

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

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

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

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

Editorial board:

I.L. Alekseev
I.P. Davydov
P.V. Basharin
I.Ya. Kanterov
Yu.A. Kimelev
N.L. Muskhelishvili
E.V. Orel
N.N. Trubnikova
S.V. Filonov
N.V. Shaburov
M.M. Shakhnovich
I.N. Yablokov

International Council:

A.P. 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: <http://www.amursu.ru/religio>



РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

2
2018



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.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
Н.Л. Мусхелишвили
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

Шперл К.А. Параллели древнеегипетских молитвенных произведений и ветхозаветных псалмов: псалом 103 и «Большой гимн Атому».....5

Религии России

Михалев М.С. Политический бурханизм. Исторический опыт и современное положение.....12
Сулаев И.Х. Общественно-политические и социальные взгляды Нажмуддина Гоцинского.....21

Религии Востока

Трубникова Н.Н. Остров среди гор: Кукай о горе Фудараку в Японии.....30
Дулина А.М. Об исконном святилище божества Хатиман: к вопросу о генезисе культа.....43
Аюшеева Д.В. Институт тулку: традиции и современность.....52

Антропология религии

Каландаров Т.С. К проблеме изучения религиозной общины в большом городе (на примере исмаилитской общины Москвы).....59

Философия религии

Аринин Е.И., Воронцова Е.В., Маркова Н.М. Образы «религиозного образования» в России как эксплицитный проект.....65
Ореханов Г., прот., Колкунова К.А. «Религия», «религиозность», «трансценденция», «духовность»: ключевые понятия в немецкоязычных дискуссиях.....79

Религиозная философия

Куляскина И.Ю. С.Л. Франк: между «богом философов» и «живым Богом».....94

Феноменология религии

Самарина Т.С. Теория уровней религиозности в классической феноменологии религии.....101

Социология религии

Яблоков И.Н. Феноменологическая социология религии: дихотомический и имманентно-трансцендентный векторы развития.....110

Религия и культура

Барашков В.В. Основные тенденции эстетико-выразительной модернизации христианских религиозных образов в Европе начала XXI века.....	122
Носачев П.Г. Игровая оккультура: Западный эзотеризм и приключенческие компьютерные игры.....	131
Конталева Е.А. Оккультизм и мистика на страницах харбинской периодики (по материалам журнала «Рубеж»).....	140
Лапин А.В., Аганина Е.Д. Мифология, религия и изменённые состояния сознания как основа аудио и видео контента в компьютерной игре (на примере игры «Hellblade: Senua's Sacrifice»).....	154

История религиоведения

Ваганова Н.А. «Дионисийская религия» Вячеслава Иванова как предмет науки о религии (к постановке проблемы).....	162
--	-----

Кругозор

Райнхардт Р.О. О политических смыслах и демократических ценностях католицизма.....	170
---	-----

К сведению авторов	173
Оформление подписки	175

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: <https://religio.amursu.ru>

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

RELIGIO SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL VEDENIE

ISSN 2072-8662

Quarterly journal

Key title: Religiovedenie

2
2018



Editor in Chief

Andrey P. Zabiako

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 Laurillier

(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

Ksenia A. Shperl. Parallels between Ancient Egyptian Religious Literature and the Old Testament Psalms: Psalm 103 and «The Great Hymn to the Aten».....5

Religions of Russia

Maxim S. Mikhalev. Political Burkhanism. Brief History and Current Situation.....12

Imanutdin Kh. Sulaev. Social and Political Views of Nazhmuddin Gotsinsky (1859–1925).....21

Religions of the East

Nadezhda N. Trubnikova. Island among the Mountains: Kūkai on Fudaraku Peak in Japan.....30

Anna M. Dulina. The Original Shrine of Hachiman: To the Question of Genesis of the Hachiman Cult.....43

Dulma V. Ayusheeva. Tulku Institute: Traditions and Modernity.....52

Anthropology of Religion

Tokhir S. Kalandarov. To the Issue of Studying a Religious Community in a Large City (Moscow Ismaili Community Case)..... 59

Philosophy of Religion

Evgeniy I. Arinin, Elena V. Vorontsova, Natalya M. Markova. Images of Religious Education in Russia as an Explicit Project.....65

Georgy Orekhanov, Ksenia A. Kolkunova. “Religion”, “Religiosity”, “Transcendence”, and “Spirituality”: Basic Terms in German Discussions.....79

Religious Philosophy

Irina Y. Kulyaskina. S.L. Frank: Between “the God of Philosophers” and “the Living God”.....94

Phenomenology of Religion

Tatiana S. Samarina. Theory of Levels of Religiosity in Classical Phenomenology of Religion.....101

Sociology of Religion

Igor N. Yablokov. Phenomenological Sociology of Religion: Dichotomous and Immanent-Transcendent Vectors of Development.....110

Religion and Culture

Viktor V. Barashkov. The Main Trends of Aesthetical Modernization of Christian Religious Images in Europe at the Beginning of the 21st Century.....	122
Pavel G. Nosachev. Game Occulture: Western Esotericism and Adventure Computer Games.....	131
Eugenia A. Kontaleva. Occultism and Mysticism on Pages of the Harbin Periodical Press (Case Study of “Rubezh” Journal).....	140
Andrey V. Lapin, Elena D. Aganina. Mythology, Religion, and Altered States of Consciousness as a Basis of Audio and Video Content in a Computer Game (Case Study of “Hellblade: Senua's Sacrifice”).....	154

History of Religious Studies

Natalia A. Vaganova. «Dionysian Religion» of Vyacheslav Ivanov as a Subject of the Study of Religion: Setting of the Problem.....	162
--	-----

Scope

Roman O. Reinhardt. On the Political Raisons d'Etre and Democratic Values of Catholicism.....	170
--	-----

Information for authors	174
Subscription	176

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: <https://religio.amursu.ru>

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.



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.5-11

Шперл К.А.

Параллели древнеегипетских молитвенных произведений и ветхозаветных псалмов: псалом 103 и «Большой гимн Атону»

Аннотация. С тех пор, как Дж. Брестед впервые указал на сходство древнеегипетской литературы и ветхозаветных псалмов, вопрос о том, являются ли наблюдаемые параллели свидетельством плагиата, обсуждается широко, но всё же безрезультатно: в то время как большинство учёных утверждают, что очевидное сходство форм говорит об использовании авторами псалмов древних текстов в качестве источников для написания собственных молитв, основания для обвинений евреев в плагиате нет. Автор статьи предпринимает попытку проанализировать сходства и различия псалма 103 и «Большого гимна Атону» и обращает внимание на богословскую пропасть, разделяющую данные тексты. Несмотря на кажущуюся идентичность образов и идей, анализ стихов показывает, что предположение о простой переработке авторами псалмов древних текстов с целью сделать их подходящими для их религии является сомнительным. Разница проявляется в описании Бога и Ра, акценте на ключевой роли фараона (отсутствующем в псалме 103), имплицитно выраженном значении ночи (два образа ночи противоположны друг другу, поскольку в египетском тексте ночь – это время властвования зла, в то время как в псалме 103 ночь представлена как ещё одно чудо Господа, и тот факт, что солнце ночью сокрыто, не означает, что Бог теряет Свою власть) и т.д. Структура текстов также свидетельствует против переработки, т.к. последовательность стихов нарушена. Различна и цель молитв: «Большой гимн Атону» в действительности призван восхвалять фараона, а не египетского бога; напротив, псалом 103 прославляет Господа, а не личность, выступающую от Его имени. Автор приходит к выводу, что сходство форм не означает сходства содержания, и богословские расхождения более важны, чем лексические, стилистические и иные параллели (включая образы). Определённые аллюзии на египетские верования и практики призваны укрепить веру евреев, подобно тому, как Моисей объяснил в книге Бытия, что солнце – лишь инструмент освещения, а не божество, чтобы устранить чуждые понятия из умов своего народа.



Ключевые слова: Псалтирь, Большой гимн Атону, Древний Египет, псалом, псалом 103

Ksenia A. Shperl

Parallels between Ancient Egyptian Religious Literature and the Old Testament Psalms: Psalm 103 and «The Great Hymn to the Aten»

Abstract. Ever since J. Breasted pointed to the similarity between Ancient Egyptian literature and the Old Testament psalms for the first time, the issue of whether the parallels seen between these texts are an evidence of plagiarism has been widely discussed, but to no avail: while most scholars argue that the evident similarity in forms actually means the psalm authors used older texts as a source for writing their own prayers, there is no reason to accuse the Hebrews of plagiarism. The author of the article makes an attempt to analyze the similarities and differences between the two texts, and pays attention to the theological gulf that separates psalm 103 and the Great Hymn to the Aten. Despite the seeming identity of images and ideas, the analysis of the verses reveals that it is doubtful that the authors of the psalms simply rewrote ancient texts to match their religion. The difference manifests itself in the way God and Ra are described, the emphasis on the crucial role of the pharaoh, which is absent in psalm 103, the implicit meaning of night (the two images of night used are contrasting, as the Egyptian text implies that night is the time when evil dominates everything, whereas psalm 103 shows that night is just another wonder of God, and the fact that the Sun is no longer seen does not mean that God loses His power), etc. The structure of the prayer also suggests that the text was not merely rewritten: the verse consequence is different. The aims of the texts in question are also different: the Great Hymn to the Aten is actually about glorifying the pharaoh, not the Egyptian god, whereas psalm 103 glorifies God, not some other person acting on behalf of Him. The author comes to the conclusion that the similarity of form does not mean similarity of content, and the theological difference outweighs all lexical, stylistic and other parallels (including images). Certain allusions to Egyptian beliefs and practices are used to bolster the Hebrews' faith, just as Moses explained in the Book of Genesis that the Sun is merely a means of lighting, not a god, to eliminate such alien elements from the mind of his people.

Key words: psalms, psalm 103, Psalter, Ancient Egypt, the Great Hymn to the Aten

Шперл Ксения Алексеевна – аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23Б; ksenia.sperl@mail.ru

Ksenia A. Shperl – Postgraduate student at St. Tikhon's Orthodox University; 23B Novokuznetskaya str., Moscow, Russia, 115184; ksenia.sperl@mail.ru

Псалтирь, являющаяся частью Ветхого Завета, не возникла в культурном вакууме. Факт взаимовлияния соседствующих наций, а именно израильтян, египтян, вавилонян, хеттов и др., можно утверждать с определённой уверенностью. Поэтому неудивительно, что между поэтическими произведениями, которые стали плодом творческой деятельности этих народов, можно найти определённые сходства форм, лексики и настроений. Чаще всего при сравнительном анализе ветхозаветных псалмов с ближневосточными псалмами и иными молениями рассматриваются вавилонские псалмы. Тем не менее, одними шумеро-вавилонскими сочинениями контекст возникновения Псалтири не ограничивается. В данной статье мы предпримем попытку кратко рассмотреть те параллели, которые можно найти между псалмами Ветхого Завета и древнеегипетской литературой.

Вопрос культурной преемственности на Ближнем Востоке издавна поднимался многими библеистами и другими учёными. С появлением библейской критики и метода критики форм, который развивал Г. Гункель, сравнение ветхозаветных текстов с ближневосточной литературой стало неотъемлемой частью библейской текстологии и иных аспектов критики. Среди тех, кто проводил параллели между египетскими, вавилонскими и ветхозаветными произведениями, можно назвать, в частности, Германа Гункеля и Зигмунда Мовинкеля. Гункель, исследуя жанры Псалтири и определяя «место в жизни» (*Sitz im Leben*) псалмов, сравнивал их с вавилонскими псалмами, отмечая схожие лексические единицы, а также литургическое употребление псалмов в случае обоих народов («...многие вавилонские псалмы связаны с библейскими псалмами, и это отношение далеко не поверхностное» [Gunkel, 1998, 4]). Ещё большее сходство между рассматриваемыми текстами находит Мовинкель: «Поскольку ассиро-вавилонская псалмодическая поэзия на много веков старше израильской, не может быть сомнения в том, что последняя в значительной степени переняла стиль, формы выражений, а также отчасти идеи и мысли... Это кажется ещё более вероятным ввиду того, что израильская литургия во многом восприняла более древние культовые формы Востока, перенимая их через Ханаан» [Mowinckel, 2004, 41]. В целом можно сказать, что данная точка зрения является превалирующей в научной среде¹. Это мнение разделяли многие: Дж. Брестед, впервые указавший на сходство египетской литературы и еврейских псалмов, О. Кил, Б. Яновски, А.М. Блэкман и др. В данной статье мы предпримем попытку произвести сравнение ветхозаветных псалмов с египетскими произведениями, чтобы показать, что если литературное родство и может иметь место (опять же, до определённой степени), оно отнюдь не устраняет той богословской, идейной границы, которая пролегает между монотеистическими псалмами Псалтири и теми сочинениями восточных народов, в которых обнаруживаются на первый взгляд сходные, но всё же отличные мотивы.

Анализ различий и сходств древнеегипетских и ветхозаветных песнопений и молений удобнее всего производить на самом ярком примере. Пожалуй, наибольшее внимание научного (и не только) сообщества привлёк пример параллелей между 103 псалмом и гимном Атому.

«Большой гимн Атому» был найден в гробнице Эйе, египетского сановника XIV в. до н.э., в Амарне. Этот литературный памятник был создан при фараоне Эхнатоне, известном в первую очередь своей религиозной реформой. «Большой гимн» является одним из самых ярких примеров произведения, мотивы которого прослеживаются в Псалтири. Оригинальный текст, используемый в данной статье, приводится по изданию Н. Дэвиса [Davies, 1908, XXV], а перевод – по М.А. Коростовцеву [Вигасин, 1997, 51–55].

Параллели с псалмом 103 наблюдаются в стихах 20–30 данного псалма. Перекликающиеся фрагменты встречаются с первых строк гимна Атому: «Ты Ра, ты достигаешь пределов созданного тобою (*iw.k m ra in.k r r-a.sn*)... Ты заходишь на

западном склоне неба – и земля во мраке, подобно застигнутому смертью (Htp.k m Axt imntt tA m kk m sgr n mwt). Спят люди в домах, и головы их покрыты (sDrw m Ssp tpw Hbs), и не видит один глаз другого (n ptr.n irt snwt.s), и похищено имущество их, скрытое под изголовьем их, – а они не ведают (iTA.tw xt.sn nb iw.w Xr tp.sn n am.sn). Лев выходит из логова своего (mAi nb pr m rwtv.f). Змеи жалят людей во мраке (Ddft nb psH.sn), когда приходит ночь и земля погружается в молчание, ибо создавший всё опустил за край небес (kkw HAw tA m sgr pA ir.sn Htp m Axt.f). Эти строки идейно напоминают стихи 19–21: «Он сотворил луну для указания времён, солнце знает свой заход (‘āsāh yārēah lāmōw‘ādīm; meš yāda‘ mēbōw‘ōw). Ты простираешь тьму и бывает ночь: во время неё бродят все лесные звери (tāšet hōšek wihī lāyālāh tirmōs bōw kāl haytōw yā‘ar); львы рыкают о добыче и просят у Бога пишу себе (hakkərīrīm šō‘āgīm laṭṭāreṗ ūləbaqqēš mē‘ēl ‘ākālām)». Фрагменты 4–5 имеют сходства со стихами 22–23², в отрывках 7–8 видно то же восхваление многочисленности сотворённого, что и в стихе 24, а фрагменты 5–7 можно сравнить со стихами 25–30.

Здесь мы наблюдаем сходство лексики и идей, но при этом порядок упоминания соответствующих элементов гимна нарушается. Видимые при первом прочтении параллели, тем не менее, имеют ряд серьёзных отличий.

И в гимне, и в псалме утверждается творческая сила Бога, его властвование над творением, в том числе людьми. В отличие от гимна Атому, в псалме мы не встретим солярную тематику – несмотря на то, что в обоих случаях говорится об установлении Богом смены времён суток, египетский гимн явно указывает на отождествление Бога с солнцем («Ты заходишь на западном склоне неба – и земля во мраке, подобно застигнутому смертью») – в этом отрывке ночь утверждается как время зла, время оторванности от Бога, поскольку в это время вершится злое, в то время как в ветхозаветном псалме мы видим, что солнце – лишь знак для указания времени: «Он сотворил луну для указания времён, солнце знает свой заход» (см. также Быт 1:14), и ночь вовсе не означает умаление его силы.

Я. Ассман усматривает в параллели ночи равно негативное отношение к этому времени как периоду «бездействия Бога», периоду власти зла [Ассман, 1999, 315]; мы с этим согласиться не можем, поскольку такой точке зрения противоречит лексический анализ приведённых отрывков: если в гимне Атому явно указывается на проявление агрессии и насилия (звери нападают (Ddft nb psH.sn), а люди вследствие этого находятся во мраке и неведении (iTA.tw xt.sn nb iw.w Xr tp.sn n am.sn)), то в псалме не утверждается, что с наступлением темноты Бог отступает: львы «рыкают о добыче», но, подобно людям (а равно и всей твари), обращаются за ней к Богу, в отличие от змей в гимне Атому, которые жалят, пока солнце скрылось и не может помочь египтянину. Тема смерти (mwt [Budge, 1920, 295]) отсутствует в параллельном фрагменте: в псалме тьма, мрак (hōšek [Brown, 1939, 365]) – не синоним смерти и зла, но одно из установлений Бога, ещё одно чудо, сотворённое им, а именно установленный порядок смены дня и ночи. Таким образом, если внешнее сходство между данными отрывками и наблюдается, то идеи, лежащие в их основе, не имеют ничего общего.

Равным образом нам кажется несостоятельным сравнение Ассмана фрагментов гимна Атому и псалма 103 «Ты восходишь – и они живут; ты заходишь – и они умирают (mi ir.k sn wbn.n.k anx.sn)» и «Сокроешь лице Твоё – мнутяся (tastir pāneḳā yibbāhēlūn, букв. «пропадают»); поразишь дух их – умирают, и в прах свой возвращаются (tōsēp-rūhām yiḡwā‘ūn; wə‘el-‘āpārām yəšūbūn, букв. «отымешь дыхание/дух их»). Пошлешь дух Твой – созидаются, и Ты обновляешь лицо земли (tašallāh rūhāḳā yibbārē‘ūn; ūtəhaddēš, pənē ‘āḏāmāh)». По мнению Ассмана, «подобная негативная оценка ночи как прекращения божественного жизнетворного свечения специфична для амарнской теологии. Никакой более поздний египетский текст не мог вдохновить псалмиста на его стихи. Посредством смены дня и ночи Бог то дарует миру жизнь, то отнимает её...». В псалме 103, как пишет Ассман, эта мысль просто «лишена своей специфической солярной формы» [Ассман, 1999, 315], но в целом равнозначна. Нам представляется, что здесь есть существенное различие, которое не позволяет говорить о прямом соответствии: во-первых, упомянутое Ассманом отсутствие солярной тематики – не простая вариация формы, но важное, если не сказать принципиальное, отличие, которое коренным образом меняет смысл стиха.

В гимне Атону восход и заход солнца, хотя и соответствуют жизни и смерти, ограничиваются воздействием светила, пусть и отождествляемого с Богом, таким образом, что Атон теряет власть над миром при своём сокрытии за горизонтом (при этом всякая деятельность останавливается – «wn irw Hr nfrw.k r Htp.k», а властвование Атона исключительно в дневное время подчёркивается строкой «rA itn n hrw aA Sft»), в то время как в псалме говорится о Боге, который властен над миром вне зависимости от светил, поскольку он выше их. Во-вторых, различие состоит в гораздо большей (а точнее – неограниченной) свободе Бога в псалме 103, поскольку он по своему волеию является, скрывается и дарует жизнь твари.

Упоминание о смене времён суток, различных тварях (напр., львах), море и его обитателях, величии Господа и его власти над живущим – всё это составляет общность сходных лексических и идейных элементов, которые, однако, не стоит понимать как полностью равнозначные единицы, ведь, как показывает пример с солнцем, рассмотренный выше, им не всегда усваивается одно и то же значение.

В гимне Атону мы видим раскрытие принципа (скорее философского, нежели религиозного) маат, согласно которому, по представлениям древних египтян, весь мир содержится в единстве посредством справедливости; маат обеспечивает связь действия и последствия. С помощью маат регулируются отношения и между людьми, и между людьми и божеством [Brown, 2014, 58]. Маат обеспечивается божеством, и в этом особая функция египетского бога – по этой логике, он является и творцом, и гарантом принципов мироустройства. Божество поддерживает маат через победу над врагами, и особую важность эта особенность египетской религии приобретает ввиду того, что фараон является прямым воплощением этого божества. Следовательно, когда фараон повергает своих врагов, тем самым он обеспечивает правильный миропорядок. Согласно У. Брауну, в египетской гимнографии существует три основных темы: маат, связь божества с солнцем и загробный мир [Brown, 2014, 61]. Из них последняя, тема загробного мира, получает наименьшее развитие в ветхозаветных псалмах, поскольку Ветхий Завет, за редкими исключениями, молчит о том, что ждёт иудея после смерти.

«Большой гимн Атону», в отличие от псалма 103, имеет целью не только восхваление дел Творца, но и прославление фараона и его жены как единственных «проводников» к божеству. Концепция общения с богами только через фараона, сформированная в эпоху Древнего Царства, постепенно вытеснялась практикой «личного моления» – непосредственного обращения к божеству и единоличными жертвоприношениями. Такие обычаи распространились ко времени Нового Царства, и Эхнатон (в основном, посредством своей реформы) пытался вернуть исконное поклонение исключительно через фараона, свойственное временам V династии [Акимов, 2007, 116]. В псалме 103 подобные указания на исключительность какого-либо представителя рода человеческого по отношению к Богу отсутствуют.

Г. Гункель видел ключевую разницу между гимном Атону и псалмом 103 в том, что в рамках мировоззрения египтян бог является солнцем и связан с природой, в то время как бог евреев создал солнце и находится над природой [Feinberg, 1947, 290–297].

По мнению Олбрайта, параллели между гимном Атону и псалмом 103 можно объяснить двумя способами: либо псалом 103 является адаптацией ханаанского гимна, который, в свою очередь, подвергся влиянию египетского гимна, либо израильтяне, находящиеся в Египте, были знакомы с данным египетским произведением, и информация о нём дошла до Палестины. Сам Олбрайт всё же склонен выбрать первую теорию как более вероятную [Albright, 1984, 6].

Г. Грессман выразил своё мнение о происхождении псалма 103 следующим образом: «Как Иерусалимский храм был построен по египетско-финикийскому образцу, так и псалом 103 имеет египетско-финикийскую основу, и не гимн Эхнатона (как часто утверждают), а египетский псалом в целом в его финикийском обличье» [Gressman, 1926, 20].

Исходя из всего вышесказанного, мы можем сделать вывод об определённой общности образов и лексических единиц, наблюдаемой между псалмом 103 и гимном Атону, однако говорить о прямом заимствовании или слепом копировании

представляется необоснованным, поскольку богословские, идейные различия между ними столь существенны, что указанные параллели могут свидетельствовать лишь о литературной преемственности, сходстве форм, но не содержания.

Параллель между псалмом 103 и «Большим гимном Атону» – не единственная в корпусе литературы Древнего Египта и Псалтири. Ещё одним примером может служить сходство форм псалма 8 и произведения «Поучение царю Мерикара»; не меньший интерес представляют сходство образов деревьев в псалме 1 и «Поучении Аменемопе» [Peet, 1929, 110], а также параллели между гимном Атону и сразу несколькими ветхозаветными псалмами [Пс. 18:7, Пс. 30:6, Пс. 32:6, Пс. 85:8, Пс. 88:7, Пс. 95:5].

Лексическое сходство, которое может наблюдаться в некоторых случаях, разумеется, нельзя считать поводом к утверждению заимствования израильянами текстов из древнеегипетской литературы. Определённые литературные приёмы, стихосложение, образы, общие культурные тенденции во многом разделяются народами, находящимися в тесном соседстве (во всех его разнообразных аспектах – культурном, экономическом, политическом и т.д.), и одно лишь это не может служить поводом к обвинению в «плагиате».

А. Блэкман подчёркивает сходство египетских молений с ветхозаветными псалмами в их общности идеи бога как пастыря, как судии – его праведности и справедливости (причём эти качества присваиваются как богу, так и царю). В обоих случаях утверждается неприятие богом греха. Одновременно с этим воспеваются его милость, сострадание, любовь ко всему творению. При этом и в египетской литературе, и в Псалтири, как отмечает Блэкман, упоминается грядущее пришествие царя, который будет властвовать праведно (при этом он замечает, что в Псалтири, всё же, об этом говорится более часто и возвышенно) [Blackman, 1926, 190].

Пожалуй, наиболее полным трудом, посвящённым исследованию проблемы предполагаемого влияния египетской литературы на литературу Древнего Израиля, является работа А. Barucq «L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte» (La Caire, 1962, 586 pp). В ней представлена одна из точек зрения на то, какое влияние могла оказать египетская литература на древнееврейскую. В частности, он утверждает, что, несмотря на определённые сходства и параллели, обнаруживаемые в стиле и идеях, в настоящее время нет сведений, которые позволили бы говорить о сходстве в отношении структуры поэтических произведений (надписания, вступление и т.д.) [Sabourin, 2010, 54].

Приведённые параллели между текстами древнеегипетской литературы и ветхозаветными псалмами не являются исчерпывающими, однако они позволяют прийти к выводу о том, что в определённый период времени египетские моления оказывали литературное воздействие на жителей Древнего Израиля, что выразилось в определённой преемственности форм, лексики и стиля. Тем не менее, мы не можем утверждать наличие прямых заимствований, поскольку текст, будучи сходным в сугубо литературном плане, всё же имеет совершенно иное содержание; разница заключается в самом главном – в богословской составляющей. Памятуя о том, что иудеи, пребывая в соседстве с представителями других религий, находились под влиянием языческих и других верований, можно предположить, что необходимость обработки знакомых многим реалий могла быть обусловлена стремлением укрепить своих собратьев в вере путём переработки материала в соответствующем ключе (примером этому может служить Моисей, согласно книге Бытия, выведший евреев из Египта и потому объясняющий некоторые египетские реалии, привычные его народу, дабы изжить языческие понятия и укрепить веру в истинного Бога, как это было сделано, например, с указанием на природу светил, служащих лишь для освещения). Псалтирь может содержать в себе элементы, переданные посредством аналогий с известными в те времена феноменами и обычаями, подобно тому, как Иисус Христос говорил притчами, используя образы, понятные каждому.

Библиографический список

1. Акимов, В.В. Проблема происхождения 103 псалма / В.В. Акимов // Труды Минской Духовной Академии. – 2007. – № 5. – С. 114–123.
2. Ассман, Я. Египет – теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М.: Прицельс, 1999. – 368 с.
3. Вигасин, А.А. Хрестоматия по истории Древнего Востока / А.А. Вигасин. – М.: «Восточная литература», 1997. – 400 с.
4. Синило, Г.В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета) / Г.В. Синило. – Минск: «Экономпресс», 1998. – 471 с.
5. Blackman, A.M. The Psalms in the Light of Egyptian Research / A.M. Blackman // The Psalmists / Ed. D.C. Simpson. – Oxford, 1926. – P. 177–197
6. Brown, F., Driver, S., Briggs, C. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament / F. Brown, S. Driver, C. Briggs. – Oxford, 1939. – 1127 p.
7. Budge, E.A.W. An Egyptian Hieroglyphic Dictionary. / E.A.W. Budge. Vol. I. – London, 1920. – 747 p.
8. Davies, N. de G. The Rock Tombs of El Amarna / N. de G. Davies. Vol. VI. – Egypt Exploration Society. – London, 1908. – 202 p.
9. Day, J. The Psalms / J. Day. – A&C Black, 1990. – 159 p.
10. Feinberg, C.L. Parallels to the Psalms in Near Eastern Literature / C.L. Feinberg. – Bibliotheca Sacra. – 104 (July 1947). – P. 290–297.
11. Finegan, J. Light from the Ancient Past. Vol. 1: The Archaeological Background of the Hebrew-Christian Religion / J. Finegan. – 2015. – 652 p.
12. Gressman, H. The Psalmists / Gressman, H. – Oxford, 1926. – 197 p.
13. Gunkel, H. An Introduction to the Psalms / H. Gunkel. – Mercer University Press, 1998. – 402 p.
14. Mowinckel, S. The Psalms in Israel's Worship / S. Mowinckel. – William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. – 605 p.
15. Oesterley, W.O.E. A Fresh Approach to the Psalms / W.O.E. Oesterley. – NY, Charles Scribner's Sons, 1937. – 303 p.
16. Peet, T.E. A comparative study of the literatures of Egypt, Palestine, and Mesopotamia: Egypt's contribution to the literature of the ancient world / T.E. Peet. – Kraus Reprint, 1929. – 136 p.
17. Ancient Near Eastern Texts (ANET) / Ed. Pritchard D.B. – Princeton University Press, 1969. – 711 p.
18. Sabourin, L. The Psalms: Their Origin and Meaning / L. Sabourin. – Wipf and Stock Publishers, 2010. – 474 p.

Текст поступил в редакцию 09.02.2018.

¹ Например, в исследовании современного автора Г.В. Синило «Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета)» мы читаем следующее: «...египетская афористическая традиция могла оказать как прямое, так и опосредованное влияние на становление и развитие соответствующей древнееврейской традиции» (С. 27), «...древние формы, возникшие в лоне языческих культур и обусловленные типологическим схождением или прямым заимствованием...» (С. 185) (сказано о Танахе – прим. авт.). При этом Г.В. Синило отмечает, что «В основе древнееврейской литературы лежит кардинально иное мировосприятие, нежели в предшествующих ей и развивающихся параллельно культурах, совершенно особый и ни на что не похожий в пределах Древнего мира тип мифологии» (С. 171).

² «...Озаряется земля, когда ты восходишь на небосклоне; ты сияешь как солнечный диск, ты разгоняешь мрак, щедро посылая лучи свои, и Обе Земли просыпаются, ликуют, и поднимаются люди. Ты разбудил их – и они омывают тела свои, и берут одежду свою. Руки их протянуты к тебе, они прославляют тебя, когда ты сияешь надо своей землёй, и трудятся они, выполняя работы свои (HD-tA wbn.ti m Axt psd.ti m itn m hrw rwi.k kkw di.k stwt.k tAwy m Hb rs aHa Hr rdwy Tsy.n.k sn wab Haw.sn Sspw wnxw awy.sn m iAw n xaa.k tA r-Dr.f ir.sn kAt.sn)», ср. «Восходит солнце, [u] они собираются и успокаиваются в свои логовищах; выходит человек на дело своё и на работу свою до вечера (tizrah haššemeš yē 'āsēpūn; wə 'el-mə 'ōwnōtām, yirbāšūn. yēšē 'ādām ləpā 'olōw; wəla 'ābōdātōw 'ādē- 'āreb)» (Пс. 103:22-23). Следует отметить существенное отличие – в то время как в египетском тексте вся земля выполняет задание своё (tA r-Dr.f ir.sn kAt.sn), в псалме говорится только о трудах человека (yēšē 'ādām ləpā 'olōw).

References

1. Akimov V.V. *Trudy Minskoi Dukhovnoi Akademii* [The Works of Minsk Theological Academy]. Zhirovichi, 2007, no. 5, pp. 114–123 (in Russian).

2. Assman J. *Egipet – teologiya i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Egypt – Theology and Righteousness of the Early Civilization]. Moscow: Pritsel's, 1999, 368 p. (in Russian).
3. Vigasin A.A. *Khrestomatiia po istorii Drevnego Vostoka* [Collected Works on the History of the Ancient East]. Moscow, 1997, 400 p. (in Russian).
4. Sinilo G.V. *Drevnie literatury Blizhnego Vostoka i mir Tanakha (Vetkhogo Zaveta)* [The ancient literature of the Middle East and the world of Tanakh (The Old Testament)]. Minsk: "Ekonompress", 1998, 471 p. (in Russian).
5. Blackman A.M. *The Psalms in the Light of Egyptian Research in The Psalmists*. Ed. D.C. Simpson. Oxford, 1926, pp. 177–197 (in English).
6. Brown F., Driver S., Briggs C. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1939, 1127 p. (in English).
7. Budge E.A.W. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. Vol. I. London, 1920, 747 p. (in English).
8. Davies N. de G. *The Rock Tombs of El Amarna*. Vol. VI. Egypt Exploration Society. London, 1908, 202 p. (in English).
9. Day J. *The Psalms*. A&C Black, 1990, 159 pp. (in English).
10. Feinberg C.L. *Bibliotheca Sacra*. 104 (July 1947), pp. 290–297 (in English).
11. Finegan J. *Light from the Ancient Past. Vol. 1: The Archaeological Background of the Hebrew-Christian Religion*. 2015, 652 pp. (in English).
12. Gressman H. *The Psalmists*. Oxford, 1926, 197 p. (in English).
13. Gunkel H. *An Introduction to the Psalms*. Mercer University Press, 1998, 402 p. (in English).
14. Mowinckel S. *The Psalms in Israel's Worship*. William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 605 p. (in English).
15. Oesterley W.O.E. *A Fresh Approach to the Psalms*. NY, Charles Scribner's Sons, 1937, 303 pp. (in English).
16. Peet T.E. *A Comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine, and Mesopotamia: Egypt's Contribution to the Literature of the Ancient World*. Kraus Reprint, 1929, 136 pp. (in English).
17. *Ancient Near Eastern Texts (ANET)*. Ed. Pritchard D.B. Princeton University Press, 1969, 711 pp. (in English).
18. Sabourin L. *The Psalms: Their Origin and Meaning*. Wipf and Stock Publishers, 2010, 474 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.12-20

Михалев М.С.



Политический бурханизм. Исторический опыт и современное положение

Аннотация. Бурханизм, или белая вера, имеет множество последователей на Алтае – историко-культурном регионе, на территории которого также мирно сосуществуют православие, ислам, буддизм и шаманизм. Возникнув здесь в самом начале XX века как милленаристское движение, бурханизм довольно быстро оказался вовлечённым в политический водоворот по мере того, как в Российской империи нарастал системный кризис. По мере консолидации власти и монополизации идеологического дискурса, которые происходили на Алтае в 20–30-е годы прошлого столетия, белая вера, однако, постепенно сошла с политической и идеологической сцены. Лишь в конце XX века, на фоне распада

СССР и последовавших вслед за этим поисков национальной идеи в различных регионах страны, бурханизм, стараниями местных алтайских активистов, был актуализирован и при этом существенно видоизменён, а его постулаты и символы были вновь поставлены на службу политических интересов его лидеров. В свою очередь, подобная резкая политизация «народной религии» Алтая поставила белую веру на грань раскола и нового исчезновения. В данной статье, на основе анализа письменных источников по классическому периоду бурханизма, а также бесед с его современными интерпретаторами, в историческом и социально-политическом контексте рассматриваются те угрозы, которые таит в себе вовлечение в общественно-политические процессы представителей таких традиционных верований, как бурханизм и шаманизм. Делается вывод о том, что, несмотря на имеющийся у них значительный мобилизационный и идеологический потенциал, излишняя и, зачастую, поспешная политизация способна привести лишь к негативным последствиям.

Ключевые слова: бурханизм, Алтай, Акай Кине, политизация, традиционные верования

Maxim S. Mikhalev

Political Burkhanism. Brief History and Current Situation

Abstract. Burkhanism, or White Faith, has significant number of followers in the Altai, a historical and cultural region in Russia, where Orthodox Christianity, Islam and Shamanism are also widely established. Originally a millenary movement, Burkhanism was born here in the beginning of the 20th century and soon grew in prominence as the political crisis in the Russian Empire was unfolding. As Bolshevik tightened the grip and imposed their ideology, however, the White Faith, that had been already seriously politicized by the October Revolution, eventually lost its ground and fell into oblivion. In the aftermath of the collapse of the Soviet Union, however, local Altai intelligentsia revived it in its efforts to have their national identity rediscovered. Unfortunately, the new leaders of White Faith seemed to seek political gains for themselves only. This has triggered an internal crisis within Burkhanism clergy and eventually put «folk religion» of Altai people to the brink of demise. Based on written sources on classical Burkhanism and interviews with its modern interpreters the given paper analyzes this modern crisis of White Faith and suggests that immature folk religions shall not allow themselves to be politicized, at least before they are strong enough organizationally and ideologically to participate in the political processes as equals.

Key words: Burkhanism, Altai, Akai Kine, politicization, traditional beliefs

Михалев Максим Сергеевич – кандидат юридических наук, докторант Центра азиатских и тихоокеанских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; 119334, Москва, Ленинский проспект, 32а; maxmikhalev@yahoo.com

Maxim S. Mikhalev – PhD (Law), Post-doc fellow, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences; 32a Leninskiy ave., Moscow, Russia, 119334; maxmikhalev@yahoo.com

Политическое измерение возрождения традиционных верований

Не секрет, что религия в целом довольно хорошо интегрирована в современную политическую жизнь как в России, так и за рубежом, и религиозный фактор активно используется различными политическими силами в их интересах. Несмотря на официальное отделение церкви от государства, закреплённое правовыми нормами во многих странах мира, мощнейший духовный потенциал, содержащийся в любом вероучении, наличие легко поддающихся мобилизации последователей, а также организационная сеть, которой обладают, к примеру, такие широко распространённые религии, как христианство, ислам или буддизм, импонируют политически активным силам в обществе. Неудивительно, что они стараются привлечь служителей культа на свою сторону, а также активно используют для достижения своих целей религиозные символы, доктрины и институты. С другой стороны, и сами представители духовенства в условиях идейного плюрализма, присущего светским государствам, также не всегда чужаются участия в политических процессах. С одной стороны, они осознают, что подобная деятельность предоставляет в их распоряжение новые, эффективные инструменты влияния на сердца и умы имеющихся и потенциальных последователей. С другой стороны, они понимают, что активная поддержка тех или иных сил в обществе способна принести им определённые дивиденды как социально-экономического, так и чисто имиджевого плана.

В результате, присутствие на политической сцене ряда европейских и латиноамериканских стран, к примеру, христианских партий, а также активное участие представителей церкви в политической жизни общества является не вызывающим сомнения фактом [Овсиенко, 2006]. Иногда такие партии ограничиваются лишь декларацией своей приверженности христианским ценностям, иногда они действительно тесно взаимодействуют с церковью, что позволяет им в полной мере задействовать весь её идейный и организационный потенциал. В то же самое время политический ислам, лишь с недавних пор ассоциирующийся с пропагандой экстремистских идей, уже довольно давно является значимым фактором политической жизни во многих странах Азии и Африки, даже если и не приветствуется светскими по своему характеру режимами. Следует отметить и то, что в то время как популярность христианской идеологии и авторитет церкви постоянно снижаются, политический ислам в настоящее время, очевидно, находится на подъёме, привлекая в свои ряды всё большее число сторонников¹.

В то время как формы и методы вовлечения мировых религий, таких как христианство, буддизм или ислам, в современную политическую жизнь достаточно хорошо изучены, взаимоотношения, складывающиеся в этой связи между политическими институтами и последователями традиционных верований, присущих представителям коренных народов, не так часто попадают в поле зрения исследователей. Между тем, в последнее время их приверженцы, в том числе и в экономически развитых странах, стремятся к тому, чтобы оформить свою деятельность организационно, при этом они с успехом кодифицируют свои всё ещё довольно зыбкие философские постулаты, зачастую подражая создателям христианского, мусульманского или буддистского вероучения. Это, в свою очередь, позволяет им активнее участвовать в политической жизни отдельных стран, обеспечивая идейную, моральную или даже организационную поддержку тем или иным политическим силам². В то же самое время и сами их лидеры проявляют интерес к тем экономическим возможностям, что предоставляет в их распоряжение статус легитимных участников политического процесса. Подобные тенденции отмечаются, в том числе, и в странах Европы и Северной Америки, где институты христианской церкви в настоящее время сталкиваются с серьёзными вызовами, а популярность традиционных вероучений, наоборот, переживает период подъёма.

В то же самое время для многих стран постсоветского пространства, переживших серьёзный идеологический кризис, вызванный крушением советской системы, который был помножен на несовершенство вновь создаваемых политических институтов, данная тенденция оказалась актуальной ещё в конце прошлого столетия. Так, некоторые традиционные верования отдельных коренных народов России, которые в то время переживали процесс возрождения, иногда неожиданно

даже для их представителей, иногда же в результате их целенаправленных усилий, превратились в важную составную часть политического ландшафта соответствующих регионов. Пожалуй, наиболее характерным примером явилось становление и развитие «административно-командного» шаманизма, когда в Туве, Бурятии и других регионах традиционного распространения этого вероучения шаманы довольно быстро превратились во влиятельную политическую силу, с которой вынуждены были считаться местные власти. Этот безусловно заслуживающий внимания феномен к настоящему времени достаточно хорошо изучен [Жуковская, 2008; Харитонова, 2006], в то время как ситуация на Алтае, где важной частью политической жизни республики оказалась «белая вера», или бурханизм, привлекает гораздо меньше внимания. На самом же деле история взлёта и падения политического бурханизма в республике Алтай во многом даже более показательна. Она проливает свет на то, с какими сложностями могут столкнуться представители традиционных религий коренных народов в случае, если политические мотивы в их деятельности окончательно выйдут на первое место.

Политический бурханизм: дореволюционный период

У каждой из мировых религий, кроме, пожалуй, индуизма, в горах Алтая расположена «последняя застава». Именно здесь находится северо-западный предел буддистского и северо-восточный предел мусульманского миров, здесь же проходит и южный рубеж православия. Границы эти отражены даже в административном делении Республики Алтай: так, Усть-Коксинский и Улаганский районы являются по преимуществу православными, а вот соседний с ними Кош-Агачский, благодаря наличию здесь казахского населения, частично мусульманский; здесь же, в непосредственной близости от границы с Монголией, наиболее сильны и позиции буддистского духовенства. Надо отметить при этом, что потенциальная опасность столь близкого контакта конфессий не материализуется здесь в какие-либо серьёзные конфликты³.

Соседством этих трёх мировых религий, впрочем, сложность религиозной ситуации на Алтае не исчерпывается, ведь здесь проживает также немало шаманистов. Кроме того, в последнее время растёт число приверженцев тенгрианства. И если шаманистами в основном являются сельские жители, которые стараются свои убеждения широко не афишировать, то к приверженцам Тенгри причисляет себя часть интеллигенции Горно-Алтайска. Эти люди не просто выражают надежду на то, что вера их предков, как они предпочитают называть тенгрианство, возродится, но и активно добиваются того, чтобы она была признана официальной религией алтайского народа⁴.

Алтай, однако, это не просто перекрёсток, возле которого сталкиваются мировые религии. Здесь, в районе их всё ещё не плотного соприкосновения, всегда остаётся достаточно свободного места для появления самобытных местных учений и харизматичных пророков, несущих людям новую веру. И если претензии на то, что то же тенгрианство ведёт свою родословную с Алтая как прародины тюрков, кажутся слишком натянутыми ввиду его французского происхождения, то зарождение в начале прошлого века в этих краях бурханизма, или белой веры, является неоспоримым историческим фактом. В настоящее время, как и столетие назад, наибольшее число его сторонников проживает в западной части Алтая, а именно в Усть-Канском, Онгудайском и Шебалинском районах, но при этом всё большее и большее количество людей по всей республике выражают уверенность, что именно бурханизм является подлинно алтайской верой, настаивая при этом на том, что её следует считать «народной религией» Алтая⁵.

Это новое, синкретичное по своей сути учение возникло в 1904 г., когда приёмной дочери пастуха Чета Челпанова явились всадники на белых конях и провозгласили скорый приход Ойрот-хана – мессии, который призван быть освободителем алтайцев от российского владычества и вернуть им их «золотой век». Весть об этом событии распространилась довольно быстро, и вскоре можно было уже говорить о рождении нового культа, символом и иконой которого стал сам Челпанов. Бурханисты требовали прекратить сношения с православными, а также по возможности избегать русских товаров и денег; настаивали они и на том, что необходимо прогнать

с Алтая шаманов и отменить здесь кровавые жертвоприношения. Алтайцы, взбужденные появлением нового пророка на своей земле, понесли Челпанову деньги и личные вещи, стали дарить ему шубы и отдавать в наложниц дочерей, при этом в массовом порядке отрекаясь от шаманской веры. Поверив в скорый приход мессии, они приняли истово молиться за избавление от власти «тонконогих», как они называли русских.

Тем временем «тонконогие» в спешке покидали населённые алтайцами районы, прося защиты у полиции. Покровительства властей стали искать даже шаманы. События достаточно быстро приняли по-настоящему драматический оборот, и уже 21 июня 1904 г. на Алтае произошло самое настоящее побоище. В урочище Теренг несколько тысяч русских поселенцев, подогретых проповедями православных священников и молчаливым одобрением их действий со стороны полиции, избили и ограбили безоружных алтайцев, собравшихся там на молебен. Чет Челпанов при этом был арестован и вскоре предстал перед судом. В связи с тем, однако, что защищать его приехали лучшие адвокаты Москвы, ссылавшиеся в прениях на новый закон о веротерпимости, его в конце концов отпустили, и таким образом бурханизм в Российской империи был легализован⁶.

Сам пророк после этих событий отошёл от дел, однако ему на смену прибыл побывавший к тому времени в Монголии крепкий администратор Тырый Яшитов, который, также объявив себя боговидцем, принялся создавать на основе прозрения Челпанова полноценную религию [Данилин, 1993, 112]. Это, в свою очередь, с неизбежностью означало, что бурханизм становится политической силой. Поддерживаемый верхушкой алтайской знати, стремившейся с его помощью усилить своё влияние, он вскоре окреп как финансово, так и организационно, попутно позаимствовав добрую половину шаманского пантеона и вобрав в себя многие доктрины православия. *Ярлыкчи* (служители бурханистского культа) заменили шаманов, и новая религия начала медленно, но верно вытеснять старую, двигаясь как на юг, вдоль Чуйского тракта и по направлению к Монголии, так и на север, достигнув, в конце концов, родственных алтайцам телеутов. Врагами бурханизма при этом были объявлены православные, русские, шаманы и даже телеграфные столбы, в друзья же попали буддистские ламы из Монголии и наполовину мифические японцы, которые в представлении местных жителей жили «в железных юртах». Остававшихся верными шаманской вере алтайцев теперь грабили, православным же травили посевы, так что ни о какой веротерпимости или о «бунте на коленях» при Яшитове речь уже не шла. Даже император был вынужден в конце концов обратить внимание на ситуацию на Алтае. Дело в том, что благодаря стараниям православных миссионеров до столицы дошли слухи, что бурханисты ожидают не только мессию Ойрота, но и некоего мифического *Япон-хана*, который освободит их край от гнёта белого царя. Бурханизм, который вначале провозглашал достаточно далёкие от политики цели, вольно или невольно попал в геополитический круговорот. Возможно, это было связано с тем, что в работу по его окончательному организационному и идеологическому оформлению включились опытные монгольские ламы, мечтавшие о распространении на Алтае идей ламаизма.

Вскоре, как и полагается любой молодой религии или политическому течению, бурханизм разделился на соперничающие между собой группировки, после чего началась ожесточённая борьба за власть между отдельными *ярлыкчи*. В результате белая вера оказалась в серьёзном кризисе, что могло привести к её преждевременному исчезновению, однако именно в это время началась первая мировая война. «Белый царь» терпел поражение за поражением, да к тому же принял недалёковидное решение призвать на фронт алтайцев. Согласно грамотам, дарованным тем ещё Екатериной Великой, они, однако, были освобождены от службы в армии, и потому поспешная мобилизация вызвала резкий всплеск антиимперских настроений, на волне которых бурханизм, к тому времени окончательно слившийся с политикой, получил второе дыхание. *Ярлыкчи* стали во главе стихийного бунта, призывая алтайцев биться за свои права до последнего, осознавая при этом, что в случае провала восстания они могут легко укрыться в Монголии или в Туве, которые к тому времени отделились от Китая.

Постсоветский бурханизм: взлёт и падение Акаша Кине

В советское время белая вера и вправду интересовала лишь этнографов да

В этих условиях основательно подзабытый буржуанизм многим показался

Одним из самых убедительных и успешных реставраторов алтайской веры

и для него это не просто слова. Став, в конце концов, одним из лидеров белой веры в республике, он вскоре вошёл в состав Совета религиозных организаций при правительстве республики, где был призван представлять интересы всех бурханистов Алтая. Бывший бизнесмен принимал деятельное участие в организации празднования традиционного алтайского нового года в столице республики, а в начале нулевых способствовал проведению в Горно-Алтайске нескольких научных конференций. Вместе со своими сторонниками он очищал от накопившегося мусора обо и сносил туалеты, установленные на святых местах, находя при этом время на то, чтобы мирить казахов с алтайцами, спасать сибирский кедр и бороться с браконьерами и чиновниками, организующими незаконные охоты на плато Укок. Последнее, кстати, в конце концов превратило его из системного в оппозиционного политика.

Его деятельность простиралась и до сих пор простирается далеко за пределы Алтая: в соседней Туве лидер «Ак-жан» принимает участие в международном слёте шаманов; в Казахстане обсуждает с историками из Национального Университета основы будущего тюркского единства; в Киргизии активно призывает к объединению родов; в Турции презентует свои новые книги; в Китае выступает с докладами перед студентами ведущих вузов столицы. Акая можно встретить и в Москве, где он принимает участие в круглом столе ЮНЕСКО, и в китайском Синьцзяне, где он встречается с легендарным сказителем, и в Бишкеке, где ему вручают звание почётного профессора.

Интересно, что столь активная общественно-политическая деятельность Кине, на словах стремившегося объединить под знамёнами бурханизма чуть ли не весь мир, привела к прямо противоположному результату. Учитывая индивидуализм алтайцев и их неприятие любой монополии, этого можно было ожидать. Однако лидер «Ак-жан», похоже, предпочёл не обращать внимания на тревожные сигналы до той поры, пока в его собственной организации не произошёл раскол, а на место всеединства ослепительно белого цвета, о котором он мечтал, не пришёл период ересей и ожесточённой борьбы. Если в самом начале лидера движения хотели провозгласить богом, то после того, как Акай благоразумно отказался от этого заманчивого предложения, боги стали плодиться без его ведома. Каракольская группа, исповедующая бурханизм шаманского толка, объявила таковым Василия Чекурашева, вслед за этим отделились «улаганские фундаменталисты» во главе с Олегом Асканаквым, а в конце концов Зинаида Тырысова, успешно излечившая одного из членов правительства, провозгласила себя реинкарнацией древней богини Умай-Эне и основала свой собственный культ. Обряды, которые стали проводить бывшие сторонники Кыныева, всё больше напоминали шаманские, а клановые интересы окончательно возобладали над интересами общеалтайскими [Клешев, 2011, 184–185].

