоприношении, встав, уходят. Шаман, снова преклонив колена и сделав земные поклоны, встаёт, а затем, сложив ладони вместе и поднесши их ко лбу, уходит. Другой шаман, оставшийся в палатке, преклонив колена и сделав земные поклоны, встаёт, а потом, сложивши ладони вместе и поднёсши их ко лбу, также уходит. Заведующий куреними, закрыв дверь <Л. 29а> палатки Будды и свернув

изображения Гувань мафа эньдури и Бодхисатвы, кладёт каждое из них в отдельную кадочку (*сихань*). Затем, позвав маньчжуров, участвующих в жертвоприношении, одетых в жёлтое атласное платье, ставит вместе с ними кадочки с изображением Гувань мафа эньдури и Бодхисатвы и палатку Будды на носилки и переносят во дворец, а жертвенное вино и хлебы раздают пришедшим (*гэнэхэ*) царским телохранителям, чиновникам и людям, участвующим в жертвоприношении.

Библиографический список

1. [Бичурин]. Китай в гражданском и нравственном состоянии. Сочинение монаха Иакинфа в четырех частях с рисунками. – СПб., 1848.
2. [Бичурин]. Китай. Его жители, нравы, обычаи. Сочинение монаха Иакинфа. – СПб., 1840.
3. Захаров, И.И. Полный маньчжурско-русский словарь / И.И. Захаров. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1875.
4. Кротков, Н.Н. Краткие заметки о современном состоянии шаманства у сибо, живущих в Илийской области и Тарбагатае / Н.Н. Кротков // ЗВОРАО, Т. XXI, вып. II–III, 1913. – С. 117–136, таб. X.
5. Нишань самани битхэ (Предание о нишанской шаманке). Издание текста, перевод и предисловие М.П. Волковой. – М.: Наука, Восточная литература, 1961 (серия: Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия, VII).
6. Пан, Т.А. «Устав шаманской службы маньчжур» в переводе А.В. Гребенщикова из Архива востоковедов / Т.А. Пан // Архивные материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России. Доклады науч. конф. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – С. 102–109.
7. Пан, Т.А. Архивные материалы А.В. Гребенщикова по шаманству маньчжуров / Т.А. Пан // 22-я научная конференция «Общество и государство в Китае. Часть 3. – М.: Наука, восточная литература, 1991. – С. 136–140.
8. Пан, Т.А. Маньчжурские записи по шаманизму сибэ из архива Н.Н. Кроткова / Т.А. Пан // Страны и народы Востока. Вып. XXXV. Коллекции, тексты и их «биографии» / Под ред. И.Ф. Поповой, Т.Д. Скрынниковой. – М.: Наука, Восточная литература, 2014. – С. 275–290.
9. Пан, Т.А. Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв. / Т.А. Пан. – СПб., 2006.
10. Пан, Т.А. (предисловие и публикация): А.В. Гребенщиков. Устав шаманской службы маньчжуров / Т.А. Пан // Труды Архива востоковедов ИВР РАН. Вып. 1. – М., 2011. – С. 117–133.
11. Stary, G. N. Krotkovs Notizen üder die Lage des Schamanismus bei den Sibe zur Jahrhunderwende / G. Stary // Central Asiatic Journal. T. XXIX, N 3–4. Wiesbaden, P. 266–291.
12. Stary, G. Three Unedited manuscripts of the Manchu Epic Tale «Nišan saman-i bithe"/ G. Stary. – Wiesbaden, 1985.

[1] В маньчжурском тексте Устава (тетрадь 6) эти инструменты описаны следующим образом: «Тэнгэри – трёхструнный инструмент, на котором играют (щёлкают лучком) при жертвоприношении в шаманском храме предкам, когда шаман совершает возношение вина, коленопреклонение на меч, молитвенное песнопение. Длина – три фута четыре дюйма. *Фифань* – четырёхструнный инструмент, на котором играют (щёлкая лучком) при жертвоприношении в шаманском храме предкам, когда шаман совершает возношение вина, коленопреклонение на меч, молитвенное песнопение. Длина – три фута четыре дюйма».

[2] Перевод предисловия Устава см. [Пан, 2006, 71–72].