В результате ритуалы, проводимые самим Кине, на которых в былые годы присутствовали сотни людей, стали посещать лишь самые преданные его почитатели. Неудивительно, что Акай, бьющий через край общественный темперамент которого сближает его с легендарными пророками прошлого, в скором времени охладел к погрязшей во внутренних распрях белой вере. В то же самое время он не потерял интереса к общественной деятельности, создав свой собственный «Духовный центр Алтай» и добившись избрания себя зайсаном алтайского рода телес. Список его дальнейших социально-политических проектов довольно внушителен, однако, пожалуй, самую широкую известность принесла ему эпопея с Алтайской Принцессой, захоронению которой на земле Алтая он вызвался всеми силами способствовать⁷. Никаких значимых успехов на этом поприще, впрочем, Кине до сих пор добиться не удалось, в то время как его опасные заигрывания с пантюркизмом и некоторые скандальные заявления, сделанные им по этому поводу в Турции, обратили на себя внимание в России. Есть опасения, что в недалёком будущем это может стоить алтайскому общественному деятелю не только репутации [Королева, 2014].

В то же самое время, белая вера, которая во многом благодаря его стараниям могла действительно претендовать на то, чтобы стать значимой силой в республике, так до настоящего времени и не преодолела острый организационный кризис, вызванный слишком ярко выраженным пристрастием к публичной политике её бывшего уже лидера. Точно так же, как и его духовные предшественники, *ярылочки*

начала XX века, Акай Кине излишне увлёкся политическими аспектами религиозной деятельности, позабыв о том, что прежде, чем те же христианство, буддизм или ислам смогли превратиться в реальные политические силы, они прошли сложный путь идейного и организационного становления. Возможно, именно та поспешность, с которой новоявленные претенденты на звание хранителей традиционной мудрости древних стремятся конвертировать причастность к ней в свой личный политический капитал, до настоящего времени мешает тому, чтобы верования коренных народов действительно стали важным фактором политической жизни. В том случае, когда этому благоприятствуют исторические условия, как это случилось в самом начале или в самом конце прошлого века, они на короткое время достигают определённых успехов. Однако как только государство преодолевает внутреннюю смуту и вновь берёт под свой контроль происходящее в стране, их шансы на обретение значимого места в политической жизни общества начинают стремиться к нулю.



Илл. 1. Akai Kine. Алтайский общественный и религиозный деятель Акай Кине. Фото из личного архива Акай Кине. 2014 г.



Илл. 3. Ritual preparations. Встреча алтайского нового года на горе Тугая. Горно-Алтайск, 2012 г. Фото Михалева М.С.



Илл. 2. Altars. Тагылы, жертвенники бурханистов. Онгудайский район республики Алтай, 2012 г. Фото Михалева М.С.



Илл. 4. Ritual. Встреча алтайского нового года на горе Тугая. Горно-Алтайск, 2012 г. Фото Михалева М.С.



Илл. 5. Sun Worship. Современный обряд в исполнении Акай Кине. Горно-Алтайск, 2012 г. Фото Михалева М.С.

Источники

ПМА – Полевые материалы автора. Горно-Алтайск, Республика Алтай, Россия. 2012–2014 годы.

Библиографический список

1. Данилин, А.Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения / А.Г. Данилин. – Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. – 208 с.
2. Жуковская, Н.Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета / Н.Л. Жуковская // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / под ред. Н.Л. Жуковской – Москва: Восточная литература, 2008. – С. 9–36.
3. Клешев, В.А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня / В.А. Клешев. – Горно-Алтайск: Изд-во «Высоцкая Галина Григорьевна», 2011. – 246 с.
4. Кнорре, Б. Алтайская народная вера: ревитализация в свете сакральной геополитики / Б. Кнорре. // Russian Review Кестонского института. – 2011. – № 52. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition52/03-knorre-about-altai.html (дата обращения: 10.04.2018).
5. Королева, Е. Тревогу Горного Алтая цинично конвертируют в голоса избирателей / Е. Королева. // ФедералПресс [Электронный ресурс]. – URL: <http://fedpress.ru/news/society/reviews/1409817420-ekspert-trevogu-gornogo-altaya-tsinichno-konvertiruyut-v-golosa-izbiratelei> (дата обращения: 12.04.2018).
6. Ланда, Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги / Р.Г. Ланда. – Москва, Ин-т Ближнего Востока, 2005. – 286 с.
7. Овсиенко, Ф.Г. Христианские политические партии. / Ф.Г. Овсиенко // Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – Москва: Академический проект, 2006. – 1256 с.
8. Тадина, Н.А., Ябыштаев, Т.С. Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях. / Н.А. Тадина, Т.С. Ябыштаев // Материалы конференции, посвящённой 60-летию НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. Ч. 1. – Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2012. – С. 149–153.
9. Тропникова, А.Д. Ритуальные практики и власть в политических культурах государств Тропической Африки (на примере республики Кения). / А.Д. Тропникова // Доклад на XII конгрессе этнологов и антропологов России. Ижевск. – 3–6 июля 2017 г.
10. Харитонов, В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В.И. Харитонов. – Москва: Наука, 2006. – 372 с.
11. Шерстова, Л.И. Тайна долины Теренг / Л.И. Шерстова. – Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1997. – 192 с.

Текст поступил в редакцию 19.04.2018.

¹ Как пишет в этой связи Р.Г. Ланда: «Небывалая ранее политизация ислама и мощный взлёт под его флагом многочисленных и нередко массовых движений во всём афро-азиатском мире, в том числе там, где мусульмане большинства не составляют, характерны для последних трёх десятилетий» [Ланда, 2005, 4].

² В качестве примера можно вспомнить Южную Корею, где в 2016 году произошёл крупный политический скандал, вызванный ставшими достоянием гласности фактами влияния шаманки Чхве Сунн Силь на исполнение своих должностных обязанностей президентом страны Пак Кын Хе. В конце концов это привело к народным волнениям, импичменту и тюремному заключению отправленного в отставку руководителя государства. Ситуация в Африке, где маги и колдуны тесно взаимодействуют с политическими партиями и кандидатами на тот или иной пост в государстве, так же симптоматична [Тропникова, 2017].

³ Определённая напряжённость отмечается лишь в отношениях между коренными алтайцами и казаками в Кош-Агачском районе, но и она является, скорее, следствием межнациональных, а не межрелигиозных противоречий.

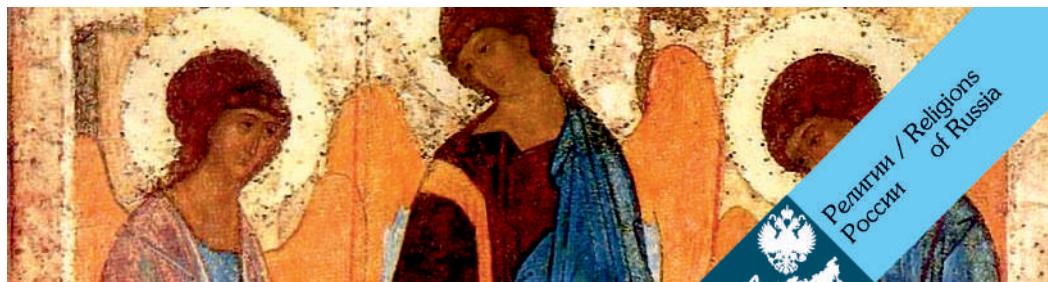
⁴ Ярким представителем этой группы алтайцев является, к примеру, самопровозглашённый летописец теленгитского народа И. Тенгеревков.

⁵ К этому, в частности, призывает В.А. Клешев, яркий представитель современной алтайской науки [Клешев, 2011, 11].

⁶ История это подробно описана в книге Л. Шерстова «Тайна долины Теренг» [Шерстова, 1997].

⁷ С общественно-политической деятельностью Акая Кине можно подробно ознакомиться на его персональном сайте: www.akaikine.ru.

- 20



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.21-29

Сулаев И.Х.

Общественно-политические и социальные взгляды Нажмуддина Гоцинского (1859–1925)

Аннотация. Опираясь на опубликованные труды разных лет, мемуары участников революции и Гражданской войны, архивные документы, в настоящей статье мы попытаемся дать анализ общественно-политических и социальных взглядов одного из авторитетных религиозных и общественных деятелей Северного Кавказа и Дагестана первой четверти XX века – муфтия-имама Нажмуддина Гоцинского. Нажмуддин Гоцинский – известнейший политический деятель и духовный лидер, председатель Духовного совета Союза объединённых горцев Северного Кавказа и Дагестана. Один из лидеров контрреволюционного движения в Дагестане в 1917–1921 гг. Анализ его взглядов и представлений произведён на основе ключевых выступлений, проповедей и воззваний 1917–1918 гг. На основании изученных материалов автор делает вывод о том, что общественно-политические и социальные взгляды Нажмуддина Гоцинского отражали все противоречия революционной эпохи и трагедию Гражданской войны.



Ключевые слова: Северный Кавказ, Дагестанская область, муфтий, имам, ислам, революция, Гражданская война

Imanutdin Kh. Sulaev

Social and Political Views of Nazhmuddin Gotsinsky (1859–1925)

Abstract. The author tries to analyze the socio-political views of one of the authoritative religious and public figures of the North Caucasus and Daghestan in the first quarter of the 20th century – a mufti-imam Nazhmuddin Gotsinsky, basing on the published works of different years, memoirs of the participants in the revolution and the Civil War, archival documents. Nazhmuddin Gotsinsky is a famous politician and spiritual leader, chairman of the Spiritual Council of the Union of United Mountaineers of the North Caucasus and Dagestan. He was one of the leaders of the counter-revolutionary movement in Dagestan in 1917–1921. The author analyzes the views of N. Gotsinsky through his key speeches, sermons and proclamations of 1917–1918. On the basis of the studied materials the author draws a conclusion that social and political and social views of Nazhmuddin Gotsinsky reflected all contradictions of the revolutionary period and tragedy of the Civil war.

Key words: North Caucasus, Dahestan region, mufti, imam, Islam, revolution, Civil war

Сулаев Иманутдин Хабибович – доктор исторических наук, профессор кафедры отечественной истории исторического факультета Дагестанского государственного университета; 367000, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева, 43а; www.sigab.ru@yandex.ru

Imanutdin Kh. Sulaev – Doctor of History, Professor at the Department of National History of the Faculty of History, Daghestan State University; 43a M. Gadzhiev str., Makhachkala, the Republic of Daghestan, 367000; www.sigab.ru@yandex.ru

На формирование Гоцинского как крупного религиозного и общественно-политического деятеля безусловно оказала влияние революционная эпоха. Участие Российской империи в Первой мировой войне привело к Февральской революции 1917 г. и свержению царского самодержавия, а потом к Октябрьскому перевороту большевиков и братоубийственной гражданской войне 1918–1921 гг.

Используя опубликованные в разные годы научные труды исследователей, мемуары участников революции и Гражданской войны, а также архивные документы, в настоящей статье мы проанализируем его общественно-политические и социальные взгляды. Проповеди, обращения и воззвания Н. Гоцинского, с которыми он выступал в различные годы (мы в основном делаем упор на тех, которые были прочитаны в 1917–1918 гг.), представляют собой целые философские трактаты о революционных событиях, гражданской войне и человеческом бытии.

Первое общественное признание к Нажмуддину Гоцинскому пришло в мае 1917 г., когда на I съезде горцев Северного Кавказа и Дагестана, который проходил в столице Терской области городе Владикавказе, его провозгласили муфтием вновь учреждённого Кавказского духовного правления [Какагазанов, 1994, 39]. Ему как муфтию пришлось с нуля формировать новое Кавказское духовное правление, куда должны были войти авторитетные духовные лица от всех субъектов самопровозглашённого Союза горцев Северного Кавказа и Дагестана (с мая 1918 г. – Горская Республика). Кавказское духовное правление, переименованное вскоре в Главное Шариатское ведомство, до конца так и не было укомплектовано. Тому помешало начало Гражданской войны и переезд Горского правительства в столицу Дагестанской области город Темир-Хан-Шуру.

22

исполком 29 октября 1917 г. дополнительно через газеты вынужден был объявить своё решение именовать Гоцинского муфтием. Тем не менее, часть дагестанского общества признавала Гоцинского имамом, хотя официальная власть утвердила его муфтием. Такое же двоякое отношение к нему было и у части мусульманского духовенства Северного Кавказа и Дагестана [ЦГА РД, Ф. 8-п. Оп. 3. Д. 62. Л. 32 об].

Как духовный глава мусульман Северного Кавказа и Дагестана Нажмуддин Гоцинский активно реагировал на постановления, которые принимали властные структуры, возникшие в годы революции и Гражданской войны. Как известно, 12 мая 1917 г. Особый Закавказский комитет вынес постановление о разоружении населения Закавказья. Чуть позже это решение органы власти Временного правительства потребовали распространить и на горцев Дагестана. По этому поводу 26 июня 1917 г. Дагестанский Областной исполнительный комитет созвал заседание, где выступили известные общественные деятели. Свою позицию по данному вопросу высказал и муфтий. В своём выступлении на заседании муфтий (его официальная должность) Северного Кавказа и Дагестана Н. Гоцинский заявил, что даже царское правительство, при всей оппозиционности дагестанцев, оставило за ними оружие, подтвердив это законодательными актами и обещаниями народу. «В дни революции странно слышать то, – продолжал Гоцинский, – что представители новой, революционной власти хотят отнять это священное право у горцев. Оружие им нужно исключительно только для защиты революционных свобод» [ЦГА РД, Ф. 8 п. Оп. 3. Д. 61. Л. 23 об].

Он отверг надуманные обвинения в адрес горцев, будто они стремятся выступить на стороне Турции против России. Н. Гоцинский заявил: «Откуда может явиться подозрение, что дагестанцы хотят помочь Турции? – Ведь горцы хорошо знают, что это за страна: даже в момент своей могущественности ничего для них не сделала, что могло бы завоевать симпатии горцев. Они хорошо знают цену Турции. Только люди, не имеющие представления о нуждах кавказских народов, могут так превратно думать о стремлениях горцев» [ЦГА РД, Ф. 8 п. Оп. 3. Д. 61. Л. 23 об]. Побывав не раз в Турции, не понаслышке зная политическую ситуацию в этом государстве, он в то же время неплохо разбирался в отношениях между Российской и Турецкой империями. Н. Гоцинский ясно понимал, что правители Турции всегда руководствовались чисто политическими расчётами, а отнюдь не желанием помочь единоверцам и тем более укрепить среди них ислам и распространить шариат.

Февральская революция дала народам бывшей империи не только политическую свободу. Страну одновременно захлестнул разгул анархии и грабежей. Всё это имело место и в Дагестанской области. В условиях нарастающей анархии десятки обществ на сходах всё чаще выносили решение о введении шариата как основы правопорядка. В письме в газету «Джаридат Дагестан» от 15 июня 1917 г. Н. Гоцинский подтверждает факт обращения к нему ряда обществ Нагорного Дагестана с требованиями о введении шариата по всем вопросам [Суслаев, 2004, 19]. По мнению советского исследователя Н.П. Эмирова, именно Гоцинский мобилизовал «все помещичье-кулацкие элементы Дагестана на борьбу за установление шариатского управления в Дагестане» [Эмиров, 1949, 11]. Под давлением общественности по данному вопросу Дагестанский Областной исполком вынужден был осенью 1917 года провести референдум. Референдум выявил разброс мнений десятков и сотен дагестанских обществ. Если, например, некоторые общества Нагорного Дагестана высказались за введение шариатского правосудия по всем вопросам, то общества Южного, частично Предгорного и Плоскостного Дагестана выступали за сочетание в правосудии адатов и шариата. Некоторые исследователи считают, что референдум был проведён осенью 1917 года под влиянием обращения Н. Гоцинского «К народам Кавказа» [Кашкаев, 1972, 45].

Одним из ключевых документов духовного главы мусульман Северного Кавказа и Дагестана стало его «Послание к муллам и прихожанам Северо-Кавказского муфтиата» от 4 ноября 1917 г. В этом послании был охвачен широкий круг вопросов: соблюдение мусульманами обрядов ислама, надзор за которыми должны были осуществлять местные муллы, борьба с преступностью, необходимость «применения правил шариата» в отношении воров и преступников и т. д. Муфтий в послании

признавал органом власти Центральный комитет Союза горцев Кавказа, т.к. его цели – «поднять политический и культурный уровень наших народов и отстоять их права в настоящее время, когда различные опасности угрожают даже самому существованию наших народов» – не противоречили правилам шариата. Далее в послании муфтия величайшим злом, подрывающим покой и благосостояние народов, была объявлена преступность. Муфтий предлагал сельским обществам немедленно избрать из своей среды богобоязненных лиц, которые будут проводить в жизнь все правила шариата и бороться с ворами, разбойниками и убийцами. Всем представителям светской власти вменялось в обязанность оказывать содействие духовенству. В противном случае, говорилось в обращении, они будут отстранены от должностей, как недостойные своих должностей и званий. Ради облегчения борьбы с преступностью Н. Гоцинский обязал сельские общества создать у себя добровольческую милицию [СОГ СК и Д, 76–77].

Вскоре Гоцинский заявил о том, что всеми силами будет бороться против тех, кто «будет поносить святой шариат» и мешать проводить в жизнь шариатские решения [ЦГА РД. Ф. р-614. Оп. 1. Д. 4. Л. 5]. Он обещал применять против преступников и воров шариатские меры, вплоть до смертной казни и отрезания рук. Как пишет современник и участник описываемых революционных событий и Гражданской войны М.-К. Дибиров, для пресечения воровства и грабежей Гоцинский всенародно бил палками попавшихся в грабеже и сажал их в тюрьму, широко использовал публичные телесные наказания [Дибиров, 1997, 57]. Муфтий призывал горцев соблюдать каждую букву в шариате, если они считают себя мусульманами.

Муфтий Дагестана и Северного Кавказа старался быть в курсе происходящих на территории Союза горцев Кавказа событий, а в своих проповедях и воззваниях заявлял, что готов защищать интересы народа, возмущался тем, что люди неразборчивы, они «выбирают на ответственные посты порочных взяточников и развратников, не уважающих ни порядок, ни шариат и религию» [ЦГА РД. Ф. р-614. Оп. 1. Д. 4. Л. 15].

К заслугам муфтия Гоцинского можно отнести создание за короткое время (с осени 1917 по весну 1918 г.) в десятках дагестанских и чеченских обществах шариатских судов. Этому способствовало разработанное при нём Духовным правлением «Положение» о процедуре их создания и функционирования. «Положение» обязывало создавать шариатские суды из числа наиболее грамотных алимов в каждом горском ауле и окружных центрах. Общественные кадии на местах избирались согласно шариату [Сулаев, 2004, 13].

Муфтий и имам Н. Гоцинский по необходимости ездил в разные субъекты Союза горцев Кавказа и по округам Дагестанской области для разрешения какого-либо вопроса или встречи с обществами. Так, по приглашению чеченской делегации в ноябре 1917 г. Н. Гоцинский ездил в Чечню для введения там шариатского управления и противодействия бесчинствам и грабежам [ЦГА РД. Ф. Р-614. Оп. 1. Д. 4. Л. 4]. Муфтий Гоцинский прибыл в Гудермес 5 ноября 1917 г. Чеченцы устроили ему пышную встречу. На встречу с ним собралось не менее трёх тысяч человек. Выступая перед ними, муфтий обрисовал политическое положение в стране и на Северном Кавказе в целом, указав на необходимость встать на стражу революции и свободы. Он сурово клеймил грабежи и насилия, принявшие за последнее время массовый характер. Особо муфтий предостерег мусульман, посягавших «на имущество русского или казака», и подобных грабителей обещал подвергнуть смертной казни, а убитых грабителей и разбойников запретил хоронить по мусульманским традициям. Примечательно, что Гоцинский призывал «в это тревожное время не нарушать мирные отношения с соседями» и таковых нарушителей требовал наказывать по шариату. Муфтий дал поручение наиболее уважаемым чеченским муллам и шейхам устроить шариатские суды и создать отряды милиции для «восстановления прочного порядка». В своём выступлении Гоцинский убедительно и горячо говорил о значении интеллигенции, о роли Центрального Комитета Союза Объединённых горцев, который был «призван руководить политической жизнью горцев» [СОГ СК и Д, 85–86]. Пребывание Гоцинского в Чечне было недолгим, и усмирить соседний регион, охваченный анархией и борьбой политических группировок, ему не удалось.

В Дагестане большевистские идеи ликвидации частной собственности и обобществления средств производства, отделения церкви от государства и школы от церкви, вопрос о власти и т. п. не могли тогда рассматриваться иначе как по шариату.

В условиях противостояния Дагестанский областной исполком и Областной Совет несколько раз обсуждали и вопрос о борьбе с анархией и грабежами. На одном из заседаний Областного исполкома не позднее декабря 1917 г. Н. Гоцинский выступил с заявлением, в котором изложил свою позицию по текущей ситуации: «Приняв на себя ответственное звание, я всеми силами был готов направить дело к объединению населения на основе святой свободы и независимости страны, к искоренению всего опустошительного и к водворению порядка и единодушия в населении. Но я встретил упорное сопротивление к сему со стороны социальной партии (Гоцинский имеет в виду дагестанскую социалистическую группу. – И.С.), которая подпольными ухищрениями сеет раздор и не даёт мне развернуться» [РГАСПИ, Ф. 71. Оп. 33. Д. 682. Л. 28 об]. По мнению Гоцинского, дагестанские социалисты, имея крепкие связи с народом и раздавая оружие своим сторонникам вопреки решениям Областного Совета и Областного исполкома, способствуют конфронтации. Он утверждал, что именно их позиция в дальнейшем и привела в Дагестане к анархии, борьбе между противоборствующими группировками [РГАСПИ, Ф. 71. Оп. 33. Д. 682. Л. 28 об].

Анализ различных источников показывает, что муфтий Н. Гоцинский не боялся своих политических оппонентов и готов был на откровенный разговор с целью прекращения противостояния в Дагестане. В то же время о Гоцинском по Дагестану распространялись самые нелепые слухи, например о том, что он является противником светской интеллигенции и революционной свободы. В дальнейшем советская историография подхватила этот тезис. Так, известный исследователь революции и гражданской войны Б.О. Кашкаев прямо называет его врагом революции, разжигающим ненависть к немусульманским народам и национальную нетерпимость к иноверцам [Кашкаев, 1976, 204]. Между тем недопущение межнациональных столкновений в годы революции и Гражданской войны – это во многом заслуга духовных вождей мусульман Дагестанской области. В своих проповедях и воззваниях Гоцинский призывал к мирной жизни с русскими и казаками. В частности, накануне Андийского съезда в августе 1917 г. он призывал чеченцев уважать русского солдата как борца за свободу всех народностей России [Доного Хаджи Мурад, 2005, 118], а на II съезде представителей окружных исполкомов, который проходил 23 ноября 1918 г. в столице Дагестанской области городе Темир-Хан-Шуре, призвал мусульман Дагестана жить в дружбе и союзе с казаками [Магомедов, 1965, 118].

Для мобилизации своих сторонников Н. Гоцинский в проповедях и воззваниях делал упор прежде всего на религиозные чувства мусульман. Вопрос, как себя называть – имамом или муфтием, он не придавал особого значения. На обвинения своих политических и религиозных оппонентов в том, будто он силой оружия стремился к власти, Гоцинский выступил с «Обращением ко всем кавказским народам» и опроверг их следующим образом: «Народные представители Дагестана, Чечни, Черкесии и других областей Северного Кавказа, алимь и другие умные люди, собравшись, меня избрали главой шариата... Я слышу, что клеветники и враги шариата говорят, будто я силой хочу взять на себя имамство». Он отверг эти обвинения как ложные и отметил, что его хотели назвать не только имамом, но и шейх-уль-исламом или муфтием. Это было сделано, чтобы мусульмане и христиане, не знакомые с ситуацией и положением дела на Северном Кавказе, не подумали, будто с его избранием на высокий пост нарушаются мирные отношения между мусульманами и христианами. «Главная цель этого, – продолжал Гоцинский, – установить ещё более тесные взаимоотношения между нашими и русским народами, устранить всякую возможность к беспорядкам и столкновениям между ними... Если будем говорить о том, как меня назвать, то моё лучшее название, которое я хотел бы себе присвоить, это пастух...»¹.

Муфтий призывал мусульман не только объединиться, но и не причинять вреда и ущерба иноверцам – грузинам, русским, евреям – и уважать соседские отношения с ними. Ради введения шариата Гоцинский выражал готовность пожертвовать

своей жизнью, имуществом и благополучием семьи. Что касается духовного главенства, он в обращении просил поддержки у различных социальных слоёв населения: алимов просил помочь знаниями, шейхов – молитвами и советами, разумных людей – умом, богатых – имуществом, смелых – храбростью, докторов – медициной, инженеров – техникой и науками [Исаев, 2006, 53–54]. Отвергая обвинения в том, что он сосредоточил всю полноту власти в своих руках, муфтий говорил о готовности уступить такую тяжёлую и ответственную работу, как служба шариату и народу, любому из желающих алимов. Ради избавления себя от тяжкого бремени он готов уступить этому человеку духовную власть и «заплатить в придачу 10 тысяч рублей» [Дибиров, 1997, 33]. По мнению его современника и оппонента из числа социалистов А. Тахо-Годи, воззвания Гоцинского – чрезвычайно интересные исторические документы с известной политической платформой, тактикой и стратегией жизни и борьбы за жизнь. Язык воззваний Нажмуддина Гоцинского для горцев был убедителен, понятен и сильно действовал на их воображение [Исаев, 2006, 52].

В полемике с главными оппонентами-социалистами Гоцинский уверял, что стремится согласовать демократию и шариат [РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 2. Оп. 1. Д. 53. Л. 20]. 14 января 1918 г. на совместном заседании 3-го съезда дагестанских представителей и Областного Совета Н. Гоцинский выступил с двухчасовой речью. Он, в частности, отметил, что организованные по его инициативе горские вооружённые формирования призваны охранять спокойствие и порядок в крае. «...Я член Областного Совета и готов работать совместно и продуктивно, – заявил он. – Никогда не выступал и не выступлю против законных властей» [ЦГА РД. Ф. 8-п. Оп. 3. Д. 62. Л. 51]. Гоцинскому пришлось не раз опровергать утверждения своих оппонентов и противников о том, будто представители духовенства, в том числе и он сам, являются противниками европейски образованной интеллигенции. Он прямо подчеркнул необходимость и значение светских наук. В отчёте съезда отмечено, что за эти слова Гоцинскому долго аплодировали [ЦГА РД. Ф. 8-п. Оп. 3. Д. 62. Л. 51].

В январе 1918 г. учёные-богословы Дагестана обсудили вопрос о введении института имамства в Дагестане. Крупные учёные Али Каяев и Абусупьян Казанищенский, поддержанные некоторыми другими алимами, выступили против имамства. Али Каяев по просьбе социалистов М. Дахадаева и Д. Коркмасова даже писал прокламации против муфтия-имам Гоцинского [Меджилов, Абдуллаев, Каяев, 1993, 298–299]. В ответном послании в стихах Н. Гоцинский высмеял доводы алима и упрекнул его в приверженности большевизму и его поддержке. Эти стихи Гоцинский написал экспромтом, что лишний раз подтверждает его незаурядные и разносторонние способности.

Ради достижения своих целей в годы революции и Гражданской войны противоборствующие политические силы применяли различные методы борьбы. Дагестанские социалисты М. Дахадаев, Д. Коркмасов, А. Тахо-Годи и их соратники, например, умело использовали то обстоятельство, что муфтий-имам Гоцинский был очень богатым (в его собственности находилось до 12 тысяч баранты и много кутанов и пастбищ, доставшихся от отца) и имел влияние не во всех округах Дагестана. Особенно популярен он был в Нагорном Дагестане и Чечне. Зачастую авторитет муфтия-имам как главы Духовного управления зависел от позиции, которую занимали местные алимы, шейхи, кадии и муллы. В условиях обостряющейся социально-классовой, национально-освободительной и религиозной борьбы не последнюю роль играло социальное положение облечённых духовной или светской властью людей. Судьба отца Н. Гоцинского и социальное происхождение отталкивали от него определённую часть дагестанского общества. Тому немало способствовали агитация социалистов-большевиков и проповеди отдельных духовных лиц [Абдуллаев, 1987, 51–53]. На обвинения оппонентов в том, будто он защищает именно своё богатство, а не чьи-либо интересы, Гоцинский отвечал, что у него действительно есть много земель, которые перешли к нему согласно шариату от отца. «Мой отец эти земли не взял ни у кого силой, а купил их у мусульман, имевших на руках законные документы. Если есть человек, желающий оспаривать эти земли, пусть придёт с нужными документами, и согласно шариату я ему их верну» [Исаев, 2006, 65].

В пробольшевистской прессе муфтия-имама называли защитником князей, беков и даже объявили эмиссаром (шпионом) Турции [Кашкаев, 1976, 23]. «До меня дошли слухи, будто я сторонник князей из-за своих земель. Как они могут так говорить, – возмущался Гоцинский, – когда эти земельные вопросы я разбираю по шариату, как и другие дела. Если есть князья, владеющие землями противно шариату, то я первый обнажу свой клинок против них. Я противник людей, будь из князей или узденей, которые идут против шариата. В земельные дела я не хочу вмешиваться. Эти дела я передал на рассмотрение съезда алимов, куда приглашены учёные из Бухары, Казани, Крыма, Турции. Все мусульмане должны подчиняться постановлениям этого съезда» [Абдуллаев, 1987, 53].

Для одних он был кичливым, гордым барановодом, для других – авторитетным алимом, знатоком шариата и арабо-мусульманской культуры, высокоинтеллектуальным человеком и хорошим оратором. Не последнюю роль в том, что Н. Гоцинский не имел поддержки духовенства, сыграло и то, что он не являлся шейхом и не принадлежал ни к одному суфийскому братству, которые к этому времени заняли прочные позиции на Северном Кавказе и в Дагестане.

«Обращение к мусульманам, богатым и бедным, учёным и неучёным, честным и порочным» Н. Гоцинского было своего рода исповедью перед мусульманами и размышлениями по текущему моменту. Муфтий в обращении заявил, что обучение светским и духовным наукам стало его призванием, что он обучал многих других алимов, не получая при этом платы. В своей жизни Гоцинский занимался преимущественно духовными делами, но никак не накопительством богатств, и боролся со всеми, кто притеснял народ, за что его называли защитником ислама [Сулаев, 1995, 5]. По поводу революции и открывшихся перед человеком возможностей муфтий пишет следующее: «Когда на политическом горизонте взошло солнце, люди в понятиях о свободе разделились. Одни из них захотели свободу, согласованную с шариатом. Эта свобода освобождает последователей пророка Магомета от тиранической власти, препятствовавшей им соблюдать большинство шариатских постановлений, но не освобождает (шариат и хурийат) божьих рабов от выполнения возложенных на них божьим законом обязанностей... Это партия шариатской свободы, она всё измеряет с точки зрения Корана...» [Исаев, 2006, 64]. Как следует из обращения, по мнению Гоцинского революция освободила горцев от тирании царской власти, но не от выполнения мусульманами требований Корана и шариата. «Но есть ещё другая партия среди народа, – продолжает Нажмуддин, – эта партия свободу понимает, как социалистическую свободу. Эта последняя свобода, освобождая народ от тирании царской власти, освобождает и от божьей власти и её требований... При таких обстоятельствах каждый умный человек поразмыслит, кто является отступником от шариата – алимы или социалисты» [Исаев, 2006, 64].

Весной 1919 г. воинские части Добровольческой армии Деникина заняли территорию Горской Республики, в том числе и Дагестана, но Н. Гоцинский, лучше разбирающийся в российской политической конъюнктуре и яростно противившийся большевикам и Советской власти, считал большевиков большей угрозой для мусульман, чем деникинцев, поэтому занял нейтральную позицию и не предпринимал никаких активных действий против последних. Его современник и оппонент из числа крупных алимов Али Каев считал, что Гоцинский пошёл на сговор с деникинцами ради сохранения религии [ЦГА РД. Ф. 8-п. Оп. 4. Д. 25. Л. 4].

Таким образом, общественно-политические и социальные взгляды Нажмуддина Гоцинского как крупного мусульманского учёного-богослова и общественно-политического деятеля первой четверти XX в., волей судеб возглавившего Кавказское Духовное правление в звании муфтия, объявленного несколько раз имамом, отражали все противоречия революционной эпохи и трагедию Гражданской войны в нашей стране.

Библиографический список

1. Абдуллаев, М.А. Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. / М.А. Абдуллаев. – М., 1987. – 326 с.

2. Выписки из работ неизвестного автора мемуарного характера с описанием событий гражданской войны и интервенции в Дагестане // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии наук (РФ ИИАЭ ДНЦ РАН). Ф. 2. Оп. 1. Д. 53. Л. 20.
3. Гражданская война и военная интервенция в СССР. Энциклопедия / под ред. С.С. Хромова. – М., 1983. – 703 с.
4. Джафаров, М. Рассказы об эпизодах гражданской войны в Дагестане, записанные бывшим полковником Джафаровым / М. Джафаров // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 2. Оп. 1. Д. 74. Л. 1.
5. Дибиров, М.-К. История революции и гражданской войны в Дагестане / М.К. Дибиров / под ред. А.-Г.С. Гаджиева и Д.А. Дахдужева. – Махачкала, 1997. – 134 с.
6. Доного Хаджи Мурад. «Слово о Нажмуддине Гоцинском» / Доного Хаджи Мурад // Ахульго. – 1999. – № 3. – С. 4–6.
7. Доного Хаджи Мурад. Нажмуддин Гоцинский: Общественно-политическая борьба в Дагестане в первой четверти XX века / Доного Хаджи Мурад. – Махачкала, 2005. – 397 с.
8. Исаев, А.А. Научное наследие А.А. Тахо-Годи. Книги, статьи, доклады, выступления, письма. Ч. 1 / А.А. Исаев. – Махачкала, 2006. – 348 с.
9. Кашкаев, Б.О. Гражданская война в Дагестане 1918–1920 гг. / Б.О. Кашкаев. – М., 1976. – 294 с.
10. Кашкаев, Б.О. От Февраля к Октябрю / Б.О. Кашкаев. – М., 1972. – 365 с.
11. Магомедов, Ш.М. Октябрь на Тереке и в Дагестане / Ш.М. Магомедов. – Махачкала, 1965. – 223 с.
12. Меджидов, Ю.В. Али Каяев. Очерк жизни и творчества / Ю.В. Меджидов, М.А. Абдуллаев. – Махачкала, 1993. – 416 с.
13. Мухтаров, У. Предания о Нажмуддине Гоцинском в Чечне / У. Мухтаров // Ахульго. 1999, ноябрь. – № 3. – С. 18.
14. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 71. Оп. 33. Д. 682. Л. 28 об.
15. Союз Объединённых горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.), Горская Республика (1918–1920 гг.) (Документы и материалы) / сост. Г.И. Какагасанов, А.-Г.С. Гаджиев, С.Ч. Асильдаров и др. – Махачкала. 1994. – 439 с.
16. Сулаев, И.Х. Мусульманское духовенство Дагестана и светская власть: борьба и сотрудничество / И.Х. Сулаев. – Махачкала, 2004. – 185 с.
17. Сулаев, И.Х. Муфтий Дагестана Нажмуддин Гоцинский / И.Х. Сулаев // Молодёжь Дагестана. – 1995. – 24–30 марта. – № 12.
18. Сулаев, И.Х. Штрихи к портрету Нажмуддина Гоцинского / И.Х. Сулаев // Вестник Дагестанского государственного университета. Гуманитарные науки. – 1998. – Вып. 3. – С. 25–29.
19. Тахо-Годи, А.А. Революция и контрреволюция в Дагестане / А.А. Тахо-Годи. – Махачкала, 1927. – 246 с.
20. Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 8-п. Оп. 3. Д. 62. Л. 32 об., 51.
21. Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 8-п. Оп. 4. Д. 25. Л. 4.
22. Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. р-614. Оп. 1. Д. 4. Л. 4, 5, 15.
23. Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 8-п. Оп. 3. Д. 61. Л. 23 об.
24. Эмиров, Н.П. Установление Советской власти в Дагестане и борьба с германо-турецкими интервентами / Н.П. Эмиров. – М., 1949. – 186 с.

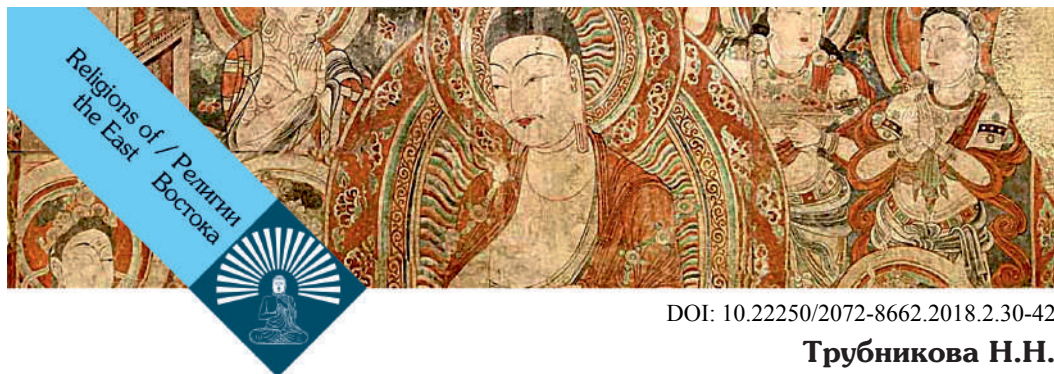
Текст поступил в редакцию 15.03.2018.

¹ Полный текст «Обращения ...» см.: Исаев А.А. Научное наследие А.А. Тахо-Годи Книги, статьи, доклады, выступления, письма. Ч. 1. – Махачкала, 2006. – С. 53–54; Дибиров М.-К. История революции и Гражданской войны в Дагестане. – Махачкала, 1997. – С. 29–34.

References

1. Abdullaev M.A. *Obshchestvenno-politicheskaya mysl' v Dagestane v na-chale XX v.* [Social and Political Thought in Daghestan in Early 20th Century]. Moscow, 1987, 326 p. (in Russian).

2. *Rukopisnyy fond Instituta istorii, arkheologii i etnografii Dagestanskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy Akademii nauk* [Handwritten Fund of the Institute of History, Archeology and Ethnography of Dagestan Research Center of the Russian Academy of Science]. Fund 2, inventory 1, file 53, fol. 20 (in Russian).
3. *Grazhdanskaya vojna i voennaya interventsia v SSSR. Entsiklopediya* [Civil War and Military Intervention in the USSR]. Ed. by S.S. Kromov. Moscow, 1983, 703 p. (in Russian).
4. Dzhaifarov M. *Rukopisnyy fond Instituta istorii, arkheologii i etnografii Dagestanskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy Akademii nauk* [Handwritten Fund of the Institute of History, Archeology and Ethnography of Dagestan Research Center of the Russian Academy of Science]. Fund 2, inventory 1, file 74, fol. 1 (in Russian).
5. Dibirow M.-K. *Istoriya revolyutsii i grazhdanskoy voyny v Dagestane* [History of Revolution and Civil War in Dagestan]. Ed. by A.-G.S. Gadzhiev, D.A. Dakhduv. Makhachkala, 1997, 134 p. (in Russian).
6. Donogo Khadzhi Murad. Akhul'go [Akhulgo]. 1999, no. 3, pp. 4–6 (in Russian).
7. Donogo Khadzhi Murad. *Nazhmuddin Gotsinskiy: Obshchestvenno-politicheskaya bor'ba v Dagestane v pervoy chetverti XX veka* [Nazhmuddin Gotsinsky: Social and Political Struggle in Dagestan in the First Quarter of the 20th Century]. Makhachkala, 2005, 397 p. (in Russian).
8. Isaev A.A. *Nauchnoe nasledie A.A. Takho-Godi. Knigi, stat'i, doklady, vystupleniya, pis'ma* [Scientific Heritage of A.A. Takho-Godi. Books, Papers, Reports, Speeches, Letters]. Makhachkala, 2006, 348 p. (in Russian).
9. Kashkaev B.O. *Grazhdanskaya vojna v Dagestane 1918–1920 gg.* [The Civil War of 1918–1920 in Dagestan]. Moscow, 1976, 294 p. (in Russian).
10. Kashkaev B.O. *Ot Fevralya k Oktyabryu* [From February to October]. Moscow, 1972, 365 p. (in Russian).
11. Magomedov Sh.M. *Oktyabr' na Tereke i v Dagestane* [October on the Terek and in Dagestan]. Makhachkala, 1965, 223 p. (in Russian).
12. Medzhidov YU.V., Abdullaev M.A. *Ali Kayaev. Ocherk zhizni i tvorchestva* [Ali Kayaev. Essay on the Life and Works]. Makhachkala, 1993, 416 p. (in Russian).
13. Mukhtarov U. *Akhul'go* [Akhulgo]. November 1999, no. 3, pp. 18 (in Russian).
14. *Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv sotsial'no-politicheskoy istorii* [Russian State Archive of Social and Political History]. Fund 71, inventory 33, file 682, fol. 28 (in Russian).
15. *Soyuz Ob"edinyonnykh gortsev Severnogo Kavkaza i Dagestana (1917–1918 gg.), Gorskaya Respublika (1918–1920 gg.) (Dokumenty i materialy)* [The Association of the United Mountaineers of the Northern Caucasus and Dagestan (1917–1918), The Mountain Republic (1918–1920) (Documents and Data)]. Red. Kakagasanov G.I., Gadzhiev A.-G.S., Asil'darov S.Ch., etc. Makhachkala, 1994, 439 p. (in Russian).
16. Sulaev I.Kh. *Musul'manskoe dukhovenstvo Dagestana i svetskaya vlast': bor'ba i sotrudnichestvo* [Dagestan Muslim Clergy and Secular Authorities: Struggle and Partnership]. Makhachkala, 2004, 185 p. (in Russian).
17. Sulaev I.Kh. *Molodyozh' Dagestana* [Dagestan Youth]. 24–30 March, 1995, no. 12 (in Russian).
18. Sulaev I.Kh. *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki* [Bulletin of Dagestan State University. The Humanities]. 1998, vol. 3, pp. 25–29 (in Russian).
19. Takho-Godi A.A. *Revolutsiya i kontrrevolyutsiya v Dagestane* [Revolution and Counterrevolution in Dagestan]. Makhachkala, 1927, 246 p. (in Russian).
20. *Tsentrallyy gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Dagestan* [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund 8-p, inventory 3, file 62, fols. 32, 51 (in Russian).
21. *Tsentrallyy gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Dagestan* [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund 8-p, inventory 4, file 25, fol. 4 (in Russian).
22. *Tsentrallyy gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Dagestan* [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund r-614, inventory 1, file 4, fols. 4, 5, 15 (in Russian).
23. *Tsentrallyy gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Dagestan* [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund 8 p, inventory 3, file 61, fol. 23 (in Russian).
24. Emirov N.P. *Ustanovlenie Sovetskoy vlasti v Dagestane i bor'ba s germano-turetskimi interventami* [Establishment of the Soviet Power in Dagestan and Struggle with German and Turkish Interveners]. Moscow, 1949, 186 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.30-42

Трубникова Н.Н.

Остров среди гор: Кукай о горе Фудараку в Японии



Аннотация. Статья предваряет перевод «Надписи на камне», вошедшей в «Собрание самородных чудес» – свод сочинений монаха Кукая (774–835), написанных на китайском языке и отражающих разные стороны бытования буддизма в Японии начала IX в. Содержание стихотворной части «Надписи» – величание священной горы; в прозаическом предисловии говорится о том, как монах-подвижник Сёдо странствовал в горных краях на востоке Японии и нашёл там Поталаку (яп. Фудараку) – гору-остров, обитель бодхисаттвы Авалокитешвары (яп. Каннон). Восхождение на гору мыслится здесь как путь буддийского подвижничества, но пройти его невозможно без помощи местных богов kami.

Проходя этот путь вместе со своим героем и с читателем, Кукай сводит воедино даосский, конфуцианский и буддийский подходы к осмыслению гор как особого ландшафта, где человек может укрепить свои силы, чтобы затем обратиться к ним на пользу людям. Тем самым человек осуществляет в себе способность к милосердию, а значит, на деле воплощает образец, заданный Авалокитешварой в «Сутре цветочного убранства». Одна из японских гор не просто отождествляется со священной вершиной из буддийского канона. Описанная на языке китайской книжности, она из дикой и страшной становится прекрасной и полезной, занимает подобающее место на карте просвещённого японского государства, о создании которого Кукай стремился порадовать и как монах, и как поэт. «Предисловие» и «Надпись» могут поэтому служить важным источником по истории «культу гор» в раннесредневековой Японии.

Ключевые слова: буддизм в Японии, культ гор, Авалокитешвара, Поталака, Кукай, синтоизм, даосизм

Nadezhda N. Trubnikova

Island among the Mountains: Kūkai on Fudaraku Peak in Japan

Abstract. The article precedes the translation of the Stone Inscription (Jp. *Shamon Shōdō reki sansui ei genju hi*), No 11 of the *Shōryōshū* – a collection of works by Kūkai (774–835) written in Chinese and reflecting various aspects of Buddhism in Japan in the early 9th century. The verses in the Inscription contain the glorification of the sacred mountain; in the prosaic preface Kūkai describes how the monk-ascetic Shōdō wandered in the mountains in the eastern provinces of Japan and found there the sacred Potalaka (Jp. *Fudaraku*) – the mountain-island, the abode of Bodhisattva Avalokiteśvara (Jp. Kannon). Climbing the mountain is conceived here as a path of Buddhist asceticism, but it can not be fulfilled without the help of local *kami* deities. Passing this way together with his hero and the reader, Kūkai brings together the Taoist, Confucian and Buddhist approaches to understanding the mountains as a special landscape where a person can strengthen his capacities to be turned to benefit people. Thus, a person realizes the ability for mercy, and therefore embodies in practice the pattern set by Avalokiteśvara in *Avatamsaka* (Flower Ornament Sūtra). One of the Japanese mountains is not simply identified with a sacred peak from the Buddhist canon. Described in the language of Chinese poetry and prose, based on *Wenxuan* examples, the mountain that used to be wild and terrible becomes beautiful and useful, occupies a proper place on the map of the enlightened Japanese state, which Kukai sought to create as a monk and as a poet. *The Inscription* can therefore serve as an important source on the history of the mountain cult in the early medieval Japan.

Key words: Buddhism in Japan, mountain cult, Avalokiteśvara, Potalaka, Kūkai, Shintō, Taoism

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, профессор Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник Лаборатории востоковедения ШАГИ РАНХиГС, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии»; 125009, Москва, Моховая ул., 11; 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82; 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90; trubnikovann@mail.ru

Nadezhda N. Trubnikova – Doctor of Philosophy, Professor at The Institute of Asian and African Studies, Lomonosow Moscow State University, Leading Researcher at Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Deputy Chief Editor of “Voprosy Filosofii” (“Problems of Philosophy”) journal; 11 Mokhovaya Str., Moscow, Russia, 125009; 82 Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119571; 90 Profsoyuznaya str., Moscow, Russia, 117997; trubnikovann@mail.ru

Журнал «Религиоведение» не раз обращался к теме «культа гор» в разных религиозных традициях; см.: [Криницкая, 2011; Забияко, Ван, 2014; Ван, 2017; Старцев, 2017] и др. Перенос святых мест из одной страны в другую – явление, не чуждое многим из этих традиций. Японские примеры такой привязки святынь, известных из иноземных книг, к местной топографии разобраны в работах А. Грапара (см., например: [Grapard, 1982]). Исследователь подчёркивает, что в «горных культах» Японии буддизм, синтоизм и даосизм образуют неразделимое единство, так что буддийскую священную гору вполне могут населять и божества *ками*, и даосские «бессмертные». «Надпись» о японской горе Фудараку, публикуемая ниже, служит тому хорошим подтверждением.

Саго:¹ Хироо, говоря об истории священных гор в Японии, отмечает важнейшую перемену на переходе от древности к Средним векам. В памятниках древней словесности горы предстают как обиталища богов *ками*, а значит, места особенно «чистые» и подходящие для очищения, в том числе и для избавления от грехов в буддийском смысле слова, для очищения ума буддийского подвижника. Средневековый взгляд соотносит горы с иными мирами: с Чистой землёй будды Амитабхи, Орлиной горой будды Шакьямуни, с «другим берегом», *хиган*, куда ведёт буддийское подвижничество [Satō, 2009]. Текст «Надписи», составленный в начале VIII в., на мой взгляд, относится к самому началу такого перехода. Показательно, что гора здесь – ещё и остров, только от обжитого мира его отделяет не море, как Поталаку, а воды горных озёр.

Составитель «Надписи», Кукай, – один из тех монахов, с кого начинается история японской буддийской словесности. Его причисляют к лучшим знатокам мирских китайских книг в Японии рубежа VIII–IX вв., к первым мастерам *камбун* – японской поэзии и изящной прозы на китайском языке. Ему принадлежит первое из написанных в Японии художественных произведений – беседа между конфуцианцем, даосом и буддистом о различиях и сходстве «трёх учений» («Три учения указывают и направляют», «*Санго: сиики*»). Кукай знаменит как наставник, принявший в Китае традицию «тайного учения», составитель трактатов, где объясняются смысл и цели буддийского обряда и говорится о превосходстве «тайнств» над всеми другими учениями, монашескими и мирскими. По Кукаю, большинство учений лишь готовит человека к будущему освобождению, и только «тайнства» позволяют стать буддой здесь и сейчас – а потом обратить всю мощь будд, бодхисаттв, богов, драконов и прочих существ из иных миров на пользу людям. Именно такой прикладной подход к буддийскому учению и подвижничеству был востребован в Японии во времена Кукая. От этого наставника также дошло немало сочинений, относимых не к теории «тайнств», а к повседневной практике буддийской общины: стихи, послания, записи об обрядах, проведённых по запросам мирян – от государей и придворных до простолудинов. Эти тексты Кукая сведены в «Собрание самородных чудес» («*Сё:рё:сю:»*), куда под № 11 входят «Предисловие» и «Надпись» (см.: [Rouzer, 2004; Matsuda, 2014]). Для позднейшей традиции Кукай – не только книжник в келье или наставник при дворе, но и странник в дорожной шляпе; святые места, которые он открыл, показывают по всей Японии. О жизни Кукая и его сочинениях см.: [Кукай, 1999; Кукай, 2005; Трубникова, 2005].

Главный герой «Предисловия» – предшественник Кукая на пути горного подвижничества, монах Сё:до: (735–817). Он родился на востоке острова Хонсю в горном краю Симоцукэ, по преданиям, к буддийскому подвижничеству тяготел с детства, и в 762 г. стал монахом в городе Нара, тогдашней столице. Большую часть своих подвижнических деяний Сёдо совершил в восточных землях Японии – не просто проповедовал Закон Будды и совершал обряды, «завязывал связь» с горными божествами, строил святилища и храмы, но таким путём ещё и укреплял связь тех дальних краёв с японским государством. Заслуги монаха были отмечены: в 795 г. он был назначен «наставником-чтецом», *ко:си*, ответственным за обряды в главном храме соседнего с Симоцукэ края Кодзукэ. О жизни Сёдо см.: [Кобаяси Содзин, 2009; Саго Хисанобу, 2013].

В наши дни Сёдо известен прежде всего как первооткрыватель горы Солнечного света, Никко:сан. На этой горе, она же японская гора Фудараку, Сёдо основал

храм Ринно:дзи в 766 г. и святилище Футарасан в 784 г. О том, как он обустроивал гору, кроме сочинений Кукая, говорится также в «Дневнике подвижничества при основании храмов на горе Фудараку» («*Фударакусан конрю: сюгё: никки*», IX в.), который составили ученики Сёдо, а затем во многих других текстах по истории японского буддизма². «Надпись» Кукая вместе с «Дневником подвижничества...» стали основой для позднейших жизнеописаний Сёдо, ввели этого монаха в круг особенно чтимых японских наставников. О чудесах горы Солнечного света повествуют «Предания горы Никко с рисунками» («*Никко:сан энги-эмаки*», XV в.), где многие мотивы также восходят к «Надписи». Новую славу гора Никко обрела после того, как в 1617 г. недалеко от неё было основано святилище Никко: То:сё:гу: – место посмертного почитания Токугава Иэясу, первого сёгуна династии Токугава, завершившего объединение страны после долгих междоусобных войн (см.: [Sugahara, 1996]). В наши дни Риннодзи, Футарасан и Никко-Тосёгу считаются единым комплексом и относятся к памятникам Всемирного наследия ЮНЕСКО.



Илл. 1. Памятник монаху Сёдо на горе Никко.



Илл. 2. «Предания горы Никко с рисунками». Фрагмент. Храм на горе и паломники в пути по озеру.

Название *Ринно:дзи* (храм Государя – Вращателя колеса) отсылает к учению о праведном правителе, защитнике Закона Будды (санскр. *Чакравартин*). Главные почитаемые в этом храме – будда Амида (Амитабха) и бодхисаттва Каннон (Авалокитешвара). Нынешнее название Футарасан (гора Двух Яростных) может иметь разные объяснения: оно будто бы указывает на бога и богиню, хозяев горы, или на двух змей – помощниц горного бога (они превратились в мост, чтобы монах Сёдо и его ученики могли перейти реку, этот мост в Никко показывают до сих пор). По ещё одной версии, слово *футара* – не японское, взято из языка *эмиси*, древних обитателей восточных земель Японии, где оно обозначало растение *Sasa veitchii*. Однако вероятнее, что Футара – переосмысленное название Фудараку, перенесённое в Японию буддийское название Поталака.

Монах Сёдо принадлежал к школе Кэгон, чьё учение основано на «Сутре цветочного убранства» («*Аватамсака-сутра*», яп. «*Кэгон-кё*», ТСД 9–10, № 278–279, № 293). Именно к этой сутре восходит принятое в японском буддизме описание горы Поталаки. Оно появляется в заключительной части сутры, в рассказе о том, как отрок Судхана (яп. *Дзэндзай*) странствует в поисках учителя. Эту часть, «Главу о вступлении в мир Дхармы» (санскр. «*Гандавьяуха-сутра*», яп. «*Ню:хоккай-хон*»), нередко считают самостоятельным текстом; о её почитании в Японии см.: [Fontein 1967]. Авалокитешвара в ней – один из пятидесяти трёх наставников, с кем встречается Судхана. Каждый из них беседует с отроком об одной из сторон подвижничества бодхисаттвы, и для Авалокитешвары это «великое милосердие», яп. *дайхи*.

Как отмечает М. Лаанеметс, здесь этот бодхисаттва выступает, скорее, не в роли вселенского спасителя, как в «Лотосовой сутре» или в сутрах о Чистой земле, а в роли земного учителя [Läänemets, 2006, 296, 305]. «Можно предположить, что Авалокитешвара в “Тандавьюхе” ещё только начинает свою “карьеру” великого бодхисаттвы» [Ibid., 303]. Гора Поталака предстаёт ещё не как иной мир, а как одна из гор в Индии: поросшая лесом, богатая реками и озёрами, прекрасная, но не более чудесная, чем прочие горы. Чуть раньше в сутре, когда от предыдущего наставника Судхана получает наказ, куда идти дальше, сказано, что Поталака стоит среди моря; правда, эти строки есть не во всех версиях сутры (ТСД 9, № 279, 366с; ТСД 10, № 293, 732с).

Другое описание Поталаки приводит Сюань-цзан (ок. 600–664) в «Записках о западных странах эпохи Великой Тан» (кит. «*Да Тан сиюй-цзи*», ТСД 51, № 2087): «Горные пути здесь очень опасны, над ущельями нависают скалы. Есть озеро наверху горы, воды которого сияют как зеркало. Из него вытекает большая река, которая двадцать раз огибает гору и впадает в Южное море. На берегу озера есть божественный дворец, выстроенный из камня. Здесь останавливается в своих странствиях бодхисаттва Авалокитешвара. Кто хочет увидеть бодхисаттву, не жалеет своей жизни – переправляется через реку и взбирается на гору, забыв об опасностях. Мало кому удаётся добраться туда. Однако если живущие у подножия горы люди с искренним чувством молятся о том, чтобы увидеть его, он <...> даёт этим людям утешение и исполняет их желания» (перевод Н.В. Александровой, [Сюань-цзан, 2012, 291]). Поталака как «чистая земля» вне пределов здешнего мира появляется в «тайных» сутрах, содержащих правила почитания Авалокитешвары в обликах Тысячерукого (яп. *Сэндзю Каннон*) и Того, чьи силки не пусты (яп. *Фуку:кэндзю Каннон*). См.: [Поповцев, 2011, 154–157]; там же рассмотрено соотношение Поталаки с горами Индии и Китая. О почитании Авалокитешвары на китайской горе Путошань см. также [Bingenheimer, 2016].

В Японии первые упоминания о Фудараку встречаются в документах середины VIII в., содержащих описания храмов города Нара [Хаями, 2002, 48–51]. В целом, как указывает Хаями Тасуку, Каннон в Японии чаще предстаёт как помощник будды Амиды, проводник в Чистую землю Высшей Радости (санскр. *Сукхавати*, яп. *Токураку*), а не как владыка собственной «чистой земли». А в тех случаях, когда речь всё же заходит о Фудараку, эту гору-остров чаще помещают далеко за морем на юге. Уже в XI в. почитатели Каннон отправлялись туда на лодках от берегов края Кии на острове Хонсю или Тоса на острове Сикоку, порой без опытных мореходов на борту и почти без запаса еды и воды; об их «самоубийственной вере» оставили свидетельства ещё отцы-иезуиты XVI в. Луиш Фроиш и Алессандро Валиньяно (см.: [Нэи, 2008]). Но и в самой Японии многие храмы, посвящённые бодхисаттве Каннон, принято величать «горою Фудараку» или говорить, что до них «докатываются волны от острова Фудараку» (см.: [Трубникова, 2018]).

В «Надписи» Кукая, однако, перед нами не храм, отождествлённый с горой, а собственно гора. Её облик в основных чертах соответствует картинам из «Сутры цветочного убранства» и из «Записок...» Сюань-цзана. Но «Надпись» имеет и другие источники: описания священных гор в китайской поэзии, такие как «Ода о восхождении на гору Тяньтайшань» (кит. «*Ю Тяньтайшань-фу*») Сунь Чо (314–371); см.: [Сунь Чо, 2001]. Жанр «надписи на камне» (яп. *хи/исибуми*, кит. *бэй*) часто, хотя и не всегда, подразумевает посмертное величание; видимо, отсюда разночтения в датировке сочинения Кукая – это 814 г. [Кукай, 1965, 191, 495], когда монах Сёдо был ещё жив, или 817 г., год его смерти [Matsuda, 2014, 117]. Самая знаменитая из «надписей» Кукая – как раз поминальная, она посвящена его китайскому учителю Хуэй-го (746–805). Японским авторам, пишущим на камбун, прежде всего, были известны «надписи на камне» из «Литературного изборника» (кит. «*Вэньсюань*», VI в.), свода образцовых сочинений в разных жанрах, где *бэй* занимают разделы 58–59. Как и у Кукая, некоторые из «надписей» в «Изборнике» состоят из прозаической и стихотворной частей. На мой взгляд, для Кукая жанр *бэй*, имеющий давнюю историю в китайской словесности, важен именно за счёт его повествовательных возможностей: как сказано у Лу Цзи в «Оде изящному слову» (кит. «*Вэнь-фу*», III в.),

«надпись на камне, *бэй вэнь*, развивает изящно свой стиль и всё ж помогает узнать правду вещей» (перевод В.М. Алексеева) [Алексеев, 1978, 262]. Выстраивая для себя роль посредника между учёным столичным кругом и буддийской общиной всей большой страны, между поэтами-придворными и поэтами-отшельниками, Кукай в этой «Надписи», как и в других сочинениях, изысканным языком классической поэзии описывает «не просто мир вне столицы, а мир, быть может, и превосходящий её» [Rouzer, 2004, 454].



Илл. 3. Кано Мотонобу
(1476–1559).
Бодхисаттва Каннон на
острове Фудараку.

В «Надписи» представлены основные составляющие «культы гор», по какой бы модели мы его ни описывали [Топоров, 1991; Токарев, 1982]: гора как ось мироздания, гора как обиталище зловредных демонов, гора как жилище богов или «бессмертных», способных даровать человеку вечную жизнь. Кукай сопоставляет японскую гору с горой Сумеру в центре мира, с индийской Грихракутой, Орлиной горой, где проповедовал Шакьямуни, со знаменитыми горами бессмертных в Китае. Поначалу сравнение с Поталакой – лишь одно из многих в этом ряду, но затем оно оказывается главным. Герой «Надписи», а с ним и читатель, проходят путь от ужаса перед неприступной горой до восхищения ею. Главная перемена на этом пути происходит тогда, когда Сёдо совершает обряд и даёт обет: если не поднимусь на гору, не обрету просветления! – и ему на помощь приходят горные божества. Далее, как и должно быть по схеме Сато Хироо, чудесные красоты горы раскрываются, служа мерилом всё больших успехов человека на пути подвижничества [Satō 2009, 92–93]. И в итоге гора превращается в остров: мы видим её уже не столько саму по себе, сколько как отражение в воде горных озёр, и монах с учениками оказываются её полноправными обитателями.

Перевод выполнен по изданию [Кукай, 1965, 182–190]; перевод на английский язык см.: [Matsuda, 2014, 118–126].

Список сокращений

ТСД – Тайсё: синсю: дайдо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё]. – URL: <http://21dzk1.u-tokyo.ac.jp/SAT/>.

Библиографический список

1. Алексеев, В.М. Китайская литература. Избранные труды / В.М. Алексеев. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1978. – 596 с.
2. Ван, Юйлан. Древнейшие религиозные традиции северо-восточного Китая / Ван Юйлан // Религиоведение. – 2017. – Т. 2. – № 2. – С. 5–11.
3. Забияко, А.П., Ван, Цзяньлинь. Петроглифы северо-восточного Китая: наскальные рисунки Дунмацзуншань / А.П. Забияко, Ван Цзяньлинь // Религиоведение. – 2014. – Т. 2. – С. 3–13.
4. Кобаяси, Со:дзин. Личность шраманы Сёдо, первооткрывателя горы Никко / Кобаяси Со:дзин. // Рэнгэдибуккё: кэнкю:сё киё:. – 2009. – Вып. 2. – С. 43–104. 小林崇仁. 日光開山・沙門勝道の人物像. 蓮花寺佛教研究所紀要. 2009. 2. 43–104.
5. Криничная, Н.А. Гора, скала, камень в свете религиозно-мифологических воззрений (по данным фольклора) / Н.А. Криничная. // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 5–16.
6. Кукай. Три учения указывают и направляют. Собрание самородных чудес / Кукай / под ред. Ватанабэ Сё:ко:, Миясака Ю:сё:. – Токио: Иванами, 1965. – 594 с. (серия: Большое собрание памятников японской классической литературы. Т. 71). 空海. 三教指歸. 性靈集. 渡辺照宏, 宮坂有勝 篇. 東京: 岩波書店, 1965. 日本古典文学大系71.

7. Кукай. Избранные труды (с приложением очерка истории развития эзотерического буддизма). Составление, подготовка текста и примечаний, очерк по истории эзотерического буддизма А.Г. Фесюн. / Кукай. – М.: Серебряные нити, 1999. – 214 с.
8. Кукай (Ко:бо:-дайси). Три учения указывают и направляют (Санго: сиики). Перевод со старояпонского, комментарий и исследование Н.Н. Трубниковой / Кукай. – М.: Издатель Савин С.А., 2005. – 448 с.
9. Нэи, Киёси. История плаваний к острову Фудараку / Нэи Киёси. – Токио: Хо:дзо:кан, 2008. – 788 с. 根井淨.補陀落渡海史. 東京:法蔵館, 2008.
10. Поповцев, Д.В. Бодхисаттва Авалокитешвара. История формирования и развития махаянского культа / Д.В. Поповцев. – СПб.: Евразия, 2011. – 496 с.
11. Сато, Хисанобу. Эпоха досточтимого Сёдо – по «Дневнику подвижничества при основании храмов на горе Фудараку» / Сато Хисанобу. – Токио: Дзуйсо:ся, 2013. – 230 с. 佐藤壽修. 勝道上人が生きた時代 – 「補陀洛山建立修行日記」をめぐって. 東京:随想舎, 2013.
12. Старцев, А.Ф. Култ хозяев природы у тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья / А.Ф. Старцев. // Религиоведение. – 2017. – Т. 3. № 3. – С. 25–32.
13. Сунь, Чо. Ода о восхождении на гору Тяньтайшань. Перевод Я. Боевой и Е. Торчинова / Сунь Чо. // Религии Китая. Хрестоматия. СПб.: Евразия, 2001. С. 89–96.
14. Сюань-цзан. Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи) / Сюань-цзан. – М.: Восточная литература, 2012. – 463 с.
15. Токарев, С.А. О «культе гор» и его месте в истории религии / С.А. Токарев. // Советская этнография. – 1982. – № 3. – С. 107–113.
16. Топоров, В.Н. Гора / В.Н. Топоров. // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т.1. – С. 311–315.
17. Трубникова, Н.Н. «Пусть у мёртвых и живых счастье уравниется». К истории буддийских обетов и буддийской словесности в Японии / Н.Н. Трубникова. // Религиоведение. – 2005. – № 3. – С. 16–39.
18. Трубникова, Н.Н. Чудеса бодхисаттвы Каннон в «Преданиях храма Кокава» / Н.Н. Трубникова // История и культура традиционной Японии 11. – СПб.: Гиперион, 2018 (в печати).
19. Хаями, Тасуку. Вера в Каннон / Хаями Тасуку. – Токио: Ханава сёбо:, 2002. – 336 с. 速水侑. 観音信仰. 東京:塙書房, 2002.
20. Bingenheimer, M. Island of Guanyin: Mount Putuo and Its Gazetteers / M. Bingenheimer. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 304 p.
21. Fontein, J. The Pilgrimage of Sudhana: A Study of Gandavyuha Illustrations in China, Japan and Java / J. Fontein. – Berlin: De Gruyter Mouton, 1967. – 237 p.
22. Grapard, A.G. Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions / A.G. Grapard. // History of Religions. – 1982. – Vol. 21. – No. 3. – P. 195–221.
23. Läänemets, M. Bodhisattva Avalokiteśvara in the Gaṇḍavyūhasūtra / M. Läänemets. // Chung-Hwa Buddhist Studies. – 2006. – No. 10. – P. 295–339.
24. Matsuda, W.J. Beyond religious: Kūkai the literary sage: PhD Dissertation / W.J. Matsuda. – Honolulu: University of Hawaii at Manoa, 2014. – 232 p.
25. Early Buddhist Kanshi: Court, Country, and Kūkai / P. Rouzer. // Monumenta Nipponica. – 2004. – Vol. 59, No. 4. – P. 431–461.
26. Satō, Hiroo, Klautau, Orion (Trans.) Changes in the Concept of Mountains in Japan / Satō Hiroo. // Cahiers D'Extrême-Asie. – 2009. – Vol. 18. – P. 89–102.
27. Sugahara, Shinkai. The Distinctive Features of Sannō Ichijitsu Shintō / Sugahara Shinkai // Japanese Journal of Religious Studies. – 1996. – Vol. 23/1–2. – P. 61–84.

¹ Здесь и далее двоеточие в японских словах обозначает долготу гласного (при первом упоминании имени или термина).

² В «Буддийских записях годов Гэнко» («Гэнко: сякусё:», 1322 г.), «Жизнеописаниях достойных монахов восточных земель» («То:гоку ко:со:дэн», XVII в.), «Жизнеописаниях достойных монахов нашей страны» («Хонтё: ко:со:дэн», 1702 г.) и др.

References

1. Alekseev V.M. *Kitaikaia literatura. Izbrannye trudy* [Chinese Literature. Selected Works]. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1978, 596 p. (in Russian)
2. Bingenheimer M. *Island of Guanyin: Mount Putuo and Its Gazetteers*. Oxford: Oxford University Press, 2016 (in English).
3. Fontein J. *The Pilgrimage of Sudhana: A Study of Gandavyuha Illustrations in China, Japan and Java*. Berlin: De Gruyter Mouton, 1967 (in English).

4. Grapard A.G. *History of Religions*. 1982, vol. 21, no. 3, pp. 195–221 (in English).
5. Hayami Tasuku. *Kannon Cult* [Kannon shinkō]. Tokyo: Hanawa shobō, 2002, 336 p. (in Japanese).
6. Kobayashi Sōjin. *Journal of Rengeji Institute of Buddhist Studies*. 2009, no 2, pp. 43–104 (in Japanese).
7. Krinichnaya N.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, vol. 1, pp. 5–16 (in Russian).
8. Kūkai. *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Trans. A.G. Fesiun. Moscow: Serebrianye niti, 1999, 214 p. (in Russian).
9. Kūkai. *Sangō shiki, Shōryōshu*. Watanabe Shoko, Miyasaka Yusho, Eds. Tokyo: Iwanami, 1965, 594 p. (*Nihon koten bungaku taikē*, vol. 71) (in Japanese).
10. Kūkai. *Tri ucheniia ukazyvaiut i napravliaiut* [Sangō shiki]. Trans. N.N. Trubnikova. Moscow: S.A. Savin Publ, 2005, 448 p. (in Russian).
11. Lāānemets M. *Chung-Hwa Buddhist Studies*. 2006, no. 10, pp. 295–339 (in English).
12. Matsuda W.J. *Beyond religious: Kūkai the literary sage*. PhD Thesis, University of Hawaii at Manoa, Honolulu, 2014, 232 p. (in English).
13. Nei Kiyoshi. *History of Fudaraku Voyages* [Fudaraku tokaishi]. Tokyo, Hōzōkan, 2008, 788 p. (in Japanese).
14. Popovtsev D.V. *Bodhisattva Avalokiteshvara. Istoriia formirovaniia I razvitiia makhaianskogo kul'ta* [Avalokiteśvara Bodhisattva. History of Formation and Evolution of Mahayana Cult]. St. Petersburg: Eurasia, 2011, 496 p. (in Russian).
15. Rouzer P. *Monumenta Nipponica*. 2004, vol. 59, no. 4, pp. 431–461 (in English).
16. Satō Hisanobu. *Fudarakusan konryū shugyo nikki*. Tokyo: Zuisōsha, 2013, 230 p. (in Japanese).
17. Satō Hiroo. *Klautau Orion*, Trans. Cahiers D'Extrême-Asie 2009, no. 18, pp. 89–102 (in English).
18. Startsev A.F. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, vol. 3, pp. 25–32 (in Russian).
19. Sugahara Shinkai. *Japanese Journal of Religious Studies*. 1996, vol. 23/1–2, pp. 61–84 (in English).
20. Sun Chuo. *Religii Kitaia. Khrestomatiia* [Religions of China. Anthology]. St. Petersburg: Eurasia, 2001, pp. 89–96 (in Russian).
21. Tokarev S.A. *Sovetskaia enografiia* [Soviet Ethnography]. 1982, no. 3, pp. 107–113 (in Russian).
22. Toporov V.N. *Mify narodov mira. Entsiklopediia* [Myths of World Peoples. Encyclopedia]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia, 1991, vol. 1, pp. 311–315 (in Russian).
23. Trubnikova N.N. *Istoriia i kultura traditsionnoi Yaponii* [History and Culture of Traditional Japan]. Issue 11, Giperion, St. Petersburg (in Russian, forthcoming).
24. Trubnikova N.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2005, no. 3, pp. 16–39 (in Russian).
25. Wang Yulang. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 2, pp. 5–11 (in Russian).
26. Xuanzang. *Žapiski o zapadnykh stranakh [epokhi] Velikoi Tan* [Great Tang Records on the Western Regions]. Trans. N. Aleksandrova. Moscow: Vostochnaya literatura, 2012 (in Russian).
27. Zabiako A.P., Wang Jianlin. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 2, pp. 3–13 (in Russian).

**Надпись о том, как шрамана Сёдо одолел путь по горам и водам
и очистил сокрытую жемчужину¹,
с предисловием**

составил шрамана Хэндзё-конго²

На Благой вершине, на Орлиной горе собираются те, кто не похож на людей³. В дальних водах, драконовых безднах обитают те, чья природа чудесна. Неподобные вещают, указывая место, чудесные возрождаются, превращаясь⁴. Неужто не напрасное дело – говорить о том? Но попробую сказать.

Пределы мира меняются смотря по тому, какими их находит мыслящее сердце⁵. Если помыслы в сердце грязны, то и пределы мутны. Само же сердце гонится за мирами, меняется, отображая их. И когда мыслимый мир спокоен, то и сердце ясно. Мысль и мыслимое таинственно согласованы, путеводная сила незримо пребывает в них⁶.

Будда, могучий в покое⁷, всегда таков, каков он есть: приносит пользу всем и даёт увидеть её. Бодхисаттва, чья судьба чудесна⁸, вечно остаётся тем, кем стал, ведёт нас и тянет к Пути. Кто оставил след на мирной горе⁹, кто устроил переправу к одинокому берегу¹⁰ – подобно им все человеческие тянутся в горы, все мудрые стремятся к водам¹¹ – верно сказано!

Шрамана по имени Сёдо очищал до блеска зеркало на подставке, следовал с почтением за годной водой¹². Уроженец уезда Хага, что в краю Симоцукэ, в миру он принадлежал к роду Ваката. Дух его был уже не мягок, как в юности, когда старешься спасти муравьёв¹³, но помыслы чисты, как в молодые годы, когда жалеешь, что нет мешка¹⁴. Жить делами четырёх сословий¹⁵ стало ему тесно, как в оковах, следовать за триединой истиной к освобождению¹⁶ – вот к чему он тянулся, будто голодный. Шум деревень и селений сделался ему противен, покой лесов и родников – вот куда он глядел.

А в родном его краю есть гора, что зовётся Фудараку. Лесистыми склонами достаёт до серебристых облаков, снежной вершиной касается лазурного неба. Во чреве горы ревут словно бы мощные громы – как голоса морских змеев. Пути от подножия вверх ведут кругами – словно проложены для фениксов. Даже горные демоны редко там ходят, и людских следов там не видно. Если спросишь – скажут: издревле и до сих пор никто на ту гору не взбирался.

Наш учитель Закона Сёдо, думая о Достигшем Сути¹⁷, предался покаянию, взирая на Могучего¹⁸, настроил свои помыслы. И вот, в первый год Дзинго-Кэйун¹⁹ в первой трети четвёртого месяца начал восхождение на гору. А снега глубоки, скалы отвесны, облака, туманы и грозы сбивают с пути – подняться нельзя. Сёдо отступил и на середине пути остался на трижды семь дней, а потом вернулся восвояси. В первый год Тэнъо²⁰ в первой трети четвёртого месяца он снова отправился на гору, но подняться опять не смог.

Два года и три месяца он ради тамошних богов, небесных и земных, переписывал сутры, ваял образы будд, одежду истрепал, ноги сбил²¹, на пути подвижничества не щадил жизни. Когда же завершил и книги, и изваяния, то снова пришёл к подножию горы. Прочёл сутры, поклонился буддам, и одну ночь, и семь ночей молился, и дал крепкую клятву:

– Если могу я дать знать богам, то я молю: поймите моё сердце! Те сутры, что я прочёл, те изваяния, что я изготовил, я полностью посвящаю вам, обитателям горной вершины. Я почитаю ваш благой свет, о боги, и да будет расти ваше изобильное счастье! Гляжу с почтением и прошу: даруйте мне благо, добрые боги, отвратите ядовитое дыхание драконов, защитите от горных демонов, помогите моему желанию сбыться! Если не поднимусь на вершину горы, я не достигну просветления-бодхи!

Произнеся такую клятву, Сёдо двинулся в путь: шаг за шагом по белому снегу, вверх да вверх среди зелёной листвы. Прошёл половину пути, устал

и остановился. Перевёл дух, стоит и всё глядит на вершину. А она так грозит-грозит, так манит-манит – словно во сне, словно в ясном видении! Не хватаясь за плавающее дерево, доплыл до небесной реки²², не принимая чудесного снадобья, увидел жилища богов²³ – вот чего он достиг! То радовался, то горевал, сердце и дух едва мог сдержать.

Вот гора перед ним: с востока и запада словно бы возлежат драконы, дали открываются бескрайние. С юга и с севера словно бы крадутся тигры: угодя расстилаются привольные. Машет гора Чудесной вершине²⁴: ты мне товарищ! Окликает горы Железного кольца²⁵: вы мой пояс! Смеётся над горами Хэншань и Тайшань²⁶: что-то вы низковаты! Шутит над хребтами Куньлунь и Гандхамадана²⁷: как-то вы слабоваты! На рассвете её первую освещает солнце. При восходе луны над нею первой сгущается вечер. Пусть и не обрёл ты небесного ока²⁸ – видишь отсюда на десять тысяч *ри*²⁹. Зачем тебе седлать журавля³⁰? Под ногами белый снег – как парча: тысячи, десятки тысяч узоров без станка постоянно ткутся. Чудесные сокровища, сотни разных – кто все их создал?

Взглянешь на север – там озеро в сотню *кэй*, с востока на запад узко, с юга на север длинно. А если обернёшься к западу, там ещё озеро, поменьше, должно быть, двадцать *кэй* с небольшим. А на юго-западе, если взглянешь туда, снова большое озеро: больше тысячи *тё*. С востока на запад нешироко, а с юга на север длинно. С четырёх сторон в воду опрокинуты очертания высоких вершин, из камня словно бы вырезаны сто видов редкостных деревьев. Белый снег устилает землю, а на ветках распускаются золотые цветы. Водоём как зеркало – некому смотреть в него. Десять тысяч красок – кому от них бежать? Горы и воды отражают друг друга, внезапно видишь – и нутро застывает. Остановился, глядишь – ещё не сыт, а ветер и снег человека подгоняют. Сёдо в юго-западной стороне построил хижину себе по мерке, как домик улитки, поселился там и с почтением восхвалял богов трижды семь дней. Так он исполнил клятву и вернулся к прежнему жилищу.

Потом, в третьем году Энряку³¹ в последней трети третьего месяца Сёдо снова поднялся туда за пять дней и остался возле южного озера. В первой трети четвёртого месяца построил лодку длиной в два *дзё*, а шириной в три *сяку*. И вот, с одним или двумя учениками поплыл по озеру, любуясь. Глядит на все четыре стороны – много, как много чудесных красот! Смотрит на восток, смотрит на запад: воды обильны, сами собою прекрасны. К закату дня – новая радость: приплыли к южному острову. Остров тот от берега отстоит примерно на триста *дзё*, а в поперечнике около тридцати *дзё*. Среди всех островов этот самый красивый. Потом отправились к западному озеру. От восточного озера оно отстоит на пятнадцать *ри*, а если взглянуть на озеро северное, оно от южного отстоит на тридцать *ри*, и тоже прекрасно, и всё-таки с южным не сравнится.

В южном озере лазурные воды подобны чистому зеркалу, глубину его не измеришь. Тысячу лет сосны и дубы глядятся в воду, склоняются зелёными кровлями, сотнями рядов деревья *хиноки* и *суги*³² покрывают скалы, высятся синими башнями. Цветы пяти оттенков³³ цветут все вместе, птицы в шесть частей суток³⁴ подают голоса все хором – вот каково! Белые журавли пляшут у берега, синие утки играют в воде. Крылья шумят, подобно колокольчикам, голоса звенят, будто драгоценные камни. Ветер в соснах подражает гусям, волны у камней вторят барабанам. Спорят с пятью звуками³⁵, играют небесную музыку, украшаются восемью свойствами³⁶, сами собою восполняются. За пологими туманов, за завесами облаков порою является Нанда³⁷. При звёздных фонарях, при грозовых факелах часто приходит Акашагарбха³⁸. Увидишь полную луну в воде – поймёшь, каково зеркало мудрости Самантабхадры³⁹, взглянешь на ясное солнце в небе – осознаёшь, каков сам Будда, Постигший всё.

Там – превосходная земля⁴⁰, и Сёдо на ней построил храм. Зовётся он храмом Божьих палат⁴¹. Здесь он поселился и счастливо провёл четыре года, подвижнически следуя Пути. В седьмом же году Энряку⁴² в четвёртом месяце переселился на северный берег.

Тут нет помех с четырёх сторон: живи в своё удовольствие на песчаном берегу. Тешится взор оттенками дивных цветов – трудно назвать их! Сердце радуют

дуновения чудных ароматов – трудно такие сыскать! Бессмертные – не понять, куда ушли. Боги – словно бы только что были здесь. Досадно: почему этих мест не описал Суй Цзин⁴³? Горько: отчего здесь не побывал Ван Хоу⁴⁴! Сёдо думал о голодной тигрице⁴⁵, но не встретил её, искал царевича Цяо⁴⁶, но не застал. Созерцал сокровищницу цветов в море-сердце⁴⁷, памятовал об истинном знаке у горы Мэйшань⁴⁸. Разные травы укрывали его от холода, пышная листва прятала от жары. Сёдо питался зеленью, пил воду и жил в радости. Вдруг пойдёт, вдруг встанет – и так вышел прочь из запылённого мира⁴⁹.

Голос журавля с девяти болот легко достигает неба⁵⁰. В годы Энряку государь Касивабара⁵¹ прослышал о Сёдо и назначил его наставником-чтецом края Кодзукэ. В пору, когда радеешь о пользе для других, сердце пусто, следует за вещами. Сёдо тогда основал на горе Сики в уезде Цука⁵² храм Цветочного убранства, Кэгондзи. Трудился там, жил тут, приносил пользу людям и расширял Путь. А когда во второй год Дайдо⁵³ в том краю случилась беда, засуха, наместник велел учителю Закона молиться о дожде. Сёдо поднялся на гору Фудараку, молился, и в ответ на его мольбы полил благодатный дождь, сто злаков пышно разрослись.

Обо всех делах Будды, какие совершил Сёдо, рассказать невозможно. Но увы! Трудно задержать солнечную колесницу, легко меняется человечья жизнь. Учитель достиг уже возраста следования сердцу⁵⁴, четыре змеи⁵⁵ ослабели, стали никчёмны. Вняв призыву, он принялся завершать надобные дела. А в краю Симоцукэ, где Сёдо жил прежде, служил господин И, наставник словесности⁵⁶. Он хорошо знаком с учителем Закона. Господин завершил службу и вернулся в столицу. Он сетовал, что учитель Закона не описал тот превосходный вид, и стал побуждать меня взять кисть и составить запись. Господин И убеждал настойчиво, отговорок не принимал. Хоть я и отказывался, в итоге всё же не уклонился. И вот взялся за кисть и составил такую надпись:

Желток яйца отделился, стал землёй,
Чистое дыхание поднялось, стало небом,
Жаба и ворон⁵⁷ двинулись, закружились,
Десять тысяч вещей принялись расти.
Горы и моря – вширь и ввысь,
Тёмное и светлое – по своим путям;
Волнам мирским – рождаться и исчезать,
Водам истины – пребывать вовеки.

Одна пылинка – и вот громоздится гора.
Одна лишь капля – и вот наполняется озеро.
Собираются вместе, множатся, прибывают,
Украшают обитель богов.
На горных кручах нет лестниц,
Нет у фениксов и орлов расчерченных путей.
Белы-белы снежные вершины:
Кто их увидит, кто их обживёт?

Шрамана Сёдо
Сток, как бамбук, крепок, как сосна,
С почтением глядит на Истинно-просветлённого,
Возглашает эту Дхарму⁵⁸.
Ищет прибежища у Внимающего Звукам⁵⁹,
Почтительно склоняется перед Шакьямуни.
Следуя Пути, углубился в чашу,
Прямой дорогой вошёл в горный край.
Как дракон, скакал по обрывам и кручам,
Как феникс, забирался всё выше,
Молил о защите светлых богов
Глядел, запоминал все горы и потоки.

А скалы круты-отвесны,
А воды чисты-прозрачны,
Дивные цветы горят-горят
Чудные птицы поют-поют!
Громы земные, громы небесные
Подобны цимбалам, подобны гуслиам⁶⁰,
Живут здесь те, кто не похож на людей,
Музыка в урочный час раздаётся.

Однажды взглянул – и печали рассеялись,
Сто тревог сами собой унялись,
Среди людей такого не встретишь,
На небесах разве найдёшь такое?
Тут и Сунь⁶¹ отложил бы кисть,
Даже Го⁶² не нашёл бы слов,
О! Не сравниться мне с ним в решимости!
Но разве нельзя повторить его путь?

Чтобы людям понять друг друга, не надо непременно долго говорить лицом к лицу. Если помыслами движутся в одну сторону, люди встречаются в пути под одним зонтиком. Пусть ни разу в жизни я не встречал почтенного Сёдо, по счастью, от наставника И я услышал чистые и правдивые, изысканно-тонкие слова, и получил повеление описать ту гору Фудараку. Я не даровит, но за свою человечность отвечаю сам⁶³. И вот, не откладывая. Сразу неумелые слова подобрал, на чистом листе записал. Слова и письмена слабы, страшно остаться одному в глубоком мраке⁶⁴. Черепицей и камешками⁶⁵ выразил я те чувства. Думаю лишь о том, чтобы и сто лет спустя они не были забыты.

Предисловие написал шрамана Хэндзё-конго с Западных холмов⁶⁶.

Годы Конин, год Лошади⁶⁷, последний день восьмого месяца, день Младшей воды и Петуха.

¹ «Сямон Сё:до: рэки сансуй эй гэндзю хи». Шрамана – буддийский монах. «Сокрытая жемчужина» – собственная природа человека, изначально просветлённая.

² Имя Кукая согласно «тайному» посвящению.

³ Речь идёт о горе Сумеру в центре мироздания, на склонах которой обитают боги, и о горе Гридхракута, где Будда проповедовал ученикам, бодхисаттвам, богам и другим существам. «Непохожие на людей» здесь – *идзин*, будды и бодхисаттвы.

⁴ Будды и бодхисаттвы, как и боги, выбирают место, где явиться, тем самым открывая людям его особенные свойства; драконы и им подобные существа возрождаются на горах, в морях и т.д. по закону воздаяния, тогда как человек может отправиться туда по собственной воле, и в этом его могущество.

⁵ Отсылка к учению «Сутры цветочного убранства» о том что «в трёх мирах – одно лишь сердце», *санкай юйсин*: нет познаваемых миров («пределов», *кё:*) отдельно от сознания, «сердца», *син*. Здесь из этого делается вывод, что смена обстановки, уход из обжитых мест в горы, влечёт за собой и перемены в «сердце».

⁶ «Путеводная сила», *до:току* (кит. *дао-дэ*, как в заглавии трактата «Дао-дэ-цзин»), здесь – то же, что «путеводные основы», *до:ри*; то, что позволяет человеку двигаться от страданий к освобождению.

⁷ *Но:дзяку*, сокращение от *Но:нин дзякумоку*, одного из переводов имени Шакьямуни: «Могучий и милостивый в спокойном молчании».

⁸ *Мё:сё:*, здесь – бодхисаттва Манджушри (яп. *Мондзю*). В «Сутре цветочного убранства» отрок Судхана со встречи с ним начинает путь в поисках учителя.

⁹ Дайсан, она же гора Кхарадия, обитель бодхисаттвы Кшитигарбхи, яп. *Дзидзо*: «Оставить след» – воплотиться в земном мире на пользу его обитателям.

¹⁰ Коган, он же гористый остров Поталака. «Переправа», *синрё:*, санскр. *тиртха* – путь к освобождению из мира страданий.

¹¹ Отсылка к «Беседам и суждениям» Конфуция (кит. «Лунь юй», VI–23): «Мудрый наслаждается водой, человеколюбивый наслаждается горами» (пер. Л.С. Переломова).

¹² «Зеркало на подставке», *дайкё:*, – сознание (способное верно отражать в себе вещи); «годная вода», *кисуй*, – способность к милосердным деяниям (одинаково ценная для всех, как вода).

¹³ Возраст в 15 лет, отсылка к рассказу о послушнике, спасшем муравьёв, которых несло потоком воды; хотя по закону воздаяния юноше был отмерян срок жизни всего в 15 или 16 лет, это благое деяние продлило его годы. Рассказ входит в «Сутру – собрание разных сокровищ» (санскр. «Самьякта-ратнапитак-сутра», яп. «Дзо:хо:дзо:-кё:», ТСД 4, № 203, 468с – 469а).

¹⁴ Возраст в 20 лет, когда монах принимает уставные заповеди – их сравнивают с плавательным мешком (шкурой, надутый воздухом).

¹⁵ Воинов, крестьян, ремесленников, купцов.

¹⁶ Триединая истина – истина как она есть, мирская (обыденная) истина и средняя между ними истина проповеди.

¹⁷ Гидзё:, перевод имени Сиддхартха, речь идёт о Будде.

¹⁸ Ю:мо:, Будда, укрепивший свои силы суровым подвижничеством.

¹⁹ 767 г. Дзинго-Кэйун – японский девиз правления, относится к 767–769 гг.; ниже упоминаются девизы Тэнъо: (781–782), Энряку (782–806), Дайдэ: (806–810) и Ко:нин (810–824).

²⁰ 781 г.

²¹ Отсылка к «Вёснам и осеням Люй Бу-вэя» (кит. «Люйши чунью», 21–5), где эти слова относятся к древнему мудрецу Мо-цзы. Мудрец приходит издалека к правителю царства Чу и отговаривает его от похода на царство Сун. Чуский правитель, однако, уверен в победе, ибо знаменитый мастер построил для него мощные осадные машины («облачные лестницы»). Мо-цзы берёт на себя оборону Сун и в итоге отбивает все попытки нападения. Вероятно, эту картину Кукай имеет в виду, описывая противостояние человека и горы.

²² Отсылка к одному из эпизодов «Трактата обо всех вещах» («Боу-чжи») Чжан Хуа (232–300), где героя-рыбака по морю уносит в неизвестные воды и дальше на небо; небесная река здесь – Млечный путь.

²³ Отсылка к даосскому учению об обретении бессмертия с помощью чудесных снадобий.

²⁴ Горе Сумеру.

²⁵ Согласно буддийской космографии, по четырём сторонам от горы Сумеру лежат материки, окружённые морями, а дальний предел морей замыкают горы Железного кольца.

²⁶ Горы в Китае, места буддийского подвижничества.

²⁷ Чудесные горы, обиталища бессмертных и богов.

²⁸ Способности ясновидения.

²⁹ Мера длины, в Японии обычно 1 *ри* = 3,9 км; какие меры имеет в виду Кукай, японские или китайские, неизвестно. Ниже упомянуты другие меры длины и площади, точные значения которых также неясны; обычно 1 *кэй* = 6,7 га, 1 *мё:* = 0,99 га, 1 *дзё:* = 3,03 м, 1 *сяку* = 30,3 см.

³⁰ Отсылка к преданиям о Ван-цзы Цяо (см. ниже) и других даосских бессмертных, что летали на журавлях.

³¹ 784 г.

³² Хиноки – кипарисовик, *Chamaecyparis obtusa*; суги – японский кедр, *Cryptomeria japonica*.

³³ Пять цветов, соотносимых с пятью мировыми первоначалами: жёлтый, синий, белый, красный, чёрный.

³⁴ Шесть отрезков по четыре часа, на которые делятся сутки в храмовом обиходе.

³⁵ Пять тонов китайской музыкальной традиции.

³⁶ Восемь благих свойств воды в буддийских текстах: сладкая, прохладная, мягкая, лёгкая, чистая, без запаха, способная утолить жажду, способная насытить.

³⁷ Нанда, царь драконов, преданный слушатель Будды.

³⁸ Фуко:, здесь – бодхисаттва Акашагарбха, яп. *Коку:дзо:*.

³⁹ Яп. *Фуээн*, Всеобъемлющая мудрость, бодхисаттва, в «Сутре цветочного убранства» с ним соотносится итог пути бодхисаттвы.

⁴⁰ Сё:ти, «земля победы»: место, подходящее для подвижничества.

⁴¹ Дзингу:дзи, возможно это слово понимать и как имя нарицательное: храм, где совершают обряды ради богов ками.

⁴² 788 г.

⁴³ Он же Дун Фан-шо (160–93 до н.э.), мудрец, считается составителем «Записок о десяти материках» (кит. «Шичжэлу-цзи»), где описаны земли, населённые божествами и бессмертными.

⁴⁴ Знаменитый отшельник древности.

⁴⁵ Отсылка к широко известному рассказу о том, как будда в одном из прежних рождений пожертвовал собой, чтобы накормить тигрицу и её тигрят.

⁴⁶ Ван-цзы Цяо, по преданиям, жил в VI в. до н.э., изучил даосское искусство и стал бессмертным.

⁴⁷ «Сокровищница цветов лотоса», *Рэнгэдзо:*, в «Сутре цветочного убранства» – тот мир, что предстаёт просветлённому взору вселенского будды Вайрочаны.

⁴⁸ Эмэйшань, место буддийского подвижничества в Китае, почитается как обитель бодхисаттвы Самантабхадры. «Истинный знак», *дзиссо:*, тж. «истинное свойство» всех вещей, понятие из «Лотосовой сутры», обозначает то свойство каждого из мыслимых предметов, которое открывается просветлённому сознанию.

⁴⁹ Из мира заблуждений – к освобождению.

⁵⁰ Отсылка к древнекитайской «Книге песен» (кит. «Ши-цзин», II, III, 10), в переводе А.А. Штукина: «Кричит журавль меж девяти болот, но криком тем и высь небес полна»; часто цитируется в смысле «о простом человеке узнаёт сам государь».

⁵¹ Он же Камму, прав. 781–806.

⁵² В краю Кодзукэ.

⁵⁴ Возраст в 70 лет. Отсылка к «Беседам и суждениям» (II–4), где Конфуций описывает свою жизнь в разных возрастах: «В семьдесят стал следовать желаниям сердца и не преступал меры» (перевод Л.С. Переломова).

⁵⁶ О ком идёт речь, неизвестно.

⁵⁸ Яп. *Дацума*, учение Будды.

⁶⁰ Музыкальным инструментам чжу и чжэн.

⁶² Го Пу (276–324), автор стихотворения «Странствие к бессмертным», «Юсянь-ши».

⁶⁴ Страшно от собственного невежества.

⁶⁶ Западные холмы, Сэйгаку, здесь – западные окрестности Столицы (города Киото), где Кукай жил в храме Такаосандзи.

⁶⁷ 814 г.

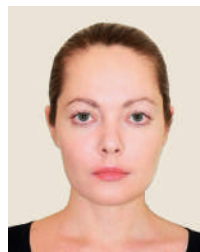


DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.43-51

Дулина А.М.

Об исконном святилище божества Хатиман: к вопросу о генезисе культа

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (РФФИ)
в рамках научного проекта № 16-01-50114



Аннотация. Данная статья посвящена анализу разных вариантов происхождения синкретического культа Хатиман – бога Восьми Знамен – в Японии. На материале памятников жанра *энги* «История пути к просветлению [бодхисаттвы] Хатиман» («Хатиман го-инни энги», XII в.) святилища Кагосима на юге острова Кюсю и «Наставления глупым детям о Хатиман» («Хатиман гудо:кин», начало XIV в.) столичного святилища Ивасимидзу были изучены процесс модификации легенды об основании культа Хатиман в святилище Кагосима китайской принцессой Оохирумэ, родившей бога Хатиман от солнечного луча, и способы инкорпорации этой легенды в историю культа святилища Ивасимидзу. Легенда об Оохирумэ является одной из ранних версий возникновения Хатиман, отражает древние верования обитателей Японских островов и содержит иную вариацию японского «императорского мифа». Кроме того, в статье рассмотрена попытка легитимации святилища Кагосима как «исконного святилища» Хатиман с помощью «происшествия с каменным телом» в первой половине XII в., а также реакция на это событие святилища Уса на северо-востоке Кюсю, которое традиционно считается местом зарождения культа Хатиман. По всей видимости, «происшествие с каменным телом» (появление имени божества Хатиман на расколотом камне) было сфабриковано святилищем Кагосима при поддержке святилища Ивасимидзу.

Ключевые слова: мифология, синтоизм, буддизм, Хатиман, Дзингу:, О-дзин, Аматэрасу, солярный культ, «императорский миф», предания *энги*

Anna M. Dulina

The Original Shrine of Hachiman: To the Question of Genesis of the Hachiman Cult

The research is supported by a grant of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR),
project № 16-01-50114

Abstract. This article analyses different variants of the origin of the syncretic cult of Hachiman – the god of the Eight Banners – in Japan. On the material of the “shrine chronicles” *engi*, such as “The history of the path to enlightenment [bodhisattva] Hachiman” (“*Hachiman go-inni engi*”, the 12th century) of Kagoshima Shrine in the south of Kyushu island and “Admonition to the stupid children about Hachiman” (“*Hachiman gudo:kin*”, the beginning of the 14th century) of the Ivashimizu Shrine in the capital, the process of modification of the legend about the origin of the Hachiman cult in the Kagoshima Shrine by the Chinese princess Oohirume, who gave birth to deity Hachiman from the sun's rays, as well as the incorporation of this legend into the history of the cult of the Ivashimizu Shrine, are studied. The legend about Oohirume, one of the early versions of the emergence of Hachiman, reflects the ancient beliefs of the inhabitants of the Japanese islands and contains a different variation of the Japanese imperial myth. In addition, the article examines the attempt to legitimize the Kagoshima Shrine as the “original shrine” of deity Hachiman through the use of the “incident with the stone body” accrued in the first half of the 12th century, as well as the reaction to this event of the Usa Shrine in the northeast of Kyushu, which is traditionally considered as the birthplace of Hachiman. Apparently, the “incident with the stone body” (the appearance of the name of deity Hachiman on the splitted stone) was fabricated by the Kagoshima Shrine with the support of the Ivashimizu Shrine.

Key words: mythology, Shinto, Buddhism, deity Hachiman, Jingu Kogo, Ojin, Amaterasu, solar cult, imperial myth, *engi* stories

Дулина Анна Михайловна – кандидат исторических наук, независимый исследователь, Москва; nigi@mail.ru

Anna M. Dulina – PhD (history), independent researcher, Moscow; nigi@mail.ru

Хатиман – бог Восьми Знамён – относится к числу наиболее почитаемых японских божеств. Согласно традиционной версии, культ зародился в уезде Уса провинции Будзэн (современная префектура Оита) на северо-востоке острова Кюсю, а затем распространился по всей Японии. Святилище Уса стало одним из трёх главных центров культа Хатиман вместе со столичным святилищем Ивасимидзу, основанным близ Киото в IX в., и святилищем Цуругаока в Камакура, возведённом родом Минамото в XI в.

Известны случаи, когда локальные святилища божества Хатиман выдвигали свою версию о зарождении культа. Наиболее известной среди них стала записанная в преданиях святилища Кагосима легенда о принцессе Оохирумэ – матери Хатиман, прибытие которой из Китая в провинцию О:суми (восточная часть современной префектуры Кагосима) на юге острова Кюсю положило начало почитанию Хатиман в Японии.

Святилище Кагосима дзиндзя расположено в центре префектуры Кагосима в городе Кирисима. В «Установлениях годов Энги» («Энгисики», 927), которые содержат списки святилищ, получавших поддержку двора, сообщается, что святилище Кагосима в уезде Кувабара провинции О:суми является «большим» (*тайся*) и «первым» (*итидза*), то есть главным святилищем провинции О:суми [Накано, 1967, 656].

Изначально в святилище почитался бог Хикохоходэми-но микото, а также его супруга – морская богиня Тоётама-химэ. Древние мифы в «Записях о деяниях древности» («Кодзики», 712) и в «Анналах Японии» («Нихон сёки», 720) сообщают, что Хикохоходэми был сыном бога Ниниги-но микото – Небесного внука богини Аматэрасу. Согласно «Нихон сёки», Ниниги-но микото спустился с неба на гору Такатихо¹ в страну Химука, имея при себе три священные регалии императорского дома. Потомок Небесного внука и Хикохоходэми-но микото, государь Дзимму, стал основателем японского государства и императорской династии, совершив «восточный поход» из Химука в Центральную Японию на острове Хонсю (таково содержание «императорского мифа»). Хикохоходэми был погребён, как рассказывается в «Кодзики», к западу от горы Такатихо [Кодзики, 1994, 96]. Вероятно, в этом месте и было основано святилище Кагосима.

Письменные источники свидетельствуют, что в середине X в. главным почитаемым божеством в этом святилище стал Хатиман. Связано это было с тем, что во время мятежа Тайра-но Масакадо в 935–941 гг. Ивасимидзу учредило пять дочерних святилищ бога Хатиман на острове Кюсю для молитв о защите государева рода, в число которых вошло святилище Кагосима [Накано, 1967, 625–626]. А в конце XI в., в годы Кандзи (1087–1094), оно упоминается в различных источниках как «истинное святилище Хатиман» (Сё:хатиман-гу:). Например, в дневнике сановника Фудзивара-но Мунэтада (1062–1141) под названием «Записки Правого [министра из рода] Нака[микадо]» («Тю:ю:ки»), в записи от 15-го дня 2-го месяца 1092 г. сообщается, что в 12-ом месяце ушедшего года сгорел «драгоценный павильон Истинного святилища Хатиман в провинции О:суми» [Тю:ю:ки, <https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/view/idata/850/8500/06/2101/0113?m=all&s=0097&n=20>].

О том, как в святилище Кагосима стали почитать бога Хатиман, рассказывает «История пути к просветлению [бодхисаттвы] Хатиман» («Хатиман го-инни энги»). Этот памятник был обнаружен на оборотной стороне рукописи из собрания документов и преданий святилища Ивасимидзу «Гу:дзи эндзи сё:» («Изборник записей храма-святилища», 1214 г.), составленного его настоятелем Танака Со:сэй (1190–1237) [Гу:дзи эндзи сё:, 1988, т. 13, 157–158]. Буддийский термин «*инни*» или «*инъи*» («ступень причины») означает путь совершенствования подвижника или бодхисаттвы для обретения «высшей мудрости». Иными словами, это путь подвижника, у которого уже есть «причины», но ещё не созрели «плоды» для просветления. Большинство историй о Хатиман в жанре *энги* – преданий о происхождении того или иного святилища божества – рассказывают, что прежде, чем переродиться бодхисаттвой, Хатиман прошёл долгий путь совершенствования: раскаялся в убийстве «живых существ», отказался от подношений рыбой и птицей и принял буддийские заповеди.