[3] Статья была переиздана в кн.: Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Доржи Банзарова (с портретом и биографией) / Под ред. Г.Н. Потанина. СПб., 1891. С. 1–46.

[4] Рукописный текст на маньчжурском языке «Утвержденного императором устава маньчжурских жертвоприношений духам и Небу» (*Hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*) появился в 1747 г. и издан в 1778 г. На китайский язык Устав был переведён в 1777 г. и издан в 1782 г.

[5] Нил Архиепископ Ярославский (в миру Николай Фёдорович Исакович, 1799–1874) – епископ Русской православной церкви, архиепископ Ярославский и Ростовский. Обучался в Могилёвской духовной семинарии, откуда в 1821 году был направлен в Санкт-Петербургскую духовную академию. В 1825 г., по окончании курса духовной академии, пострижен в монашество с именем Нил. С 1825 г. – инспектор Черниговской духовной семинарии, с 1828 года – бакалавр и инспектор Киевской духовной академии, с 1830 г. – ректор Ярославской духовной семинарии, с 1838 г. в сане архимандрита переведён епископом Иркутским, Нерчинским и Якутским. Активно занимался миссионерской деятельностью среди народов Сибири, Дальнего Востока, Якутии, Камчатки и Алеутских островов. Изучал тибетский буддизм и жизнь и язык бурят, подготавливал священнослужителей

из среды бурят. Изучив местные языки, Нил с сотрудниками приступил к переводам священных и богослужебных книг. Несмотря на огромные трудности, к 1854 г. в Казани он издал переводы на монгольский язык Евангелия (частично),Служебника, Часослова и др. В основных местах проживания старообрядцев он создавал православные приходы. В 1840 г. возведён в сан архиепископа, с 1853 г. – архиепископ Ярославский и Ростовский. Переводческую и редакторскую деятельность архиепископ Нил продолжал и после перевода его на Ярославскую кафедру. Уже после отъезда из Иркутска он закончил большой труд «О буддизме». Санкт-Петербургский университет высоко ценил научные заслуги архиепископа Нила, избрав его своим почётным членом.

[6] См.: «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири». Соч<инение> Нила Архиепископа Ярославского. СПб., 1858. С. 237–238. – *Примечание Н.А. Попова.*

[7] Интересно было бы знать, каким образом спаслись эти шаманы, когда всё было против них!!! – *Примечание Н.А. Попова.*

[8] См. стр. 227. – *Примечание Н.А. Попова.*

<Л. 2б> Так как в разбираемом нами обряднике «Маньчжусай вэчэрэ кооли» не помещён обряд производства в шаманы, то мы, желая, по возможности, полнее изложить обряды шаманов, решились заимствовать у Нила Архиепископа Ярославского описание этого обряда. Вот, что мы читаем у него об этом обряде: «Шаманисты утверждают, что человек, берущийся в шаманское ремесло, должен иметь внутреннее к тому призвание и особое душевное настроение. Признаками же таковой настроенности духа почитаются: частые обмороки, дичание, исступление, и вообще, характер мрачный, задумчивый и нелюдимый. Заметив свойства сии в ребёнке, родители приглашают наиболее известных по своей способности шамана или шаманку, а иногда и несколько таких лиц и при посредстве их стараются умилостивить духов жертвами и молениями.

Жертвенное животное, быв избранно по указанию, украшается разными привесками и цветами. Потом совершают жертвенный обряд, состоящий преимущественно в том, что животное заживо отдаётся духам, подвергается мучениям и наконец убивается. Голову животного не отделяют, а кожу вешают на дереве, не разрезывая брюшины. Кости же, по снедении мяса, собирают с большим тщанием и сжигают.

Весь этот обряд, из какого бы числа животных он не состоял, есть только приготовление к настоящему посвящению в шаманы, отлагаемом на несколько лет. В продолжение их адепт обязуется теоретически и практически изучать не только служебный чин, но также терапию и всякого рода фокусы. Сверх того обязуется принесть девять жертв особо установленным порядком. Именно: Выбирают в лесу такое место, где бы берёзы представляли собою правильную аллею, или же насаждают её своими руками не в далёком расстоянии от улуса. Причём за правило поставляется, чтоб на каждой стороне находилось по девять берёз, в том числе две, венчающие собою аллею, должны быть значительной высоты и сим последним усвояется почётное название отец, мать дерево. Всё же, вообще, дерева украшаются девятью родами лесных животных, начиная от белки до соболя.

Вслед за сим шаман, облекшись в полный служебный наряд и надев такой же на своего ученика, <Л. 3а> берёт его за руку и начинает бегать с ним вокруг дерев, делая прыжки и напевая. Потом ловко вспрыгивает он на вершину высокой берёзы, и остановится в нарочито приготовляемом уступе, похожем на гнездо. В новой позиции шаман усугубляет метания и крик, – чему должен подражать и ученик, став на вершине другой берёзы. Устав шаманский требует, чтобы сцена эта повторялась девять дней сряду, но по причине сопряжённых с нею хлопот и издержек, ограничивают её тремя днями, в каждый из девяти урочных годов.

Последствия же обряда не всегда бывают одинаковы. Если ученик понятлив и ловок, то он мало-по-малу принимается за ремесло своего наставника. В противном случае, даётся место заключению, что духи чем-либо недовольны, и потому родители отказываются от дальнейших хлопот, или ученика сдают на руки опытнейшему.

Новый мантор восполняет упущения, учащает гурумы (буддийский обряд – *Т.П.*), умножает жертвы и молитвенные к духам воззвания, и таким образом успевает привести ученика к желаемому совершенству. Тогда в последний раз учитель и ученик взлезают на заготовленные берёзы. И первый из них, вращаясь во все стороны на верхушке дерева, возвещает языком оракула, что определённые к изучению таинства шаманизма, годы протекли, жертвенные обряды исполнены, тенгри и онгоны умилостивлены; и при помощи их такой-то оказался вполне способным к продолжению многотрудного шаманского служения. Почему и вводится в права и обязанности шамана. Слова эти повторяют все присутствующие шаманы, давая тем знать, что и они принимают участие в деле поставления и утверждения. Затем юный шаман импровизирует гимн в честь своего наставника, благодарит его и клятвенно обещается пребывать до конца жизни в сыновнем к нему послушании. А в заключение раздаются клики, соединяемые с шумом шаманских бубнов и сопровождаемые играми и пиршеством.

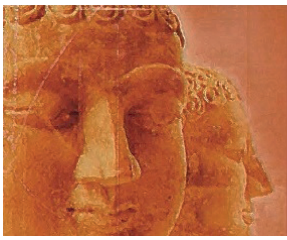
Обязательство сыновней покорности своему мантору новопоставленным шаманом бывает исполняемо в самом строгом смысле. Ибо и при жизни его (мантора) и по смерти, ученик не называет иначе своего учителя как отцом (или матерью, если это была шаманка). Пищу и питьё не прежде вкушает он, как принёсши ему нечто в роде жертвы. Причём, обыкновенно бросая <л. 3б> в сторону, где предполагается чествуемая особа или дух ея, произносит следующий монолог: цари гор, духи долин – все кучно примите молитву, приносимую вам!

Да и при всяком начинании, особенно же при успешном исполнении какого-либо предприятия, имя наставника воспоминается с благоговением, и дух его в молитвенных призываниях ставится в ряду с благодетельными онгонами и тенгриями. И горе тому, кто хотя единожды не исполнит этого, ибо раздражённый онгон не принимает никаких извинений, и только множеством жертв может быть примирён с оскорбившим его человеком (см. стр. 241–246). – *Примечание Н.А. Попова.*