Согласно «Истории пути к просветлению Хатиман», почитание божества в провинции О:суми начиналось с прибытия из страны Синтан (Китай)² девушки по

имени Оохирумэ, семилетней дочери правителя династии Чэнь³. Принцесса забеременела, когда её «грудь пронзили лучи утреннего солнца», и была отправлена отцом прочь на лодке вместе с родившимся ребёнком. Лодку прибило к берегу провинции О:суми. Её сыну в тех местах дали имя Хатиман [Гудзи эндзи сё:, т. 13, 157–158].

Миф о чудесном зачатии от солнечных лучей встречается у многих народов, в том числе в мифологии территориально близких к Японии Кореи и Китая. Так, среди мифов о непорочном зачатии основателей государств или культурных героев есть легенда в «Летописях Когурё» из «Исторических записей трёх государств» («Самгук саги») о рождении Чумона-Тонмёна. «Водяная дева» Юхва вступила без сватовства и согласия родителей в связь с «сыном государя неба», за это её заточили в тёмной комнате. Но, «хотя она пряталась, лучи преследовали и освещали её» [Самгук саги, 1995, 35]. От солнечного луча она родила яйцо, из которого вышел мальчик, обладавший чудесными способностями и ставший впоследствии основателем Когурё.

В китайской мифологии содержится легенда о чудесном рождении Чжуань-сюя, одного из «пяти императоров» – мифологических правителей Древнего Китая, от подобного радуге луча звезды, пронзившего луну [Рифтин, 1979, 106].

Но ближе всего к легенде об Оохирумэ предания тюркских народов, поскольку в них присутствуют оба мотива – зачатие от солнечных лучей и отправление девушки на лодке в открытое море. Например, башкирская легенда рассказывает о дочери хана, забеременевшей в темнице от солнечных лучей. Рассерженный хан посадил дочь в серебряную лодку, которая затерялась в Аральском море. Её выловили батыры, один из них взял девушку в жёны, и от них произошло племя тангауров [Башкирские легенды и предания, 1985, 122]. Известный фольклорист С.Ю. Неклюдов пишет, что зачатие от солнечного луча является древнейшим сюжетом центральноазиатских генеалогических легенд, который в монгольских летописях, начиная с «Сокровенного сказания», обычно связывался с рождением предка Чингисхана, а позже – с рождением самого Чингисхана [Неклюдов, 1984, 253].

Таким образом, мы видим, что зачатие от солнечного луча или других небесных явлений – облака, радуги, дождя (например, греческий миф о чудесном рождении Персея от Зевса в облике золотого дождя) – является важным компонентом мифа о рождении великого героя или правителя – сына Неба.

Древние японские мифологические хроники сообщают, что Оохирумэ – другое имя богини Аматаэрасу. В мифе о рождении она именуется как Оохирумэ-но мути, а имя Аматаэрасу вводится как дополнительная вариация [Нихон сёки, т. 1, 1997, 121]. Это подтверждают и более поздние памятники: «Когда называют ту, кто появляется, говорят: Великая солнечная дева-госпожа, Оохирумэ-но мути. Ещё её величают: богиня Сияющая с неба, Аматаэрасу» [Трубникова, 2013, 143].

Знаменитый этнограф Янагита Кунио первым из японских исследователей рассмотрел легенду об Оохирумэ в работе «Имо-но тикара» (1942 г.) о магической силе кровной родственницы, например, в мифах о брате-правителе и сестре-шаманке. Янагита сравнивает миф о чудесном зачатии от солнечных лучей с преданием о рождении Чумон-Тонмёна – основателя государства Когурё [Янагита, 1942, 320–321].

У многих народов, например, у древних египтян, образ ладьи был связан с погребальным обрядом: ладья доставляет умерших в иной мир и служитместилищем для покойного. Найденные археологами в квартале Ёсии в городе Укиха в префектуре Фукуока на острове Кюсю настенные росписи внутри могильника Торифунэ-дзука изображают лодку, на носу которой стоит большая птица [Хиросэ, 2007, 267]. Это связано с представлением о том, что лодки в форме птиц, как и сами птицы, уносили души умерших в загробный мир. Миф из «Нихон сёки» рассказывает, как бог Нигихаяхи-но микото на «небесной каменной лодке» (*амэ-но ивафунэ*) плыл по небу, увидел Японию и спустился на эту землю [Нихон сёки, т. 1, 1997, 190].

Образ лодки, уплывающей по морю за горизонт, в предании об Оохирумэ отражает горизонтальную космологию, характерную для народов Юго-Восточной Азии и Океании. Элементы этих представлений вошли в мифологию Японии. Так, богидемиурги Идзанаги и Идзанами поместили своего первого «неудачного ребёнка» – Хируко («дитя-пиявка») – в прочный, словно камень, «небесный корабль» из

камфорного дерева (*тори-но ивакусу-фунэ*) [Нихон сёки, т. 1, 1997, 121], по другой версии – в «камышовую ладью» (*аси-бунэ*) [Нихон сёки, т. 1, 1997, 119; Кодзики, 1994, 40] и пустили плыть по воле ветра. В другом мифе эти боги родили божество Тори-но Ивакусу-бунэ («бог прочных как скалы и быстрых как птицы лодок из камфорного дерева»), по-другому называемое Амэ-но Торифунэ («небесная птица-лодка») [Кодзики, 1994, 44].

Легенда об Оохирумэ также повествует о том, как обезьяна похитила у принцессы печать, которую ей дал отец, забралась на высокое дерево, но Хатиман, сын Оохирумэ, отвлёк обезьяну, и она выронила украденное. При ударе о землю у печати откололся угол. Поэтому, сообщается в «Истории пути к просветлению Хатиман», у японской яшмовой печати – одной из священных регалий императорского дома – не хватает угла. Поскольку эту печать привёз в Японию «небесный» принц, то «этой страной владеют небесные дети Солнца, поэтому её называют Ниппон – Источником Солнца». А святилище в провинции О:суми называют «исконным», потому что здесь впервые появился Хатиман [Гу:дзи эндзи сё:, т. 13, 1988, 158]. С одной стороны, легенда об Оохирумэ называет отправку девушки на лодке изгнанием в наказание за порочность, с другой стороны, этот эпизод можно толковать как стремление правителя иноземной династии распространить свою власть в заморские страны, поэтому он вручил принцессе печать – символ царской власти и её «небесного» происхождения.

Здесь мы видим иной вариант «императорского мифа», который Ёсивара Хирото называет «древнейшим» [Ёсивара, 1991, 144]. Если в ранних летописных хрониках предок императорской династии – Небесный внук богини Аматаэрасу – спустился с неба на гору Такатихо в провинции Химука на юге Кюсю (вертикальная космология) с тремя регалиями, а затем его потомок из Химука отправился покорять Центральную Японию, то в легенде об Оохирумэ сын богини Солнца прибывает в провинцию на юге острова Кюсю из-за моря (горизонтальная космология) с одной регалией. Так или иначе, Аматаэрасу или Оохирумэ была включена в пантеон японских божеств родом-завоевателем, вероятно, корейского происхождения, в качестве главной богини и прародительницы династии японских государей.

Таким образом, святилище Кагосима, где изначально поклонялись божествам Хихоходэми-но микото и Тоётама-химэ, стало совершать обряды в честь Хатиман, что отразилось в новом названии святилища – Сё:хатиман-гу:. Появилось предание, что именно в этом святилище исконно почитался бог Хатиман. Иными словами, святилище Кагосима заявило о себе как об «истинном святилище» этого божества.

Безусловно, одного предания о происхождении культа и изменения названия святилища было недостаточно. Требовалось подтвердить новый статус. Событие, которое послужило этой цели, вошло в историографию под названием «происшествие с каменным телом» (*сэжитай дзикэн*).

Согласно донесению святилища Кагосима местным властям от 23-го дня 4-го месяца 1132 г., пожилой служитель Тадзи Норимото 20-го числа обнаружил у подножия холма в трёхстах метрах к северо-востоку от главного павильона святилища расколотый камень с письменными знаками «восемь знамён» (*хатиман*). Имя божества Хатиман было начертано на каждой из частей камня (высотой в 4 *сяку*⁴, шириной в 3 *сяку*, толщиной в 1 *сяку*) – одна часть направлена на восток, другая – на запад. Он сообщил об этом в архивное ведомство святилища, которое отправило двух людей удостовериться. На следующий день сам настоятель в сопровождении служителей отправился к «каменному телу» (камень, который почитался как воплощение божества). Святилище отправило в провинциальное управление доклад о том, что «чудо» было засвидетельствовано и следует сообщить об этом Дадзайфу – Главному управлению острова Кюсю. Провинциальное управление «осмотрело» камень и 25-го числа доложило об этом Дайдзафу. Его глава Фудзивара-но Цунэтада (1075–1138 гг.) в то время находился в Киото. Сообщение о «каменном теле» было доставлено ему 12-го дня 6-го месяца. И на следующий день он доложил о случившемся государю⁵. Появление имени божества на камне было истолковано как благой знак рождения наследника у государя Сутоку (прав. 1123–1142 гг.) и его супруги

(с 1130 г.) Фудзивара-но Киёко, старшей дочери Цунэтада. После этого Цунэтада быстро продвигается по службе: с поста главы Дадзайфу, который он занимал с 1128 г., до младшего советника (*санги*) в 1133 г., а затем среднего советника (*тю:нагон*) в 1136 г.

Об этом происшествии известно не только из вышеуказанных документов, но также из неофициальных источников. Например, в собрании «Хякурэн-сё:» («Записи, отполированные сотню раз», вторая половина XIII в.) обнаруживается следующая запись от 23-го числа 6-го месяца 1132 г.: «Как сообщает Дадзайфу, в святилище Истинного Хатиман камень сам собой раскололся надвое, на каждой из частей высотой в 4 *сяку*, шириной в 3 *сяку* и толщиной в 2 *сяку* появились два знака – Восемь Знамён» [Хякурэн-сё:, 1901, 78]⁶.

Исследователь Хинокума Масамори считает, что «происшествие с каменным телом» было сфабриковано святилищем Кагосима совместно со святилищем Ивасимидзу и управлением провинции О:суми. Святилище Кагосима и провинциальное управление опасались роста земельных владений рода Фудзивара на юге острова Кюсю. Объявив себя «исконным» местом культа Хатиман, святилище Кагосима могло рассчитывать на защиту и даже увеличение своих земельных наделов благодаря покровительству влиятельного столичного святилища Ивасимидзу и поддержке государя, чьим божеством-защитником почитался Хатиман [Хинокума, 2010, 44]. Действительно, с XI века стремительно расширялись земельные владения рода Фудзивара на острове Кюсю. Так называемое «сё:эн Симадзу» стало самым крупным частным земельным владением площадью в 8000 га. Территория владения занимала три провинции – Хю:га (префектура Миядзакис), О:суми и Сацума (префектура Кагосима). Когда в Дадзайфу с 1024 по 1028 г. служил Тайра-но Суэмоторо, он передал в 1026 г. в дар канцлеру Фудзивара-но Ёримити (992–1074 гг.) земли Симадзу-ин в провинции Хю:га. В XII в. при канцлере и регенте Фудзивара-но Тададзанэ (1078–1162 гг.) сё:эн значительно увеличилось в размере. Согласно земельному кадастру 1197 г. провинции О:суми, из 3017 *мё*⁷: провинциальных земель роду Фудзивара принадлежало 1465 *мё*:, в то время как святилищу Кагосима – 1296 *мё*:. [Накано, 1967, 659–660]. То есть практически половина земель провинции находилась во владении дома Фудзивара. При этом, около половины земель в провинции Хю:га также принадлежало Фудзивара, остальное – святилищу Уса.

Не только хроники святилищ Хатиман, но и другие источники XII–XIII вв. признают Кагосима «истинным святилищем Хатиман», то есть местом первого появления божества. Например, в 10-м рассказе «О церемонии “освобождения живых существ” в святилище Ивасимидзу» из 12-го свитка «Собрания стародавние повестей» («Кондзюку моногатари», первая четверть XII в.), говорится: «Хатиман впервые явился в провинции О:суми, затем переместился в Уса, а потом – в Ивасимидзу» [Кондзюку моногатари, <https://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/konjaku2/frame2/kj12/kj12ft12.html>]. Иными словами, в этом памятнике местом рождения Хатиман считается провинция Кагосима, а не Уса.

Кроме того, буддийский монах Нитирэн (1222–1282), рассуждая о божестве Хатиман, называет его «истинным святилищем» Сё:хатиман-гу: в провинции О:суми (святилище Кагосима). Историю с письменами на расколоте камне мыслитель приводит в качестве доказательства того, что «исконной сущностью» божества является Будда Шакьямуни, а не Будда Амидабха. Потому что, убеждает Нитирэн, помимо знаков имени божества – «восемь знамён», на камне также была надпись: «Давно на Орлиной горе⁸ [Шакьямуни] проповедовал Сутру Лотоса. Теперь [он] проявился как Великий Бодхисатва и находится в Истинном Святилище» [Дулина, 2018].

Это же свидетельство «исконной сущности» Хатиман в точности совпадает с текстом «Наставления глупым детям о Хатиман» («Хатиман гудо:кин», начало XIV в.) за исключением одной детали: «каменное тело» с надписью о проповедях Будды Шакьямуни и его воплощении в теле божества Хатиман находилось не около святилища Кагосима, а на горе Маки-но минэ в уезде Уса провинции Будзэн.

Расколотый камень также упоминается в «Наставлении» в предании о происхождении святилища Сё:хатиман-гу: (Кагосима) в разделе «О теле»: «В святилище Сё:хатиман-гу: провинции О:суми большой камень раскололся надвое, на каждой

части появились два знака имени Хатиман, тогда и было возведено святилище, а [это событие] было названо Воплощением в Каменном Телѣ» [Хатиман гудо:кин, 1975, 219–220]. Святилище Сѣ:хатиман-гу: упоминается также в контексте легенды об Оохирумэ вместе с другими версиями происхождения Хатиман. Автор добавляет, что дочь правителя династии Чэнь из Китая приплывает к берегам Японии в годы правления государя Кэйтай (507–531 гг., согласно традиционной хронологии в японских летописях) [Хатиман гудо:кин, 1975, 195]. В то время китайской династии Чэнь ещё не существовало. Но для составителя важно было не совпадение с реальной китайской династией, а факт появления Хатиман в правление государя Кэйтай. В правление его сына – государя Киммэй (539–571 гг., согласно традиционной хронологии) – в Японию были привезены буддийские сутры и прочие атрибуты буддийского культа. Распространение учения Будды создало условия для превращения Хатиман из божества в бодхисаттву. Поэтому Хатиман полностью проявил свою сущность в правление государя Киммэй. Как сообщает «Наставление», Хатиман, явившись в облике трёхлетнего ребёнка в Уса, провозгласил себя бодхисаттвой и воплощением легендарного государя О:дзин [Хатиман гудо:кин, 1975, 210]. А появление Хатиман в правление государя Кэйтай было одним из прежних рождений Хатиман.

Кроме того, в «Наставлении» составитель делает акцент не на паре «Оохирумэ-Хатиман», а на паре «Дзингу:-О:дзин». Во-первых, это связано с популярностью во время обороны страны от монгольского нашествия 1274 и 1281 гг. образа Дзингу: – могучей воительницы, покорившей три корейских государства, согласно древним японским мифам. Во-вторых, в условиях роста национального самосознания, миф о рождении Хатиман (О:дзин) государыней Дзингу: в Японии был более актуален, чем легенда об иноземной принцессе, которая привезла на Японские острова принца Хатиман и печать власти китайской династии.

«Наставление» внесло ещё одно изменение в легенду об Оохирумэ. После прибытия в О:суми мать Хатиман перенеслась на гору Вакасуги-яма в провинции Тикудзэн (современная префектура Фукуока), где впоследствии было возведено святилище Касии, в котором Оохирумэ стала почитаться как бодхисаттва Сѣ:мо – Священная мать (она же Дзингу:). В «Кодзики» и «Нихон сѣки» Касии известно как место погребения государя Тю:ай – отца О:дзин (Хатиман) [Хатиман гудо:кин, 1975, 178].

Вернёмся к рассуждению о «происшествии с каменным телом». Какова же была реакция святилища Уса, которое претендовало на роль главного центра культа Хатиман на острове Кюсю? Признало ли оно «исконным» святилище Кагосима? Действительно ли оно выступило вместе со святилищем Кагосима против автохтонного племени *хаято* («люди-соколы»), и «160 воинов-всадников из Уса сражались бок о бок с 200 воинами-всадниками из Кагосима», как сообщает «История пути к просветлению Хатиман» [Гу:дзи эндзи сѣ:, т. 13, 1988, 158]?

Сюжет о совместной борьбе с *хаято* также представлен в «Наставлении», но автор интерпретирует его с удобной для замысла произведения позиции – понимания Хатиман как храброго воителя и искусного воина, – не касаясь отношений между двумя святилищами. Так, будучи сыном Тю:ай, Хатиман сражался с врагами в животе у матери Дзингу: (речь идёт о её «корейском походе»), будучи сыном Оохирумэ, он ещё ребёнком боролся с *хаято* [Хатиман гудо:кин, 1975, 195].

Сведений о конфликте между святилищами Уса и Кагосима по поводу «исконности» культа практически нет. Согласно «Истории святилища Кагосима», изданной служителями святилища в 1989 г., святилище Уса, усомнившись в том, что Кагосима является «истинным святилищем Хатиман», отправило в провинцию О:суми пятнадцать священнослужителей. Чтобы выяснить истину, они подожгли святилище. По всей видимости, это действие связано с древним ритуалом выявления истины огнём (кипятком или раскалённым металлом). Огонь пылал семь дней и семь ночей, а на седьмую ночь в пламени проступил знак «истина». По дороге обратно тринадцать человек из пятнадцати погибли. То место, где их погребли, стало называться Равнина тринадцати могильных холмов – Дзю:сандзука-бару (название местности в префектуре Кагосима между городами Кирисима и Айраси) [Кагосима дзингу:-си, 1989, 22–23].

Таким образом, предание об Оохирумэ из «Истории пути к просветлению Хатиман» отражает влияние корейского солярного культа, а также горизонтальную космологию, характерную для верований народов Юго-Восточной Азии. Кроме того, легенда содержит отличный от древних хроник «Кодзики» и «Нихон сёки» вариант «императорского мифа», но с общим сюжетом о богине Солнца и правлении в Японии её потомков.

Последующая интерпретация легенды об Оохирумэ в учении о божестве Хатиман, изложенном служителем Ивасимидзу в «Наставлении глупым детям о Хатиман», показывает замену Оохирумэ на Дзингу:, происхождение Хатиман в святилище Уса, а не в святилище Кагосима и другие модификации предания в соответствии с актуальными религиозными и политическими потребностями общества того времени.

Составитель «Наставления» подчёркивает, что обретение состояния бодхисаттвы или «оставленных следов» (*суйдзюку*) Будды как «исконной сущности» (*хондзи*), возможно только после распространения учения Будды в Японии в форме буддийских сутр. Череда нескольких рождений Хатиман как процесс накопления «благотворной кармы» для полного воплощения использованы автором «Наставления» в качестве инструмента логичного с точки зрения буддийского учения соединения нескольких локальных версий рождения божества. Говоря современным языком, буддизм использовался мыслителями синто в качестве методологии для разработки учения о родных богах. Это наглядно демонстрирует инкорпорирование предания о появлении Хатиман в провинции О:суми в общий сюжет истории о Хатиман.

Библиографический список

1. Башкирские легенды и предания. – Уфа: Башкиргоиздат, 1985. – 287 с.
2. Гу:дзи эндзи сё: [Изборник записей храма-святилища] // Синто: тайкэй. Дзиндзя-хэн 7. Ивасимидзу [Большая серия синто. Собрание документов святилищ 7. Ивасимидзу]. – Токио: Сэйко:ся, 1988. – 714 с.
3. Дулина, А.М. Об «исконной сущности» божества Хатиман в сочинениях мыслителя Нитирэн / А.М. Дулина // Вопросы философии. – 2018. – № 3. – С. 163–174.
4. Ёсивара Хирото. Хондзи-моно-но гэнкэй: «Хатиман го-инни энги»-но ко:дзо: [Модель повествования об исконной сущности: структура «Истории пути к просветлению Хатиман»] / Ёсивара Хирото // Кокубунгаку кайсяку то кансё: [Освещение и критический обзор национальной литературы]. – 1991. – № 56 (10). – С. 141–146.
5. Кагосима дзингу:-си [Истории святилища Кагосима]. – Кагосима: Сибундо:, 1989.
6. Кодзики – Записи о деяниях древности / пер. и комм. Е.М. Пинус. – Т. 1. – СПб.: ШАР, 1994. – 320 с.
7. Кондзюку моногатари [Собрание стародавних повестей] [Электронный ресурс]. – URL: <https://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/konjaku2/frame2/kj12/kj12ft12.html> (дата обращения: 20.12.2017).
8. Накано Хатаёси. Хатиман синко:си-но кэнкю: (Изучение истории культа Хатиман). – Токио: Ёсикава ко:бункан, 1967. – 927 с.
9. Неклюдов, С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции / С.Ю. Неклюдов. – М.: Восточная литература, 1984. – 309 с.
10. Нихон сёки – Анналы Японии / пер. и комм. Л.М. Ермакова, А.Н. Мещерякова. В 2 т. – СПб.: Гиперион, 1997. – 496 с.
11. Рифтин, Б.Л. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажей в китайской литературе / Б.Л. Рифтин. – М.: Восточная литература, 1979. – 358 с.
12. Самгук саги / сост. Ким Бусик / пер. с корейского М.Н. Пак. В 3 т. – Т. 2. – М.: Восточная литература, 1995. – 600 с.
13. Трубникова, Н.Н. Ватараи Изюки. Всевозможные сведения о происхождении богов, небесных и земных / Н.Н. Трубникова // Восток. – 2013. – № 4. – С. 135–154.
14. Тю:ю:ки [Записки Правого министра из рода Накамикадо] [Электронный ресурс]. – URL: <https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/view/idata/850/8500/06/2101/0113?m=all&s=0097&n=20> (дата обращения: 25.12.2017).
15. Хатиман гудо:кин [Наставление глупым детям о Хатиман] // Дзися энги [Предания о происхождении буддийских храмов и синтоистских святилищ]. Серия: Нихон сисо: тайкэй [Основные произведения японской мысли]. – Т. 20. – Токио: Иванами, 1975. – С. 208–273.

16. Хинокума Масамори. Хатиман сё:гу: (О:суми сё:хатиман-гу:) сэкаитай дзикэн-но рэки-ситэки ими-ни кансуру икко:сацу [Размышление об историческом значении происшествия с «каменным телом» в Истинном святилище Хатиман в провинции О:суми] / Хинокума Масамори // Кагосима дайгаку кё:ику гакубу кэнкю: киё: [Бюллетень педагогического факультета университета Кагосима]. – 2010. – № 62. – С. 37–47.
17. Хиросэ Кадзуо. Ко:когаку киси тисики [Базовые знания по археологии] / Хиросэ Кадзуо. – Токио: Кадокава гакугэй, 2007.
18. Хякурэн-сё: [Записи, отполированные сотню раз] // Кокуси тайкэй [Большая серия национальной истории]. – Т. 14. – Токио: Кэйдзай дзасси-ся, 1901.
19. Янагита Кунио. Имо-но тикара [Магическая сила кровной родственницы] / Янагита Кунио. – Осака: Со:гэн-ся, 1942. – 404 с.

Текст поступил в редакцию 1.02.2018.

¹ По одной версии, Такатихо соответствует горе Кирисима на границе провинций Хю:га (древнее название – Химука) и О:суми (современная префектура Кагосима), по другой, – одноимённой горе в уезде Усуки провинции Хю:га (современная префектура Миядзакэ). О сошествии Ниниги-но микото на гору Такатихо в Химука см.: Нихон сёки – Анналы Японии / пер. и комм. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. В 2 т. – Т. 1. – СПб.: Гиперион, 1997. – 496 с. – С. 158, 160.

² «Синтан» – китаизированное, а потом японизированное название Китая на санскрите – *синастхана* (*стхана* – «обитель», «стоянка»), скорее всего, произошедшее от названия княжества, а затем династии Цинь (221–206 до н. э.).

³ Вероятно, речь идёт о Чэнь (557–589) – четвёртой и последней из Южных династий в Китае, уничтоженной династией Суй.

⁴ 1 сяку равен примерно 30 см.

⁵ Все перечисленные документы – доклад святилища Кагосима, заключение провинциального управления, отчёт Дадзайфу и донесение Фудзивара-но Цунэтада государю – представлены в собрании документов святилища Ивасимидзу. См.: [Гудзи эндзи сё:, т. 12 // Синто: тайкэй. Дзиндзэ-хэн 7. Ивасимидзу [Большая серия синто. Собрание документов святилищ. Т. 7. Ивасимидзу]. – Токио: Сэйко-ся, 1988. – 714 с. – С. 130–138].

⁶ Хронология охватывает события с 968 по 1259 г., главным образом произошедшие в столице Киото и её окрестностях. Составитель неизвестен. Название отсылает к поэме Бо Цзюйи «Зерцало, закалённое сотню раз» (*Хякурэн-но кагами*).

⁷ 1 тё: равен примерно 1 га.

⁸ «Орлиная гора» (санскр. *Гридракута*, яп. *Рё:дзюсэн*) – горная вершина к северо-востоку от столицы древнего индийского царства Магадха, где проповедовал Будда Шакаямуни.

References

1. *Bashkirskie legendy i predaniya* [Bashkir Legends and Tales]. Ufa: Bashkniгоizdat, 1985, 287 p. (in Russian).
2. *Big Series of Shintoism. Collection of Documents of Sanctuaries 7. Iwashimizu* [Shinto: Taikei. Jinja hen 7. Iwashimizu]. Tokyo: Seikosha, 1988, 714 p. (in Japanese).
3. Dulina A.M. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. Moscow, 2018, no. 3, pp. 163–174 (in Russian).
4. Yoshiwara Hiroto. *Coverage and Critical Review of National Literature* [Kokubungaku kaishaku to kansho]. 1991, no. 56 (10), pp. 141–146 (in Japanese).
5. *The History of Kagoshima Shrine* [Kagoshima jingu shi]. Kagoshima: Shibundo, 1989 (in Japanese).
6. *Kojiki – Records of Ancient Matters*. Transl. from classical Japanese by E.M. Pinus. Vol. 1. St. Petersburg: SHAR, 1994, 320 p.
7. *Tales from Times Past* [Konjaku monogatari]. Available at: <https://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/konjaku2/frame2/kj12/kj12ft12.html> (assessed December 12, 2017) (in Japanese).
8. *History of the Three Kingdoms* [Samguk sagi]. Compiled by Kim Pusik. Transl. from Korean by M.N. Pak. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya literatura, 1995 (in Russian).
9. Nakano Hatayoshi. *Study of history of the Hachiman Cult* [Hachiman shinko-shi no kenkyu]. Tokyo: Yoshikawa kobunkan, 1967, 927 p. (in Japanese).
10. *Nihon shoki – Chronicle of Japan*. Transl. from classical Japanese by L.M. Ermakova and A.N. Mesheryakov. In two volumes. St. Petersburg: Giperion, 1997, 496 p. (in Russian).
11. Neklyudov S.Yu. *Geroicheskiy epos mongoliskikh narodov. Ustnye i literaturnye traditsii* [The Heroic Epic of the Mongolian Peoples. Narrative and Literary Traditions]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1984, 309 p. (in Russian).
12. Riftin B.L. *Ot mifa k romanu. Evolyutsiya izobrazheniya personazhei v kitaiskoy literature* [From Myth to Novel. Evolution of Characters in Chinese Literature]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1979, 358 p. (in Russian).
13. Trubnikova N.N. *Vostok* [Orient]. 2013, no. 4, pp. 134–135 (in Russian).

14. *Diary of the Nakamikado Minister of the Right* [Chuyuki]. Available at: <https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/view/idata/850/8500/06/2101/0113?m=all&s=0097&n=20> (assessed December 25, 2017) (in Japanese).
15. *Admonition for stupid children about Hachiman* [Hachiman gudokin]. Jisha engi. Nihon shiso taikai. Vol. 20. Tokyo: Iwanami, 1975, pp. 208–273. (in Japanese).
16. Hinokuma Masamori. *Bulletin of Pedagogical Faculty of Kagoshima University* [Kagoshima daigaku kyoiku gakubu kenkyu kiyō]. 2010, vol. 62, pp. 37–47 (in Japanese).
17. Hirose Kazuo. *Basic knowledge in archeology* [Kokogaku kiso chishiki]. Tokyo: Kadokawa gakugei, 2007 (in Japanese).
18. *Great Series of National History* [Kokushi taikai]. Vol. 14. Tokyo: Keizai jasshi sha, 1901 (in Japanese).
19. Yanagita Kunio. *Magical Power of the Kinswomen* [Imo no tikara]. Osaka: Sogensha, 1942, 404 p. (in Japanese).



Институт тулку: традиции и современность

Работа выполнена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.191.1.3. Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии, номер государственной регистрации № АААА-А17-117021310263-7)

Аннотация. На современном этапе развития тибетского буддизма на Западе стал укореняться институт тулку, присутствие которого в этой традиции является её основной характеристикой. В последние двадцать лет тибетские монахи стали признавать реинкарнации представителей линии преемственности не только среди тибетцев, но и среди западных людей. Анализируя этот процесс, автор приходит к выводу, что сложность внедрения данной модели в практику буддизма на Западе заключается в том, что западному адепту предстоит согласиться с тем, что его учитель, авторитетный тибетский лама, в своём следующем рождении может быть опознан в личности западного человека и в связи с этим возникнут проблемы взаимоотношений учеников с перерожденцем их духовного наставника. Выстраивание таких отношений представляется всё более важным элементом в создании и поддержании целостности, требуемой для выживания и дальнейшего успешного развития тибетского буддизма на Западе. Автор отмечает, что, как правило, дети-перерожденцы в силу разных причин не посещают западные страны. Многие из них живут в тибетских монастырях в Индии и Непале, где подчинены строгому режиму и инструкциям. Однако в недалёкой перспективе эти дети вырастут в лидеров своих обществ, расположенных в западных странах.

Ключевые слова: тибетский буддизм, институт тулку, реинкарнация, западная культура

Dulma V. Ayusheeva

Tulku Institute: Traditions and Modernity

The research was carried out within the state assignment of FASO of Russia (project XII.191.1.3. "Comprehensive study on the religious, philosophical, historical, cultural, and sociopolitical aspects of Buddhism in traditional and modern contexts of Russia, Central Asian and East Asian countries", no. АААА-А17-117021310263-7)

Abstract. At the present stage of development of Tibetan Buddhism in the West, the tulku institution, which presence in this tradition is its main characteristic, began to take roots. In the past twenty years, Tibetan monks have begun to recognize the reincarnation of representatives of the lineage of succession, not only among Tibetans, but also Westerners. Analyzing this process, the author comes to the conclusion that the difficulty of introducing this model into the practice of Buddhism in the West is that Western adepts should agree that his teacher, the authoritative Tibetan lama, in his next birth can be identified in the person of a Western man and in this regard, there will be problems of relationship of students with the reincarnation of their spiritual teacher. The building of such relations is an increasingly important element in creating and maintaining the integrity required for the survival and further successful development of Tibetan Buddhism in the West. The author claims that, as a rule, children-reincarnates do not visit Western countries for various reasons. Many of them live in Tibetan monasteries in India and Nepal, where they are subject to strict regime and instructions. However, in the near future these children will grow into leaders of their societies located in Western countries.

Key words: Tibetan Buddhism, tulku institute, reincarnation, Western culture

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

Dulma V. Ayusheeva – PhD (Philosophy), senior research fellow at the Department of Philosophy, Culturology and Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 6 Sahyanova str., Ulan-Ude, Buryatia, Russia; dulmaayush@yandex.ru

На современном этапе развития тибетского буддизма на Западе институт тулку, обеспечивающий непрерывность и целостность линии преемственности, укрепляется в западных странах. Речь идёт об особом статусе духовных лиц, называемых тулку (перерожденцами), присутствие которых в тибетской традиции является её основной характеристикой. Тщательно разработанная система, включающая в себя предсказания как предшествующих лам, так и тех, кто выбран для поисков их новой реинкарнации, легитимирует статус тулку.

Признание тулку в Тибете, Индии, Непале – обычное явление, но в последние десять лет институт тулку начал укореняться и на Западе: тибетские ламы стали признавать реинкарнации представителей линии преемственности не только среди тибетцев, но и западных людей. Так, американка Катарина Бугс [Amy Lavine, 1998, 105] известна под именем Акон Лхамо и официально признана перерожденкой йогини XVII в., а испанец Осел Хита Торрес, признанный Далай-ламой XIV – реинкарнацией Ламы Еше Тубтена (1935–1984), известного на Западе тибетского монаха, основателя непальского монастыря Копан и международного Фонда поддержания традиции Махаяны¹.

Система реинкарнации² – сложная модель для восприятия её западными людьми, отрицающими эту концепцию в силу своей традиционной религиозной культуры и приверженности к современной материалистической науке.

Христиане отвергают доктрину перерождения так как не находят в Библии её подтверждения, поэтому перевоплощение обычно ограничивается раем или адом. Однако в раннем христианстве и позже, в период средневековья, вера в повторные рождения сохранялась в разных видах. Ориген, один из наиболее влиятельных Отцов церкви, веря в «предсуществование души», писал в III веке: «Некоторые души, склонные творить зло, попадают в человеческие тела, но затем, прожив отмеренный человеку срок, перемещаются в тела животных, а потом опускаются до растительного существования. Следуя обратным путём, они возвышаются и вновь обретают Царствие Небесное» [Origen, 1966, 75]. Со временем христианство отвергло веру в реинкарнацию, хотя в эпоху Возрождения интерес христианского сообщества к идее переселения душ резко возрос. Большую роль в этом сыграл известный итальянский учёный и поэт Джордано Бруно. Из-за своих учений, в том числе и о реинкарнации, он был осуждён судом инквизиции и сожжён на костре. В заключительном ответе на предъявленные ему обвинения Бруно заявил, что душа – «это не тело» и что «она может находиться как в одном, так и в другом теле и переходить из одного тела в другое» [Джордано Бруно, <https://ru.wikipedia.org/wiki/>].

Выдающиеся современные священнослужители и учёные³, принадлежащие к различным направлениям христианства, признают возможность того, что ранние христиане склонялись скорее к теории перерождения, нежели к идее воскресения и водворения в рай или ад. Лесли Уайтхед, современный священник методистской церкви и писатель, считает, что в христианских писаниях трудно найти прямые доказательства учения о переселении душ, но, несмотря на это, идея о перевоплощении души вполне совместима с учением Христа [Whitehead, 1965, 296–297]. Как показывают данные социологических исследований, в настоящее время с каждым годом усиливается рост веры в реинкарнацию. Исследователи-аналитики видят три причины такого роста: 1) возрастающий интерес и уважение к восточной философии; 2) растущую озабоченность западной культуры явлением смерти; 3) признание значения новых методов терапии, основанных на опыте прошлых жизней [Geisler, Amano, 1986, 26].

Научные исследования феномена реинкарнации начались в шестидесятые годы прошлого века и с каждым десятилетием становятся всё активнее. Главными методами исследований являются изучение воспоминаний детей о прошлых жизнях и использование регрессивного гипноза с целью добраться до глубинных слоёв памяти, в которых, согласно теории, и содержатся воспоминания о прошлых воплощениях.

Масштабные исследования воспоминаний детей провёл американский биохимик и профессор психиатрии Виргинского университета Ян Стивенсон, которым за 40 лет было изучено более 3000 случаев предполагаемой реинкарнации. По утверждениям автора, расследовались только случаи, когда воспоминания могли быть

документально подтверждены, и во многих из них ему удавалось найти доказательства, касающихся прошлых жизней участников исследований: подтвердить имена родственников, описание места жительства и другие проверяемые подробности. [Реинкарнация, <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/72123>].

Стивенсон выделил следующие доводы в пользу реальности перерождения: наличие большого числа случаев, когда люди, в основном дети младшего возраста, рассказывают о событиях, произошедших в прошлом с другими людьми; наличие у многих следов и отметин на теле, которые можно интерпретировать как своего рода «фантомные боли» от прошлых жизней; комплекс таких факторов, как маловероятность сговора между участниками воспоминаний, неизвестность сообщаемой информации для общественности, сочетание воспоминаний, отметин на теле и особых типов психоэмоционального состояния.

На феномен реинкарнации пролили некоторый свет исследования гипнотической памяти и другие работы в области психологии и психиатрии, проведённые в последние годы. Данный метод использовался в качестве средства излечения таких нарушений деятельности организма, как фобии, судороги, избыточный вес, истерия и необъяснимые приступы боли. Иногда на сеансах гипноза выяснялось, что причина расстройства уходит корнями в более отдалённые времена, нежели детские годы пациента. По всей вероятности, источник симптомов исходил из прошлых жизней больного. Для излечения болезни нужно было с помощью гипноза вернуть пациента в его предыдущее воплощение, поскольку привычные методы лечения не давали осязаемых результатов. По мере того, как психологи, занятые этими исследованиями, накапливали опыт общения с сотнями пациентов и информацию об их прошлых жизнях, они стали осознавать огромную важность явления, с которым столкнулись. В начале девяностых годов широкой публике были предложены десятки авторитетных книг на эту тему.

Приблизительно в то же время появилась информация о феномене околосмертного состояния. Речь идёт о субъективных переживаниях людей, переживших клиническую смерть и открывших в себе существование некоей отдельной личности или души, которая может жить, находясь вне тела и сохранять воспоминания о его прошлой жизни. Впечатления тех, кто побывал в «пограничном состоянии», нередко совпадают с открытиями гипнотерапевтов, возвращавших своих пациентов в момент их смерти в прошлую жизнь, а затем к промежутку между смертью и новым рождением [Роузен, 2002, 71].

Несмотря на все эти исследования, современная наука утверждает, что не существует ни одного достоверного научного подтверждения существования феномена реинкарнации и считает, что вера в существование перерождения является одним из наиболее распространённых среди современных западных людей псевдонаучных заблуждений. Его Святейшество Далай-лама сделал заявление: «Если учёные смогут доказать, что перерождения не существует, тогда буддистам придётся отказаться от веры в его истинность, но если учёные не могут доказать, что эта теория ложна, тогда, поскольку они следуют логике и научному методу для понимания новых теорий и законов, они должны исследовать существование перерождения. Чтобы доказать, что перерождения не существует, они должны обнаружить его несуществование. Просто говорить: «Перерождения не существует, потому что я не вижу его своими глазами», – не означает обнаружить несуществование перерождения. Есть много явлений, которые невозможно увидеть своими глазами, например магнетизм или силу тяжести. Научный метод состоит в том, чтобы сформулировать теорию, основанную на определённых данных, а затем проверить, можно ли считать эту теорию достоверной» [Берзин, <http://buddhism.filosoff.org/tvorchestvo/chasto-zadavaemye-voprosy-o-karme-i-pererzhdenii-berzin-aleksandr/>].

Буддийские исследователи предпочитают термин «повторное рождение», а не «реинкарнация», поскольку они считают, что последний термин намекает на наличие «души», которая воплощается и потому не подходит для буддизма. Большинство людей, говоря о «реинкарнации», понимают это так, будто есть «что-то», что вновь рождается и переходит из одной жизни в другую. Но в буддизме нет независимой и неизменной сущности, вроде души, которая переживала бы смерть тела.

Буддисты считают, что непрерывность жизней обеспечивает не какая-то сущность, а наиболее тонкий уровень сознания.

В буддийских учениях приведено множество различных логических обоснований, доказывающих существование прошлых и будущих жизней. Вкратце все они сводятся к четырём логическим доводам: 1) каждому объекту и явлению предшествует объект и явление того же типа; 2) каждому объекту и явлению предшествует субстанциональная причина; 3) в прошлом ум уже обладал знанием об объектах и явлениях; 4) в прошлом у ума уже был опыт [взаимодействия] с объектами и явлениями. В конечном итоге все эти доводы опираются на мысль о том, что поскольку природа ума – это ясность и осознание, то и субстанциональной причиной для ума должны быть ясность и осознание. Посредством логического анализа устанавливается, что новый поток ясности и осознания не может возникнуть без причин или из несоответствующих причин. Устанавливается, что ум невозможно создать в лаборатории и делается вывод, что ничто не может положить конец тонкому [потоку] ясности и осознания [Далай-лама Дхарамсала, <http://dalailama.ru/news/843-zayavlenie-ego-svyatejshestva-dalaj-lamy-xiv-tenzina-gyaco-kasatelno-ego-novogo-voploshheniya.html>].

Существует два способа перерождения после смерти: перерождение в силу кармы и перерождение в силу сострадания и молитвы. В первом случае по причине неведения создаётся отрицательная и положительная карма, оставляющая отпечатки на сознании, что и приводит произвольно существо к новому рождению. Другими словами, перерождение обычных людей всецело определяется кармой и процессом созревания её плодов, которое, в свою очередь, создаёт новую карму, и так до бесконечности. Как считают буддисты, «реинкарнация – это просто почтительный термин, применяемый для обозначения кармы» [Кхандро Ринпоче, 2008, 145–146].

Существа, достигшие высокой ступени духовного развития (бодхисаттвы), перерождаются сознательно в силу сильного сострадания (бодхичитты) и молитвы. Бодхичитта – это мотивация, при которой ум, сердце и энергия полностью направлены на достижение состояния Будды для помощи всем живым существам. Молитва здесь означает направление энергии человека определённым образом на то, чтобы в следующей жизни переродиться в такой форме, в такой ситуации, в такой семье и так далее, где будут все возможности для помощи другим. Эта система управления своими перерождениями очень сильно связана с буддийской практикой, в частности с практикой тантры, когда в процессе умирания обычно практикуется особый вид медитации.

В Тибете людей, которые имеют способность перерождаться осознанно, называют тулку. Этот термин, означающий «нирманакая, тело эманации, или явленное тело будды» употребляется в отношении распознанных воплощений ушедших лам, стал использоваться в качестве почётного звания. Нирманакая может быть трёх видов: 1) высшее тело-нирманакая, его примером может быть Будда Шакьямуни, исторический Будда; 2) творческое тело-нирманакая, с помощью которого Будды служат другим, проявляясь как гении – люди, обладающие талантами или способностями, отличающиеся от обычных людей (к ним относятся выдающиеся художники, музыканты и т.д.); 3) воплощённое тело-нирманакая, с помощью которого Будды проявляются в различных формах, например в образе людей, божеств, рек, мостов, целебных трав и деревьев, чтобы помогать другим существам. Воплощения духовных наставников, которые в Тибете распознаются и именуется «тулку», относятся к третьей из перечисленных категорий нирманакай. Среди таких тулку, возможно, есть немало тех, кто полностью соответствует характеристикам воплощённого тела-нирманакай Будд, но это относится не ко всем. Среди тибетских тулку, возможно, есть и воплощения высших бодхисаттв на пути накопления и подготовки, а также наставников, которым по очевидным причинам ещё только предстоит вступить на путь бодхисаттв. Таким образом, титул «тулку» присваивается воплощённым ламам либо на том основании, что они подобны просветлённым существам, либо в силу их связи с определёнными качествами просветлённых существ [<http://dalailama.ru/news/843-zayavlenie-ego-svyatejshestva-dalaj-lamy-xiv-tenzina-gyaco-kasatelno-ego-novogo-voploshheniya.html>].

Тибетцы называют тулку также ринпоче (драгоценность). В тибетской традиции это авторитетный духовный лидер тибетского буддизма, согласно традиционным воззрениям постоянно перерождающийся с целью продолжения своей духовной работы. Тибетская концепция перевоплощения сводится на данный момент к тому, что лама-учитель, умирая, в силу своей реализации и великого сострадания перерождается вновь, чтобы вести своих учеников к просветлению. Таким образом, среди распознанных в Тибете тулку есть монахи и практикующие тантру миряне, мужчины и женщины. Сегодня признанные тулку есть во всех основных традициях тибетского буддизма: в сакье, гелуг, кагью и ньингме.

Система официального распознавания новых воплощений учителей возникла в начале XIII-го столетия, после получили развитие и распространение различные процедуры, связанные с её практическим осуществлением. Наиболее важные из них предусматривают рассмотрение пророческого письма предшественника и других оставленных им инструкций и указаний, где сообщались предполагаемое место перерождения, а иногда и информация о будущих родителях. По истечении 49 дней после смерти духовного лидера в Тибете начинались поиски его перерождения, которые могли продолжаться от нескольких дней до нескольких лет. Поиски производились группой в составе лам-перерожденцев. В ходе поисков осуществлялся сбор информации о мальчиках, родившихся после смерти духовного лица, производились гадания, произносились молитвы, изучались пророчества и сны авторитетных лам, осмысливалась мистическая символика позы усопшего, проводилось наблюдение за водной гладью священных озёр. На основании собранной информации определялось время и место рождения тулку. Поисковая группа выявляла одного или нескольких кандидатов. Мальчики подвергались испытанию: считалось, что перерожденцы могут вспомнить эпизоды или некоторые предметы из своей прошлой жизни, поэтому им давали множество предметов, среди которых помещалась невзрачная вещь, некогда принадлежавшая умершему. Выбор вещи ребёнком служил весомым аргументом в пользу обнаружения тулку.

Институт тулку на протяжении многих столетий играл важную роль не только в собственно религиозной, но и в социально-политической жизни средневекового Тибета. В политическом аспекте он является альтернативой институту кровнородственного наследования и выборам при выдвижении политических и религиозных лидеров. Статус тулку давал его носителю авторитет и влияние, чем стремились воспользоваться самые разные силы: представители светской знати, мечтавшие, чтобы среди их детей был обнаружен перерожденец, цинский двор, пытавшийся решать политические вопросы посредством регулирования и контроля над поиском тулку, и многие другие. Другими словами, институт тулку был неразрывно связан с политическими интересами светских правителей и религиозных деятелей. В средневековом тибетском обществе эта система обеспечивала стабильность, снижение напряжённости в борьбе за власть и непрерывность наращивания знаний в рамках буддийской традиции без прямой зависимости от родовых связей и краткосрочной политической ситуации.

Институт тулку не имеет аналогов в других культурах и сохранил свою актуальность вплоть до наших дней, несмотря на драматические события XX в. Одним из высших и наиболее популярных тулку сегодня является Далай-лама XIV, изначально он считается воплощением Великого Бодхисаттвы Авалокитешвары (Бодхисаттвы Сострадания). Именно его деятельность после 1959 г. способствовала значительному росту интереса к тибетскому буддизму и интернационализации тибетского вопроса на Западе. Одна из функций Далай-ламы – признание и утверждение других тулку. Однако Далай-лама XIV неоднократно высказывался о будущем института тулку: «Образовательные реформы неизбежно приведут к реформированию многих средневековых религиозных институтов Тибета. Хорошо образованное население уже не будет верить в предсказания и тогда естественным образом снизится влияние тулку. Повсеместно распространённая буддийская система избрания глав монастырей посредством голосования, в конечном счёте, вытеснит уникальную тибетскую систему избрания лидеров с помощью средневековых шаманских практик» [Сабилов, https://mongoloved.org/2014/12/19/tulku_future/]. Говоря о своём

будущем перевоплощении, он сказал, что когда ему исполнится 90 лет, он проконсультируется с высокими ламами тибетских буддийских традиций, тибетским народом и другими заинтересованными людьми из числа последователей тибетского буддизма, чтобы заново оценить, должен ли сохраниться институт Далай-лам или нет. Если будет принято решение, что следует и далее искать реинкарнации Далай-ламы и есть необходимость в признании Далай-ламы XV, то ответственность за это преимущественно ляжет на определённых лиц Доверительного фонда Далай-ламы «Гаден Пходранг». Они должны будут проконсультироваться с главами тибетских буддийских традиций и выполнить процедуры поиска и распознавания в соответствии с традицией прошлого. Им будут оставлены чёткие инструкции в письменной форме. При этом он подчёркивает, что кроме признанной посредством таких легитимных методов кандидатуры, не может быть распознана и признана никакая другая, избранная по политическим соображениям кем бы то ни было [Сабиров, https://mongoloved.org/2014/12/19/tulku_future/].

Таким образом, сложность внедрения данной модели в практику буддизма на Западе заключается не в том, что метафизическая идея перевоплощения учителя в другом физическом теле находит когнитивное или эмоциональное неприятие. Западному адепту предстоит согласиться с тем, что авторитетный тибетский лама, его учитель, в своём следующем рождении может быть опознан в личности не только тибетца, но и западного человека. Не менее сложной для него станет необходимость выстраивать отношения ученика и учителя с маленьким ребёнком, в котором признаётся перерождение его наставника. Безусловно, можно подвергнуть испытанию право и способность взрослого человека обучать Дхарме и на основе результатов испытания прийти к выводам о его соответствии духовным потребностям. Довольно трудно такого рода эксперименты применить к ребёнку. Эта ситуация – относительно новое явление в процессе становления тибетского буддизма на Западе, потому что многие тибетские учителя, которые первыми принесли Дхарму на Запад, ушли из жизни за последние несколько лет и их перерождение только начинают опознавать. Выстраивание личных взаимоотношений западных учеников с этими маленькими ламами представляется всё более важным элементом в создании и поддержании целостности, требуемой для выживания и дальнейшего успешного развития тибетского буддизма на Западе.

В большинстве случаев дети-перерожденцы не посещают западный континент в силу своего малого возраста или потому, что их религиозное обучение настолько интенсивно, что исключает возможность столь длительного путешествия. Многие из них живут в тибетских монастырях в Индии и Непале, где подчинены строгому режиму и инструкциям, неукоснительное исполнение которых составляет краеугольный камень инициации тулку и контролируется регентом или наставником, предварительно назначаемым покойным ламой, чьё рождение признано в мальчике. В недалёкой перспективе эти маленькие сейчас ламы вырастут в лидеров своих обществ, расположенных в западных странах. Изменения, которые станут возможными как следствие прихода тулку в организации, созданные предшественниками их рождений, представляют, наверное, самый волнующий для тибетского буддизма на Западе вопрос. Пока монашеские институты в Индии и Непале поддерживают свои обязательства по обучению и воспитанию новых тулку. Можно ожидать, что правильность передачи доктрины и практики тибетского буддизма на Западе будет сохраняться и в дальнейшем.