[9] См.: Бичурин, 1848. Ч. 4, С. 54–67.
[10] В описании обрядов, совершаемых шаманом, о. Иакинф исполнение всех этих обрядов, приписывает шаманке, а не шаману. Из предисловия к сочинению «Маньчжусай вэчэрэ мэтэрэ коли битхэ» мы знаем, что шаманские обряды исполнялись как шаманами, так и шаманками, но в упоминаемом нами сочинении мы видим исполняющим обряд шамана, который по-маньчжурски называется *самань,* и переводить это слово словом «шаманка» нам кажется неосновательным, тем более, что в маньчжурском языке существует особое слово для *шаманки – хэхэ самань* (см. соч<инение> «Маньчжусай вэчэрэ мэтэрэ битхэ», л. 27). Затем, по описанию обрядов о. Иакинфом при совершении всех шаманских обрядов, описанных им, приносится в жертву вода; из сочинения же «Маньчжусай вэчэрэ мэтэрэ битхэ» видно, что кроме воды шаманы приносят в жертву и вино, и этим часто отличается один обряд от другого. – *Примечание Н.А. Попова.*
[11] Дворец Кун-нин-гун (дворец Земного спокойствия) находится во внутренней части Запретного города, четвёртый дворец по центральной оси дворцового комплекса Гу-гун и при маньчжурской династии Цинн использовался для шаманских жертвоприношений.
[12] Под «палаткой шаманского храма предков» Н.А. Попов имеет в виду шаманский комплекс Тансэ, находившийся вне дворцового комплекса к юго-востоку от ворот У-мэнь.
[13] *Онгон* – дух предка семьи или рода, его культовое изображение в культуре монгольских и тюркских народов.
[14] Отдание праздника. – *Примечание Н.А. Попова.*
[15] *Ваны* – братья и племянники императора, князья двух первых степеней – *цин-ван* и *цзюнь ван*; *бэйлэ* – князь третьей степени; *бэйсэ* – князь четвёртой степени.
[16] По о. Иакинфу: «делая три коленоприклонения с девятью поклонами в землю», но такой перевод нам кажется произвольным. В маньчжурском тексте мы читаем: «*хуванди илань чжэрги някурафи, уюнь чжэрги доролофи, амаси гурунь дэ вэсимби*». – *Примечание Н.А. Попова.*
[17] Попов переводит *фифань* как «гитара», а *тэнгэри* как «балалайка» – см. сноску 1.
[18] Имеются в виду трещётки.
[19] *Курма* – верхняя одежда, надеваемая сверху долгого кафтана длиною до колен. – *Примечание Н.А. Попова.*
[20] Ворота *Цянь-цин-мэнь* отделяют по центральной оси официальную часть дворцового комплекса от личных покоев императора и его двора.
[21] Ворота *Дэрги эньтэхэмэ элхэ обурэ дука* (*Дун-ань-мынь*) – «ворота вечного спокойствия», находящиеся на юго-востоке Запретного города.
[22] Здесь слово *бэдэрэмби* правильнее переводить как «отходит, отступает».
[23] Отдание праздника. – *Примечание Н.А. Попова.*
[24] В маньчжурском тексте: *самань хуванди и этуку бэ тукефи хэнкилэмби*. – *Примечание Н.А. Попова.*
[25] *Монго вэчэку* – «монгольская божница, в которой на полке слева за занавеской стоит истукан духа – хранителя места и от пожара» [Захаров, 1875, 891].