Библиографический список

1. Кхандро Ринпоче. Эта драгоценная жизнь. Учения тибетского буддизма о пути к просветлению / Кхандро Ринпоче. – М.: Открытый Мир, 2008. – 224 с.
2. Роузен, С. Реинкарнация в мировых религиях / С. Роузен. – М.: Философская книга, 2002. – 152 с.
3. Lavine, A. Tibetan Buddhism in America: The Development of American Vajrayana / A. Lavine // The Faces of Buddhism in America. – London: University of California Press, 1998. – P. 100–115.

4. Geisler, N.L., Amano, J.Y. *The Reincarnation Sensation* / N.L. Geisler, J.Y. Amano. – Wheaton, 111: Tyndale House Publishers, 1986. – 186 p.
5. Mackenzie, V. *Reincarnation: The Boy Lama* / V. Mackenzie. – Bloomsbury, London, 1988. – 177 p.
6. Origen. *On First Principles*. Book 1, Chapter VIII. / trans. G.W. Butterworth. – N.Y.: Harper & Row, 1966.
7. Whitehead, L.D. *The Christian Agnostic* / L.D. Whitehead. – Nashville: Abingdon Press, 1965. – 304 p.

Текст поступил в редакцию 16.03.2018.

¹ Жизненный путь ламы Еше и история поисков его перерождения описаны в книге Вики Маккензи «Реинкарнация» [Mackenzie, 1988].

² Слово «реинкарнация» появилось в английском языке в середине XIX столетия. Оно состоит из пяти латинских слов: ge- = «снова»; in- = «внутри»; earn = «плоть»; -ate = «причинять, или становиться»; и -ion = «процесс» (John Algeo, *Reincarnation Explored* (Wheaton, 111: The Theosophical Publishing House, 1987), pp. 133–134). Поэтому реинкарнация дословно означает «процесс попадания снова в плоть». Это понятие подразумевает, что в нас содержится нечто, что отделяется от плоти, или тела, и что после их смерти возвращается, обретая новую плоть.

³ Упомянув о современных авторах, признающих реинкарнацию в христианской традиции, можно назвать имена таких деятелей, как Джон Дж. Хирни, профессор теологии Фордхемского университета, Уильям Л. Де Артега, христианский священник, Джон Х. Хик, профессор философии и истории религии в Данфорте; Геддес Мак-Грегор, англиканский священник и почётный профессор философии в Университете Южной Каролины, а также Квинси Хоу-младший, доцент античной филологии в Скриппс-колледже и выпускник Гарвардского, Колумбийского и Принстонского университетов [Роузен, 2002, 50].

References

1. Lavine A. *The Faces of Buddhism in America*. London: University of California Press, 1998, pp. 100–115 (in English).
2. Geisler N.L., Amano J.Y. *The Reincarnation Sensation*. Wheaton, 111: Tyndale House Publishers, 1986, 186 p. (in English).
3. Mackenzie V. *Reincarnation: The Boy Lama*. London: Bloomsbury, 1988, 177 p. (in English).
4. Origen. *On First Principles*. Book 1. Chapter VIII. Trans. W.W. Butterworth. N.Y.: Harper & Row, 1966 (in English).
5. Whitehead L.D. *The Christian Agnostic*. Nashville: Abingdon Press, 1965, 304 p. (in English).
6. Khandro Rinpoche. *Eta dragocennaya zhizn'. Ucheniya tibetskogo buddizma o puti k prosvetleniyu* [This Precious Life. Teachings of Tibetan Buddhism on the Way to Enlightenment]. Moscow: Otkrytyj Mir, 2008, 224 p. (in Russian).
7. Rouzen S. *Reinkarnaciya v mirovyh religiyah* [Reincarnation in World Religions]. Moscow: Filosofskaya kniga, 2002, 152 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.59-64

Каландаров Т.С.

К проблеме изучения религиозной общины в большом городе (на примере исманилитской общины Москвы)

Аннотация. Важную роль в социально-политической жизни России играет ислам и российское мусульманское сообщество. Это, естественно, затрагивает и столицу России. В статье анализируются сложности этнологического изучения религиозной общины на примере исманилитов Москвы. Она основана на опыте «инсайдерского» изучения исманилитской общины Москвы. Автор рассматривает этические проблемы, встающие перед исследователем, определение уровня религиозности изучаемых, доступ к «сокровенным тайнам» своих информантов и т.д.

Казалось, что после распада Советского Союза и ухода антирелигиозной риторики учёным будет легче исследовать ислам во всех его проявлениях. Однако место антирелигиозной риторики заняла пропаганда «истинности» того или иного исламского течения. В статье обозначены основные моменты религиозного учения исманилитов, охарактеризованы методологические сложности, с которыми столкнулся автор во время работы «в поле». После многолетнего изучения исманилитов в Таджикистане и в России автор приходит к выводу, что, несмотря на многие преимущества, имеющиеся у исследователя, который является «своим» для информантов, он сталкивается с рядом сложностей. Порой его выводы по тем или иным причинам не нравятся членам или руководителям религиозной общины и даже могут восприниматься болезненно. Автором выявлено, что у «инсайдерских» исследователей во время работы в поле может появиться избыток доверия к своим информантам, что может негативно сказаться на результатах исследования.

Ключевые слова: ислам, исманилиты, методология, Памир, Таджикистан, этнологическое исследование, антропология религии

Tokhir S. Kalandarov

To the Issue of Studying a Religious Community in a Large City (Moscow Ismaili Community Case)

Abstract. Islam and Russian Muslim community play a significant role in social and political life of Russia. It naturally affects the capital of Russia. The given work focuses on the difficulties of ethnological study of the religious community using the example of Ismailites in Moscow. The paper is based on the “insider” experience of study of the Ismaili community in Moscow. The author raises such issues as ethic aspects, definition of the level of religiosity of the studied community, access to the “intimate secrets” of informants, etc. It seemed that after the dissolution of the Soviet Union and diminishing of antireligious discourse it would be easier for researchers to study Islam in all its dimensions. However, the antireligious discourse was substituted by the “veracity” of this or that Islamic direction. The paper highlights major aspects of Ismailism, describes methodological difficulties, that author faced during his fieldwork. After the years of studying Ismailis in Tajikistan and Russia, the author concludes that an insider researcher has many advantages while working with informants, but he faces several difficulties as well. Sometimes his conclusions are not welcomed by members or leaders of the religious community and can even be treated painfully. The author discovered that during their field work insider researchers could have too much trust in their informants, which can influence the results.

Key words: Islam, Ismailis, methodology, Pamir, Tajikistan, ethnologic research, anthropology of religion

Каландаров Тохир Сафарбекович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, Москва; 119991, г. Москва, Ленинский проспект 32А; tohir_s70@mail.ru

Tokhir S. Kalandarov – PhD (History), senior research fellow at The Institute of Ethnology and Anthropology of RAS; 32A Leninskiy prospect, Moscow, Russia, 119991; tohir_s70@mail.ru

В недавнем номере журнала «Антропологический форум» редколлегия задала своим «форумчанам» следующий вопрос: «В современном мире информационные потоки устроены так, что результаты наших исследований становятся известными тем, кого мы изучаем, без особого труда. Часто мы сами знакомим с нашими текстами тех людей, о которых идёт речь. Насколько эти обстоятельства влияют на работу антрополога, занимающегося религиозной культурой? Видите ли вы в этом проблему или перспективу?» [Антропология религии, 2017, 14–15]. Я, как человек, изучающий исмаилитскую общину (исследователь-инсайдер) и являющийся членом этой общины, вижу здесь как проблемы, так и перспективы. Проблемы заключаются в том, что вольно или невольно некоторые коллеги видят в моих публикациях попытки отстаивания или популяризации интересов общины. Одна из коллег после ознакомления с рукописью статьи об исмаилитах даже написала мне в ответном письме, что «статья очень заказная». Я ответил: «Никто мне не заказывал этот материал. Не знаю, на чём основан твой вывод о заказном характере статьи? Авторитет Ага-Хана не нуждается в этом». В тот день я был несколько возмущён, но по прошествии нескольких лет уже намного спокойнее рассматриваю её ответ.

Очень сложно определить уровень «вовлечённости» автора в практики общины и его «оторванности» в качестве исследователя. Насколько такой исследователь держит в голове «нравственный будильник», когда анализирует интервью или действия тех людей, которых он очень хорошо знает, и с которыми он много раз участвовал в религиозных практиках. Вольно или невольно передо мной вставал вопрос о том, не нанесу ли я обиду своими рассуждениями и выводами знакомым информантам. Как руководство общины отреагирует на те или иные мои критические замечания или умозаключения в публикации? Возможно, многие антропологи, которые являются «своими» и изучают «своих», сталкиваются с такими проблемами. Однако у таких исследователей есть определённые преимущества при работе в «поле». Им открыты не только все парадные двери изучаемого сообщества, но и те «служебные входы», куда доступ другим затруднён. «Своим» исследователям «изолят души», их пригласят туда, куда имеет доступ крайне ограниченный круг лиц. В то же время, «глубокий доступ» к объекту изучения может привести к тому, что исследователь начнёт искренне верить своим информантам. Избыток доверия иногда мешает исследователю прийти к правильным научным выводам. При этом, конечно, ему важно быть выше своих эмоций и чувств, и права Е.С. Элбакян, которая пишет: «Только так – будучи никак не ангажированным и беспристрастным, религиоведу – исследователю и преподавателю – можно оставаться на твёрдых научных позициях» [Элбакян, 2011, 155].

Значимость мусульманских общин в общественно-политической жизни Москвы возрастает с каждым годом. Ислам влияет не только на духовную, но и на материальную жизнь мусульман. Москвичи чувствуют это в экономической, общественно-политической и культурной сферах. Сегодня уже никого не удивит рекламой «халяльной» продукции в магазинах или разнообразием «этнических» кафе и ресторанов, подчёркивающих ориентацию на исламские устои. В апреле 2018 г. намечается проведение девятой московской международной выставки халяля. В анонсе выставки сказано, что будут обсуждаться широкие темы – от производства продуктов питания халяль до халяльного туризма. Всё это привлекает внимание самого широкого круга специалистов: антропологов, религиоведов, социологов и политологов. Особое место в таком большом исследовательском поле, как Москва, занимают вопросы изучения исламских сообществ, их истории и современного состояния. При этом трудности изучения ислама, его многочисленных течений и проявлений, многоплановость трактовок различных постулатов исламской веры всегда создавали и продолжают создавать сложные условия для исследователей.

На первый взгляд казалось, что после распада Советского Союза и ухода коммунистической идеологии, когда закончился, говоря словами Е.С. Элбакян, «советский идеологический диктат атеистического мировоззрения» [Элбакян, 2015, 191], стало легче изучать ислам и исламские общины. Точно также и «религиоведческое сообщество не испытывает прежнего идеологического диктата со стороны властей» [Забияко, 2008, 1059]. Исследователям теперь не надо было особо соблюдать

некие идеологические рамки. Уже нет государственной идеологии, которая требовала бы от учёных-этнологов, чтобы они в своих исследованиях «пришли к выводу» о переходе народов от религиозных воззрений к атеистическим. В Москве открылись исламские научные и научно-образовательные центры. Все эти факторы объективно должны были помочь исследователям религии. Наконец появилось возможность дышать полной грудью свободы «в поле».

Однако уже скоро выяснилось, что работать в этом «поле» совсем не так легко, как показалось поначалу.

Изучение религии любого народа является чрезвычайно сложной задачей для исследователей, поскольку затрагивает сакральную сторону повседневной жизни изучаемой группы. Это всегда взгляд «чужака» в «сокровенную глубину» изучаемых. Изучаемые люди, а иногда и информанты, не всегда верят, что учёный, проводя тщательные расспросы среди членов общины касательно того или иного религиозного обряда, на самом деле преследует исключительно научные цели. В исследователе простые люди иногда видят кого угодно, только не исследователя. Вспоминается случай, когда в 1996 г. в одном отдалённом кишлаке долины р. Шахдары на Памире, после интервью с информантом – 80-летним стариком, на безобидную тему «святых мест» я поехал домой. Через день мой информант отправил своего человека к моему отцу с просьбой о том, чтобы я не публиковал его слова, так как он опасался возможных неприятностей с госорганами. В памяти моего информанта ещё сохранились страшные годы сталинских репрессий. Другими словами, мой информант в данном случае во мне видел в первую очередь человека из госорганов, но не исследователя.

Непосредственная полевая работа «оголяет» слабые звенья в цепи наших методологических знаний. Несмотря на достаточно большой опыт работы с мусульманской общиной Москвы, каждый мой выход «в поле» показывает новые сложности в деле изучения таких сообществ.

В России, в отличие от Западной Европы и Северной Америки, об исмаилизме и исмаилитах знают не очень много. А между тем исмаилиты являются второй по величине ветвью шиитского ислама. В связи с этим, думаю, будет уместным напомнить о том, что, будучи мусульманами, исмаилиты исповедуют фундаментальное исламское свидетельство истины *шахада* о том, что нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад – посланник его. Они верят, что Мухаммад был последним пророком Аллаха и что Священный Коран – последнее послание Аллаха человечеству – был явлен миру через него. Мусульмане-исмаилиты относятся к этому откровению как к кульминации послания, которое было явлено через других пророков традиции Авраама до Мухаммада, включая Авраама, Моисея и Иисуса. Каждого из них исмаилиты почитают как пророков Аллаха.

Как и прочие мусульмане-шииты, исмаилиты подтверждают, что после смерти пророка его двоюродный брат и зять Али ибн Абу Талиб (VII в.) стал первым *имамом* – духовным лидером мусульманского сообщества и что духовное руководство, известное как *имамат*, является потому наследственным через Али и его жену Фатиму, дочь Пророка. Наследие имамата, в соответствии с шиитской доктриной и традицией, происходит путём назначения, т.е. выбор наследника из числа потомков Али является прерогативой имама. Согласно этой традиции, у современных исмаилитов имеется уже 49-й наследный духовный лидер – имам Шах Карим ал-Хусайни, который стал руководить своей общиной с 11 июля 1957 г., после смерти своего деда – 48-го имама. На Западе он более известен как Его Высочество принц Карим Ага-Хан IV. С 11 июля 2017 г. по 11 июля 2018 г. исмаилиты всего мира отмечают 60-летие руководства своего духовного лидера, так называемый Бриллиантовый юбилей. В настоящее время исмаилиты живут в более чем 25 странах мира, их количество составляет примерно 10 млн. человек [Дафтари, 2015, 55]¹.

Основу исмаилитской общины Москвы составляют памирские исмаилиты – выходцы из Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. Эти исмаилиты принадлежат к низаритскому² ответвлению исмаилизма, восходящему своими корнями к государству Аламут³, которое возникло в средние века в горных районах Ирана. Широкое распространение в Средней Азии исмаилизм получил

Первые исмаилиты в Москве появились в 1992 г. после начала гражданской войны в Таджикистане⁴. В июне 1999 г. происходит юридическое оформление памирской общины в лице Региональной общественной организации «Таджикская диаспора “Нур”», которая была зарегистрирована в московском управлении Министерства юстиции России.

В ходе исследования я пришёл к выводу, что членов исмаилитской общины Москвы меньше волнует анализ мировоззренческих позиций конкретного человека в соотношениях религии и общества, религии и этносов, религии и секуляризма и т.д. Большую их обеспокоенность вызывает степень религиозности членов общины. Часто мерилom выступает восприятие данным человеком имама Ага-Хана IV. Исследователю сложно выявить методику вычисления этого «уровня религиозности». Более зримые вещи – такие, как поведение и действия человека, не принимаются большинством моих собеседников в качестве мерил «исмаилитскости». Другими словами, если, к примеру, информант говорит: «Я жизнь свою готов отдать за имама Ага-Хана» [Полевые материалы, 2017], окружающие его исмаилиты воспринимают эти слова как откровение «глубоко верующего исмаилита». При этом гораздо меньше внимания уделяется повседневной жизни этого человека. Сам же Ага-Хан повседневной жизни своих последователей придаёт большое значение, настаивая на том, чтобы они всегда жили с исламской этикой.

Следует отметить, что исмаилиты свои религиозные практики осуществляют не в мечетях, а в так называемых *джама'тхана* – общинных домах. Таких *джама'тхана* сейчас в Москве нет, поэтому практикующие исмаилиты молитву читают дома утром и вечером. Пятикратные молитвы в мечетях для исмаилитов официально не запрещены, но обычно они не посещают московские мечети. Отсутствие *джама'тхана* ещё больше усложняет работу исследователя по изучению религиозности. Другими словами, невозможно использовать включённое наблюдение – один из важных методов этнологов в поле. Таким образом, каждодневный ритуал чтения молитвы остаётся «за кадром». Другие ритуалы – календарные и памятные, фестивальные и т.д.⁶ – также остаются вне поля зрения учёного.

62

Опыт этнологического изучения одной религиозной общины показывает, что вывод Н.А. Красникова «о необходимости подготовки серии фундаментальных работ по методологии религиоведения» остаётся актуальным [Красников, 2007, 232]. Такие работы существенно облегчили бы труд разных специалистов, в том числе этнологов.

Библиографический список

1. Антропология религии // Антропологический форум. – 2017. – № 35. – С. 13–15.
2. Дафтари, Ф. Иسمайлиты. Исторический словарь / Ф. Дафтари. Пер. с англ. – М.: Наталис, 2015. – 335 с.
3. Забияко, А.П. Религиоведение в России / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. – М., 2008. – С. 1057–1059.
4. Каландаров, Т.С. Исламизм на Памире: поиск новых путей и решений / Т.С. Каландаров // Расы и народы. – 2006. – №32. – С. 180–196.
5. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. — М.: Академический Проект, 2007. — 239 с.
6. Кублицкая, Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения / Е.А. Кублицкая // Социологические исследования. – 1990. – № 5. – С. 95–103.
7. Полевые материалы автора. Осень 2017 г. Москва.
8. Строева, Л.В. Государство иسمайлитов в Иране в XI – XIII вв. / Л.В. Строева. – М.: Наука, 1978. – 276 с.
9. Элбакян, Е.С. Феномен советского религиоведения / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 141–162.
10. Элбакян, Е.С. Современное российское религиоведение – в горе и в радости / Е.С. Элбакян // Религиоведческие исследования. – 2015. – № 1. – С. 191–199.
11. Bowie, F. The anthropology of religion: an introduction. 2nd edition / F. Bowie. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. – 332 p.
12. Global salafism. Islam's new Religious movement. / Edited by R. Meijer. Oxford: University press, 2013. – 463 p.
13. Jamal, N.E. Surviving the Mongols. Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia. / N.E. Jamal. London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2002. – 150 p.

Текст поступил в редакцию 13.04.2018.

¹ Это число приблизительное, так как многие иسمайлиты практикуют *такйия* – осознанное сокрытие своих религиозных убеждений. В некоторых странах иسمайлиты вынуждены скрывать свою религиозную принадлежность, опасаясь преследований со стороны суннитского большинства (например, в Афганистане) или шиитского большинства (например, в Иране). Оценочная цифра в 20 млн человек кажется завышенной [Каландаров, 2006, 180].

² В 1094 г. после смерти фатимидского халифа и имама Мустансира иسمайлизм раскололся на два лагеря – низаритский и мусталитский – по именам двух сыновей Мустансира. Нынешние последователи Ага-Хана IV относятся к низаритской ветви иسمайлизма.

³ Об этом государстве см.: [Строева, 1978]. О деятельности главного да'и – проповедника Аламута Хасан-и-Сабаха см.: [Jamal, 2002, 32–41].

⁴ Конечно, в советское время в Москве были представители Памира, однако они идентифицировали себя в первую очередь как советские люди. Религия в те годы не играла роли самоидентификации.

⁵ Респондент имеет в виду «быть религиозным человеком».

⁶ Подробная дефиниция ритуалов проведены в работе Ф. Бови [Bowie, 2006, 140–143].

⁷ О глобальном салафизме см.: [Global salafism, 2013].

References

1. *Antropologicheskii Forum* [Forum for Anthropology and Culture]. St. Petersburg: Nauka, 2017, no. 35, pp. 13–15 (in Russian).
2. Daftari F. *Historical Dictionary of the Ismailis*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2012, 320 p. (Russ. ed.: Daftari F. *Ismaility. Istoricheskii slovar*. Moscow: Natalis, 2015, 335 p.).
3. Zabiyaiko A.P. *Éntsiklopediia religii* [The Encyclopedia of Religions]. Eds. A.P. Zabiyaiko, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow, 2008, pp. 1057–1059 (in Russian).
4. Kalandarov T.S. *Rasy i narody* [Races and Nations]. Moscow: Nauka, 2006, no. 32, pp. 180–196 (in Russian).

5. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniia: Uchebnoe posobie* [Methodological Problems of Religious Studies]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2007, 239 p (in Russian).
6. Kublitskaya E.A. *Sotsiologicheskie issledovaniia* [Sociological Studies]. Moscow: Nauka, 1990, no. 5, pp. 95–103 (in Russian).
7. *Polevyie materialy avtora, osen 2017 g. Moskva* [Field Data. Autumn 2017, Moscow].
8. Stroeve L.V. *Gosudarstvo ismailitov v Irane v XI – XIII vv* [The Ismailian State in Iran in the 11th – 13th Centuries]. Moscow: Nauka, 1978, 276 p. (in Russian).
9. Elbakyan E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 3, pp. 141–162 (in Russian).
10. Elbakyan E.S. *Religiovedcheskie issledovaniia* [Religion Research]. 2015, no. 1, pp. 191–199 (in Russian).
11. Bowie F. *The anthropology of religion: an introduction*. 2nd edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, 332 p. (in English).
12. *Global salafism. Islam's new Religious movement*. Ed. by R. Meijer. Oxford: University press, 2013, 463 p. (in English).
13. Jamal N.E. *Surviving the Mongols. Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2002, 150 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.65-78

Аринин Е.И., Воронцова Е.В., Маркова Н.М.

Образы религиозного образования в России как эксплицитный проект

Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ (РГНФ)-ННИС, № 15-23-06002

Аннотация. Термин «религиозное образование» эксплицитно в русском языке представлен в 27 текстах (Национальный корпус русского языка). Он входит в российскую литературу во второй половине XIX века, понимаясь как «верный якорь спасения в дни житейских бурь и душевных тревог» (Ушинский, 1858). Можно говорить о своеобразном «Проекте Ушинского», представленном в трёх его статьях. Данный проект был задуман в качестве ответа на три вызова эпохи, связанных с запретом на преподавание философии в университетах (1850) и преодолением схоластики школьного «Закона Божьего», которые не удалось разрешить в XIX–XX веках. В СССР термин «религиозное образование» имплицитно входил в криминальную область социального бытия, маркируя преступное «приобщение к опиуму народа». Только наука и педагогическая практика XXI века позволили найти оптимальные формы сочетания «знаний педагогических экспертов», «традиции народов» и «веры конфессиональных экспертов». Исследуя феномен религиозного образования в России, авторы приходят к выводу, что в соответствии с Конституцией, согласно которой Российская Федерация является светским государством, современное религиозное образование должно формировать установки на искренне толерантные, уважительные и добрососедские отношения между многообразными духовными традициями народов России, препятствуя «чуме XXI века» – экстремизму и терроризму, часто стремящимся оправдывать себя религиозными основаниями.

Ключевые слова: религиозное образование, вера, светские элиты, народная религиозность, конфессиональная элита, конгрегация, деноминация

Evgeniy I. Arinin, Elena V. Vorontsova, Natalia M. Markova

Images of Religious Education in Russia as an Explicit Project

The article was prepared within the RFBR (RNF) project -NNIS, no. 15-23-06002

Abstract. The term “religious education” is explicitly presented in 27 texts in Russian (the National Corpus of the Russian language). It enters the Russian literature in the second half of the 19th century, being understood as “the true anchor of salvation in the days of everyday storms and spiritual anxieties” (Ushinsky, 1858). One can speak of a kind of “Ushinsky Project”, presented in three of its articles. This project was presented as a response to three challenges of the era related to the prohibition of teaching philosophy in universities (1850) and overcoming the “scholasticism” of the school “Law of God”, which could not be resolved in the 19th–20th centuries. In the USSR, the term “religious education” implicitly entered the criminal sphere of social existence, marking the criminal “habituation to opium of the people”. Only science and pedagogical practice of the 21st century allowed finding the optimal forms of combining “knowledge of pedagogical experts”, “traditions of peoples” and “faith of confessional experts”. Investigating the phenomenon of religious education in Russia the authors come to the conclusion that as soon as the Constitution states, that the Russian Federation is a secular state, modern religious education should formulate guidelines for sincerely tolerant, respectful and good-neighborly relations between diverse spiritual traditions peoples of Russia, preventing the “plague of the 21st century” – extremism and terrorism, often trying to justify themselves by religious grounds.

Key words: religious education, faith, secular elites, popular religiosity, confessional elite, congregation, denomination



Е.И. Аринин



Е.В. Воронцова



Н.М. Маркова

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; eiarinin@mail.ru

Eygeniy I. Arinin – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University; 87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000; eiarinin@mail.ru

Воронцова Елена Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Архива Российской Академии наук, Московский университет имени М.В. Ломоносова; 117218, г. Москва, ул. Новочерёмушкинская, 34; lendail@ya.ru

Eleva V. Vorontsova – PhD (Philosophy), Senior Research Fellow at the Russian Academy of Science Archive, Lomonosov Moscow State University; 34 Novocheremushkinskaya str., Moscow, Russia, 117218; lendail@ya.ru

Маркова Наталья Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; natmarkova@list.ru

Natalia M. Markova – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University; 87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000; natmarkova@list.ru

Сегодня каждый, заинтересовавшись тем, что же буквально, эксплицитно, понимается в России и мире под «религиозным образованием», может обратиться к поисковым системам. Так, к примеру, в «Google» по этому запросу обнаруживается (на 20.12.2017) 1 600 000 документов, а в системе «Яндекс» – 34 000 000 документов на русском языке. Обращение к англоязычным источникам показывает ещё более впечатляющие цифры для «Religious Education»: «Google» – 8 750 000, «Яндекс» – 28 000 000. Значительно более обозримые для анализа источники представлены в филологическом ресурсе «Национальный корпус русского языка» (далее – «НКРЯ»), где термин «религиозное образование» эксплицитно фиксируется в русском языке только со второй половины XIX века, оставаясь весьма редким – он встречается всего в 27 документах при 31 вхождении начиная с 1858 года, тогда как, к примеру, слово «религия» встречается в 1508 документах при 4210 вхождениях, а слово «образование» в 5728 документах при 11 957 вхождениях (на 20.12.2017) [НКРЯ, <http://www.ruscorpora.ru/>]. Первое употребление этого термина в 1858 году связано с именем К.Д. Ушинского (1824–1871), одного из признанных основоположников российской педагогики, опубликовавшего в журнале «Сын Отечества» статью «О средствах распространения образования посредством грамотности», где он обращался к примерам из «Северо-Американских Штатов» [Ушинский, 1858, 41–45].

Середина XIX века в России стала периодом, когда от идеи Александра Первого о «Священном союзе» («*Neilige Allianz*», 1815), который после победы над Наполеоном был призван объединить население православной России, католической Австрии и лютеранской Пруссии в качестве «членов единого народа христианского» как нового глобального «*Pax Christiana*», правящая династия Российской империи переходит к строительству национального проекта, основанного на вдохновлённом немецкими романтиками проекте «триады» нового министра народного просвещения С.С. Уварова (1834) [Миллер, <http://polit.ru/article/2007/04/11/uvarov/>].

Так, И.В. Киреевский (1806–1856), вернувшись из поездки в Германию, ещё в 1832 году писал в созданном им журнале «Европеец», что «религию большая часть людей просвещённых» понимала либо «как совокупность обрядов, либо как внутреннее, индивидуальное убеждение в известных истинах», тогда как в действительности, по его мнению, «религия не один обряд и не одно убеждение», а для «полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освящённое яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односмысленных, соприкнутое к устройством государственным, олицетворённое в обрядах однозначительных и общенародных, сведённое к одному началу положительному и ощутительному во всех гражданских и семейственных отношениях», без чего «есть убеждение, есть обряды, но собственно религии нет» [Киреевский, 1989, 17–18].

В этом контексте начался пересмотр идеи «нашей святой религии» («*notre sainte religion*», Екатерина Вторая, 1744), единой для всех христиан, которая утвердилась в европейских элитах XVII–XVIII веков, после столетия кровопролитных войн эпохи Реформации и заключения «Вестфальского мира» («*Westfälischer Friede*», «*Pax Westphalica*», 1648), позволявшего элитам смотреть снисходительно

на различия региональных «внешних обрядов», допускаемых ввиду неустраняемой «грубости народа» [Сборник, 1871, 3, 6, 29–30]. В ответ на допущенное в «поствестфальской» цивилизации сосуществование множества конфессий, («государственных вероисповеданий»), разрабатывающих множество теологий, в которых обосновывалась их обособленность от «других», термин «religio» начинает обозначать собирательное множество конфессиональных сообществ, порой предельно нетерпимых друг к другу. Это многообразие начинает анализироваться со стороны возникающей академической дисциплины «философия религии» (Шторхенау, «Die Philosophie der Religion», 1772), пытающейся описать феномен религии как таковой. Формируется образ «религии в пределах только разума» («Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», 1793, Иммануил Кант), т.е. религии как универсального философского концепта, собирательно относящегося ко множеству фактических сосуществующих конфессий как «особенных религий».

Термин «религия» («релѣя», «релея», «реля», «религія», «релижія» и т.п.) входит в русский язык в начале XVIII века, создавая саму лингвистическую возможность появления термина «религиозное образование», зафиксированного в XIX веке [Аринин, 2017, 66–80]. В эпоху Екатерины Великой (1729–1796) термин «религия» в русском языке приобретает расширительное («поствестфальское») значение, собирательно объединяя не только иноземные «релѣи» с московской традицией придворного «сияющего благочестия» («грекороссийской вѣры», «православия»), но и с «вѣрой» тех «людей из народа», которые, «как это случается с людьми из народа во всём мире, не захотели терпеть никаких нововведений в религии», т.е. «раскольников» [И.И. Мелиссино, http://drevlit.ru/docs/russia/XVIII/1760-1780/Melissino_I_I/predloz_raskoln_1763.php].

Снисходительное и терпимое («толерантное») отношение элит «поствестфальской» Европы, частью которых была и династия Романовых в России, к сообществам, ранее относимым властями к преступным *ересям* и *схизмам*, достойным только «предания огню», привело к признанию феномена самобытной и искренней «вѣры народа» (*народной религиозности*), проявившейся в массовом формировании автономных сообществ, «евхаристических братств», которые, даже в условиях запретов, гонений, разрушения храмов и казней наставников «раскольщиков», смогли образовать и поддерживать собственные «аутопойетические» общины, подобные древним *парикиям* («парокіа», «присельница», «странствующая община») [Муравёв, <https://postnauka.ru/video/64970>].

Так, к примеру, традиция отделившегося от священноначалия *никониан*, особого братства «Выговского общежительства» («Поморское согласие», «Древле-православная Поморская Церковь»), существует уже более 300 лет в качестве самобытной преемственности или, в терминах современного Федерального закона 125-ФЗ («О свободе совести и о религиозных объединениях», 1997), особого «религиозного объединения», зарегистрированного Министерством юстиции Российской Федерации, тогда как другая его часть, *филипповцы* («христиане старопоморского и соловецкого потомства»), отделившиеся от них и образовавшие особое «согласие», принципиально отвергают государственную регистрацию. Аналогичные традиции «братств» и «общежительств» восходят к первым христианам, собиравшимся «во имя Его», которые, как отмечал С.С. Аверинцев, «вовсе не собирались “основывать” новую религию», считая себя «наиболее верными из иудеев» [Аверинцев, 1987, 13].

Вместе с тем, со времён Цицерона (Marcus Tullius Cicero, 106–43 гг. до н.э.), автора первого известного определения латинского термина *religio*, отмечается стремление отделить феномен *religio* как «достойное благочестие», подлинное понимание которого доступно только для элиты, от девиантного *superstitio* («суеверия», «лживого и ложного благочестия») и маргинального *cultus* («поверхностного благочестия», «обрядоверия»), которые были распространены в «простом народе» [Першин, 2014, 161]. Можно говорить о двух нормативных «образах религии», когда, с одной стороны, для властей «*Pax Romana*», где возник и трансформировался термин *religio*, с позиций «дворца», первоначальное христианство почти 300 лет квалифицировалось не как «*religio*», но как «*superstitio*», «*coetus nocturni*» («ночные сборища»), *haeretae* («скопища заговорщиков»), «*hostes populi romani, irreligiosi*

in caesares» («враги народа Рима, не почитающие цезарей»), «superstitio Iudaica» («иудейское суеверие»), «superstitio praua et immodica» («безмерно уродливое суеверие»), «exitiabilis superstitio» («зловредное суеверие»), «superstitio nova et malefica» («новое и зловредное суеверие») и «maleficus» («Магия», «ars magica», «Μαγεία», «магия»).

Такие оценки реализовывались в практиках ряда известных гонений, обычных для периода т.н. «Ecclesia pressa», особенно при правлении Диоклетиана (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus, 245–313). Диоклетиан, стремясь возродить традиционное «римское благочестие» путём реставрации «Mos maiorum» («обычай предков»), считал именно эти «традиционные» религии и практики жизненно важными для «Pax Romana», где распространение «religio nova, peregrina et illicita» («новой, недозволенной законом религии»), выступало диагнозом «моральной деградации своего времени и крайне дурного <...> увлечения Востоком и восточными культами» [Грушевой, 2008, 26, 194, 208]. Этой «деградации» противопоставлялось упование на «реставрацию» вечных «Mos maiorum», которые приведут «Pax Romana» к древнему и изначальному идеалу «Pax Deorum».

С другой стороны, христианство, как уже отмечалось выше, возникало не как респектабельный «институт», поддерживаемый всей мощью государства, но, по яркому и образному выражению С.С. Аверинцева, неуловимые «огоньки Пятидесятницы, огоньки Духа над головами» [Аверинцев, http://krotov.info/lib_sec/01_a/ave/rin95.htm#444]. Такая «вѣра огоньков», или «вѣра сердечного энтузиазма», поддерживает до настоящего времени зримое и незримое братство всех тех, кто испытывает «сокрушение сердца» при виде чужих страданий, кто движим «доброй волей» и «милосердием».

Сами собирающиеся «во имя назарянина» почти три столетия описывали себя как «братство сынов света», а свои собрания и трапезы как «агапы» («ἀγάπη», «вечеря любви»), «Θεῖα Εὐχαριστία» («Божественная евхаристия», «благодарение»), «λειτουργία» («общее дело», «богослужение»), «Ἐκκλησία» («эκклесия», «собрание»), «παρικίи» («παροικία», «странствующая община» «присельница»), «погребальная коллегия» («collegia fimeraticia»), «θίασοι» («фиас», «тиас», «собрание чествующих Бога») и т.п., позднее получив общее название «ἐκκλησία μαρτύρων» («эκклесия мучеников», «Ecclesia martyrum», «Церковь мучеников») и «Ecclesia pressa» («гонимая Церковь»).

Именно такая спонтанная и мистичная «религиозность», искреннее переживание присутствия «огоньков Духа», а «Дух дышит, где хочет...» (Ин.3:8), отличает сам этот феномен от другого феномена, который в своём последнем романе «Пошехонская старина» (1887–1889) иронично описал М.Е. Салтыков-Щедрин (1826–1889), отметивший от лица героя повествования, что «предки мои были люди смиренные и уклончивые», что они «в пограничных городах и крепостях не сидели, побед и одолений не одерживали, кресты целовали по чистой совести, кому прикажут, беспрекословно» [Салтыков-Щедрин, 1975, 7]. Феномен такой «чистой совести по приказу» виделся ему проявлением предельно глубокого и собственно, подлинного основания – «царствующего скопидомства», выступавшего «своего рода исповеданием веры, которому все безусловно подчинялись», искренне ощущая именно его в качестве действительно «благоговейного» и «оживляющего сердца» [Салтыков-Щедрин, 1975, 21]. Ещё более остро ставит проблему «казённого» и «подлинного» Ф.М. Достоевский в своём последнем романе «Братья Карамазовы» (1880), где был дан образ Ракитина, симптоматичного «семинариста-богохульника» [Сараскина, <http://www.pravoslavie.ru/57369.html>]. Из таких семинаристов выросло поколение граждан, которые в 1932–1937 годах организовали «пятилетку безбожия» в СССР.

Определённый итог этому противостоянию двух «нормативностей» («вѣры сердца» и «вѣры по приказу»), возникших в истории «Церкви Христовой», подвёл в 1915 году епископ Андрей (князь Ухтомский), который с горечью отмечал: «Почему <...> наши раскольники несравненно устойчивее и сильнее в культурном отношении? Именно потому, что раскольники живут приходскою самоопределяющейся общиною, а наша деревня влачит своё существование только по распоряжению начальства. Раскольническую общину объединяет любимый храм или часовня, а нашу

православную деревню объединяла до последнего времени казённая винная лавка...» [Заволжский летописец, 1917, 410].

Недоверие правящей элиты к индивидуальной «мистичности» («личной религиозности»), чреватой церковными мятежами, сочеталось с опасением и перед свободным любознательством образованной публики, когда с 1850 года было запрещено преподавание философии в российских университетах, обвиняемой в распространении вольнодумства в духе печально известного тезиса, что «польза от философии весьма сомнительна, а вред очевиден» (другая версия: «польза философии не доказана, а вред от неё возможен») [Миронов, 2001].

В таком контексте встала актуальная задача преодоления вызовов своей эпохи и приобщения нового поколения «сынов отечества» к «вѣре престола», призванной объединять «вѣру сердца», «вѣру архиереев» и «вѣру народа», требовавшая новых подходов. К.Д. Ушинский полагал, что общество от «испорченной нравственности большинства грамотеев» и социальных потрясений спасёт не грамотность сама по себе, чреватая «вольнодумством любознательных», но воспитание «сынов отечества» через религиозное образование, которое «должно с ранних лет ложиться в душу человека, как верный залог того, что он не сойдёт с дороги, как верный якорь спасения в дни житейских бурь и душевных тревог», при этом оно отделялось им от светского образования, выступавшего как «умственное образование, сообщение массы сведений как результатов образованной жизни человека во всех странах, гимнастика рассудка, расширение горизонта понятий» [Ушинский, 1858, 42–43].

К.Д. Ушинский в упомянутой ранее статье описывает США, где термин «религиозное образование» имел собирательное значение, поскольку там оно хоть и было «конфессиональным образованием», т.е. приобщением к «вѣре» приверженцев множества присутствующих в этой стране «congregation» («приходов», «общин») и «denomination» («вероисповеданий»), но, в отличие от России и многих других европейских стран, эти «denomination» были не принудительной казённой «вѣрой по приказу», но самоорганизующимися братскими общинами единовѣрцев, допускающими свободный переход из одной общины в другую, конституционно отделёнными от государства («Bill of Rights», 1791). В условиях России того времени приобщение к «вѣре» как единственно «верному якорю спасения», воспринималось как приобщение, прежде всего, к господствующему и, соответственно, разделительно понимаемому исповеданию империи, которым была «вѣра Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания» [Уставы, 1896, 9]. Выход из господствующего исповедания до 1905 года квалифицировался как уголовно наказуемый проступок [Суд, 1904, 47–48, 91].

Эксплицитное присутствие термина «религиозное образование» в мире

К.Д. Ушинский, ссылаясь на США, описывает социальную реальность этого уникального общества, где существует множество самоопределяющихся «congregation» и «denomination», включая и укрепляющуюся с 1789 года «Ecclesia Catholica Romana», которая, являясь первой христианской традицией в этой стране, оказалась потеснённой новыми переселенцами (протестантами, диссидентами) до уровня 1% населения, сохранившись в испаноязычных локальных сообществах, но резко усилив своё влияние в XIX веке. Основным «актором» стало приходское братство единомышленников, которое само решает в какую «ассоциацию» ему вступать. Так, к примеру, в 2016 году «более 60-ти приходов Католической церкви Востока в США перешли в юрисдикцию Русской Православной Церкви за рубежом (РПЦЗ)», которая, в свою очередь, в 2007 году воссоединилась с Московским Патриархатом [60 приходов, <https://pravoslavie.fm/interested/60-prikhodov-v-ssha-prisoedinyayutsya-k-russk/>]. Эти сообщества нередко считали друг друга «еретиками», создавая свои конфессиональные («братские») образовательные институты, имеющие разные наименования. Такие училища, школы и университеты, поддерживающие «вѣру сердца», уповающую на свою эксклюзивную самобытность и «спасающую силу», существуют до нашего времени как минимум в шести типологических формах [Надыршин, 2017, 58].

Наряду с ними в «поствестфальской» культуре XVII–XVIII веков начинается учреждение «муниципальных» (общеконфессиональных, «гражданских») школ,

где, особенно в мультиконфессиональных городах, обучаются дети жителей соседних домов, часто относящиеся к разным «братствам». Если первые стремятся преподавать «Закон Божий» в собственной «эксклюзивной» версии, стремясь обеспечить сохранение своей особой субкультуры, то вторые, «гражданские», больше ориентированы на этику, добронравие и «Закон Божий» в межконфессиональном (общеконфессиональном, «гражданском», «светском» и т.п.) истолковании, согласованном между проживающими рядом в данном районе приверженцами разных «congregation» и «denomination».

В фундаментальной «The Encyclopedia of Religion» (1987), подготовленной Чикагской школой религиоведения (University of Chicago, Divinity School), в статье Г. Морана (Gabriel Moran) отмечается, что эксплицитно термин «Religious Education» в качестве собирательного для множества локальных образовательных проектов получает распространение только в XX веке, в контексте утверждения экуменического взгляда на религию [Moran, 1987, 320]. Даже в англоязычной литературе до сих пор не существует его единообразного толкования, поскольку он используется религиозными группами («congregation» и «denomination») для обозначения реализуемой ими воспитательной и просветительской работы, как, например, это практикует американская «Церковь Унификации» («The Unification Church») [Moran, 1987, 319]. Все споры вокруг толкования термина «религиозное образование» связаны с расстановкой акцентов на первом или втором термине в этом словосочетании, когда, в первом случае, речь идёт о некой «религиозной» («конфессиональной», «миссионерской») активности (самосохранении «братства»), либо, во втором, об «образовательном» («воспитательном», «просветительском») проекте, знакомстве с одной из важных сторон человеческого бытия в мироздании (самосохранении «гражданина»). В первом случае, когда речь идёт о получении знаний в рамках конкретной юрисдикции («congregation» и «denomination»), в англоязычной среде нередко используется термин «religious instruction» [Halstead, 2005, 7731]. Чаще всего такие формы реализуются в рамках непосредственного «живого общения» в семье, религиозной общине или конкретном приходе. В некоторых случаях они реализуются через частные или даже государственные школы (в тех штатах, где большинство граждан принадлежат к одной религиозной традиции). Вместе с тем, этот термин и сегодня в США продолжает ассоциироваться преимущественно с церквями и синагогами, дистанцируясь от возникшего в XX веке академического изучения религии («teaching about religion», «Religious Studies»), в отношении которого термин «Religious Education», как правило, не используется.

Первая поправка к Конституции США («Bill of Rights», 1791) утвердила отсутствие в стране официально поддерживаемой религии («congregation» и «denomination») и запрет её финансирования из государственных налоговых средств. В таких политических условиях религии как «братства» («congregation» и «denomination») оказываются перед вызовом здесь и сейчас явить обществу свою «харизму», способность привлекать к себе сограждан, когда, к примеру, в США, несмотря на то, что более 90% населения жило в небольших «деревнях», в XVIII веке началось вслед за Европой («Pietism») несколько «волн» общих для разных деноминаций «Великих Пробуждений» («Great Awakening», «ривайвелизм», 1730–1740 года и т.п.). В XIX веке произошёл колоссальный рост методистских общин («boiling hot religion»), численность которых с 1800 по 1860 год увеличилась в 28 раз, а крупнейшая из них «Methodist Episcopal Church» обошла ранее более представительные «Presbyterian Church» и «Congregational Church». Такой сложный и динамичный социально-политический контекст позволяет формироваться в обществе определённой самоиронии в отношении упований на свою «эксклюзивную аутентичность» некоторых приверженцев таких «братств», поскольку и сам термин «denomination» («переименование», перекликается с термином в экономике, означающим изменение стоимости «деноминированной» денежной единицы: например, памятной многим «деноминации рубля» во время перестройки), противоречит самой идее «эксклюзивности», поддерживающей каждое «братство». В современной культуре это нашло отражение, к примеру, в популярном клипе на тему рассказа Эмо Филиппа (Emo Philips) «Еретик» [The Heretic!, <https://www.youtube.com/watch?v=M0zIv2I37UU>].

В «Старом Свете», к примеру, во Франции, Германии или Великобритании, в XVIII–XIX веках наблюдалась не менее сложная и противоречивая ситуация с «религиозным образованием», где ранее единая «*Ecclesia Catholica Romana*» сталкивалась не только со множеством «*confessio*» эпохи Реформации, но и с протестными формами личной самоидентификации образованной публики («*atheism*», «*libertinage*», «*freethinking*» и т.п.), вплоть до известного призыва Вольтера «*Ecrasez l'mfame!*» («Раздавите гадину!», 1762). «Борьба за школу» осознавалась как борьба за будущее наций, в которой правительства стремились к детальной регламентации и «тонкой настройке», включая порой и такие радикальные формы как, к примеру, «*Kulturkampf*» Бисмарка (1871) в Германии, утверждающихся систем государственного «народного образования», где нужен был баланс между противоборствующими группами интересов «локальных сообществ».

К.Д. Ушинский, согласно данным «НКРЯ», был единственным автором, который за весь XIX век использовал термин «религиозное образование», ссылаясь не только на пример США, рассмотренный выше. Он, проведя пять лет в заграничной командировке (1862–1867), возвращается к этим вопросам дважды. Прежде всего, он ссылается на опыт решения подобных проблем в Швейцарии, где новые образовательные проекты властей вызвали протесты населения, посчитавшего их «нападением на религиозное образование» [Ушинский, 1863, 47]. Выяснилось, что можно говорить не только о «вере крестьян (народа)», «вере духовенства» (католического и протестантского) и «вере учителей», но и о делении последних на «новаторов» и «охранителей», когда введение новых форм образования могло вызвать возмущение народа и даже погромы школ, потребовавших вмешательства «батальона пехоты».

Третий и последний случай употребления термина «религиозное образование» в XIX веке, согласно данным «НКРЯ», содержится в итоговой и выстраданной статье К.Д. Ушинского [Ушинский, 1870, 16–19]. В этом тексте он опирается на примеры из жизни Германии непосредственно перед началом «*Kulturkampf*» («борьба за культуру», 1871), когда Бисмарк (Otto Eduard Leopold von Bismarck-Schönhausen, 1815–1898), канцлер нового государства «*Deutsches Reich*» («*Deutsches Kaiserreich*», «Германская империя», «кайзеровская Германия») и часть элит начали борьбу против «*Ecclesia Catholica Romana*», в том числе и в системе образования. К.Д. Ушинский писал, что в Германии «отпечаток религиозного происхождения, положенный на школы, был так силён, что только в самое последнее время началась действительная борьба с этим отпечатком, и вовсе не потому, чтобы школы приняли антирелигиозное направление, а просто начинает входить в жизнь та мысль, что народная школа, хотя и не должна противоречить церкви, но строится не на одних с нею основаниях, будучи призвана удовлетворять потребностям и здешней временной жизни, т.е. признавая, что «религиозное образование само по себе, а светское само по себе» [Ушинский, 1948, 610].

Ушинскому было очевидно, что «это противодействие церковному заведению школами вызвано было самим же духовенством», поскольку «когда школа перестала быть орудием религиозной пропаганды и должна была развиваться уже соответственно с развитием потребностей гражданской жизни, то и самое отношение духовенства к школе изменилось: духовенство скорее стало мешать дальнейшему развитию школы, чем способствовать ему» [Ушинский, 1948, 610–611]. Аналогично и в России «желание крестьянина иметь в своей школе настоящего учителя, а не священника, есть только типическое выражение совершенно верной и практической мысли», состоящей в необходимости сохранить молодёжь в семье [Ушинский, 1948, 616]. Знаменитый педагог отмечал, что «русский крестьянин не любит вмешиваться в политику» и «даже к занятию мирскими делами он не выказывает особенной склонности и готов по возможности уклоняться от них», однако, «заставьте его креститься тремя пальцами, когда он крестится двумя, заставьте его ходить вокруг аналоя направо, когда он хочет идти налево, — тут уже никакая государственная сила ничего сделать не может, как это мы видели на опыте» [Ушинский, 1948, 617]. Впервые в науке было отмечено, что «религиозность крестьян» и «религиозность образованной публики» соотносятся не как «невежество» («суеверное» и т.п.) и «просвещение», но как «особые» формы «приверженности», причём «народное»

в ряде отношений было «искренней», «сильней» и «выше», чем «господское», порой поверхностное и лицемерное, подчиняющееся другому «центру силы» – правительству, непрерывно реформирующему как школу, так и религиозное законодательство.

Проект К.Д. Ушинского

К.Д. Ушинский фактически предложил инновационный образовательный проект, где планируемое «религиозное образование» для всех граждан выступало в качестве замены «казённого» и «отупляющего» преподавания «Закона Божьего» в школах, призванное стать важным дополнением профессиональному «духовному образованию» церковных служителей государственного исповедания, учреждённому в XVIII веке («Регламент или устав духовной коллегии», 1721) [Барсов, 1893, 268].

В этих условиях проект «религиозного образования», направленного на формирование «верного якоря спасения» в душе подданных, сталкивался с тремя фундаментальными вызовами. Первый, назовём его «вызовом универсализма», в духе «Великой Дидактики» Яна Амоса Каменского («*Didactica magna*», 1633–1638), «Вестфальского мира» (1648), одного из первых отечественных педагогических текстов «Юности честное зерцало, или Показание к житейскому обхождению, собранное от разных авторов» (1717) и «Категорического императива» И.Канта («*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*», 1785) выступал как приобщение всего населения Российской империи к универсальным нормам нравственного (этического, гражданственного) образования, призванным формировать «сынов отечества», т.е. искренних патриотов и образованных граждан, соблюдающих законы Российской империи как «Европейской Державы» (Екатерина Великая, «Наказ», 1767) и части глобальной цивилизации «просвещённых народов».