References

1. Bidchurin. *Kitai v grazhdanskom i nravstvennom sostoyanii. Sochinenie monakha Iakinfa v chetyriokh chastiakh s risunkami* [China in Civil and Moral Condition. Work by a monk Jacinth in Four Parts with Illustrations]. St. Petersburg, 1848 (in Russian).
2. Bidchurin. *Kitai. Ego zhiteli, nravy, obychai. Sochinenie monakha Iakinfa v chetyriokh chastiakh s risunkami* [China. Its People, Folkways, and Customs. Work by a monk Jacinth in Four Parts with Illustrations]. St. Petersburg, 1848 (in Russian).
3. Zakharov I.I. *Polnyi man'chzhursko-russkij slovar'* [Complete Manchu-Russian Dictionary]. St. Petersburg: Tipographiya Imperatorskoi Akademii nauk, 1875 (in Russian and Manchu).
4. Krotkov N.N. *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Rossiyskogo archeologicheskogo obshchestva* [Notes of the Eastern Department of the Russian Archeological Society]. Vol. XXI, issue II–III, 1913, pp. 117–136, tab. X (in Russian).
5. *Predanie o nishanski shamanke. Izdanie teksts, perevod i predislovie* [A Tale of the Nisan Shamaness]. Ed. by M.P. Volkova]. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, 1961 (in Russian).
6. Pang T.A. *Arkhivnye materialy o mongol'skikh i turkskikh narodakh v akademicheskikh sobraniyakh Rossii. Doklady nauch. konf.* [Archive Materials about Mongolian and Turkic Peoples in Academic Collections of Russia. Proc. of Scientific Conference]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 2000, pp. 102–109 (in Russian).
7. Pang T.A. *22-ya nauchnaya konferentsiya "Obshchestvo i gosudartsvo v Kitae. Chast' 3* [The 22nd Scientific Conference "Society and State in China". Part 3]. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, 1991, pp. 136–140 (in Russian).
8. Pang T.A. *Strany i narody Vostoka. Vyp. XXXV. Kollekcii, teksty i ikh "biographii"* [Countries and Peoples of the East. Vol. 35. Collections, Texts, and Their "Biographies"]. Ed. by I.F. Popova, T.D. Skrynnikova. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, 2014, pp. 275–290 (in Russian).
9. Pang T.A. *Man'chzhurskie pis'mennye pamyatniki po istorii i kul'ture imperii Tsin XVII–XVIII vv.* [Manchu Written Monuments on the History and Culture of the Qing Empire in the 17–18th Centuries]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2006 (in Russian).
10. Pang T.A. *Trudy Arkhiva vostokovedov IVR RAN* [Proceedings of the Archive of Orientalists, IOM RAS]. Issue 1. Moscow: Nauka, vostochnaya literature, 2011, pp. 117–133 (in Russian).
11. Stary G. N. *Central Asiatic Journal*. Vol. XXIX, no. 3–4. Wiesbaden, pp. 266–291 (in German).
12. Stary G. *Three Unedited Manuscripts of the Manchu Epic Tale "Nišan saman-i bithe"*. Wiesbaden, 1985 (in English).



VI Международная научно-практическая конференция
Буддизм Ваджраяны в России:
АКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АНАЛИТИКА

Vajrayana Buddhism in Russia
International interdisciplinary scientific and practical conference

Российская ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью

Отдел по связям с религиозными организациями Администрации Губернатора Санкт-Петербурга

Государственный музей истории религии

Институт восточных рукописей РАН

Центр философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований

Институт философии СПбГУ

Институт востоковедения РАН

Институт истории и археологии АН Монголии

Институт исследований России и Евразии Кьянпьюкского национального университета (Южная Корея)

Уважаемые коллеги!

Начинается подготовка к VI Международной научно-практической конференции БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ: АКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АНАЛИТИКА которая состоится 19-22 октября 2018 года в Санкт-Петербурге.

МЕСТО ПРОВЕДЕНИЯ:
Государственный музей истории религии (ул. Почтамтская, 14/5)
Институт восточных рукописей РАН (Дворцовая наб., 18)

ОСНОВНЫЕ ЦЕЛИ КОНФЕРЕНЦИИ:
- осуществление междисциплинарного научного обмена
- исследование буддизма Ваджраяны и его взаимодействий с другими традициями
- развитие компаративных и кросс-культурных исследований буддизма
- объединение и поддержка исследователей и практиков Ваджраяны

ТЕМЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:
- Буддизм в современном глобальном мире
- Актуальные вопросы истории буддизма и буддологии
- Традиции и новации отечественного буддизма
- Буддизм в контексте актуальных социокультурных дискурсов
- Буддизм в свете современного естественнонаучного знания
- Формы рецепции и аккультурации буддизма на Западе и в России
- Буддизм в отечественной философии, литературе и искусстве
- Опыт атрибуции, изучения, хранения и экспонирования буддийских архивов и коллекций.
- Методы Ваджраяны в развитии интеллектуальных и творческих способностей личности
- В ходе конференции планируется проведение круглого стола по теме: «Визуальная Дхарма», ведущий: канд.ист.наук, вед. специалист Елихина Юлия Игоревна (Санкт-Петербург)

КООРДИНАТОРЫ:
В.М. Дронова (Санкт-Петербург) - veradronova(at)gmail.com,
тел: 8 - 962 683 07 00, 8 - 911 921 20 43
А.Б. Соколов (Санкт-Петербург) - toleksokolov(at)gmail.com

РАБОЧИЕ ЯЗЫКИ КОНФЕРЕНЦИИ – русский и английский

Программа конференции предусматривает пленарные и секционные заседания.