Этот проект сменял охранительные идеалы «Домостроя» (1547), когда элиты «Русского царства», сталкиваясь с «*Magnus Ducatus Lituaniae*» («Великое княжество Литовское», 1385) и «*Rzeczpospolita*» («Речь Посполитая», 1569), решили ответить на вызовы эпохи Реформации (1517–1648) в духе «Кодекса Феодосия» («*Codex Theodosianus*», 439), где приверженцам единой «Кафолической Церкви» («*Καθολικῆς Εκκλησίας*»/«*Ecclesia Catholica*») противопоставлялись «безбожные еретики» и «суеверные язычники», заслуживающие смертной казни [Ведёшкин, 2013, 38–47]. Всё население Русского царства считалось принадлежащими к царскому «сияющему благочестию» («православию», «правоверию», «правомыслию»), добившемуся учреждения собственного Патриархата (1589) [Белякова, 2008, 219–221]. Тогда, в ответ на веротерпимость «Акта Варшавской конфедерации» («*Akt konfederacji warszawskiej*», 1573), Москва утверждает своё «православие» («сияющее благочестие»), строго закрепляемое позднее охранительными законами «Соборного уложения» (1649) и «12 статей царевны Софьи» (1685). Проблемой, как показали события на Сенатской площади 26 декабря 1825 года, стало то, что прекрасно образованные и верные евангельскому духу «сыны отечества» могут иметь отличное от властей представление о нормах жизни в государстве, т.е. искренняя и самоотверженная «вѣра сердца» может спровоцировать жертвенный «мятеж» против «вѣры престола» ради утверждения подлинной «вѣры народа».

Второй вызов, назовём его «вызовом этноконфессионализма», исходил из того, что в XVII–XVIII веках происходит усложнение конфессиональной ситуации в стране, где не только происходит «старообрядческий раскол», но, после закрытия в XVI веке всех медресе в Казани и Астрахани, завоёванных Иваном Грозным, начинается возрождение «мусульманской учёности среди татар» Российской империи [История, http://magarifrt.ru/articles/articles_7.html]. Эти же столетия (XVII–XVIII вв.) стали периодом, когда буддизм и буддистское просвещение из Монголии, Китая и Тибета, граничащего с Индией, стали распространяться в Забайкалье среди местного населения, соседствуя с традиционным шаманизмом. Эти народы были приняты в подданство России (1648), при этом местная конфессиональная ситуация усложнилась началом православного миссионерства (1681, «Даурская миссия» при Свято-Троицком Селенгинском монастыре-крепости) и, позднее, после переселения сюда «польских выведенцев» («семейских», 1735–1795), распространением старообрядчества, при том, что начало распространения буддизма на этих землях

относят ко II веку до н.э. [Бурятия, <http://vbuddisme.ru/wiki/%D0%91%D1%83%D1%80%D1%8F%D1%82%D0%B8%D1%8F>].

Эти процессы совпали с началом общего «поворота к национальному» и «этноконфессиональности» европейских элит, когда «Грекороссийскую церковь» (так «Церковь Христову» в России называли во многих документах XVIII века) в документах XIX века начинают именовать «Православная Российская Церковь», «Российская Православная Церковь», «Российская Православная кафелическая Церковь», «Православная Греко-российская Церковь», «Российская Восточно-православная Церковь» и т.п. [Прот. Владислав Цыпин, <http://www.pravenc.ru/text/150023.html>]. Термин «православие» потеснил термин «христианство» («христьянство», «крестьянство» и т.п.) в русском языке в контексте событий эпохи Реформации, совпавшей с правлением Ивана Грозного (1530–1584) [Колосов, Павлова, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/kolos_etim.php]. Он становится разделительным «конфессиональным», начиная обозначать не просто локальное понимание «Церкви Христовой» в одном из регионов глобального «Rex Christiana», но именно самобытную «религию россиян», «вѣру Москвы», которая «по своему внутреннему упованию <...> мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповреждённой целостности» [Глубоковский, 1991, 11]. Таким образом, российское общество XIX века оказывается перед фактом присутствия в России нескольких допускаемых властью религий, претендующих на истинность и пользующихся международной поддержкой.

Третий вызов, назовём его «вызовом учёных», был отмечен уже М.В. Ломоносовым (1711–1765), который писал, что европейские «Religion», появившиеся в результате эпохи Реформации (1517–1648) как «локальные» общности («вероисповедания»), объединяются «уверениями», теологические «истины» которых радикально отличны от универсальных «истин науки», покоящейся на доказательных «твёрдых основаниях», развитием которой занималась глобальная «республика учёных» («Respublica literaria»), принадлежащих к разным «Religion» [Аринин, 2017, 25–36]. В этом контексте важно отметить, что со второй половины XIX века слово «религия» в русском языке начинает иметь не только разделительное («высокое») значение «верного якоря спасения», но приобретает собирательное значение, включающее в себя «народные» («низкие») формы «языческих суеверий», сибирского «шаманства» и т.п., выступая как знания и практические навыки бытовых отношений с «неизвестным», изучаемые этнографией и возникающей в это время новой «наукой о религии», отделяющей себя от богословской апологетики и теологии (1870, Friedrich Max Müller).

Так, к примеру, в 1855 году митрополит Филарет уволил из Московской духовной Академии начинающего профессора по кафедре «Церковной археологии и истории раскола в России» Н.П. Гилярова-Платонова за то, что в своих лекциях по курсу с показателем для эпохи названием «Наука о вероисповеданиях» тот недопустимо отдавал «справедливость русским раскольникам» [Покровский, <http://www.runivers.ru/lib/authors/author64337/>]. Эти слова митрополита были вынесены как эпиграф к изданию Н.П. Гиляровым-Платоновым книги «Логика раскола» (1885), где автор, признавая это общественное явление «естественным продуктом нашей истории», призывал к подлинно научному и беспристрастному постижению его «сути» [Гиляров-Платонов, 1899, 194, 198–199, 204, 218, 235].

Таким образом, «проект Ушинского», воплотить в жизнь который так и не удалось ни в XIX, ни в XX веке, столкнулся с рядом фундаментальных противоречий, которые необходимо было разрешить при учреждении государственного «религиозного образования», позволяющего формировать достойных «сынов отечества». В Российской империи «православие» соседствовало не только с «инославными» и «иноверными», но ещё со «староверными», «идолопоклонскими», «шаманскими» и т.п. традициями народов страны, которые дополнялись «свободомыслием» и «мистическими практиками», включая «спиритизм» в среде образованной публики и даже идеями «семинаристов-безбожников». Современники могли описывать сограждан как «хладноверных», «суеверных», «двоеверных», «неверных» и т.п. в таких литературных произведениях как, к примеру, забытая сегодня «героическая комедия» М.М. Хераскова «Безбожник» (1761) или всемирно известные романы

Ф.М. Достоевского «Бесы» (1872) и «Братья Карамазовы» (1880). Статистически, однако, всё это сложное многообразие редуцировалось, как в случае первой всероссийской переписи 1895 года, по их «природе» (происхождению, семейной традиции) к «господствующей Вфре» или другим 15 статистически тогда менее представленным «рубрикам» [Чумакова, 2012, 111].

«Религиозное образование» как советский конструкт «образа врага»

Согласно данным «НКРЯ», из 27 документов, включающих термин «религиозное образование», три относятся к веку XIX и четыре к веку XX, причём последние понимают его в качестве именно «конфессионального образования». Начало XX века ознаменовалось скандалом с Л.Н. Толстым, осуждённым в печально известном «Определении с посланием святейшего синода № 557 от 20–22 февраля 1901 года», обострением противостояния «господствующей Вфры» с «лжеучителями», «безбожниками», «отступниками», «атеистами», «сектантами», «еретиками» и т.п. Публикуется Указ Николая Второго «Об укреплении начал веротерпимости» (17.04.1905), однако, как признавал М.А.Рейсмер, в России «по-прежнему не существует <...> человеческой личности с её миром нравственной духовной свободы», искренним «духовным энтузиазмом» и возможностью избрать «религию для своей совести», которую не удовлетворяет «ни одна из существующих “вер”» [Рейсмер, 2011, 422, 419]. Тем не менее, этот указ, падение империи и переход власти к большевикам в 1917 году стали периодом краткого «золотого века» для старообрядцев и других религиозных меньшинств, получивших права на «свободу вероисповедания» и «свободу совести», создавших юридическую возможность организации собственных учебных институций, которой они воспользовались.

Новая ситуация возникает уже в начале 1918 года, когда «школа отделяется от церкви» и «преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается», хотя признаётся, что «граждане могут обучать и обучаться религии частным образом» [Декрет, <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/>]. Первый Уголовный кодекс РСФСР (1922) зафиксировал особый состав преступления – «преподавание малолетним и несовершеннолетним религиозных вероучений в государственных или частных учебных заведениях и школах карается принудительными работами на срок до одного года» (ст.121) [Уголовный кодекс, <http://constitutions.ru/?p=5341>]. В литературе и публицистике разворачивается мощная пропагандистская компания против всех видов «религиозных суеверий», изобретается метафора «опиума для народа» (персонаж Остап Бендер, «Двенадцать стульев», 1928), конструируется особый «новояз», маркирующий граждан, причастных к этому «опиуму». Таким терминологическим нововведением стало «Постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета и Совета Народных Комиссаров о религиозных объединениях» (от 08.04.1929), в котором формулируется понятие «религиозное объединение верующих граждан всех культов», после чего слово «верующий» становится собирательным нормативным обозначением приверженцев любого вероисповедания как «культа» («православного», «иудейского», «сектантского», «еретического», «шаманистского», «языческого» и т.п.), а «преподавание религиозных вероучений» и «религиозное образование» начинают рассматриваться в контексте упомянутой выше статьи 122 УК РСФСР (1922), как криминальное «приобщение к опиуму», образно изображённого, к примеру, в «Антирелигиозной азбуке» (1933) [Антирелигиозная азбука, <http://antidotte.com/viewtopic.php?t=3381>]. «Верующий» для советской идеологии выступил как эмпирическое воплощение «религии» («мракобесия», «врага науки» и т.п.), т.е. препятствия на пути развития общества к «коммунизму», имеющего множество явных и скрытых форм, которые требовалось привести в соответствие с новыми «советскими идеалами».

Первый, согласно «НКРЯ», случай советского использования термина «религиозное образование» приходится на 1960 год, содержась в «Предисловии» А.К. Котова к мемуарам о А.П. Чехове, где говорится о том, что тот «получил в детстве религиозное образование и такое же воспитание – с церковным пением, с чтением апостола и кафизм в церкви...» [Котов, <https://www.litmir.me/br/?b=195796>].

Другой случай приходится на 1985 год, когда публикуются написанные в 1946 году дневниковые записи К. М. Симонова «Япония.46», где он упоминает про священников, которые повышаются в духовном чине, причём те, «кто имеет высшее религиозное образование, движутся по этой лестнице много быстрее» [Симонов, japanlib.narod.ru/ksimon.htm]. Тогда же в журнале «Наука и религия» (1984) Фаина Гримберг писала про свою знакомую, которая «считала полезным обучать детей закону божьему, однако подходила к этому без догматизма, прежде всего имея в виду не религиозное образование, а спокойствие питомцев» [Гримберг, 1984, 15].

В этом контексте важно отметить, что в третьем издании «Большой советской энциклопедии» в терминах «теории вражеского окружения» отмечалось, что религиозное обучение и образование является системой «профессиональной подготовки служителей религиозных культов, специалистов-теологов, преподавателей богословия в духовных учебных заведениях и религиозное обучение населения», которое «используется церквями и миссионерами для распространения религии среди неверующих и иноверцев, вербовки прозелитов» [Фуров, 1975, 626–628]. Иронично-карикатурное и гротескное описание фундаментальной неопишуемости динамичного и полиморфного «многообразия верующих» и соответствующих форм «преподавания религиозных вероучений» в позднем СССР было представлено М.Н. Эпштейном в известной монографии «Новое сектантство: типы религиозно-философских умонастроений в России. 1970–1980-е годы» [Эпштейн, 1994, 5]. Автор показывал, что такого рода «приверженность» формируется, «вспыхивая» и «угасая» практически ежедневно, и, соответственно, её невозможно отследить, описать и «запротоколировать» в архивах тех или иных «ведомств национальной безопасности», хотя, однако, можно искусственно конструировать такого рода «фантомы», десятилетиями получая на это бюджетное финансирование.

Принципиально новая ситуация возникает с началом празднования в СССР под эгидой ЮНЕСКО «Тысячелетия Крещения Руси» (1988), либеральных реформ эпохи «перестройки» и противоречивых тенденций формирования постсоветской России, а сам термин «религиозное образование» был эксплицитно зафиксирован в ст. 6 принятого Верховным Советом СССР закона «О свободе совести и религиозных организациях» (№ 1689-1, от 01.10.1990) [О свободе, <http://www.r-komit.ru/vera/26.htm>]. Этот термин, однако, не вошёл в один из последних законов РСФСР «О свободе вероисповеданий» (от 25.12.90), где говорилось о «преподавании вероучений» и «религиозном воспитании» (ст. 9).

Таким образом, из 27 случаев эксплицитного использования термина «религиозное образование» три приходится на XIX век и четыре – на век XX, при этом три из последних относятся к советскому периоду, следовательно, согласно «НКРЯ» с XVIII по XX век наблюдаются только 22% его упоминаний, тогда как остальные 78 % приходятся на нашу современность.

«Религиозное образование» как постсоветские практики «приобщения молодёжи к богатству духовных традиций народов России»

Эксплицитно те 20 текстов (78 %), где обсуждаются проблемы «религиозного образования» в XXI веке, можно разделить на два типа, где в первом случае речь идёт о «конфессиональном» образовании, как, к примеру, в воспоминаниях известного журналиста, дипломата и политолога А.Е. Бовина, который писал, что в Израиле «допускается автономное религиозное образование» [Бовин, <https://www.litmir.me/br/?b=97308&p=1>]. Второй тип представлен обсуждениями таких школьных предметов как, к примеру, «Основы православной культуры» (ОПК), т.е. объявляемых светскими, культурологическими и религиозноведческими учебными дисциплинами, но о которых, однако, на одном из форумов утверждалось, что «ОПК воспринимается как обучение православию, т.е. религиозное образование» [о. Андрей Чесноков, <http://www.tds.net.ru/forum/index.php?showtopic=773>].

В 1997 году в России был принят закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (N 125-ФЗ, от 26.09.1997), где термин «религиозное образование» был вынесен в заголовок статьи 5, утверждающей, что «каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими» (5.1). Продолжением закрепления этого права стал новый Федераль-

ный закон «Об образовании в Российской Федерации» (2012, № 273-ФЗ), в котором этой проблематике посвящена статья 87 («Особенности изучения основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. Особенности получения теологического и религиозного образования»), где присутствует термин «религиозное образование (религиозный компонент)». Эти законы создали правовое пространство для реализации возможности изучения религии и получения «религиозного образования» в государственных образовательных учреждениях, поскольку полемика по этим вопросам с конца XX века порой приобретала характер спора «о новой национальной идее и о новой идеологии государственной школы» [Козырев, 2005, 464]. В масс-медиа выделились три субкультуры, где одни, в соответствии с зафиксированным социологами «проправославным консенсусом», полагали необходимым принудительно приобщить население к «спасительной вере», тогда как другим это представлялось посягательством на «светский характер государства» и «преступлением против основ конституционного строя», а третьи предпочитали компромиссный синтез, который и получил воплощение в нормах упомянутого выше 273 ФЗ и соответствующих практиках [Уголовный кодекс, <http://base.garant.ru/58060470/30/>].

Удачной представляется классификация из трёх дистанцирующихся друг от друга форм, которую предложили известные авторы из Великобритании и Ф.Н. Козырев [Козырев, 2005, 52]. Мы полагаем, вслед за ними, что важно различить среди смешиваемых форм три существенно различных подхода, которые термин «религиозное образование» охватывает в качестве «зонтичного», поскольку «информация о религии» может выступать как:

1) «знания в религии», представленные в доктринально-конфессиональной подготовке приверженцев конкретного вероисповедания;

2) «знания о религии», представленные религиозоведческими, культурологическими и т.п. «конфессионально нейтральными» концепциями различных наук;

3) «знания у религии», представляющие собой ознакомление с «духовно-нравственным» содержанием религий в качестве традиций народов России и гражданских этических идеалов в рамках федеральных курсов «Основы духовно-нравственной культуры народов России», «Основы религиозных культур и светской этики» и т.п.).

Эти вопросы решаются специфично в различных регионах России, в связи с историческими и локальными особенностями их формирования в ведущих урбанистических центрах религиозного образования, но, в соответствии с буквой и духом Конституции (1993), согласно которой «Российская Федерация – светское государство» (ст. 14), такое образование должно формировать установки на искренне толерантные, уважительные и добрососедские отношения между многообразными духовными традициями народов Российской Федерации, препятствуя «чуме XXI века» – экстремизму и терроризму, часто стремящимся оправдывать себя «религиозными» основаниями, при этом ссылаясь не на «огоньки Пятидесятницы» или «веру сердца», но планомерно и при мощной финансовой поддержке конструируя «кузницы», где предполагают «выковать» некий «Новый Порядок».

Библиографический список

1. Аверинцев, С.С. От берегов Босфора до берегов Ефрата / С.С. Аверинцев. – М., 1987.
2. Аринин, Е.И. Религия как «релѣя»: между политикой, поэтикой и логикой (XIV–XVIII в.в.) / Е.И. Аринин // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 66–80.
3. Антирелигиозная азбука [Электронный ресурс]. – URL: <http://antidotte.com/viewtopic.php?t=3381> (дата обращения: 20.02.2018).
4. Белякова, Е.В. Первые опыты русской церковной историографии / Е.В. Белякова // Факты и знаки: Исследования по семиотике истории. – Вып. 1. – М.: Языки славянских культур, 2008. – С. 219–221.
5. Бовин, А. Пять лет среди евреев и мидовцев, или Израиль из окна российского посольства [Электронный ресурс] / А. Бовин. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=97308&p=1> (дата обращения: 20.02.2018).

6. Бурятия [Электронный ресурс]. – URL: <http://vbuddisme.ru/wiki/%D0%91%D1%83%D1%80%D1%8F%D1%82%D0%B8%D1%8F> (дата обращения: 20.02.2018).
7. Гиляров-Платонов, Н.П. Логика раскола / Н.П. Гиляров-Платонов // Сборник сочинений. – Том II. – М.: Синодальная типография, 1899.
8. Глубоковский, Н.Н. Православие по его существу / Н.Н. Глубоковский // Церковь и время. – 1991. – № 1.
9. Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [Электронный ресурс]. – URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/> (дата обращения: 20.02.2018).
10. История развития религиозного (мусульманского) образования в Татарстане [Электронный ресурс]. – URL: http://magarifrt.ru/articles/articles_7.html (дата обращения: 20.02.2018).
11. Киреевский, И.В. Деятельность XIX века / И.В. Киреевский // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. – 1832. Серия: Литературные памятники. – М.: Наука, 1989.
12. Козырев, Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография / Ф.Н. Козырев. – СПб.: Апостольский город, 2005.
13. Колосов, В. К этимологии терминов «православие» и «православные» / В. Колосов, Т. Павлова [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/kolos_etim.php (дата обращения: 15.02.2018).
14. Котов, А.К. Предисловие А.К. Котов // А.П. Чехов в воспоминаниях современников [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=195796> (дата обращения: 15.02.2018).
15. Сараскина, Л. Достоевский в Японии: Стукнуться о «Бесов» / Л. Сараскина [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/57369.html> (дата обращения: 15.02.2018).
16. Миллер, А.И. Триада графа Уварова / А.И. Миллер [Электронный ресурс]. – URL: <http://polit.ru/article/2007/04/11/uvarov/> (дата обращения: 11.02.2018).
17. Муравьев, А.В. Социальные структуры христианского Востока / А.В. Муравьев [Электронный ресурс]. – URL: <https://postnauka.ru/video/64970> (дата обращения: 2.02.2018).
18. Надыршин, Т.М. Проблемы этнологического исследования неконфессионального религиозного образования в России / Т.М. Надыршин // Религиоведение. – 2017. – № 3.
19. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ruscorgo.ru/> (дата обращения: 27.02.2018).
20. О. Андрей Чесноков. Предмет «Основы Православной культуры» в общеобразовательных школах / О. Андрей Чесноков [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tds.net.ru/forum/index.php?showtopic=773> (дата обращения: 12.12.2017).
21. Першин, Ю.Ю. Латинское слово religio: дополнительные значения и смыслы / Ю.Ю. Першин // Свеча-2014. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. – Т. 26. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
22. Покровский, А. Гиляров-Платонов Никита Петрович / А. покровский [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.runivers.ru/lib/authors/author64337/> (дата обращения: 09.05.2017).
23. Рейсмер, М.А. Государство и верующая личность / М.А. Рейсмер. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
24. Ушинский, К.Д. Письмо седьмое. Педагогическая поездка по Швейцарии / К.Д. Ушинский // Журнал Министерства народного просвещения. – Часть СХІХ. – 1863.
25. Ушинский, К.Д. О средствах распространения образования посредством грамотности / К.Д. Ушинский // Сын Отечества. – 1858. – № 2. – С. 42–45.
26. Ушинский, К.Д. Общий взгляд на возникновение наших народных школ / К.Д. Ушинский // Народная школа. – 1870. – № 5. – С. 16–19.
27. Фуров, В.Г. Религиозное обучение и образование / В.Г. Фуров // Большая Советская энциклопедия. – В 30 т. – Т. 21. – 3-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1975. – С. 626–628.
28. 60 приходов в США присоединяются к Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.fm/interested/60-prikhodov-v-ssha-prisoedinyayutsya-k-russk/> (дата обращения: 20.02.2018).
29. Halstead, M.J. Religious Education / M.J. Halstead // The Encyclopedia of Religion / Ed. Mircea Eliade; Charles J. Adams. – 2 edition. – V.11. – USA: Macmillan Reference, 2005.
30. Moran, G. Religious Education / G. Moran // The Encyclopedia of Religion. / Ed. Mircea Eliade. – V. 12. – New York. – London, 1987.

Текст поступил в редакцию 26.02.2018.

References

1. Averintsev S.S. *Ot beregov Bosfora do beregov Efrata* [From the Coast of Bosphorus to the Banks of the Euphrates]. Moscow, 1987 (in Russian).
2. Arinin E.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 3, pp. 66–80 (in Russian).
3. *Antireligioznaya azbuka* [Antireligious Alphabet]. Available at: <http://antidotte.com/viewtopic.php?t=3381> (accessed February 20, 2018) (in Russian).
4. Belyakova E.V. *Issledovaniya po semiotike istorii* [Studies in Semiotics of History]. Vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2008, pp. 219–221 (in Russian).
5. Bovin A. *Pyat' let sredi evreev i midovtsev, ili Izrail' iz okna rossiyskogo posol'stva* [Alexander Bovin. Five Years among Jews and Midovets, or Israel from a Window of the Russian Embassy]. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=97308&p=1> (accessed February 20, 2018) (in Russian).
6. *Buryatiya* [Buryatia]. Available at: <http://vbuddisme.ru/wiki/%D0%91%D1%83%D1%80%D1%8F%D1%82%D0%B8%D1%8F> (accessed February 20, 2018) (in Russian).
7. Gilyarov-Platonov N.P. *Sbornik sochineniy* [Collection of Writings]. Book II. Moscow: Sinodal'naya tipografiya, 1899 (in Russian).
8. Glubokovskiy N.N. *Tserkov' i vremya* [Church and Time]. 1991, no. 1 (in Russian).
9. *Dekret Soveta Narodnykh Komissarov «Ob otdelenii tserkvi ot gosudarstva i shkoly ot tserkvi»* [The Decree of the Council of People's Commissars "On Separation between Church and State and School and Church]. Available at: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/> (accessed February 20, 2018) (in Russian).
10. *Istoriya razvitiya religioznogo (musul'manskogo) obrazovaniya v Tatarstane* [History of Development of Religious (Muslim) Education in Tatarstan]. Available at: http://magarif.ru/articles/articles_7.html (accessed February 20, 2018) (in Russian).
11. Kireevskiy I.V. *Evropeets. Zhurnal I.V. Kireevskogo* [European. I.V. Kireevsky's Journal]. 1832. Literary Monuments Series. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian).
12. Kozirev F.N. *Religioznoe obrazovanie v svetskoy shkole. Teoriya i mezhdunarodnyy opyt v otechestvennoy perspektive: monografiya* [Religious Education at Secular School. Theory and International Experience in Domestic Prospect: Monograph]. St. Petersburg: Apostol'skiy gorod, 2005 (in Russian).
13. Kolosov V., Pavlova T. *K etimologii terminov «pravoslavie» i «pravoslavnye»* [To Etymology of the Terms "Orthodoxy" and "Orthodox Christians"]. Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/kolos_etim.php (accessed February 15, 2018) (in Russian).
14. Kotov A.K. *A.P. Chekhov v vospominaniyakh sovremennikov* [A.P. Chekhov in Memoirs of Contemporaries]. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=195796> (accessed February 15, 2018) (in Russian).
15. Saraskina L. *Dostoevskiy v Yaponii: Stuknut'sya o «Besov»* [Dostoyevsky in Japan: To Hit "Demons"]. Available at: <http://www.pravoslavie.ru/57369.html> (accessed February 15, 2018) (in Russian).
16. Miller A.I. *Triada grafa Uvarova* [Triad of Count Uvarov]. Available at: <http://polit.ru/article/2007/04/11/uvarov/> (accessed February 11, 2018) (in Russian).
17. Murav'yov A.V. *Sotsial'nye struktury khristianskogo Vostoka* [Social Structures of the Christian East]. Available at: <https://postnauka.ru/video/64970> (accessed February 2, 2018) (in Russian).
18. Nadyrshin T.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 3 (in Russian).
19. *Natsional'nyy korpus russkogo yazyka* [National Corps of the Russian Language]. Available at: <http://www.ruscorpora.ru/> (accessed February 27, 2018) (in Russian).
20. F. Andrey Chesnokov. *Predmet «Osnovy Pravoslavnoy kul'tury» v obshcheobrazovatel'nykh shkolakh* [The Subject "Bases of Orthodox Culture" at General Education Schools]. Available at: <http://www.tds.net.ru/forum/index.php?showtopic=773> (accessed December 12, 2017) (in Russian).
21. Pershin Yu.Yu. *Svecha-2014. Religiya, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii* [Candle-2014. Religion, Religio and Religiousness in Regional and Global Measurement]. Vol. 26. Vladimir: Izd-vo VIGU, 2014 (in Russian).
22. Pokrovsky A. *Gilyarov-Platonov Nikita Petrovich* [Gilyarov-Platonov Nikita Petrovich]. Available at: <http://www.runivers.ru/lib/authors/author64337/> (accessed May 9, 2017) (in Russian).
23. Reisner M.A. *Gosudarstvo i veruyushchaya lichnost'* [Gosudarstvo and a Spiritual Individual]. Moscow: Knizhnyy dom «LIBROKOM», 2011 (in Russian).
24. Ushinsky K.D. *Zhurnal Ministerstva narodnago prosvshcheniya* [The Ministry of National Education Journal]. Part CXIX, 1863 (in Russian).
25. Ushinsky K.D. *Syn Otechestva* [Son of Motherland]. 1858, no. 2, pp. 42–45 (in Russian).
26. Ushinsky K.D. *Narodnaya shkola* [National School]. 1870, no. 5, pp. 16–19 (in Russian).
27. Furov V.G. *Bol'shaya Sovetskaya entsiklopediya* [Big Soviet Encyclopedia]. Vol. 21. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1975, pp. 626–628 (in Russian).
28. *60 prikhodov v SSHA prisoedinyayutsya k Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [60 Parishes in the USA Join Russian Orthodox Church]. Available at: <https://pravoslavie.fm/interested/60-prikhodov-v-ssha-prisoedinyayutsya-k-russk/> (accessed February 20, 2018) (in Russian).
29. Halstead M.J. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade; Charles J. Adams. Vol. 11. USA, Macmillan Reference, 2005 (in English).
30. Moran G. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. Vol. 12. New York, London, 1987 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.79-93

Ореханов Г., прот., Колкунова К.А.

«Религия», «религиозность», «трансценденция», «духовность»: ключевые понятия в немецкоязычных дискуссиях

*Исследование поддержано Фондом Развития ПСТГУ,
проект «Русская религиозная мысль второй половины 19 – начала 20 в.:
проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры»*

Аннотация. В статье рассматриваются ключевые термины и теории современного немецкоязычного религиоведческого изучения духовности, которые оказываются тесно связаны и во многом основаны на идеях Эрнста Трёльча, Томаса Лукмана, Детлефа Поллака. Приводятся основные определения и результаты опубликованных исследований духовности и респондентов, называющих себя духовными, на немецкой выборке. Авторы стремятся как показать самобытность немецких исследователей, так и поместить их в контекст других социологических подходов к изучению духовности. Авторы приходят к выводу, что в отношении духовности в обществе наблюдается тенденция использования собственного опыта трансценденции как источника и морального критерия собственной религии. Именно поэтому в социологической перспективе духовность часто рассматривается как явление, отличное от церковности и эмансипированное от влияния исторических церквей. Это, по мнению авторов, обуславливает привлекательность понятия «духовность» для современного западного человека: с одной стороны, духовность относится к трансцендентной реальности, с другой – не апеллирует к церковной религиозности.

Ключевые слова: Трёльч, Лукман, духовность, духовный, но не религиозный, религиозность, трансценденция, контингенция



Г. Ореханов, прот.



К.А. Колкунова

Georgy Orekhanov, Ksenia A. Kolkunova

“Religion”, “Religiosity”, “Transcendence”, and “Spirituality”: Basic Terms in German Discussions

The article was written with the support of the Foundation for the Development of St. Tikhon's Orthodox University within the framework of the project “Russian religious thought of the second half of the 19th – early 20th century: the problem of German influence in the context of the crisis of spiritual culture”

Abstract. The paper addresses major terms and theories within contemporary German studies of spirituality, that are related and largely based on the ideas of Ernst Troeltsch, Thomas Luckmann and Detlef Pollack. The authors discuss basic definitions and spirituality research results based on German sample. They aim at showing particular features of German research as well as putting it in the context of various sociological approaches to spirituality. The authors conclude that within spirituality there is a tendency to use one's own transcendence experience as the source and moral criteria for one's personal religion. That is why in the sociological perspective spirituality is often differed from churchliness and emancipated from the influence of historical churches. This, according to the authors, leads to the attractiveness of the concept of “spirituality” for the modern Western man: on the one hand, it refers to a transcendent reality, on the other, it does not appeal to ecclesiastic religiosity.

Key words: Troeltsch, Luckmann, spirituality, spiritual but not religious, religiosity, transcendence, contingency

Ореханов Георгий (Юрий Леонидович) – доктор исторических наук, профессор кафедры истории Русской православной церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 127051 Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; orekhanov.georgy@pstgu.ru

Georgy Orekhanov – Doctor of History, Professor at the Department of the History of Russian Orthodox Church, St Tikhon's Orthodox University; build. 1, 6 Likhov ave., Moscow, Russia, 127051; orekhanov.georgy@pstgu.ru

Колкунова Ксения Александровна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; ksenia.kolkunova@gmail.com

Ksenia A. Kolkunova – PhD (Philosophy), Senior Lecturer at the Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St Tikhon's Orthodox University; build. 1, 6 Likhov ave., Moscow, Russia, 127051; ksenia.kolkunova@gmail.com

Рассуждения о духовности как дискурсивная практика завоевали своё место как в научном, так и в повседневном мире. В данной статье мы обратимся к особенностям использования этого понятия в немецкоязычной социологической литературе и связанным с ним концепциями. Среди этих концепций «трансценденция» Томаса Лукмана и «контингенция» Детлефа Поллака.

Термин «духовность» (*spiritualitas*), появившийся впервые как неологизм в V в., с XVII в. (в форме *spiritualité*) развивался во французском языке в значении личного отношения человека к Богу и был актуализирован в XX во французской католической орденовой теологии¹, а в немецком языке впервые был использован в 1940 г. [Knoblauch, 2010, 20]. Первоначально использование этого термина являлось монополией католичества, но, с точки зрения Морин Малдун и Нормана Кинга, с развитием экуменических идей и межрелигиозного диалога другие христианские и нехристианские традиции начали использовать этот термин [Muldoon, King, 1995, 332]. Возможно проследить романские и англосаксонские корни понятия, в частности, в немецкоязычном контексте [Bochinger, 1994, 377–392].

Различение духовности и религии связано с подъёмом секуляризма в XX веке [Zinnbauer, Pargament, Cole, 1997], этот термин получил широкое распространение в социологии и психологии религии. Связано это с рядом взаимосвязанных факторов – интересом исследователей, сменой умонастроения респондентов (которые отразились в появлении социологической категории «духовные, но не религиозные» [Колкунова, 2015, 81–93]), а также расширением присутствия понятия «духовность» в текстах и выступлениях как представителей академического сообщества, так и деятелей культуры и политики.

Различение и разграничение «духовности» и «религиозности» представляет собой сложную методологическую задачу. Как образно отмечает авторитетный современный немецкий исследователь Хуберт Кноблаух, духовность уже давно «вышла из берегов» и проникла в религиозность, чьи границы сами по себе в последнее время стали очень проницаемы [Knoblauch, 2010, 19].

Противопоставляя религию и духовность как, соответственно, институциональное и неинституциональное явления, сторонники теории секуляризации часто приходят к оценочным суждениям, которые могут быть двух видов: (1) организованные формы религии теряют своё место в современном мире, а духовность распространяется как «невидимая религия», как поиск смыслов и стремление к развитию; духовность – это живое, современное, хорошее явление; религия с её косностью и жёсткой иерархией – явление плохое и устаревшее [Houtman, Auspers, 2007, 306]. Или, напротив: (2) организованные формы религии теряют своё место в современном мире, и их место занимают индивидуализм, эгоизм, отсутствие ценностей; «непонятная», «размытая» духовность – плохо, а «строгая» и «обладающая истиной» религия – хорошо [Marler, Hadaway, 2002, 290].

Циннбауэр и его коллеги отмечают, что понятия «религиозность» и «духовность» для их респондентов обозначают разные вещи, поскольку религиозность ассоциируется скорее с более высокими уровнями авторитаризма, религиозной ортодоксии, внутренней (*intrinsic*) религиозности и рядом других показателей, в то время как духовность ассоциируется скорее с мистическим опытом, практиками и верованиями Нью-Эйдж, высокими доходами, а также с негативным опытом общения

с традиционными религиозными институтами [Zinnbauer, Pargament, Cole, 1997, 561]. Нотки осуждения звучат иногда даже у исследователей. Так, Роберт Уитноу пишет, что духовность обладает большей аутентичностью, поскольку люди сами создают её, а не следуют образцам [Wuthnow, 2013]. Но авторы считают, что эти понятия нельзя считать полностью независимыми. Так, против использования бинарных оппозиций, например, таких как «традиционная религиозность» vs «альтернативная духовность», выступает У. Попп-Байер [Popp-Baier, 2010, 53–54].

В немецкоязычных дискуссиях по поводу термина «духовность» наблюдается большая сдержанность, чем в англоязычной. Этот скепсис связан с некоторыми сомнениями по поводу того, можно ли вообще «духовность» рассматривать в качестве точного научного понятия [Streib, Keller, 2015, 25 и далее]. Есть и ещё один существенный вопрос: если «духовность» всё-таки можно определить научно, то возможно ли сделать это без апелляции к понятию «религиозность», с одной стороны, и без апелляции к трансцендентному, то есть использованию концептов «святое», «священное», «божественное» и т.д.?

В целом, в немецкоязычных исследованиях в области духовности доминируют те же перспективы, что и в английском научном дискурсе.

А) Исследования, которые понимают духовность как опытное измерение (*Erfahrungsdimension*) религии, проявление внутренней религиозности, глубочайших пластов «я» в человеке, поиск того, что в нём может быть отнесено к области сакрального, проявление религиозных эмоций. Такой подход тесно связан по своему происхождению с христианской теологией [Streib, Gennerich, 2011; Streib, Hood, 2016].

Б) Исследования, которые понимают духовность как альтернативу институциональной религиозности. В этом случае понятие применяется к обозначению сравнительно недавних явлений. Духовность понимается как индивидуализированная форма религии, которая практикуется в форме сознательного (эксплицитного) отталкивания от Церкви и её влияния. Другими словами, духовность представляет собой альтернативу организованной, церковной вере и религиозности [Streib, Keller, 2015, 25 и далее]. Специфически немецким при таком подходе является некоторый умеренный скепсис по отношению к возможности точного определения понятия «духовность».

Такую специфику положения в немецкоязычных дискуссиях о духовности мы предлагаем объяснять опорой на специфически немецкие источники, в первую очередь, теологические. На содержание современных дискуссий о сущности «религиозного» и «духовного» оказало влияние определение мистического опыта, которое дал в работе 1912 г. Эрнст Трёльч. Он указывает, что существуют два вида мистики. Первая связана исключительно с церквями и религиозными сообществами и не подвергает сомнению и какому-либо исследованию церковное учение и церковный авторитет. Эта мистика, с точки зрения Трёльча, существенно не включена в социологический контекст религии. Второй вид мистики есть, напротив, фундаментальный религиозный принцип, настоящее, подлинное, всеобщее ядро всех религиозных процессов, которое способно облекаться в различные мистические формы. Этот второй тип является способом непосредственного единения с Богом, но при этом ощущает себя существующей самостоятельно по отношению ко всем конкретным религиям. Кроме того, она имеет сугубо индивидуальный критерий достоверности опыта, который также «равнодушен» по отношению к нормам любых религиозных сообществ. Именно это единение с Богом, обожествление есть подлинная и единственная тема религии [Трёльч, 1996; Troeltsch, 1912].

В дальнейшем в немецкой историографии утвердилась схема (восходящая к работам Э. Трёльча и М. Вебера), согласно которой тремя основными «типами» формами реализации духовности являются церкви, секты и мистика [Васильева, 2007]. Исторические церкви предлагают свои «посреднические услуги» институционально, то есть через участие в культе, таинствах, через причастность традиции, через действия духовенства, которое совершает эти таинства и толкует Слово Божие. Сектантские, в трёльчевском смысле, движения предлагают это посредничество с опорой на ярко выраженную индивидуальную харизму лидера – проповедника или «пророка» подобного движения, причём эта харизма резко противопоставлена институциональному принципу, и прямое толкование Писания и моральных правил есть путь

Такой подход, согласно Трельчу, позволяет дифференцировать и обобщить попытки дать всеобъемлющее определение религии, которое базируется на трёх идеализированных специфических формах:

- Анализ схемы Э. Трёлча позволяет понять попытки некоторых современных авторов (яркий пример такого рода – Х. Штрайб, см. ниже) представить духовность как некий мистический вариант предельно приватизированной и ориентированной на личный опыт религии. Понятно, почему в современных исследованиях такое значение придаётся религиозным движениям, в которых ведущая роль принадлежит мирянам. С точки зрения описанного подхода, духовность – это тот сегмент «религиозного поля», который носит максимально не-организованный характер. В этом контексте духовность, с её акцентом на субъективном опыте, есть в первую очередь ресурс для овладения мирянами религиозными кодами. В этой ситуации различение религиозного и духовного постепенно теряет свой первоначальный смысл.

Т. Лукман был одним из первых социологов, обративших внимание на существование помимо церковно-организованной религии внецерковной религиозности, которая в современном мире завоёвывает влияние. Поэтому он расширяет содержание понятия «религия», утверждая, что последняя является универсальным человеческим феноменом, мировоззрение человека фактически выполняет сущностную функцию религии, а все компоненты социализации, по Лукману, имеют религиозную составляющую. Эта «элементарная социальная форма религии», согласно Т. Лукману, повсеместно присутствует в человеческом обществе. Все компоненты социализации, по Лукману, имеют религиозную составляющую [Luckmann, 1991, 86].

Понятия «религиозный опыт» и «трансценденция» лежат в основе концепции религии Т. Лукмана, который определяет религиозный опыт как опыт трансценденции, то есть как выход за рамки непосредственного жизненного горизонта, столкновение с опытом, который для индивида является новым и не укладывается в рамки повседневности. Религия при этом – «трансцендирование биологической природы человека», «процесс, приводящий к формированию индивидуума» [Luckmann, 1967, 48–49; Luckmann, 1991, 86]. Конструируя символический универсум религии, человек формирует собственное Я и трансцендирует свою биологическую природу. Однако это не означает, что каждый человек заново создаёт символический универсум; люди рождаются в социальной среде, и в процессе социализации интернализируют существующие в данном обществе символические универсумы, тесно связанные с социальным и экономическим устройством общества.

82

Т. Лукман различает три формы (класса) трансценденций:

а) «малые» трансценденции, сообщающие о том, что пока не является личным опытом, но принципиально может стать таковым (хотя и необязательно становиться); это в первую очередь опыт пространства и времени в рамках повседневного; например, к числу малых трансценденций Лукман относит состояния изменений тела (опыт движения), которые происходят в пространстве и расширяют радиус индивидуального опыта человека [Luckmann, 2003, 277];

б) «средние» трансценденции, напротив, не могут быть пережиты как непосредственный индивидуальный опыт, хотя представляют собой часть повседневного опыта человека; об этом опыте человек узнаёт только опосредованным путём (например, через рассказ другого человека); по Лукману, к этому классу относится сознание других людей, которое само по себе скрыто для опыта, но принципиально познаваемо и остаётся частью этой повседневной реальности;

в) «большие» трансценденции, которые принципиально отсутствуют в любом опыте повседневной действительности, указывают на то, что принципиально отсутствует в реальном мире, в повседневности; их нельзя туда переносить; в их рамках перестают действовать причинно-следственные связи. К числу таких трансценденций относится опыт снов, мечты, экстаз, острые жизненные кризисы, в том числе опыт соприкосновения со смертью [Лукман, 2014, 142].

По Лукману, базовый мотив, который руководит человеческой деятельностью, находится в области больших трансценденций [Luckmann, 2003, 281]. Однако было бы ошибкой, с точки зрения современной социологии религии, полагать, что любые формы трансценденций, в том числе и «большие трансценденции», являются примером именно религиозного опыта: «Трансценденция ни в коем случае не является религией» [Knoblauch, 2009, 69]. Связан ли опыт трансценденции с религией или нет, зависит от того, рассматривает ли сам субъект свой опыт социальной действительности, например, опыт соприкосновения со смертью, как религиозный. Опыт трансцендирования, таким образом, можно интерпретировать как религиозный только в том случае, если он направлен на что-то конкретное: без содержательного контура понятие религии в этом случае становится слишком широким.

С точки зрения Т. Лукмана, основное содержание религиозного поворота мира модерна заключается в отказе от признания глубокого смысла больших трансценденций для построения религиозной системы. Лукман считает интерсубъективную реконструкцию больших трансценденций свойством мировоззренческих систем примитивных обществ, а усложнение социальной организации ведёт к смещению сакрального космоса в область реконструкций средних и малых трансценденций. Функциональное дифференцирование общества модерна ведёт к приватизации «религиозного», что, в свою очередь, приводит к ослаблению институциональной защищённости [Luckmann, 1991, 108 и далее]. Индивид, стремящийся к самореализации, реконструирует свои религиозные взгляды на уровне малых трансценденций. Приватизация религиозного для Лукмана является, таким образом, характерным признаком изменения социальной формы религии.

Религия как способ преодоления контингенции (концепция Д. Поллака)

Другое развитие исследование опыта трансценденции получает в работах Д. Поллака. Этот автор исходит из стремления преодолеть ограниченный характер субстанционального и функционального подходов и предлагает привести их во взаимное соответствие. Для Поллака ключевым становится понятие контингенции (*die Kontingenzen*), то есть переживание случайности бытия, его принципиальной непредсказуемости, потеря смысла. Контингенция – состояние разрыва, разлома актуального опыта человека, в том числе и религиозного. Это кризис, фундаментальное противоречие наличной жизненной ситуации с тем, что человек воспринимал в себе и мире как постоянное, неизменное, надёжное и знакомое, воспринимал как нечто, само собой разумеющееся.

С точки зрения Д. Поллака, религия для индивидуума есть в первую очередь способ решать проблему контингенции, причём последняя здесь является не абстрактным философским термином, но социально и индивидуально укоренённым концептом, связанным с опытом человека [Pollack, 2003, 47]². Осмысление опыта

контингенции в моменты жизненных кризисов, понимание того, что действительно в жизни индивидуума случайно – одна из важнейших исторических задач религии, помогающих формированию социальной структуры: «Именно разрыв этого устоявшегося понимания себя и мира и переживается как контингентность. Таким образом, появление этого переживания предполагает, что человек перестал воспринимать действительность как нечто само собой разумеющееся. Поэтому, как правило, религиозные представления и практики закрепляются в моменты социальных, биографических или природных «разломов». Когда человек приобретает опыт чего-то ошарашивающего, не-повседневного, неожиданного, когда возникают чувства страха и надежды и, возможно, желание укоренить контингентное в консистентном, религия может подать свои сигналы» [Pollack, 2003, 47–48].

Преодоление контингенции осуществляется путём трансцендирования. В акте трансцендирования индивид получает ощущение надежды, спокойствия и защищённости. Но это трансцендирование тесно связано с земным и обыденным: «в любой религии последние величины, которые функционируют как недостижимые, должны быть связаны с жизненными, конкретными, доступными восприятию практиками <...> Связь определённости и неопределённости, доступного и недоступного, имманентного и трансцендентного составляет базовую структуру всех религий. Она придаёт им релевантность для повседневной жизни, понятность, наглядность и коммуникабельность» [Pollack, 2003, 49].

Д. Поллак делает ещё одно важное примечание. Контингентность, помимо всего прочего, является для традиционных религиозных сообществ способом актуализации жизненной силы и глубины веры: «Как раз если учесть, что религиозные формы сознания не только преодолевают контингентность, но и сами являются контингентными, можно будет рассматривать внутренние взаимосвязанные процессы между уничтожением контингентности и её порождением как характерные для живых религий. Обновленческие религиозные движения, реформы, новые религии и другие инновации суть формы, реагирующие на излишнее уничтожение контингентности (застывание, ритуализм, догматизм), а создание догм, ритуализация, иерархизация – напротив, формы, реагирующие на излишнее порождение контингентности («дикую поросль» в религии). В то же время, если не происходит ни актуализации религиозных вопросов, ни принятия религиозных ответов, то можно говорить о прагматическом отношении к миру» [Pollack, 2003, 52].

Суммируя сказанное выше, можно говорить о том, что религия – это набор символических представлений о трансцендентной реальности, относящихся к опыту контингенции жизни и смерти. В соответствии с этим религиозность – индивидуальный опыт трансцендентного в том значении «больших трансценденций», как это определяет Т. Лукман, но такой опыт, который сам индивид склонен интерпретировать как религиозный.

Протестантские корни (Э. Трёльч) и феноменологическое влияние (Т. Лукман) задали специфику понимания современной религиозности, которая включает внеинституциональные формы (трёльчевская «мистика»), предельно приватизированные религиозные системы (уровень малых трансценденций, по Лукману) задают самобытность немецких представлений о духовности, как среди учёных, так и среди обывателей. Научный дискурс здесь оказывается как источником, так и отражением общего словоупотребления. Обратимся к исследованиям, посвящённым как раз обыденным пониманиям духовности.

Проект исследования духовности Х. Штрайба

Наиболее фундаментальный эмпирический труд, посвящённый этой категории, был опубликован в 2015 г. в Гёттингене одним из ведущих современных немецких социологов религии Хайнцем Штрайбом, который ставит вопрос: «Что означает духовность?». Эта книга является итогом многолетнего проекта, который проводится в Германии и США [Streib, 2008, Streib, Hood, Keller, 2009, Streib, Hood, Klein, 2010].

В представленном исследовании дана новейшая систематизированная оценка основных существующих на сегодняшний день концепций и эмпирических исследований духовности, в первую очередь в трёх аспектах – семантическом,

психологическом и связанном с биографическим контекстом участников социологических опросов. Примечательно при этом, что с методологической точки зрения исследователи исходили из реакции «человека на улице», то есть в первую очередь ориентировались на самопредставление, самопонимание и самоописание участниками социологических опросов собственного опыта [Streib, Keller, 2015, 19]. Это объясняется фокусом исследования на так называемой «живой религии» (lived religion), которая для Шрайба означает обращение внимания на «религиозность людей, индивидов и групп, помещённую в контексты мировоззрений и биографий» [Streib, 2008, 53]. Для такого исследования авторы обращаются к индивидуализированным, внеинституциональным формам, для описания которых используются и работы Трёлча (и других протестантских теологов, например, Ф. Шлейермахера), а также Т. Лукмана [Streib, 2008, 55–56].

В монографии авторы подробно останавливаются на результатах проведённого в 2012 г. исследования, в ходе которого респондентам было предложено ответить на два вопроса: «В какой степени Вы можете описать себя как человека религиозного?» и «В какой степени Вы можете описать себя как человека духовного?». В качестве возможных вариантов ответа в обоих случаях была предложена выстроенная по возрастанию шкала из пяти пунктов.

В итоге 33% опрошенных немцев объявили себя абсолютно далёкими от духовности, а 38% заявили о причастности к ней (от уровня «в средней степени» до уровня «очень духовный»). К последним двум категориям («довольно духовный» и «очень духовный») объявили себя принадлежащими 14,2% опрошенных.

Не менее важным стал другой вывод. В Германии самоописание «духовный» продолжает оставаться тесно связанным с самоописанием «религиозный». Более 40% опрошенных респондентов в равной степени оценивают себя причастными и духовности, и религиозности, но степени эти разные, от «совершенно нерелигиозный (духовный)» до «очень религиозный (духовный)», причём в этой группе присутствует 18,9% респондентов, для которых самоописания «духовность» и «религиозность» имеют достаточно высокое значение (от уровня «средний» и выше). Далее исследователями выделены две группы: те, кто считает себя «несколько более религиозными, нежели духовными» (23,7%) и те, кто «определённо более религиозен, нежели духовен» (17,2%). Сумма этих двух показателей (40,9%) демонстрирует высокий уровень предпочтения самоописания «религиозный» в Германии. Количество опрошенных, которые позиционируют себя «более духовными, нежели религиозными» (в разной степени) существенно ниже, и составляет примерно 10% [Streib, Keller, 2015, 20–21]. Здесь важно отметить отличие приведённых показателей от результатов исследований, проведённых в США: в исследовании, проведённом среди протестантов из четырёх различных штатов, результаты для групп «духовные и религиозные», «духовные, но не религиозные», «религиозные, но не духовные», «не духовные и не религиозные» были 64,2%, 18,5%, 8,9% и 8,4%, соответственно [Marler, Hadaway, 2002, 289–300]. Онлайн-опрос среди посетителей сайта «Knowledge Networks», при котором выборка была вполне репрезентативна для демографии США, показал, что названные группы составляют 50,6%, 19,2%, 12,6% и 17,6% от массы ответов [Rao, Ball, Hampton, 2006]. Очевидно, что в США люди, называющие себя и духовными, и религиозными, составляют большинство респондентов, а группа духовных, но не религиозных оказывается на втором месте. Оказывает влияние и демография выборки: для сравнения, А. Бухер опрашивал студентов из Швейцарии и Австрии, и среди его респондентов 36% оказались духовными, но не религиозными и 22% — нерелигиозными и недуховными [Bucher, 2007, 52].