Для участия в конференции необходимо прислать заявку в оргкомитет до 1 июля 2018 года по адресу veradronova@gmail.com

К СВЕДЕНИЮ УЧАСТНИКОВ

Организационный взнос для участников конференции - 1000 рублей (реквизиты и условия оплаты сообщаем участникам после получения заявки и текстов).

В Программу конференции будут включаться доклады только очных участников, авторы заочных докладов будут внесены в список участников конференции в качестве особого исключения по уважительным причинам и на основании оплаченных ими орг-взносов.

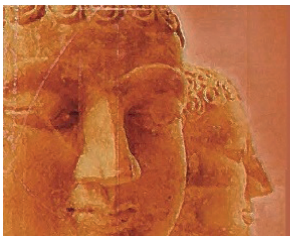
Командировочные расходы за счёт направляющей организации.

После проведения конференции будет выпущена коллективная научная монография.

Оргкомитет оставляет за собой право отбора материалов для публикации.

АДРЕС ОРГКОМИТЕТА: 190068, Санкт-Петербург, Никольский переулок, 7-26.

За более подробной информацией обращайтесь по адресу: vajra-conference.buddhism.ru



VAJRAYANA BUDDHISM IN RUSSIA:

TOPICAL ISSUES OF HISTORY AND SOCIAL AND CULTURAL ANALYTICS

Vajrayana Buddhism in Russia
International interdisciplinary scientific and practical conference

Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association

Committee for Religious Liaisons of Saint Petersburg City Government

The State Museum of the History of Religion

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences

Centre For Philosophical Comparative Studies and Social and Humanitarian Research at the Institute of Philosophy of Saint-Petersburg State University

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Institute of History and Archaeology, Mongolian Academy of Sciences

Institute of Russian and Eurasian Studies Kyungpook National University

Dear colleagues!

We have started preparing the Sixth International Scientific and Practical Conference VAJRAYANA BUDDHISM IN RUSSIA: TOPICAL ISSUES OF HISTORY AND SOCIAL AND CULTURAL ANALYTICS which will be held on October 19-22, 2018 in Saint-Petersburg.

LOCATION:
State Museum of the History of Religion (Pochtamtskaya Str., 14/5)
of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (Palace Emb., 18)
MAIN OBJECTIVES OF THE CONFERENCE:
- carrying out interdisciplinary scientific exchange
- researching Vajrayana Buddhism and its interaction with another traditions
- development of comparative and cross-cultural studies of Buddhism
- uniting and supporting Vajrayana researchers and practitioners

SUBJECTS FOR DISCUSSIONS:
- Buddhism in the global world
- Topical issues of history of Buddhism and Buddhist studies
- Traditions and innovations of Buddhism in Russia
- Buddhism in the context of topical social and cultural practices
- Buddhism in the light of contemporary natural sciences
- Forms of reception and acculturation of Buddhism in the West and Russia
- Buddhism in Russian philosophy, literature and art
- Experience of attribution, research, keeping and exhibiting Buddhist archives and collections
- Vajrayana methods in developing person's intellectual and creative abilities
- The conference will include a panel discussion on the topic: "Visual Dharma", presenter: PhD in History, Leading Specialist, Elikhina Yulia Igorevna (St. Petersburg)

COORDINATORS:
V.M. Dronova (Saint-Petersburg): veradronova(at)gmail.com,
tel.: +7 962 683 07 00; +7 911 921 20 43
A.B. Sokolov (Saint-Petersburg): toleksokolov(at)gmail.com
INFORMATION FOR PARTICIPANTS
The payment for participants of the conference is 1000 rubles (conditions and payment details will be reported to participants upon receiving an application and texts).
Travelling and living expenses are to be covered by the delegating organization.
A multi-authored scientific monograph will be published after the conference.
The right to select materials for publication is reserved to the Organizing committee.
THE ADDRESS OF THE ORGANIZING COMMITTEE: Russia, 190068, Saint-Petersburg, Nikolsky pereulok, 7-26

See more at: vajra-conference.buddhism.ru

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объёмом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF. Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (например: Иванов_статья.rtf).

Структура статьи на русском языке:

1) ФИО автора;

2) название статьи;

3) информация о финансировании (гранте), если имеется (указывается только название фонда и номер проекта);

4) аннотация (не менее 200 слов; около 1200 знаков с пробелами);

5) ключевые слова или словосочетания (не более 10);

6) ФИО автора, название статьи, информация о финансировании, аннотация и ключевые слова на английском языке;

7) основной текст статьи (ссылки оформляются в квадратные скобки);

8) список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте;

9) библиографический список (пронумерованный, в алфавитном порядке; желательно не более 20–30 наименований);

10) примечания (если таковые имеются);

10) список иллюстраций (если таковые имеются);

11) информация об авторе на русском и английском языках. Просим Вас обратить особое внимание на точность адресов, мест работы, учёных степеней и званий.

К статье также прилагается 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.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Автору».

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The editorial board takes into consideration articles of no more than l printed sheet (40000 characters). The standard size of articles is 0.5 printed sheet (20000 characters). Articles in volume from 20000 to 40000 characters are accepted for the review after preliminary agreement. Student and postgraduate papers should be of no more than 20000 characters.

The article should be written in conformity with the norms of the Russian or English language, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar, and style. Articles containing spelling, punctuation, grammar, and stylistic mistakes are not accepted for the review. Religious concepts, names of religions, and religious organizations must be complied with the general rules of spelling adopted in written scientific speech. It is recommended to properly use hyphens (-) and dashes (–).

The font of the main text and footnotes is Times New Roman, 14 size (font size of footnotes is 10), line spacing is single. To isolate the elected terms, foreign words, etc. it is allowed to use bold or italic. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), than the corresponding to the font base is sent in a separate file.

All articles are checked by the editorial stuff members for plagiarism and duplication. Articles having published earlier (in printing or electronic version) aren't accepted.

The electronic versions of papers and the accompanying materials are sent to the following address: sciencia@yandex.ru. Electronic files are received in RTF format only. The file is called by a name of an author and marked "article" (e.g. Smith_article.rtf).

The structure of an article includes:

1) full name of an author;

2) a title;

3) information on financing (grant) if there is (only a name of a fundation and number of a project is specified);

4) abstract (about 1200 characters including spaces);

5) key words or phrases (no more than 10);

6) main text of an article (references should be in square brackets);

8) list of reductions, symbols, etc. if they are presented at the text;

9) bibliography (numbered in alphabetical order; no more than 20-30 names are preffered);

10) notes (if there are any);

10) list of illustrations (if there are any);

11) information on an author. We ask you to pay special attention to the accuracy of addresses, places of work, academic degrees, and ranks.

A photo of an author, which should be a portrait image, stylistically close to documentary photos, should also be sent. Format is jpg, not less than 300 dpi.

You also may attach illustrations.

Full information on submission of articles with samples and comments is available on the website of the journal www.amursu.ru/religio in the section «Author».

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 2017 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 2017 год.

Вниманию подписчиков!
Уточнить реквизиты можно на сайте журнала
http://www.amursu.ru/religio или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

SUBSCRIPTION

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» (2017).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at http://www.amursu.ru/religio
or here: lsadvskaja@rambler.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК / NOTES

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

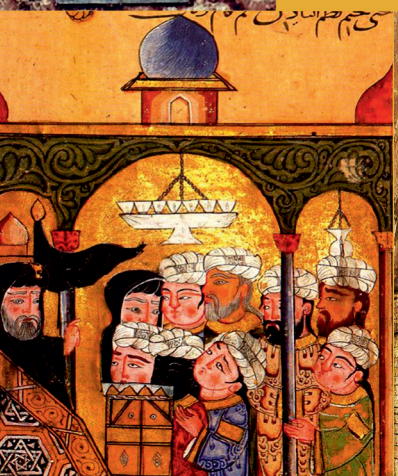
Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2017. № 2.
Издательство АмГУ. Подписано к печати 05.06.2017.
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. 27,7. 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.