Исследования коллектива под руководством Штрайба показывают, что в Германии количество людей, называющих себя духовными, растёт несколько иначе, чем в США: меньше как доля людей, называющих себя духовными и религиозными одновременно, так и доля «духовных, но не религиозных» респондентов. Такую специфику исследователи предлагают объяснять семантическими отличиями, используя для анализа методику семантического дифференциала Осгуда.

Авторы исследования ставят вопрос: будут ли существенными различия в понимании духовности и религиозности между теми, кто относит себя к тем или

иным церковным сообществам, теми, кто считает свободным от какой-либо конфессии, последователями религиозных меньшинств и, наконец, атеистами?

Чтобы ответить на этот вопрос, авторы исследования отдельно рассмотрели шесть групп респондентов: это члены Евангелической Церкви Германии (EKD), католики, представители так называемых Свободных Церквей³, мусульмане, буддисты и те, кто не относит себя к какому-либо религиозному сообществу.

Рассмотрим результаты исследования этой части исследования в виде таблицы 1 (все данные приведены в % от числа опрошенных).

Таблица 1 [Streib, Keller, 2015, 22].

	Более религиозные, чем духовные	Религиозные и духовные в равной степени	Более духовные, чем религиозные	Нерелигиозные и недуховные
Представители EKD	58,1	15,4	10,7	15,8
Католики	53,1	25,9	10,1	11,0
Представители Свободных Церквей (FK)	46,7	23,3	26,7	3,3
Мусульмане	43,3	37,5	10,7	8,6
Буддисты	31,3	25,0	31,3	12,5
Респонденты без религиозной принадлежности	10,8	4,6	32,0	52,6

Отметим некоторые очевидные тенденции, нашедшие отражение в этой таблице.

Во-первых, при переходе от христианских сообществ к нехристианским и «нейтральным» уменьшается количество тех религиозных приверженцев, которые считают себя более религиозными, нежели духовными. Это может означать, что различие между «религиозностью» и «церковностью» более ярко выражено в традиционных христианских конфессиях, причём при самоописании приоритет здесь отдаётся религиозности: 73,5 % представителей EKD и 79% католиков при самоописании отдают предпочтение «религиозности» перед «духовностью» или высоко оценивают самописание «религиозный». Другими словами, «традиционная» конфессиональная принадлежность ассоциируется именно с религиозностью, самописание «религиозный» переживается как ценное и значимое.

Количество респондентов, считающих себя более духовными, нежели религиозными, приблизительно одинаковое среди лютеран, католиков и мусульман, в трёх других группах их значительно больше. Это значит, что в религиозных сообществах с менее выраженными организационными принципами ценность самописания «духовный» возрастает.

Обращают на себя внимание ещё два обстоятельства. Для буддистов граница между «религиозностью» и «духовностью» не является чётко выраженной, то есть, возможно, для них оба самописания не являются базовыми и значимыми. Кроме того, удивляет очень низкий процент «нерелигиозных и недуховных» среди представителей FK и мусульман. Не связан ли этот показатель с фундаменталистскими тенденциями внутри этих групп?

В результате проведённых исследований оказывается, что не все атеисты являются чуждыми и духовности, и религиозности. Треть атеистов старых земель и четверть новых склонны использовать для описания своего мировоззрения слово «духовный» [Streib, Keller, 2015, 24]. Такие «духовные атеисты» являются крайне интересной для дальнейших исследований группой, структура и качества которой требуют дополнительного специального осмысления.

Таким образом, в современном немецком обществе «духовность» является предпочтительным способом самоописания для атеистов. Для того, чтобы понять, что именно вкладывается респондентами в такое самописание, обратимся к проведённому семантическому анализу.

Важно, что семантический аспект позволяет прояснить религиозные смыслы в жизни современного молодого человека, которые связаны не только с традиционными религиозными явлениями (христианское вероучение, церковная организация, литургическая практика), но и с феноменами, выходящими за эти рамки (спорт, мода, современная медицина, бизнес и т. д.). В связи с этим соответствующая семантика уже не может быть названа религиозной в традиционном смысле слова и часто не может быть адекватно представлена в современных исследованиях. Задача релевантного восприятия этого языка актуальна не только для исследователя, но и в самых разных областях современной церковной жизни, например, в религиозной педагогике или пастырском окормлении молодёжи.

В своей книге Штрайб приводит результаты масштабного онлайн-опроса, в рамках которого респондентам было предложено дать свободное определение понятия «духовность». Представленные результаты были обработаны, в результате чего были выделены (в виде цитат из результатов опроса) десять *основополагающих семантических компонентов* понятия «духовность», которые частично противопоставлены друг другу, частично друг друга дополняют.

Вот эти компоненты. Духовность – это:

- всеобщий, целостный, объединяющий принцип гармонии с универсумом и природой;
- одна из форм религии (христианства);
- глубокий поиск своего (высшего) «я», поиск смысла, внутреннего мира и просвещения;
- поддержание связи между моральными ценностями и человечностью (этика);
- вера в высшую силу (в высшие силы), в высшее Бытие (божество, боги);
- интуиция по отношению к тем «сферам» или «сущностям», которые не являются специфицированными, но находятся «высоко» или «по ту сторону»;
- опыт сущностной правды, цели и мудрости, которые находятся за пределами рационального понимания;
- сознание нематериального, невидимого мира, сверхъестественной энергии и сущности, эзотерика;
- оппозиция к религии, догматическим правилам и традициям;
- индивидуальная религиозная практика, медитация, молитва, богослужение [Streib, Keller, 2015, 40 и далее].

На первый взгляд представляется, что даже в таком редуцированном виде семантические компоненты слишком многообразны и не связаны в единую картину. Дальнейшая исследовательская работа группы Х. Штрайба заключалась именно в том, чтобы продолжить процесс редукции и каким-то образом сгруппировать выделенные компоненты. Эта работа привела к выявлению *трёх базовых семантических измерений (полярных направлений)*, которые можно обозначить следующим образом:

- мистическая vs. гуманистическая трансценденция;
- теистическая vs. не-теистическая трансценденция; это важный момент, так как Х. Штрайб различает понятия «атеизм» и «не-теизм»; «не-теизм» в парадигме Штрайба есть связь и гармония индивидуума с универсумом и природой (целым), признание наличия духовных сущностей и энергий; при этом «не-теизм» не предполагает существование божества, в том числе и личного Бога;
- индивидуальная «жизненная» религия vs. догматизм [Streib, Keller, 2015, 50 и далее].

Такой подход позволяет углубить проблематизацию понятия «духовность» и поставить перед исследователями следующие три принципиальных вопроса:

1. Связаны ли представления респондентов о духовности и её конкретных видах (проявлениях) с «полярностью» оси «мистическая – гуманистическая трансценденция», на которой в верхней (положительной) части располагаются теистические

конструкты («религия», «высшая сила» и т.д.), а в нижней – не-теистические (эзотерика, связь с природой, холизм)?

2. Составляет ли «духовность» некий континуум, тесную связь с религией, или, наоборот, она находится к ней в оппозиции?

3. Ориентирована ли «духовность» мистически на «внутреннее», на поиск «высшего я» и нерациональной правды, чего-то «потустороннего», или, наоборот, она ориентирована на нечто «внешнее» – на этику гуманизма и ценность «посюстороннего» бытия?

Следует заметить, что все указанные выше оппозиции практически всегда присутствуют в многочисленных теориях религии и духовности [Zinnbauer, Pargament, 2005, 21–42]. Это многообразие и сложность наглядно демонстрируют, с какой осторожностью и сдержанностью следует относиться к попыткам сконструировать один общий интегральный концепт «духовность». Практически речь идёт о том, что всякий автор, говорящий или пишущий о духовности, должен уточнять, какой именно её вариант он имеет в виду: три поляризованных тематических направления и десять главных компонентов семантического пространства являются яркой иллюстрацией этого тезиса [Streib, Keller, 2015, 52].

Следующим шагом в исследовании Х. Штрайба стала проекция семантических компонентов на те фокус-группы, с описания которых начиналась данная статья. Другими словами, авторы исследования попытались понять, какими семантическими предпочтениями руководствуются представители каждой из групп. Каждый семантический компонент предлагался для оценки в каждой фокус-группе. Опуская подробности, отметим главный результат, который будет представлен в виде таблицы.

Таблица 2 [Streib, Keller, 2015, 53 и далее].

Фокус-группа	Отношение к семантическим компонентам духовности
Лица, не позиционирующие себя ни религиозными, ни духовными (вне зависимости от того, объявили они себя атеистами или нет)	Негативное отношение, причём в наибольшей степени по отношению к компоненту «опыт сущностной правды, цели и мудрости, которые находятся за пределами рационального понимания».
Более религиозные, нежели духовные	Отвергнуты почти все семантические компоненты, за исключением «одна из форм религии и христианства».
В одинаковой степени религиозные и духовные	Позитивное приятие почти всех семантических вариантов, в наибольшей степени эзотерических коннотаций духовности, в наименьшей – как «опыт сущностной правды, цели и мудрости, которые находятся за пределами рационального понимания».
Более духовные, нежели религиозные	Примерно в одинаковой степени очень позитивное приятие семантических компонентов «опыт сущностной правды, цели и мудрости, которые находятся за пределами рационального понимания» и «всеобщий, целостный, объединяющий принцип гармонии с универсумом и природой», а также «глубинный поиск своего (высшего) «я», поиск смысла, внутреннего мира и просвещения».
Более духовные, нежели религиозные атеисты	Для этой немногочисленной, но особенно интересной группы характерно приятие в очень высокой степени всех тех семантических компонентов, которые составляют «горизонтальную» трансценденцию: это «поддержание связи между моральными ценностями и человечностью», «глубинный поиск своего (высшего) «я», поиск смысла, внутреннего мира и просвещения», «всеобщий, целостный, объединяющий принцип гармонии с универсумом и природой».

Рассмотренные выводы могут быть существенно дополнены при использовании метода семантического дифференциала – понятия, рассмотренного в 1962 г. в работе К. Осгуда [Osgood, 1962, 10–28]. Семантический дифференциал – это определённый набор пар антонимов, между которыми респондент располагает анализируемое социологами понятие. Такая методика позволяет определить отношение опрашиваемых к рассматриваемому явлению.

Группа Х. Штрайба использовала два конкретных дифференциала. Первый – 18 пар прилагательных (например, «ужасный – прекрасный», «бессильный – могущественный», «тёмный – светлый» и т.д.), расположенных в трёх группах и определяющих эмоциональный уровень оценки категорий «религиозность» и «духовность», а также оценивающих рефлексии респондентами их потенции и активности. Второй – так называемый контекстуальный семантический дифференциал, цель использования которого – понимание того, какие именно контекстуальные ассоциации связаны у респондентов с содержанием анализируемых понятий.

Использование первого семантического дифференциала показало, что респонденты более высоко оценивают «духовность», нежели «религиозность» (самый высокий уровень расхождения зафиксирован в паре «суровый – мягкий»). В областях оценки потенции и активности обе кривые лежат достаточно близко, но примечательно, что степень позитивной оценки практически всегда выше у «духовности» [Streib, Keller, 2015, 57].

Использование контекстуального семантического дифференциала позволяет уточнить эти результаты. Более того, этот метод позволяет более предметно связать категории «религиозность» и «духовность» с теми категориями, которые так важны для методики Х. Штрайба – опыт трансценденции, мораль и этика, отношение к социуму, автономия, свобода. Как и в первом случае, показательно, что практически всегда уровень позитивной оценки «духовности» выше, чем «религиозности». В этом смысле очень показательны статистически значимые расхождения в таких парах, как «прямолинейный – гибкий», «нетерпимый – толерантный», «суровый – снимающий напряжение», «деструктивный – креативный», «тягостный – освобождающий» [Streib, Keller, 2015, 53].

Но самым важным является анализ отношения, с точки зрения семантических дифференциалов, к исследуемым понятиям в фокус-группах Х. Штрайба. Самые общие выводы здесь таковы. Оценка «духовности» во всех фокус-группах всегда находится в позитивной области. Что касается «религиозности», этот вывод верен только для фокус-группы «более религиозные, нежели духовные». Более того для группы «не религиозные и не духовные» это заключение также остаётся верным: в ней оценка духовности выше.

Обобщая результаты своих исследований, Х. Штрайб делает важные выводы.

Во-первых, понятие «духовность» в современной Германии невозможно привести к какому-то единому значению – это многослойная и многозначная категория, которую можно описать только с помощью сложной семантической модели, включающей несколько базовых составляющих, частично дополняющих друг друга, частично противопоставленных (напомню, что сам Х. Штрайб выделяет 10 таких составляющих).

Во-вторых, «духовность» в сознании современных немцев отчётливо противопоставлена «религиозности». При этом «духовность» ассоциируется и с вертикальной трансценденцией, то есть отношением к Богу, богам и высшим силам, и горизонтальной, то есть связью с универсумом, природой и целостностью.

Наконец, «духовность» в выраженной степени направлена на внутренний опыт, на «высшее я», на нерационально выраженную правду или что-то, что символически указывает на опыт «потустороннего». В то же время духовность может рассматриваться и как ориентированная на внешний опыт, на этику и гуманистические идеалы. Соотношение «внутреннего» и «внешнего» зависит от того, к какой фокус-группе относится респондент.

Именно поэтому особенно важен этот сложный, комплексный, многосоставный «портрет духовности» по отношению к представителям различных фокус-групп, в первую очередь тех, кто позиционирует себя более духовным, нежели

религиозным (вне зависимости от того, объявляют себя эти люди атеистами или нет). Для этой группы определяющей является чётко выраженная связь духовности с горизонтальной трансценденцией, а также креативностью и свободой. Наоборот, для «более религиозных, нежели духовных» духовность воспринимается как часть религии, в первую очередь христианской [Streib, Keller, 2015, 62 и далее].

Сравнение с исследованием американской выборки показывает, что для обоих кейсов в семантическом дифференциале отсутствовали определения, характерные исключительно для религии (а не для религии и духовности одновременно) [Keller, Klein, Swahajor, 2013, 81]. Авторы делают из этого вывод (возможно, довольно смелый), что «представление о «просто религии» (religion only) пропадает из дискурса» [Keller, Klein, Swahajor, 2013, 94]. Для американских респондентов понятие духовности представляется более богатым и насыщенным смыслами, европейцы, в свою очередь, более сдержанно и критически относятся к обоим понятиям. Если же сравнивать результаты для разных групп по самоидентификации, различия становятся всё более заметными. Немцы, обозначающие свою позицию как не духовные и не религиозные, и духовность, и религию связывают с полюсами «подавляющий», «нетерпимый», «иррациональный». Немецкие респонденты из группы «скорее религиозные, чем духовные» помещают духовность ближе к полюсу «иррациональный», чем респонденты из США [Keller, Klein, Swahajor, 2013, 91]. Авторы объясняют это более выраженным в Европе процессом секуляризации. Однако определённее более негативное, даже уничижительное, понимание духовности, совершенно несвойственное для американских респондентов, одной секуляризацией объяснить не удаётся.

Можно предположить, что отличие связано как раз с той традицией, которая была описана выше. Расширение понятия религии, свойственное моделям Трёльча, Лукмана и Поллака, включение в него внеинституциональных форм, влияет на немецкоязычных исследователей и респондентов, в результате чего духовность оказывается в каком-то смысле избыточным понятием, а с другой – более широким. Отсюда и настороженное отношение к нему ряда респондентов, и его пересечение с понятием религия.

Выводы

Итак, основное отличие духовности от приверженности традиционным формам религии заключается в том, что первая преодолевает все возможные виды ограниченности второй, в том числе:

1) претензии традиционных организованных религиозных сообществ на обладание монополией на харизму; в отличие от этой монополии, духовность, наоборот, генерализирует харизму, делает её потенциально доступной для любого индивида: доступ к трансцендентному не есть привилегия религиозно одарённых людей, «религиозных виртуозов» (М. Вебер), этот опыт потенциально открыт для любого;

2) эта потенциальная открытость также связана с независимостью от организационной замкнутости как традиционных конфессиональных сообществ, так и новых религиозных движений;

3) наконец, эта генерализация харизмы определяет дистанцию между духовностью с одной стороны и мистикой и догматикой – с другой; теперь на первый план выходит не приверженность конкретному набору религиозных аксиом, но ориентация на собственный опыт.

Таким образом, духовность демонстрирует постоянно усиливающуюся тенденцию, существующую среди членов социума: собственный опыт трансценденции становится источником и ясным моральным критерием собственной религии. Именно поэтому в социологической перспективе духовность часто рассматривается как явление, отличное от церковности и эмансипированное от влияния исторических церквей. В этом заключается главная привлекательность данного понятия для современного западного человека: с одной стороны, духовность относится к трансцендентной реальности, с другой – не апеллирует к церковной религиозности. В современной Европе этот термин в первую очередь употребляется по отношению к духовным практикам Востока, новым религиозным движениям, Нью-эйдж, различным формам оккультизма, теософии, медитации, йоги, ароматерапии, Аюрведы,

астрологии, Таро, неоязычеству и многому другому. Чаще всего в исследовательской литературе эти направления объединяются под общим названием «альтернативная духовность».

Это, впрочем, не означает, что между духовностью и индивидуализмом можно поставить знак равенства. Ибо задача духовности – формировать и двигать вперёд общество. Это задача в первую очередь связана с конструированием социальной целостности и практически реализуется в духовных движениях и практиках, ориентированных на приведение в гармонию различных проявлений жизни человека – политики, социокультурных отношений, психического и телесного здоровья. Главная задача духовности и духовных практик – преодоление любых видов социальной дифференциации [Knoblauch, 2010, 21–22].

Библиографический список

1. Васильева, Е.Н. Теория «церковь-секта»: от М. Вебера до наших дней / Е.Н. Васильева // Исследовано в России: [Электронный ресурс]. – 2007. – № 114. – С. 1194–1210. – URL: <http://www.sci-journal.ru/articles/2007/114.pdf> (дата обращения: 25.01.2018).
2. Колкунова, К.А. «Духовные, но не религиозные» респонденты в современных исследованиях / К.А. Колкунова // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – № 6 (62). – 2015. – С. 81–93.
3. Лукман, Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» / Т. Лукман: пер. с нем. // Социологическое Обозрение. – 2014. – Т. 13. – № 1. – С. 139–155.
4. Трёльч, Э. Церковь и секта / Э. Трёльч: пер. с нем. // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 225–237.
5. Bochinger, C. «New Age» und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen / C. Bochinger. – Gütersloh, 1994. – 695 p.
6. Bucher, A. Psychologie der Spiritualität. Handbuch / A. Bucher. – Beltz, 2007. – 240 p.
7. Houtman, D., Aupers, S. The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000 / D. Houtman, S. Aupers // Journal for the Scientific Study of Religion. – Vol. 46. – 2007. – P. 305–320.
8. Keller, B., Klein, C., Schwab, A., Silver, C.F., Hood, R.W., Streib, H. The Semantics of 'Spirituality' and Related Self-identifications: A Comparative Study in Germany and the USA / B. Keller // Archive for the Psychology of Religion. – Vol. 35. – 2013. – P. 71–100.
9. Knoblauch, H. Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft / H. Knoblauch. – Frankfurt am Main. 2009. – 216 p.
10. Knoblauch, H. Populäre Spiritualität / H. Knoblauch // Alternative Spiritualität heute. – Münster-NY-Berlin, 2010. – P. 19–35.
11. Luckmann, T. Die unsichtbare Religion / T. Luckmann. – Frankfurt-am-Main, 1991. – 191 p.
12. Luckmann, T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society / T. Luckmann. – New York: MacMillan Publishing Company, 1967. – 128 p.
13. Luckmann, T. Transformations of Religion and Morality in Modern Europe / T. Luckmann // Social compass. – Vol. 50. – 2003. – P. 275–285.
14. Marler, P., Hadaway, C.K. «Being Religious» or «Being Spiritual» in America: A Zero-Sum Proposition? / P. Marler, C.K. Hadaway // Journal for the Scientific Study of Religion. – Vol. 41. – 2002. – P. 289–300.
15. Muldoon, M., King, N. Spirituality, Health Care, And Bioethics / M. Muldoon, N. King // Journal of Religion and Health. – Vol. 34. – 1995. – P. 329–350.
16. Osgood, C.E. Studies on the Generality of Affective Meaning Systems / C.E. Osgood // American Anthropologist. – Vol. 17. – 1962. – P. 10–28.
17. Pollack, D. Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland / D. Pollack. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. – 336 p.
18. Popp-Baier, U. From religion to spirituality: megatrend in contemporary society or methodological artefact? A contribution to the Secularization debate from psychology of religion / U. Popp-Baier // Journal of Religion in Europe. – Vol. 3 (1). – 2010. – P. 34–67.
19. Rao, K., Ball, D., Hampton, R. Spiritual but not Religious: Insights from an Online Panel / K. Rao // Midwest Association for Public Opinion Research Conference [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kumarrao.net/wp/2006/11/spiritual-but-not-religious-insights-from-an-online-panel/> (дата обращения: 27.01.2018).

20. Streib, H. More spiritual than religious: Changes in the religious field require new approaches / H. Streib // *Lived religion – conceptual, empirical and practical-theological approaches*. – Leiden: Brill, 2008. – P. 53–67.
21. Streib, H., Hood, R. W., Keller, B., Csöff, R.-M., Silver, C. Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America / H. Streib. – Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009. – 259 p.
22. Streib, H., Hood, R. W., Klein, C. The Religious Schema Scale: Construction and initial validation of a quantitative measure for religious styles // *The International Journal for the Psychology of Religion* / H. Streib. – Vol. 20. – 2010. – P. 1–22.
23. Streib, H., Keller, B. Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland. – Göttingen. 2015. – 282 p.
24. Streib, H., Gennerich, C. Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher. – Weinheim – München, 2011. – 210 p.
25. Streib, H., Hood, R. W. Understanding «Spirituality» – Conceptual Considerations / H. Streib // *Semantics and Psychology of «Spirituality». A Cross-cultural Analysis*. – Cham, Switzerland: Springer International, 2016. – P. 3–17.
26. Troeltsch, E. *Gesammelte Schriften I. Band: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* / E. Troeltsch. – Tübingen, 1912. – 994 p.
27. Wuthnow, R. *Remaking the Heartland: Middle America since the 1950s* / R. Wuthnow. – Princeton University Press, 2013. – 376 p.
28. Zinnbauer, B., Pargament, K., Cole, B., Rye, M., Butter E., Belavich, T., Hipp, K., Scott, A., Kadar, J. Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy / B. Zinnbauer // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – Vol. 36. – 1997. – P. 549–564.
29. Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I. *Religiousness and Spirituality* / B.J. Zinnbauer // *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. – New York – London: The Guilford Press, 2005. – P. 21–42.

Текст поступил в редакцию 05.03.2018.

¹ Орденовая теология (или Nouvelle Théologie) – направление во французской католической теологии, возникшее в 1930-е годы и стремившееся на основе современной философии (в рамках дискуссии с представителями «новой схоластики») показать актуальность библейско-патристической традиции. Выдающимися представителями этого направления были богословы – члены католических монашеских орденов – И. Конгар, Ж. Даниэлю, А. Де Любак, П. Тейярде Шарден и др.

² Все цитаты из книги Д. Поллака даны в переводе М.А. Костровой (рукопись), которой авторы выражают свою благодарность.

³ Свободные Церкви (Freikirchen) – термин, который в современной Европе и Германии может пониматься в разных смыслах. В контексте данной статьи речь идёт о тех сообществах, которые не имеют чётко очерченных организационных границ и правил членства (в отличие от ЕKD). К числу подобных объединений можно отнести Союз свободных евангельских сообществ Германии, Евангелически-методистскую Церковь и многие другие.

References

1. Boehinger C. *“New Age” and Modern Religion. Religious and Scientific Analyses* [«New Age» und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen]. Gütersloh, 1994, 695 p. (in German).
2. Bucher A. *Psychology of Spirituality. Manual* [Psychologie der Spiritualität. Handbuch]. Beltz, 2007, 240 p. (in German).
3. Houtman D., Aupers S. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 46, 2007, pp. 305–320 (in English).
4. Keller B., Klein C., Swahajor A., Silver C.F., Hood R.W., Streib H. *Archive for the Psychology of Religion*. Vol. 35, 2013, pp. 71–100 (in English).
5. Knoblauch H. *Popular Religion: On the Way to a Spiritual Society* [Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft]. Frankfurt am Main, 2009, 216 p. (in German).
6. Knoblauch H. *Popular Spirituality* [Populäre Spiritualität]. Alternative Spiritualität heute. Münster-NY-Berlin, 2010, pp. 19–35 (in German).
7. Kolkunova K.A. *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofija* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University]. 2015, № 6 (62), pp. 81–93 (in Russian).
8. Luckmann T. *The Invisible Religion* [Die unsichtbare Religion]. Frankfurt am Main, 1991, 191 p. (in German).
9. Luckmann T. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company, 1967, 128 p. (in English).
10. Luckmann T. *Social compass*. Vol. 50, 2003, pp. 275–285 (in English).

11. Luckmann T. *Sociologicheskoe Obozrenie* [Sociological Review]. 2014, vol. 13, no. 1, pp. 139–155 (in Russian).
12. Marler P., Hadaway C. K. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 41, 2002, pp. 289–300 (in English).
13. Muldoon M., King N. *Journal of Religion and Health*. Vol. 34, 1995, pp. 329–350 (in English).
14. Osgood C.E. *American Anthropologist*. Vol. 17, 1962, pp. 10–28 (in English).
15. Pollack D. *Secularization – a Modern Myth? Studies on Religious Change in Germany* [Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland]. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 336 p. (in German).
16. Popp-Baier U. *Journal of Religion in Europe*. Vol. 3 (1), 2010, pp. 34–67 (in English).
17. Rao K., Ball D., Hampton R. *Midwest Association for Public Opinion Research Conference*. Available at: <http://www.kummarao.net/wp/2006/11/spiritual-but-not-religious-insights-from-an-online-panel/> (accessed January 27, 2018) (in English).
18. Streib H. *Lived religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*. Leiden: Brill, 2008, pp. 53–67 (in English).
19. Streib H., Gennerich C. *Youth and Religion. Reevaluation, Analysis and Studies in Youth Religiosity* [Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher]. Weinheim – München, 2011, 210 p. (in German).
20. Streib H., Hood R.W. *Semantics and Psychology of «Spirituality». A Cross-cultural Analysis*. Cham, Switzerland: Springer International, 2016, pp. 3–17 (in English).
21. Streib H., Hood R.W., Keller B., Csöff R.-M., Silver C. *Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009, 259 p. (in English).
22. Streib H., Hood R.W., Klein C. *The International Journal for the Psychology of Religion*. Vol. 20, 2010, pp. 1–22 (in English).
23. Streib H., Keller B. *What Does Spirituality Mean? Findings, Analysis and Studies in Germany* [Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland]. Göttingen. 2015, 282 p. (in German).
24. Troeltsch E. *Religija i obshchestvo. Hrestomatija po sociologii religii* [Religion and Society. Anthology of Sociology of Religion]. Moscow: Aspekt Press, 1996, pp. 225–237 (in Russian).
25. Troeltsch E. *Collected Works. Vol. I. The Social Teachings of Christian Churches and Groups* [Gesammelte Schriften I. Band: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen]. Tübingen, 1912, 994 p. (in German).
26. Vasil'eva E.N. *Issledovano v Rossii: Jelektronnyj zhurnal* [Studied in Russia: Online Journal]. 2007, no. 114, pp. 1194–1210. Available at: <http://www.sci-journal.ru/articles/2007/114.pdf> (accessed January 27, 2018) (in Russian).
27. Wuthnow R. *Remaking the Heartland: Middle America since the 1950s*. Princeton University Press, 2013, 376 p. (in English).
28. Zinnbauer B., Pargament K., Cole B., Rye M., Butter E., Belavich T., Hipp K., Scott A., Kadar J. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 36, 1997, pp. 549–564 (in English).
29. Zinnbauer B.J., Pargament K.I. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York – London: The Guilford Press, 2005, pp. 21–42 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.94-100

Куляскина И.Ю.



С.Л. Франк: между «богом философов» и «живым Богом»

Аннотация. Настоящая статья представляет собой продолжение работы над проблемой возможности религиозной (теистической) философии как совмещения рационально-логического мышления и интуитивно-мистического переживания. Начало исследованию указанной проблемы было положено в статье «С.Л. Франк о природе и сущности “догматов веры”», где была проанализирована позиция философа по вопросу пределов свободы при философской интерпретации религиозных догматов. Вопрос о соотношении философского и религиозного понимания Бога представляет собой естественное продолжение изучения названной проблемы, как исследование ещё одного её аспекта. В статье прослеживается эволюция мировоззрения Франка, начавшего своё движение по пути философского творчества с увлечения марксизмом и последующего продвижения сначала в сторону метафизического трансцендентализма, а затем – к теизму. Показано, как, начиная с переживания реальности духа, обращения к понятию «абсолютное бытие», философ переходит к осмыслению личного религиозного опыта. Попытки органично сочетать религиозный опыт личного общения с Богом с философским размышлением о Боге как абсолютном бытии предпринимаются им в работах «Непостижимое», «С нами Бог», «Реальность и человек» и др. Хотя в конце жизни Франк приходит к выводу, что непротиворечиво соединить религиозное и философское понимание Бога невозможно, это не помешало самому философу создать такую философскую систему, которая несёт на себе отпечаток религиозного переживания Бога.

Ключевые слова: С.Л. Франк, религиозное сознание, религиозный опыт, рациональное мышление, философский теизм, абсолютное бытие, Бог-Абсолютное, «живой Бог»

Irina Y. Kulyaskina

S.L. Frank: Between “the God of Philosophers” and “the Living God”

Abstract. This article continues the work on the problem of possibility of religious (theistic) philosophy as a combination of rational-logical thinking and intuitive-mystical experience. The investigation of this problem started in the article «S.L. Frank on the nature and essence of the “dogmas of faith”», where the philosopher's position on the question of the limits of freedom was analyzed in the philosophical interpretation of religious dogmas. The issue of the correlation between the philosophical and religious understanding of God, presented in the title of the article, is a natural extension of the investigation of this problem. In the article, Frank's evolution, that began along the path of philosophy with the enthusiasm of Marxism, towards metaphysical transcendentalism first, and then to theism, is traced. It demonstrates how starting with the experience of the reality of the spirit, turning to the concept of “absolute being” Frank made an attempt to understand personal religious experience. Philosophical understanding of God manifested itself in the emergence of the concept of “Deity”, which is not dogmatic, and which Frank operates with the concept of “God”. This idea provides detailed discussions about the personality of God for the first time. However, the inherent religious experience as an experience of personal communication with God leads him to the realization of the need to logically and consistently combine the Absolute (the “god of philosophers”) with “the God of Abraham, Isaac and Jacob”. Attempts to organically combine the religious experience of personal communication with God with a philosophical reflection of God as an absolute being were made in his works “Incomprehensible”, “With Us God”, “Reality and Man”, etc. Although at the end of life Frank came to the conclusion that it is impossible to unite the religious and philosophical understanding of God uncontradictingly, this did not prevent the philosopher from creating such a philosophical system that bears the imprint of the religious experience of God.

Key words: S.L. Frank, religious consciousness, religious experience, rational thinking, philosophical theism, absolute being, God the Absolute, “living God”

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

Irina Y. Kulyaskina – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Philosophy and Sociology of the Amur State University; of. 316, build 1, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Amur region, Russia, 675027; ihandoshko@mail.ru

Первые религиозные переживания С.Л. Франка, по его воспоминаниям, относятся к раннему детству, когда, глядя в небо, он испытывал «пантеистическое чувство», и «оно тогда как-то без коллизии укладывалось в религиозное сознание обычного типа, совмещаясь с молитвой к личному Богу». «Но это детское сознание и духовная жизнь, в нём проявлявшаяся, ушли вместе с детством...» [Франк, 1996, 53–54].

Известно, что философский путь Франка начался с увлечения марксизмом. Однако, познакомившись с сочинениями Ф. Ницше («Так говорил Заратустра»), он, по его собственному свидетельству, «почувствовал реальность духа», стал «идеалистом», но не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем «некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия» [Франк, 1996, 54]. Так началось движение молодого философа «от марксизма к идеализму».

Одним из первых проявлений обращения Франка к метафизической реальности стала его книга «Предмет знания» (1915), где он обосновывает необходимость абсолютного бытия, в котором в равной мере укоренены как познаваемая реальность, так и сознание познающего субъекта. По мнению философа, «...исконное обладание предметом, предшествующее всякому обращению сознания на предмет, возможно лишь при условии, если субъект и объект знания укоренены не, как это принято думать, в каком-либо сознании или знании, а в *абсолютном бытии* <...>, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом» [Франк, 1995, 37]. Здесь Франк пишет пока только об *абсолютном бытии*; и хотя оно приобретает у него черты *божественного*, тема *личного* Бога отсутствует. Тем более нет никаких признаков обращения к проблеме соотношения религиозного и философского понимания Бога.

Тем не менее, эта проблема проникает в творчество Франка, и происходит это помимо его желания. Связано это с тем, что публикация «Предмета знания» вызвала оживлённую критику, в рамках которой были два выступления, оказавшие существенное влияние на дальнейшую эволюцию его философского мировоззрения. Это – высказывания С.И. Гессена и С.Н. Булгакова.

Гессен в утверждении Франком понятия *абсолютного бытия* увидел только попытку онтологизации знания, стремление решить гносеологическую проблему посредством метафизики бытия. Суть его упрека состоит в том, что «вместо желаемого синтеза» здесь обнаруживается, хотя и в новой форме противоборство логического и металогического видов знания, «переходящее даже в дуализм двух миров бытия». Очевидно, что Гессен критикует Франка за попытку обоснования реальности сверхэмпирического бытия средствами гносеологии. «Вместо слияния гносеологии и онтологии, – замечает он, – встаёт опять опасность односторонней онтологической метафизики со всеми её интеллектуальными притязаниями» [Гессен, 1916, 3].

Совсем по-другому взглянул на обоснование Франком абсолютного бытия Булгаков. Существенно опередивший Франка на пути эволюции от марксизма сначала к философскому идеализму, а потом – и к религии, Булгаков упрекает его в невятности описания металогического (т.е. абсолютного) бытия. По его мнению, этому бытию то «приписываются явно божеские черты», и оно «почти сливается с Божественным Ничто отрицательного богословия», то, напротив, бытие это сближается с миром и предстаёт в качестве его «ноумена» [Булгаков, 1916, 152–153].

Возможно, выступление Булгакова повлияло на эволюцию Франка от «бога философов» к живому Богу. Однако есть все основания полагать, что не менее значимым стало влияние русской философской традиции, идущей от славянофилов и Достоевского и получившей наиболее полное выражение в философии всеединства В. Соловьёва. Метафизическое ядро этой традиции можно обозначить как усмотрение в Абсолюте абсолютной *личности*, в отличие от классической европейской философии, в частности, от Гегеля, для которого Абсолют – это безличное абсолютное мышление. Понимание же Абсолюта как личности необходимо требует отказаться от попыток сводить всю полноту отношения человека к метафизическому началу мира к *рациональному* отношению (т.е. к познанию).

Наделяя абсолютное бытие чертами «всеединства», Франк правомерно стремится обнаружить его и в человеческой душе. Феноменологическому анализу человеческой души посвящает он свою вторую книгу – «Душа человека» (1918), которая должна была стать докторской диссертацией. Однако принудительная эмиграция Франка из Советской России в числе других философов, историков, писателей и публицистов, не разделявших официальную идеологию, на «корабле философов» помешала защите.

В эмиграции, когда особую актуальность приобретают экзистенциальные вопросы, Франк обращает внимание на неоднозначность понимания и ощущения Бога в религиозном опыте: с одной стороны, Бог выступает как внешняя реальность, «иное», противостоящее человеку абсолютное начало, а с другой стороны, Бог предстаёт в качестве основы и внутреннего источника бытия самой личности. «...Бог, – пишет он в книге «Смысл жизни» (1926), – не только *открывается* нам как иное, высшее, безмерно превосходящее нас абсолютное начало; но вместе с тем Он *открывается* нам как источник и первая основа нашего собственного бытия... Он сам есть наше бытие» [Франк, 1992, 192, 193]. Важно, что ощущение «Бога в себе» в этот период ещё не привело Франка к осознанию и переживанию опыта общения с Богом как отношения «Я-ты».

Дальнейшее развитие размышлений Франка о Боге нашло отражение в книге «Духовные основы общества» (1930). Здесь философ-теист развивает мысль о реальности Бога как реальности, «присутствующей в нас самих»; характеризуя её как реальность «изнутри с нами сращённую и нам раскрывающуюся». Она, убеждён Франк, «дана нам в первичном мистическом опыте – независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах» [Франк, 1992, 73].

Рассуждая о реальности Бога и способе её постижения, Франк выступает как философ, хотя и ссылается на мистический опыт. С одной стороны, он подчёркивает, что мистический опыт получает своё раскрытие в рефлексии и опредмечивается в вербальных текстах, имеющих статус богословских учений. С другой стороны, – обращает внимание на то, что способ, которым эта реальность дана человеку, принципиально отличается от способа, которым человек постигает эмпирическую реальность. «Реальность, данная в этом внутреннем мистическом опыте, – пишет он, – всегда выходит за пределы противоположности между “субъективной жизнью” и внешним её “предметом”, дана не внешне предметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас» [Франк, 1992, 73]. Кроме того, в присутствии Бога в человеческой душе Франк усматривает онтологическую предпосылку нравственности: благодаря тому, что человек сознаёт Бога в себе, он «смотрит на себя как бы глазами Бога и подчиняется или стремится подчинить свою волю действующей в нём воле Бога» [Франк, 1992, 77].

В книге «Непостижимое» (завершена в 1937 г., впервые опубликована в 1939 г.) Франк вводит понятие *Божества*. Характеризуя его, он подчёркивает, что это – не просто первоначало бытия, но и «живая целостная правда» и «сущий творческий смысл». Особое место в его рассуждениях здесь занимает вопрос отношения с Богом как отношения «Я-ты». Сближаясь фактически с позицией апофатического богословия, он настаивает, что говорить о Боге напрямую невозможно и неуместно. «Философствование о самом Божестве, которое имело бы непосредственным “предметом” своего размышления Божество, – заявляет он, – невозможно ни в форме предметного познания, ни в форме самосознания» [Франк, 1990, 451]. Однако если нельзя проникнуть в непостижимое существо Божества, то «двигаться вокруг него, как бы кружиться около него» в своей мысли мы можем. В этом «кружении» Франк и усматривает смысл спекулятивной метафизики. Обосновывая своё намерение приблизиться к пониманию Бога средствами философии, он утверждает, что, хотя религиозный опыт в постижении Бога «более достоверен, чем всякое размышление и отвлечённое обсуждение», тем не менее, необходимо приложить усилия к тому, чтобы «согласовать непосредственно данное в живом опыте с *условиями мыслимости*» реальности Бога [Франк, 1990, 483].

Суть проблематичности соединения Бога-Абсолюта с «личным Богом» в единое целое в глазах Франка носит логический характер и выглядит следующим

образом: «Божество нельзя *подвести* ни под какую вообще категорию, нельзя подчинить никакому вообще *роду*»; и на этом основании оно «не подпадает под *понятие* “личности”, не может мыслиться как одна из многих возможных личностей». «С этой точки зрения, — делает он вывод, — мы можем рассматривать Бога не как личность, а как первоначало или *принцип, определяющий саму возможность* личного бытия, т.е. как некое *в этом смысле* сверхличное начало» [Франк, 1990, 483].

Однако независимо и от этого чисто формально-онтологического соображения Франк усматривает здесь ещё одну трудность. Она проистекает из его понимания личности. «То, что мы называем в человеке “личностью”, — пишет он, — есть <...> единство его субъективной, внутренне беспочвенной и безосновной “самости” с объективностью значимого в себе духовного бытия». Поэтому «личность» — это форма человеческого бытия в его необходимом трансцендировании вовнутрь, вглубь, в *запредельную* ему глубину реальности» [Франк, 1990, 484]. Под «беспочвенностью» человеческой личности Франк понимает её субъективную природу, которая, чтобы существовать, должна быть укоренена в какой-либо объективной реальности.

Очевидно, что с этой точки зрения Божество *не может* быть «личностью» поскольку оно «не ограничено, не беспочвенно и безосновно, не нуждается в пополнении и опоре, как мы». «Личность Бога», в отличие от личности человека, не только не нуждается в чём-то подобном, но сама должна быть признана объективной реальностью, если её отождествлять с абсолютным первоначалом бытия, т.е. «философским богом».

Кроме того, в нём нет того, что образует чисто «субъективный», «психологический» момент человеческого бытия. Поскольку Божество само есть первооснова или первоисточник реальности, ему нет необходимости трансцендировать в реальность более высокого уровня. Тогда как человеческая личность *опирается* на дух, имеющий божественную природу, и только в этом смысле сама *есть* дух.

Франк вынужден сделать вывод, что Божество, как Абсолют и абсолютное первоначало, *не есть* личность. Но отказаться от личного начала в Боге он не может. И если нельзя ставить знак равенства между Богом-Абсолютом и личным Богом, то можно трактовать личное начало Бога как *сторону* (аспект) Божества. Предлагаемое Франком решение проблемы выглядит вполне логичным: абсолютное бытие должно включать в себя *все виды и формы бытия*, включая реальность субъективности. Поэтому «божество *не есть* личность лишь в том смысле, что оно есть *более*, чем личность <...>, о нём можно только сказать, что оно есть *и* личность, но нельзя сказать, что оно есть *только* личность, — как вообще всё, что мы можем сказать о Божестве, имеет силу лишь в составе трансрационального единства “и то, и другое” и с соблюдением оговорки “ни то, ни другое”» [Франк, 1990, 484]. Вступая в «общение» с человеком, Бог-Абсолютное обращается к нему той своей стороной, с которой оно всё же есть личность. Более того, Франк убеждён, что Божество открывается с полной актуальностью именно как «мой Бог», как «Бог-со-мной», а значит, «момент личности принадлежит к *полной* актуальности Божества». «В этом смысле непосредственно открывающийся в религиозном опыте, в общем откровении личный характер Божества, — подчёркивает он, — есть не иллюзия, не самообман, а имманентно и непосредственно самоочевидная сторона его реальности» [Франк, 1990, 484]. Стремление философа-теиста непротиворечиво соединить рациональное суждение о Боге-Абсолюте и переживание общения с «личным Богом» здесь проявляется достаточно очевидно.

Кроме того, можно предполагать, что этим своим утверждением философ ещё и *онтологизирует личностное начало* в человеке.

Примечательно, что решая философскую задачу, Франк религиозное понимание Бога ставит выше исключительно философского его понимания. Суть обоснования им приоритета религиозного понимания Бога перед философским его обоснованием состоит, прежде всего, в том, что философское обоснование имеет рациональный характер, и в силу этого обстоятельства оно неизбежно оказывается поверхностным. В отличие от него, религиозное переживание Бога, по мнению философа, позволяет подняться до «трансцендентального мышления». Рациональное

мышление имеет отвлечённый характер, поэтому оно несравненно беднее трансцендентального мышления. Кроме того только трансцендентальное мышление является адекватным при постижении трансцендентной реальности Божества.

Это рассуждение Франка позволяет обозначить различие между идеалистической (нетеистической) философией и философским теизмом: в идеалистической философии Бог выполняет определённые – логически необходимые – функции «первоначала», «первотолчка», то есть первоначального импульса, сообщившего миру движение, не ставя проблемы личного общения с ним. Тогда как философский теизм не может ограничиться усмотрением в нём Абсолюта, но обязательно утверждает «личного Бога».

Ещё один аспект проблемы соотношения Абсолюта и «живого Бога» Франк усматривает в грамматической проекции различия между ними, которое обнаруживается в употреблении местоимений среднего и мужского рода. «Так как грамматика, – пишет Франк, – знает лишь различие между “мужским” и “средним” родом (отчего бы и не “женским”?) – между “он” и “оно”, между “личным” и “безлично-вещным” бытием, – то считают необходимым втиснуть и Божество непременно в одну из этих двух форм и спорят лишь о том, есть ли Божество некое “Оно”, напр. “Абсолютное”, или же оно есть живое существо, “Он”, “личный Бог”...». Сам же философ считает, что понятие «Абсолют» предполагает его «всеобъемлющую полноту и всеопределяющее первоначало». В этом смысле «о нём можно и нужно <...> одновременно сказать, что оно есть и Абсолютное, и Абсолютный; “средний” и “мужской” род, начало безличного и личного бытия не определяют его самого так, чтобы оно (или он) должно было (или должен был) быть *подчинённым* одному из них, а, наоборот, *оба* истекают из него самого и сами *подчинены ему*» [Франк, 1990, 485].

Корни грамматического аспекта проблемы несовместимости Бога-Абсолюта и «живого Бога» Франк усматривает только в ограниченных возможностях языка, «не знающего особой флексии для всеобъемлющего и всеопределяющего характера той реальности, которая здесь предносится нашей мысли», в силу чего философы «вынуждены делать выбор между одной из двух флексий, применяемых для обозначения двух привычных нам родов бытия» [Франк, 1990, 485]. В личном общении с «живым Богом» Франк усматривает не только проявление религиозного опыта, но ещё и доказательство особого положения человека в мире, поскольку человек в качестве личности стоит к нему ближе, чем какое-либо «оно», то есть какое-то безличное проявление бытия.

Таким образом, в книге «Непостижимое» Франк всё ещё пытается разрешить противоречие между Богом, понимаемым как Абсолютное, и личным «моим Богом», обосновать правомерность личного отношения с Богом, не посягая на его абсолютную природу.

В книге «С нами Бог» (1941) Франк переносит центр внимания на психологическое значение «личного» Бога, Бога как личности для верующего сознания: «Без веры в Бога, как личное существо, нет молитвы, нет религиозной жизни, нет радостного чувства обеспеченности нашей жизни под охраной любящего, всеблагого и всемогущего “Отца небесного”» [Франк, 1992, 256].

Повторяя тезис, высказанный в «Непостижимом», что Бог в качестве первоначала и первоисточника всего сущего не может быть подведён ни под одну из категорий, потому что он объемлет всё, есть первоисточник всего и всех, Франк теперь почему-то отказывается от трактовки «личного Бога» как «аспекта» Бога-Абсолюта. Он решительно заявляет, что «непостижимое и всеобъемлющее существо Бога не может быть *точно определено и исчерпано* тем, что мы называем его “личностью”, не может быть “подведено” под *понятие* личности» [Франк, 1992, 256].

Повторяет Франк и тезис о невозможности рационально выразить сущность Бога. Он объясняет эту невозможность тем, что любые слова или понятия «сужают, обедняют, как бы выколачивают и в этом смысле фальсифицируют ту несказанную безмерную полноту, ту бесконечную глубину и абсолютную первичность», которую верующий человек сознаёт «основным, единственно определяющим признаком реальности Бога». Слова «в своей рассудочной трезвости и прозаичности неадекватны тому несказанному трепету, тому чувству благоговения, которое составляет само существо веры» [Франк, 1992, 256–257].

Франк подчёркивает главенствующую роль в деле постижения Бога личного религиозного опыта, который для него есть «опыт встречи и общения с живым Богом» [Франк, 1992, 264]. «И вместо того, чтобы высказывать точное, как бы “научное” суждение, что “Бог есть личность”, – заявляет он, – нужно просто свидетельствовать, что мы находимся в личном общении с Ним, находим в Нём отклик на то, что составляет самое одинокое в мире – существо нашей личности, ощущаем в Нём первоисточник *нашего* бытия, как *личности*, т.е. ощущаем Его как нечто близкое и родственное самой интимной глубине *нашей* личности...» [Франк, 1992, 257]. Это фактический отказ от попыток рационально совместить два понимания Бога. Но только спустя несколько лет в письме, опубликованном под названием «Письмо другу. О невозможности философии» от 13.08.1944 г., он прямо высказывает мысль о несовместимости религиозного и философского понятий Бога, которые «если не замазывать и не затушёвывать противоречия, а мыслить абсолютно честно – совершенно непримиримы» [Франк, 1996, 92]. Философское понятие бога, по его мнению, «идеально последовательно развито Фомой Аквинским», «но молиться ему, уповать на него, утешаться им – при строгой честности мысли – нельзя». Совсем другое дело «Бог Иисуса Христа» (как его определил Паскаль). Это – «Бог человеческого сердца, Бог как любовь и предмет любви, Бог как святость, Радость, Утешение – Бог, который <...> Сам страдает с каждым плачущим ребёнком». Подчёркивая различие между этими двумя понятиями Бога, Франк пишет, что «оба Бога» «несомненно *существуют* – один открывается умом, другой – сердцем. Но свести их обоих – в конце концов, Бога Аристотеля и Бога Иисуса Христа – к одному Богу – <...> абсолютно невозможно, по крайней мере, *рационально*...» [Франк, 1996, 92].

Непримиримость и несовместимость этих двух понятий Бога для Франка достаточно очевидна, но эта ситуация для него имеет не столько академическое, сколько экзистенциальное значение. Она требует выхода, и выход философ находит в позиции, которую называет «двойной бухгалтерией» и которая заключается в том, чтобы «сочетать совершенную независимость религиозной и философской мысли с детски-смирненным молитвенным соучастием в традиционно-церковной религиозной жизни» [Франк, 1996, 92].

Однако «двойная бухгалтерия» Франка не удовлетворяет. И он находит новое решение, о котором пишет в своей последней статье «Духовное наследие Владимира Соловьёва», написанной уже во время предсмертной болезни. Здесь философ настаивает на возможности союза философского размышления и религиозного сознания. Но этот вариант соотношения философского бога и «Бога живого» радикально отличается от того, что он предложил в книге «Непостижимое». Суть взаимодействия двух понятий, по его мысли, состоит в том, что «религиозная мысль во все эпохи своего расцвета входила в некое органическое сочетание с философской интуицией и находила себе философское выражение» [Франк, 1996, 392]. Если в «Непостижимом» «живой Бог» – это аспект, та сторона Бога-Абсолюта, которой он поворачивается к верующему сознанию, то в конце жизни на основе, как можно предположить, личного религиозного опыта он отводит богу философов роль *рационалистического истолкования* образа, созданного религиозным сознанием. А это может означать только несомненное признание приоритета «Бога Авраама, Исаака и Иакова» перед теоретическим конструктом, выполняющим в философской модели мироздания роль первоначала и «первотолчка». Философ С.Л. Франк делает выбор в пользу религиозного сознания. Но и от философского бога он не отказывается.

Библиографический список

1. Булгаков, С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма / С.Н. Булгаков // Богословский вестник. – 1916. – Т. 1. – С. 152–153.
2. Гессен, С.И. Рец. На книгу Франка С.Л. Предмет знания / С.И. Гессен // Речь. – 1916. – 18 января. – № 17. – С. 3.
3. Франк, С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьёва / С.Л. Франк // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 392–399.

4. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – С. 13–146.
5. Франк, С.Л. Душа человека / С.Л. Франк // Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 419–632.
6. Франк, С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 607 с.
7. Франк, С.Л. О невозможности философии (Письмо другу) / С.Л. Франк // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 94–95.
8. Франк, С.Л. Предмет знания / С.Л. Франк // Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 35–418.
9. Франк, С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли / С.Л. Франк // Русское мировоззрение, СПб.: Наука, 1996 – С. 39–58.
10. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217–404.
11. Франк, С.Л. Смысл жизни / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147–207.

Текст поступил в редакцию 20.04.2018.

References

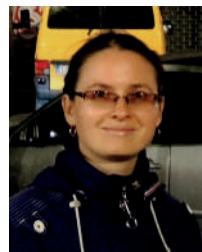
1. Bulgakov S.N. *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin]. 1916, vol. 1, pp. 152–153 (in Russian).
2. Gessen S.I. *Rech'* [Speech]. January 18, 1916, no. 17, p. 3 (in Russian).
3. Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 392–399 (in Russian).
4. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 13–146 (in Russian).
5. Frank S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Matter of Knowledge. Man's Soul]. St. Petersburg: Nauka, 1995, pp. 419–632 (in Russian).
6. Frank S.L. *Sochineniya* [Writings]. Moscow: Pravda, 1990, 607 p. (in Russian).
7. Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 94–95 (in Russian).
8. Frank S.L. *Predmet znaniya. Dusha* [The Matter of Knowledge. Man's Soul]. St. Petersburg: Nauka, 1995, pp. 35–418 (in Russian).
9. Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 39–58 (in Russian).
10. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 217–404 (in Russian).
11. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 147–207 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.101-109

Самарина Т.С.

Теория уровней религиозности в классической феноменологии религии



Аннотация. Статья посвящена теории уровней религиозности, предложенной одним из классиков феноменологии религии Ф. Хайлером. В своих фундаментальных трудах он предложил систему уровней религиозности, структурированную от примитивных к высшим – мистическому и пророческому – типам. В статье излагается теория Хайлера и суммируются основные черты двух высших типов религиозности, при этом показывается их специфика, сходства и различия. Далее в статье представлена типологизация и отличительные черты мистики, выделенные немецким религиоведом, демонстрируется, что Хайлер далёк от объединения всей мистики в единое целое. Во-первых, он делит мистику в отношении чувств (горячая и холодная мистика), во-вторых, в отношении разума, выделяя простую, основанную на вере, мистику, которая не стремится ни к каким интеллектуальным спекуляциям, и противоположную ей рационально-богословскую мистику, которая в свою очередь делится на философскую и психологическую. В завершающей части статьи автор обращается к влияниям, которые теория двух типов религиозности оказала на труды исследователей религии, в частности, на Макса Вебера, Гершома Шолема, Анну-Мари Шimmel.

Ключевые слова: феноменология религии, мистик, пророк, Фридрих Хайлер, Макс Вебер, Гершом Шолем, Анна-Мари Шimmel

Tatiana S. Samarina

Theory of Levels of Religiosity in Classical Phenomenology of Religion

Abstract. The article deals with the theory of levels of religiosity proposed by one of the classics of the phenomenology of religion F. Heiler. In his works he offered a system of levels of religiosity structured from primitive to higher – mystical and prophetic – types. The article presents Heiler's theory and summarizes the main features of the two higher types of religiosity, showing their specificity, similarities and differences. The article presents typology and distinctive features of mysticism and demonstrates that Heiler was far from uniting mysticism into a single whole. He divides mysticism in relation to feelings (hot and cold mysticism) and in relation to the mind (simple and rational-theological mysticism, which is divided into philosophical and psychological). In the final part of the article the author refers to the influences that the theory of two types of religiosity had on the works of Max Weber, Gershom Scholem and Anna-Marie Schimmel.

Key words: phenomenology of religion, mystic, prophet, Friedrich Heiler, Max Weber, Gershom Scholem, Anna-Marie Schimmel

Самарина Татьяна Сергеевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН; 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; t_s_samarina@bk.ru

Tatiana S. Samarina – PhD (Philosophy), Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia, 109240; t_s_samarina@bk.ru

Проблема выделения различных типов религиозности нередко занимала исследователей религии¹. Вопрос о том, возможно ли дифференцировать типы религиозности внутри одной религии и возможно ли выделить общие надрелигиозные типы религиозности особенно остро стоял в первой половине XX века, но не утратил актуальности и по сей день. Пожалуй, самой разработанной системой типологического деления религии является система, созданная известным немецким теологом-религиоведом Ф. Хайлером.

По мнению Ф. Хайлера, в любой религии мы можем обнаружить как высшие, так и низшие формы религиозности, и соответственно, различные промежуточные формы. Сразу отметим, что в религиоведческой теории Ф. Хайлера следует различать понятие «религиозность» и «религия». К примеру, нередко, когда заходит речь о «примитивной религиозности», это понятие подменяется понятием «примитивная религия», под которым чаще всего подразумевают «первобытные религии». Религиозность же, о которой пойдёт речь далее, не следует путать с религией, поскольку любой тип религиозности, по мнению исследователей, можно найти практически в любой религиозной системе. Хайлер эту идею поясняет на примере индуизма.

Индуизм он уподобляет дереву-баньяну, поддерживающему свою жизнь благодаря дополнительным стволам и «таким образом остающемуся даже в старости свежим, оно так разрастается, что в конечном счёте уподобляется больше маленькому лесу, чем отдельному дереву» [Heiler, 1962, 368–369]. Таким образом, индуизм представляет собой не синкретизм различных элементов, а «наслоение многих религий друг на друга» [Heiler, 1962, 369], тем самым включает в себя различные уровни религиозности.

Свою идею уровней религиозности Хайлер раскрывает через рассмотрение религиозных феноменов, любой отдельно взятый феномен он стремится раскрыть сразу во всех измерениях. Сначала, по мысли Хайлера, он как бы в зародыше присутствует в древних народных примитивных верованиях, затем раскрывается, растёт и расцветает в формах проявления высшей религиозности – мистической или пророческой, именно поэтому описание каждого феномена в ключевых трудах Хайлера почти всегда приходит к изображению его в жизни и творчестве того или иного мистика или пророка. Вот как об этом говорит сам Хайлер, например, рассуждая об образе воды и его притягательности для человека в религиозном мире, он пишет: «Эта картина нас так захватывает, поскольку мы носим в себе органы примитивных людей, для нас также важны элементы природы, проникающие от Божественной силы» [Heiler, 1961, 42]. Иными словами, каждый человек прежде всего является человеком, и его восприятие, отношения с другими, представления и переживания в базовой форме были сформированы ещё в архаических культурах, но, согласно общему принципу функционирования религии, по Хайлеру религия воспринимается как совместное действие двух бытий (божественного и человеческого), и то, что в архаических было в большей степени очеловечено, в высших раскрывается и обоживается².

В своей работе «Католицизм» Хайлер, ставя цель написать историю вселенской Церкви, начинает с изложения «примитивного католицизма», то есть народной веры со всеми её суевериями и странными со строго богословской точки зрения представлениями. В его описание включены элементы примитивного благочестия, вера в Божественную силу, чудеса, загробный мир, личные отношения со Святым, специфика народного понимания церковного года и т.п. По сути, Хайлер рассматривает примитивный католицизм как базис католицизма вселенского, при этом подчёркивая всю удалённость от традиции народного восприятия. Он демонстрирует как эта народная вера оказала влияние на веру Церкви, как с ней связана сложная теологическая и ритуальная составляющая её жизни и как эта примитивная жизнь раскрывается и возвышается.

Стоит подробнее остановиться на высших типах религиозности, выделенных Хайлером (мистическом и пророческом), поскольку именно они являются по нему вершиной любой религиозной системы. Определяя место мистиков и пророков в мире религии, он говорит о них как о религиозных гениях [Heiler, 1919, 13], энтузиастах [Heiler, 1954, 161], стоящих на вершине религиозного мира. Хайлер уже

с первых своих работ характеризует мистический и пророческий типы религиозности как единые для всего мира универсальные феномены, объединяющие людей разных сословий, рас, культур, религий в общность религиозных гениев, виртуозов молитвы. При этом мистическая религиозность – более широкое явление, чем пророческая, но пророческая стоит выше мистической, представляя собой вершину всего мира религии. Сравнивая два этих типа в заключительных частях своего главного труда «Формы проявления и сущность религии», Хайлер указывает, что целый ряд высших религиозных переживаний можно найти как у мистиков, так и у пророков. Вера, важная для жизни мистика, в пророческой религиозности доходит до своего абсолютного предела – жертвенного подвига мучеников. Любовь в благочестии мистиков предстаёт аффективным обращением к Божеству, порой связанным с обострением чувственности, переходящим иногда в извращённые формы брачной мистики³. В пророческом благочестии любовь затрагивает все аспекты человеческого существа, пророки любят Бога всей крепостью, всей силой, всей душой. Пророческая любовь проникнута любовью Бога, она – ответ на Его любовь, а поэтому всегда направлена на другую личность, пророческая любовь немыслима без любви к ближнему, тогда как мистическая зачастую замыкается внутри мира мистика. Хайлер замечает, что пророческая любовь «трезвее и сдержаннее склоняющей к чрезмерности мистической любви» [Heiler, 1961, 547]. Мистик стремится к покою, остановке всех чувств и волнений, угасанию страстей, пророк достигает покоя лишь в примирении с Богом, которое возможно только посредством прощения грехов. Для мистика радость состоит в бегстве от мира, разрывании с ним всех связей. Пророк, напротив, стремится разделить свою радость с другими в богослужении, основой которого стал пророческий тип молитвы. Именно наличие пророческого молитвенного элемента в таких религиях как буддизм (например, амидаистский буддизм) и индуизм (например, движение бхакти) ставит эти религии наравне с авраамическими.

В своей кандидатской диссертации «Буддийское погружение: религиозно-историческое исследование» Хайлер пишет, что «буддийская дхьяна есть восхождение духа к высшей спасительной цели, к нирване. Её религиозный характер ни с чем так не сопоставим, как с внутренней молитвой западных мистиков» [Heiler, 1922, 51]. При этом Хайлер поначалу не проводит прямую аналогию между молитвой и буддийским погружением, его поражает сходство системы духовного восхождения, разработанной в христианской мистической практике, и ступеней буддийской дхьяны. В своей работе он сначала характеризует буддизм в целом как религию искупления, затем переходит к детальному описанию восьмеричного пути, касаясь его мистико-практического измерения, обращается к ступеням дхьяны, анализируя каждую в отдельности, завершает обзор описанием нирваны. Затем он отдельно разбирает соотношение буддийского погружения и индийской йоги, проблематику молитв (так он именует мантры, направленные к бодхисатвам) в буддизме махаяны и сравнивает погружение с молитвой мистиков авраамических религий. Саму по себе идею обращения к личным божествам и бодхисатвам в контексте чисто имперсональной религиозной традиции Хайлер объясняет укоренённостью в человеческой природе желания личного трепетного общения с любящим высшим существом. Самыми сильными выражениями этого, по его мнению, стало в индуизме движение бхакти, а в буддизме культы Авалокитешвары, Амиды и Тары. Можно даже заметить, что эти движения несут в себе черты пророческой религиозности в рамках мистической религии, ведь в них наблюдается тяга к личным божествам, страдающим и любящим человека, и человек здесь призывается отвечать взаимностью им и, подражая им, деятельно любить других людей.

Можно следующим образом охарактеризовать отличия двух рассматриваемых типов религиозности. Мистическая религиозность направлена к растворению и отрицанию «Я» мистика. Мистик бежит от мира и стремится к пассивному бытию в нём, бытию, не мешающему активной внутренней жизни. Мистическая религиозность индивидуалистична, внесоциальна, устремлена на внутренний мир мистика, она стремится воспринимать мир как единое целое и в то же время видит Бога доступным для человеческого опыта. Цель мистической жизни – соединение и слияние с Богом, мыслимым как *Summum Bonum*, а в некоторых формах мистики –

полное растворение в нём. Таким образом, все этические нормы для мистики служат лишь инструментами, готовящими человека к единению с Богом. Как следствие этого, молитва в мистике служит проводником по пути единства (*via unitiva*), и для неё характерно самоуглубление. С одной стороны, она может выражаться в эмоциональном восхвалении благ Божиих, а с другой стороны, сводится к полному безмолвию, в котором все чувства и слова поглощены созерцанием этих благ. Мистический путь имеет стадии, подобные лестнице, возводящей человека к цели – единству с Богом. В истории религии мистики всегда были самыми свободомыслящими, отрицающими мертвенность религиозной буквы, именно поэтому они часто преследовались. По Хайлеру, их роль для религии состоит в постоянном возвращении религии к истинному смыслу, лишённому фанатизма и «идолопоклонства формуле» [Heiler, 1961, 180]. При этом мистическая этика содержит в себе толерантное отношение к другому, ведь мистик видит Бога внутри себя, а значит, по аналогии, и во всём окружающем творении.

Пророческий тип, напротив, строится на утверждении личности пророка, стремящегося к немедленному исполнению возложенной на него воли Божией. Исполняя эту волю, пророк бросает вызов миру, призывая его к этическому обновлению и переустройству, для пророка важна жизнь мира, он в каком-то смысле несёт ответственность за неё перед Богом. Деятельность пророка направлена на объективные исторические изменения жизни людей здесь и сейчас, она по природе своей глубоко социальна. В пророческой религиозности доминирует идея дуализма, утверждающего непреодолимость пропасти, отделяющей творение от Творца, ни о каком актуальном единстве здесь не может идти и речи. Таким образом, моральные ценности для пророка имеют значение сами по себе, поскольку реализация их есть ответ на призыв Божий, направленный через пророка к людям. Как следствие, пророческая молитва эмоциональна, насыщена призывами Бога, просьбами о Его заступничестве и помощи, упованиями на Его волю. Часто эта молитва превращается в покаянный плач о себе и людях. Бог в таком понимании предстаёт как абсолютный царь и судия мира, на которого уповает пророк, которому он предаёт себя и народ. Пророческий путь благочестия призван к очищению (*via purgativa*) себя и людей, дабы сделать их достойными служителями. При этом в социальном плане пророческая религиозность может быть причиной жестоких действий, направленных на очищение веры. Из-за абсолютной убеждённости в правоте своей веры пророк может заставить страдать других, распространяя её, если надо, и силой. Такая вера пророков, по Хайлеру, приводит к ревности, становящейся почвой для фанатизма. Яркими примерами этой ревности Хайлер считает пророка Илию, Савла до обращения по дороге в Дамаск, Мухаммеда и имамов [Heiler, 1961, 550–551].

В своих трудах Хайлер часто обращается к мистическому и пророческому типам как высшим проявлениям религиозности. В «Формах проявления...» анализ практически любого феномена завершается разбором взгляда на него мистиков и пророков, здесь демонстрируется понимание феномена от примитивного к гениальному.

Поскольку Хайлер очень детально исследует мистический тип религиозности, остановимся непосредственно на его типологии и отличительных чертах. Этот тип, очевидно, является центральным в его религиозной теории, поскольку именно он позволяет подчеркнуть единство религии, пророческий тип есть достоинство авраамических религий, в то время как мистический в равной степени существует во всех религиях как высшая форма.

Хайлер далёк от объединения всей мистики в единое целое, напротив, он делит её на подтипы. *Горячая* эмоциональная мистика строится по принципу направления всех чувств к Полноте бытия, возвышения всего лучшего, что есть в человеке, и раскрытия его в экстатическом порыве, примерами того служат бхакты, сикхи, Плотин, Августин, средневековые мистики, пиетисты. *Холодная*, лишённая эмоций мистика строится на полном угашении всех чувств и мыслей, как мешающих достичь единения с этой Полнотой, яркой иллюстрацией того служат мистики Упанишад, буддисты, Майстер Экхарт и квиетисты.

Но Хайлер делит мистику не только в отношении чувств, но и в отношении разума. Он выделяет *простую*, основанную на вере мистику, которая не стремится

ни к каким интеллектуальным спекуляциям и ценит лишь самое простое детское восприятие мира, примерами её служат Бернар Клервосский, Франциск Ассизский, Сузо, Симеон Новый Богослов и многие другие. Противоположностью такой мистики является *рационально-богословская* мистика, которая в свою очередь делится на философскую и психологическую. В *философском* типе богословами-мистиками осуществляется рефлексия над мистическим опытом, приводящая к построению сложных теорий и систем, яркие выразители такого типа – мистики Упанишад, Шанкара, Плотин, Августин, Псевдо-Дионисий, Майстер Экхарт. *Психологическая* мистика направлена не вовне, на познание мира и места человека в нём, а вовнутрь, на изучение переживаний человека, встречающегося с Богом. Выразителями психологического мистицизма – йоги – являются Ефрем Сирийский, Тереза Авильская (которую Хайлер считал лучшим мистиком-психологом), Ангелус Силезиус, квиетисты.

Молитва мистиков – также особый процесс, отличающийся от всех других типов молитвы. Её «корона» [Heiler, 1920, 225] – экстатическое слияние с полнотой Божества, эмоциональный фон этого слияния здесь разнится от типа к типу. В негативной холодной мистике это слияние происходит с полным прекращением всех чувств. На высших ступенях молитва в нём у всех типов мистиков может лишаться звуков, жестов и каких-либо внешних выражений, полностью погружаясь во внутренний мир мистика.

Хайлер придерживался идеи единого для всех религий мистического пути, последняя ступень этого пути знаменуется прекращением молитвы по причине слияния молящегося и объекта его молитвы в экстатическом переживании. Примитивность сознания у мистиков здесь полностью преодолена. Часто используя образы окружающего мира, будь то течение реки (как у буддийских монахов) или тщета славы мира (как у христианских аскетов), они проникают сквозь эти образы, возводя разум и чувства к вершине всего – Полноте Бытия.

Едино по Хайлеру и представление мистиков о Полноте Бытия – Боге. Бог мистиков – абсолютно статичная, невместимая ни небом, ни землёй, превосходящая человека в бесконечное число раз реальность. Прежде всего мистики постигают её на опыте, переживая реальную встречу. Здесь, разумеется, встаёт вопрос о различии персональной и имперсональной мистики, первая предполагает общение с Богом как с личностью, во время как вторая стремится к слиянию с ним как безличным Абсолютом. Хайлер на этот счёт недвусмысленно замечает: «Безличная мистика рассматривает личную как свою первую ступень, наоборот, вся личная мистика рассматривает личностный момент в Боге как недостаточный» [Heiler, 1954, 163]. И далее, подтверждая эту идею, говорит о том, что понимание Бога как Ты для мистиков – лишь «только “мыс Доброй Надежды”, за которым возвышается в tenebrae aeternae теряющийся громадный горный массив» [Heiler, 1961, 181]. Иными словами, в своей основе понятие Бога мистиков имперсоналистично, личным является Его проявление в общении с человеком, Хайлер так и отмечает, что пантеизм характерен для мистического сознания даже христианских мистиков.

Для мистического языка в описаниях Бога характерно отрицание, подчёркивающее неспособность человека выразить его. Самым подходящим способом в таком случае становится сочетание противоположностей, ещё ярче выражающее эту неспособность. При этом язык мистиков ярок и образен, Бог в нём описывается как «огонь, свет, солнце, гора, море, источник, дерево, роза, круг, но также и мрак, бездна, пустошь, пустыня. Всё это – образы бесконечности и беспредельности Бога, его животворной силы и красоты» [Heiler, 1961, 172]. Часто Бог персонифицируется в самых высших земных образах, лучший из которых – образ возлюбленного. В таком контексте мистических союз с ним неопишем и непередаваем словами, но при этом мистик в нём чувствует себя буквально опьянённым Богом, растворённым в нём, теряет своё собственное Я, по аналогии как любящий растворяется в любимом.

Все описанные выше особенности должны привести к постановке ряда вопросов, главным из которых будет: как соотносить пантеистическую направленность мистицизма, в котором безличный аспект Бога возвышается над личным, с авраамической религиозностью? На это Хайлер отвечает в том же «Буддийском погружении...» [Heiler, 1922], предполагая, что христианство сформировалось на основе двух

По мнению ряда исследователей, деление на мистическую и пророческую религиозность было одним из самых значительных вкладов Ф. Хайлера в историю религиозведческой мысли (см., например: [Lefebure, 2013, 615–616; Mueller, 1973, 68–132]. Поэтому далее мы обратимся к тем влияниям, которые теория двух типов религиозности оказала на труды исследователей религии.

В своих трудах после 20-х годов (после выхода в свет «Молитвы» Хайлера), Вебер корректирует рассмотренную выше схему и пишет уже не о двух типах пророческой религиозности, а об аскетизме и мистицизме. Впервые такое деление встречается в третьем томе «Полного собрания сочинений по социологии религии» («Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie»), посвящённом древнему иудаизму. На его страницах Вебер противопоставляет израильского пророка буддийским святым, он замечает, что в пророческом благочестии «не было места для unio-mystica, не говоря уже о внутреннем океаническом спокойствии буддийских архатов <...> личное величие Бога как правителя пресекало все мысли мистического общения с Ним <...> Пророк никогда не мог достичь постоянного внутреннего мира с Богом. Сама природа Яхве исключает это. Нет никаких оснований утверждать, что апатичные мистические состояния индийского типа существовали на Палестинской земле» [Weber, 1921, 328–329]. Здесь мы видим иной взгляд на пророка, для Вебера термин «пророческая религиозность» меняет значение и противопоставляется практикам, направленным на достижение мистического единства (интересно, что Вебер употребляет любимые Хайлером термины для описания мистических переживаний). Таким образом, уже в работе 1921 года Вебер противопоставляет пророческую религиозность Израиля восточной индийской мистике.

106

(к нему в первую очередь относятся протестантские деноминации – баптисты, методисты, квакеры) и аскетизм, мир отрицающий (*weltablehnende Askese*), считающий мир наполненным грехами и искушениями, от которых необходимо спастись (его выразителем является христианское монашество и средневековые движения, типа бегинок). Мистицизм, по Веберу, отличается от аскетизма, поскольку является характеристикой восточного типа религиозности, в нём целью становится обретение особых духовных состояний, изменяющих самого мистика изнутри и возводящих его к опытам экстатического характера, лучшим примером практик такого рода он считает медитацию, а выражения этого типа религиозности видит в буддизме и индуизме. Таким образом, можно заключить, что после выхода в свет работы Хайлера Вебер изменил свою концепцию двух типов религиозности, отказавшись от универсальности термина «пророческий», он стал употреблять его лишь в отношении религий Запада и заменил его на более широкую категорию «аскетизма», в то же время для обозначения восточного религиозности, описание черт которой сильно сближают представления о ней с теорией мистической религиозности у Хайлера, он стал использовать термин «мистическая».

Но не только в теории Вебера мы можем увидеть сходство с концепцией Хайлера. По мнению авторитетного исследователя иудейского мистицизма Моше Иделя, взгляды Хайлера сформировали представление пионера в изучении каббалы *Гершома Шолема*. Идель подчёркивает, что в течение жизни Шолем считал экстатическую мистику невозможной для пророческой религии Изариля. Шолем, в частности, отмечает, что «фундаментальный экстатический опыт должен был быть источником религиозного вдохновения, но мы не находим (в религии Израиля – Т.С.) и следов мистического единения между душой и Богом» [Idel, Arzy, 2015, 23]. Таким образом, именно хайлеровский тип уникальной пророческой религиозности на несколько десятилетий сформировал курс исследований в сфере каббалы. Сам Идель критикует этот взгляд Хайлера и Шолема, показывая, что экстатический опыт был присущ религиозности Израиля ещё с ветхозаветных времён [Idel, Arzy, 1995].

Одна из ведущих специалистов по исламскому мистицизму *Анна-Мари Шиммель* использует в своём классическом труде «Мир исламского мистицизма» идеи Хайлера. При анализе ритуальной молитвы в исламе в целом и в исламском мистицизме в частности она обращается к труду Хайлера, называя «Молитву» «лучшим введением в изучение этой проблемы, написанным с позиций историка-религиоведа» [Шиммель, 2012, 434]. В четвёртой главе своего труда она обращается к анализу проблематики соотношения мистической и пророческой религиозности в исламе, используя весь категориальный аппарат Хайлера, описывающий два этих типа. Шиммель приходит к выводу о реальном сосуществовании двух типов благочестия, распространённых в исламе, – мистическом и пророческом. Она замечает, что «традиционные суфийские школы всегда признавали превосходство пророков. Они считали, что высшая ступень святости – только начало пророчества. Каждый пророк несёт в себе черты святости. Тем не менее мистик или святой может стремиться достичь ещё более высоких ступеней близости к Богу. Наивысшая доступная для него ступень – вознесение в духе, соответствующее тому вознесению, которое Пророк совершил во плоти... Правда, некоторые мистики экстатического типа – такие, например, как опьянённый любовью купец из Маснави Руми – предпочитали мистическое опьянение святого трезвости пророка, ибо пророк не теряет себя в созерцании Бога, но, будучи навечно связанным с Божественной волей, обращается к людям, чтобы передать им эту волю» [Шиммель, 2012, 208–209]. Шиммель приходит к выводу о реальном отличии двух типов благочестия в исламе, причём это отличие признаётся самими мусульманами. В работе Шиммель теория двух высших типов религиозности Хайлера не только используется, но и подтверждается на конкретном материале.

Завершая наш анализ, можно подвести итог, констатируя, что теория двух типов религиозности, развитая Хайлером, получила широкий отклик в кругах исследователей религии и по сей день не потеряла своей актуальности.

Библиографический список

1. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта: Исследование человеческой природы / У. Джеймс. – М.: Академический проект, 2017. – 415 с.
2. Самарина, Т.С. Феноменология религии Ф. Хайлера / Т.С. Самарина // Вестник Волгоградского университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2016. – № 1 (31). – С. 36–49.
3. Шиммель, А.-М. Мир исламского мистицизма. 2-е изд. / А.-М. Шиммель. – М.: ООО «Кадра», 2012. – 534 с.
4. Gellner, E. A Pendulum Swing Theory of Islam / E. Gellner // Sociology of Religion. – Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1969. – P. 127–138.
5. Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung / F. Heiler. – München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. – 594 p.
6. Heiler, F. Der Gottesbegriff der Mystik / F. Heiler // Numen: International review for the history of religions. Vol. I. – 1954. – P. 161–183.
7. Heiler, F. Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen / F. Heiler. – München: Reinhardt, 1919.
8. Heiler, F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung / F. Heiler. – München: Reinhardt, 1922. – 100 p.
9. Heiler, F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart / F. Heiler. – Stuttgart: Phillip Reclam, 1962. – 1063 p.
10. Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion / F. Heiler. – Stuttgart: Kohlhammer, 1961. – 605 p.
11. Idel, M. Hasidism: Between Ecstasy and Magic / M. Idel. – NY: State university of New York press, 1995. – 438 p.
12. Idel, M., Arzy, S. Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences / M. Idel, S. Arzy. – Yale: Yale university press, 2015. – 206 p.
13. Lefebure, L.D. Christian Mysticism in Interreligious Perspective / L.D. Lefebure // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2013. – P. 610–624.
14. Mueller, G. Asceticism and mysticism: A contribution toward the Sociology of faith / G. Mueller // Zur Theorie der Religion: Religion und Sprache. Wiesbaden: Springer. – Band VIII. – 1973. – P. 68–132.
15. Pettazzoni, R. The All-Knowing God. Researches into early Religion and Culture / R. Pettazzoni. – London: Methuen, 1956. – 475 p.
16. Saleski, P. Ideal Types in Max Weber's Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field / P. Saleski // Polish sociological review. – 2010. – № 3 (171). – P. 319–325.
17. Tillich, P. Religionsphilosophie / P. Tillich. – Stuttgart: Kohlhammer, 1962. – 119 p.
18. Weber, M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: Band III: Das antike Judentum / M. Weber. – Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1921. – 442 p.

Текст поступил в редакцию 8.02.2018.

¹ См., например, деление на религию душевного здоровья и религию страждущих душ, предложенную У. Джеймсом [Джеймс, 2017, 62–130]; два типа восприятия Бога (Всесильного и Всезнающего), определяющие два типа религиозности у Р. Петтацони [Pettazzoni, 1956]; сакраментальную и теократическую религиозность П. Тиллиха [Tillich, 1962, 77–93]; мистическую и аскетическую религиозность Э. Геллнера [Gellner, 1969, 130–131].

² Подробнее о феноменологической теории Ф. Хайлера как цельной системе см. [Самарина].

³ В своём труде «Das Gebet...», в разделе, посвящённом типам мистической молитвы, Хайлер отдельно анализирует особый её тип – «брачный мистицизм» (Brautmystik) [Heiler, 1920, 322]. Это именно тот тип молитвенных мистических переживаний, который облакался в самые откровенные, сексуально окрашенные тона. Причём примеры такого мистицизма Хайлер находит не только у католических авторов, но и в ярких переживаниях любви к Кришне последователей бхакти в Индии и в эротически окрашенной поэзии исламских суфиев. Анализ с помощью фрейдистской методологии приводит Хайлера к выводу, что «брачный мистицизм» стоит на периферии мистического опыта. Из всех форм мистической молитвы молитва, окрашенная в брачные тона, наиболее напоминает примитивную, так как в ней ярче всего проявляется эвдемонизм эгоистических настроений, выраженный в желании получить личные радостные переживания, и чрезмерная антропоморфизация Бога.

References

1. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Oxford World's Classics paperback, 2012 (Russ. ed.: James W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta: Issledovanie chelovecheskoj prirody*. Moscow: Akademicheskij proekt, 2017, 415 p.)
2. Samarina T.S. *Vestnik Volgogradskogo universiteta* [Science Journal of Volgograd State University]. Volgogradsk, 2016, no. 1 (31), pp. 36–49 (in Russian).
3. Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. [Russ. ed.: Schimmel A.-M. *Mir islamskogo misticizma*. Moscow: OOO "Sadra", 2012, 534 p.
4. Gellner E. *Sociology of Religion*. Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1969, pp. 127–138 (in English).
5. Heiler F. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* [Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung]. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920, 594 p. (in German).
6. Heiler F. *Numen: International review for the history of religions*. Leiden: Brill Publishers, 1954, no. 1, pp. 161–183 (in English).
7. Heiler F. *The Importance of Mysticism to the Religions of the World* [Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen]. München: Reinhardt, 1919. (in German).
8. Heiler F. *The Buddhist Immersion. Study in the History of Religion* [Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung]. München: Reinhardt, 1922, 100 p. (in German).
9. Heiler F. *The Religions of Mankind, Past and Present* [Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart]. Stuttgart: Phillip Reclam, 1962, 1063 p. (in German).
10. Heiler F. *Manifestations and Essence of Religion* [Erscheinungsformen und Wesen der Religion]. Stuttgart: Kohlhammer, 1961, 605 p. (in German).
11. Idel M. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. NY: State university of New York press, 1995, 438 p. (in English).
12. Idel M., Arzy S. *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*. Yale: Yale university press, 2015, 206 p. (in English).
13. Lefebure L.D. *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 610–624 (in English).
14. Mueller G. *To the Theory of Religion: Religion and Language* [Zur Theorie der Religion: Religion und Sprache]. Wiesbaden: Springer, 1973, no. 8. pp. 68–132 (in German).
15. Pettazzoni R. *The All-Knowing God. Researches into Early Religion and Culture*. London: Methuen, 1956, 475 p. (in English).
16. Saleski P. *Polish Sociological Rewiev*. Warsaw, 2010, no. 3 (171), pp. 319–325 (in English).
17. Tillich P. *Philosophy of Religion* [Religionsphilosophie]. Stuttgart: Kohlhammer, 1962, 119 p. (in German).
18. Weber M. *Collected Essays on the Sociology of Religion: Volume III: Ancient Judaism* [Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: Band III: Das antike Judentum]. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1921, 442 p. (in German).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.110-121

Яблоков И.Н.



Феноменологическая социология религии: дихотомический и имманентно-трансцендентный векторы развития

Аннотация. В статье рассматриваются идейные предпосылки феноменологической социологии религии. Феноменологическая социология религии развивалась под влиянием феноменологии как философского направления, создателем которой был немецкий философ Э. Гуссерль, а также феноменологии религии немецкого теолога и философа Р. Отто и нидерландского теолога и религиоведа Г. ван дер Леува. Философская феноменология Эдмунда Гуссерля и его идеи о «чистом сознании», феноменологической редукции, о конституировании социального мира и т.д. имели особое значение для становления и развития феноменологической социологии религии. Важный вклад в этот процесс внесли также Р. Отто и Г. ван дер Леув. Автор выделяет две основные тенденции в феноменологической социологии религии – дихотомическую и имманентно-трансцендентную. Дихотомическая тенденция представлена в работах таких учёных, как И. Вах и Г. Меншинг, а имманентно-трансцендентная – в работах П.Л. Бергера и Т. Лукмана. В статье анализируются социологические идеи перечисленных исследователей.

Ключевые слова: философская феноменология, феноменологическая социология религии, дихотомическая традиция, имманентно-трансцендентная традиция, секуляризация, религиозный плюрализм, современные модели религии

Igor N. Yablokov

Phenomenological Sociology of Religion: Dichotomous and Immanent-Transcendent Vectors of Development

Abstract. The article deals with the ideological background of the phenomenological sociology of religion. Phenomenological sociology of religion developed under the influence of phenomenology as a philosophical trend, created by the German philosopher E. Husserl, as well as the phenomenology of the religion of the German theologian and philosopher R. Otto and the Dutch theologian and religious scholar G. van der Leeuw. Philosophical phenomenology of E. Husserl and his ideas about “pure co-knowledge”, phenomenological reduction, the constitution of the social world, etc. had a special significance for the formation and development of the phenomenological sociology of religion. An important contribution to this process was also made by R. Otto and G. van der Leeuw. The author distinguishes two main tendencies in the phenomenological sociology of religion – dichotomous and immanently transcendent. The dichotomous tendency is presented in the works of such scientists as J. Wach and G. Mensching, and the immanent-transcendent tendency can be found in the works of P.L. Berger and T. Luckmann. The article analyzes sociological ideas of the listed researchers.

Key words: philosophical phenomenology, phenomenological sociology of the religion, dichotomous tradition, immanent-transcendent tradition, secularization, religious pluralism, modern models of religion

Яблоков Игорь Николаевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; 119991, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, кор. 4; relig@philos.msu.ru

Igor N. Yablokov – Doctor of Philosophy, Full Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; build. 4, 27 Lomonosovsky prosp., Moscow, Russia, 119991; relig@philos.msu.ru

С XIX века шло становление и развитие религиоведения – его структуры, содержания, методологии и методов. Формировались разделы науки о религии – история религии, антропология религии, философия религии, социология религии, психология религии, феноменология религии и другие, в каждом разделе выделялись проблемные области.

В социологии религии сложился ряд направлений: понимающая социология социального действия, компаративно-типологическая, структурно-функциональная, феноменологическая, формальная социология, интегральная социология, социология религии, базирующаяся на материалистическом понимании истории, эмпирически-дескриптивная и др. В данной статье рассматриваются различные векторы развития в феноменологической социологии религии.

Феноменологическая социология религии развивалась под влиянием феноменологии как философского направления, создателем которой был немецкий философ Эдмунд Гуссерль (1859–1938), а также феноменологии религии немецкого теолога и философа Рудольфа Отто (1869–1937) и нидерландского теолога и религиоведа Герардуса ван дер Леува (1890–1950).

Особое значение для становления и развития феноменологической социологии религии имела философская феноменология Эдмунда Гуссерля и его идеи о «чистом сознании» и его феноменах, о феноменологической редукции, о синтезе интуиции, созерцания как «усмотрения сущности» и «чистого» сущностного описания, о переживании, о «жизненном мире», о конституировании социального мира, об интенциональности. Феноменология религии, которая также приняла ряд идей Э. Гуссерля, в свою очередь задавала стимулы осмысливать социологию религии и её содержание в соответствующем ключе.

В 1917 г. появилась книга Рудольфа Отто «Святое. Об иррациональном в идее божественного и его отношении к рациональному». Р. Отто принял понятие римской религии – *numen* – могущественной божественной силы, властно распоряжающейся человеческой судьбой. По мнению Р. Отто, основой религии является нуминозное (лат. *numinose* от лат. *numen*, а *numen* – это знак божественного могущества). Нуминозное амбивалентно; оно – *mysterium tremendum* [тайное страшашее] и *mysterium fascinans* [тайное завораживающее]. Нуминозное вызывает в человеке амбивалентные переживания. Религиозный опыт не может быть выражен в разграничивающих понятиях языка. Эта область опыта превосходит рациональное, но без того, чтобы быть иррациональным. Предмет священности есть нуминозное, нуминозное включает понятие священности.

Религия – это «переживание святого»; «святое» истолковывается как нечто «совершенно другое», «нуминозное и тремедумное», вызывающее благочестивый страх и трепет. Понятие «святое» даётся человеку совершенно априорно и служит основой создания всеобщей категориальной системы, с помощью которой может быть объяснена всякая религия. Сам Р. Отто не считал возможной социологическую интерпретацию религиозных феноменов, поскольку, по его мнению, в основе их понимания может лежать лишь «скрытая способность предрасположения и предопределения к религии» [Otto, 1936, 123]. Но его идеи во многом оказали влияние на феноменологическую социологию.

Герард ван дер Леув считается основателем феноменологии религии. В его сочинениях (например, во «Введении в феноменологию религии») рассматриваются религиозные институты, даётся феноменология «ролей основателя», «святых людей» (король, жрец, оратор, посвящённый), «святых общностей» (семья, род, союз, церковь, нация). Определяя взаимосвязь социальной группы и религии, Г. ван дер Леув высказывает мысль, противоположную тезису Э. Дюркгейма. «Святое общее, – писал он, – не потому свято, что является общим, а потому является общим, что оно свято» [Leeuw, 1961, 303].

Можно выделить две основных тенденции в феноменологической социологии религии – дихотомическую и имманентно-трансцендентную. Дихотомическая тенденция представлена, например, в работах Иоахима Ваха (1898–1955) и Густава Меншинга (1901–1979); в числе представителей имманентно-трансцендентной тенденции можно назвать Питера Людвиг Бергера (1929–2017) и Томаса Лукмана (1927–2016).

Иоахим Вах – немецкий историк религии, феноменолог и социолог религии с 1930 года – доктор теологии. Он является автором ряда произведений по социологии религии – «Социология религии», «Типы религиозного опыта – христианского и нехристианского», «Церковь, деноминация и секта», «Сравнительное изучение религий». Он, наряду с идеями Р. Отто и Г. ван дер Леува, воспринял также ряд методологических подходов Э. Трельча и М. Вебера.

В прямой связи с пониманием соотношения религии и общества находится определение предмета социологии религии. Существуют специфические формы выражения религиозного переживания – вероучение, культ, религиозная общность. Интерпретируя религию и общество как «самостоятельные величины», И. Вах следующим образом определил предмет своих социологических поисков: «Нашим

намерением является изучение взаимосвязи религии и общества, а также форм взаимодействия их друг с другом» [Wach, 1931, X]. Важнейшей задачей социологии религии считается индивидуальное, типологическое, сравнительное изучение и упорядочение третьей формы выражения – религиозных общностей. Кроме того, существенна «в социологическом отношении практическая сторона религии, культ в широком смысле слова... Как раз в богослужении наблюдается проникновение друг в друга обеих сторон взаимодействия – религии и общества» [Wach, 1931, 9–10]. И. Вах, формулируя «понимающий» принцип социологии религии, подчёркивал: «Кто не способен почувствовать и понять имеющееся в любой религии притязание, смысл и значение, кто <...> не имеет органа религии, тот не должен был бы вообще заниматься ею» [Wach, 1931, X].

Доказывается необходимость дополнения социологического рассмотрения религии теологическим. Социолог, изучая религию, неизбежно сталкивается с отношением человека к трансцендентным реальностям. Чисто научная социологическая позиция не даёт возможности исследователю понять это отношение. Чтобы понять религиозный мир, социолог должен принять теологические предпосылки. «Религиозно-социологическая постановка вопроса, – писал И. Вах, – нуждается в дополнении нормативной, теологической, исходящей из самопритязаний религии работой» [Wach, 1931, X]. И далее: теологическое воззрение «появляется, безусловно, как завершение <...>. Социологический аспект должен быть дополнен теологическим» [Wach, 1931, 13].

В традициях феноменологической социологии религии выступил немецкий протестантский исследователь Густав Меншинг. В качестве своих идейных предшественников он называл Р. Отто и И. Ваха. Наиболее известными его работами являются: «Священное безмолвие», «Социология религии», «Истории религиоведения», «Религия. Формы явления, типы структуры и законы жизни», «Социология великих открытий».

Г. Меншинг следующим образом определяет предмет социологии религии: «Мы понимаем под социологией религии учение о социологических феноменах в области религии и о социологических связях религии» [Mensching, 1947, 17]. Социология религии имеет дело с принадлежащими к феноменологическому миру религии социологическими структурами и процессами. Она должна исследовать отношения религии с мирскими общностями (семьёй, племенем, народом, государством), структуру религиозных общностей («господь – апостол», «учитель – ученик», общины, секты, ордена и т. д.), взаимоотношения религиозных общностей друг с другом. Социологию интересуют формы взаимодействия религии и общества, типы религий, типы религиозных авторитетов и общностей. Она стремится также обозначить «законы» исторического изменения религиозных феноменов.

С богословской точки зрения религия имеет сверхъестественный источник и природу. Хотя и признаётся, что организационные форма её носят «социальный отпечаток», основные теологические послышки понимания религии принимаются. Отсюда становится понятным смысл и значение тезиса о «границах» светской социологии религии: светская наука не может постичь то, что является продуктом «Откровения».

Г. Меншинг при обсуждении вопроса о способах социологического исследования религии называет сравнительно-исторический, исторически-дескриптивный, феноменологический, структурно-функциональный, эмпирический методы, метод трансцендирования и др. Но при всём этом требуются некоторые теологические предпосылки. Только на базе мистической интуиции, «способности вчувствования», лишь при наличии религиозной веры социолог может постичь свой предмет. «Наши познавательные усилия, – подчёркивал Г. Меншинг, – не «беспредпосылочны»; всякое занятие религией, её сущностью и феноменологическими формами предполагает внутреннее участие и способность вчувствования» [Mensching, 1959, 11].

Г. Меншинг формулирует своё понимание религии: «Религия – есть живая встреча со священным и отвечающее действие человека, определяемое этим священным» [Mensching, 1959, 18–19]. Встреча со священным рассматривается как дивинация, под которой понимается чутьё к божественному и к опыту общения с ним.

Выделяются «внутренние» формы получения контакта с «божественным», к которым относятся религиозное переживание, озарение, погружение, экстаз, вера, опосредующие встречу человека с Богом (важнейшим из них считается «Слово Божие», «Священное Писание») и ответ человека на воздействие священного, который осуществляется в форме культа, нравственного поступка и создания общины (общности). «Религия, – пишет Г. Меншинг, – исторически действительна лишь в конкретных религиях. Религии в себе на поверхности истории нет» [Mensching, 1959, 20]. Когда идёт речь о сущности религии, выражающейся в догматическом учении, в церковной и богослужебной структуре, имеются в виду «вечные истины», «вневременные принципы», «надысторическое зерно», «трансцендентное содержание». Средствами социологии, не базирующейся на теологии, эту трансцендентную сущность схватить невозможно. Светская социология религии должна была бы быть эмпирической наукой, занимающейся собиранием фактов и дат. Она вправе использовать исторически-дескриптивный метод и может коснуться лишь поверхности явлений, «феноменов религии» без того, чтобы претендовать на обобщение и интерпретацию.

Г. Меншинг отвергал социологические концепции, сводящие религию к «общественным отношениям». В этих концепциях «при непонимании сущности религии, которая полностью полагалась в посюсторонности <...> действительно существующий момент подверженности религии влиянию социологических отношений превращался в решающий её источник» [Mensching, 1947, 16]. Если, продолжал Г. Меншинг, «веру в бога и культ принимают за вторичные и иллюзорные примеси, то обкрадывают самую душу религии» [Mensching, 1947, 17]. Когда речь идёт о сущности религии, полагал Г. Меншинг, выражающейся в догматическом учении, в церковной и богослужебной структуре, имеются в виду «вечные истины», «вневременные принципы», «надысторическое зерно», «трансцендентное содержание» религии. Социология религии имеет дело с «феноменологическими формами», она не должна рассматривать содержание религии, так как последнее не может быть выражено с помощью социологических категорий.

Дихотомическая схема обнаружила свою неэффективность; ряд социологов, осмысливая процесс секуляризации, пришёл к выводу, что важнейшим аспектом секуляризации является «реализация» христианских принципов «в мире», «перенесение» верований и символов в мирскую сферу. Был поставлен вопрос: являются ли секулярный мир и человек безрелигиозными, не говорит ли наличие секулярного мира и человека об изменении способов проявления религии и структур религиозности?

Имманентно-трансцендентная интерпретация развивалась под влиянием модернистских течений в теологии. Согласно последним, ныне христианские принципы реализуются «в мире», происходит «перенесение» верований и символов в мирскую сферу, а потому секулярный мир не является безрелигиозным. Секулярный мир и религия – не исключают друг друга противоположности. Представление о религии как о традиционной высокоразвитой и дифференцированной системе, включающей культ, церковь, теологию с её учением о потустороннем Боге и пр., объявляется «сомнительным в научном отношении». Противоположность «религиозное – светское» теряет свой смысл, «светское насквозь религиозно». Идея трансцендентности сохраняется, но в переосмысленном виде: религия по сущности и содержанию трансцендентна, но это такая трансцендентность, которая в то же время имманентна миру, обществу, человеку.

В русле имманентно-трансцендентной традиции интерпретируют религию американский теолог и социолог Питер Людвиг Бергер и немецкий социолог Томас Лукман.

П. Бергер – автор многих работ: «Социальная конструкция реальности: Трактат по социологии знания» (в соавторстве с Т. Лукманом), «Приглашение в социологию», «Священная завеса. Элементы социологической теории религии», «Слухи об ангелах: современное общество и переоткрытие сверхъестественного», «Диалектика религии и общества: элементы социологической теории», «Секуляризм и плюрализм» (в соавторстве с Т. Лукманом), «Еретический императив»,

«От кризиса религии к кризису секулярности», «Десекуляризация мира: глобальный обзор», «Вопросы веры: скептическое обоснование христианства».

П. Бергер совместно с Т. Лукманом анализирует религию с позиции феноменологической социологии знания. Они проводят различие между научным теоретическим (идеология и пр.) и повседневным знанием (само собой разумеющимися формулами повседневности), которым каждый человек оперирует в обыденной жизни и которое разделяет с теми, с кем находится в постоянном общении. Интерсубъективное сознание в форме «само собой разумеющегося» обыденного знания производит «конструкции действительности», и это знание должно быть реконструировано в социологии знания.

При рассмотрении содержания социологических идей и мыслей П. Бергера необходимо иметь в виду его протестантское мировоззрение. Протестантская ориентация П. Бергера является базовой мировоззренческой предпосылкой решения конкретных вопросов с использованием соответствующих языковых средств. Эта ориентация служит основой движения рассуждений, вектором их направленности, основой «планирования» путей достижения основательности религии в современном мире. Как известно, согласно религиозному мировоззрению религиозность вложена в природу человека. Под влиянием окружающей среды эта вложенная в природу человека религиозность может изменяться, может деформироваться, но она при всех перформациях не исчезает.

Исходным для П. Бергера является вопрос о взаимоотношении между персону и обществом; это взаимоотношение он понимает «диалектически». По его мнению, общество есть диалектический феномен: являясь продуктом человека, в то же время оно постоянно оказывает обратное влияние на продуцента. В качестве существенных аспектов диалектики рассматриваются процессы экстернализации и интернализации. Взаимодействие этих процессов П. Бергер демонстрирует с помощью гипотетического примера. Люди совершенно различных культур попадают в безвоздушное «культурное» пространство и вынуждены установить друг с другом контакт, который не имеет биологической программы. Персоны должны совершать поведение исходя из самих себя (экстернализация). Этот контакт осуществляется с помощью «искусственных» механизмов – жестов, мимики и пр. Вторичный контакт будет ориентироваться на первый и так далее. Затем возникает институционализация контакта, который облегчает совместную жизнь. Способы поведения объективируются, отторгаются от ситуации их первоначального производства. В свою очередь отдельный человек вынужден вновь присваивать общественные нормы (интернализация).

Культура, или, по П. Бергеру, Номос (греч. Νόμος – обычай, порядок), жизненно необходима человеку, поскольку она конституирует смыслы и тем самым обеспечивает ему возможность ориентации в мире. Потребность в смысле коренится в тех областях человеческой экзистенции, где отсутствуют врожденные способы поведения. Особенно остро необходимость в смыслополагании ощущается в проблематических ситуациях, складывающихся на грани культурной защищенности. Наблюдение смерти другого и связанное с этим переживание в воображении собственной смерти, опыт полусознательного, грёзы, экстаз, неудовлетворённость миром, как он даётся в повседневном восприятии, и т.д. вызывают дестабилизацию, ощущение Хаоса, страдание и страх. Стабилизация Космоса (греч. Κόσμος – вселенная, мир как упорядоченное целое) не может основываться на переменчивых случайностях повседневной жизни. Действительную стабильность обеспечивает религия.

П. Бергер в определение религии вводит сформулированный Р. Отто концепт «нуминозное». Он пишет: «Религия есть смелое предприятие человека создать священный Космос. Иначе говоря, религия есть космизация священным способом. Священным мы считаем нуминозность, возбуждающую страх могущественность, которую человек переживает иначе, чем самого себя и всё же – как с ним связанную, и верит, что она хозяйничает в определённых объектах опыта» [Berger, 1973, 26]. Священное отлично от повседневной жизни.

Интерпретируя религию под углом зрения различия «священного» и «профанного», П. Бергер констатирует и другую противоположность: «священное» – «хаотичное». Он пишет: «Все номические конструкции предназначены для того,

чтобы держать в поле зрения этот страх (перед Хаосом. – И.Я.). Но только священный Космос есть абсолютно высшая точка этой человеческой конструкции. Он в буквальном смысле её «апофеоз» [Berger, 1973, 28]. В создании «жизненного мира человека» религия играет основополагающую роль, поскольку ей как смыслополагающей инстанции подчинены все другие способы придания смысла. Являясь основополагающим измерением «конструкции действительности», она выполняет легитимирующую (лат. *legitimus* – законный, узаконенный) функцию по отношению ко всем областям этой действительности, обосновывает и объясняет мир в его упорядоченности. Ориентирующая сила религии особенно важна в пограничных ситуациях, которые ставят под вопрос повседневный мир. Она структурирует их, устанавливает связь с «нормальной» ситуацией, противостоит Хаосу (греч. *Χάος*) и конструирует наполненный смыслом Номос.

Религия гарантирует устойчивость Номоса в потоке аномических опытов. В этой связи П. Бергер даёт интерпретацию теодицеи. Теодицея – не просто теория, она не может ограничиться системой мыслей и представлений; она должна быть пригодной жизненно-практически: индивид должен обратить индивидуальное в типическое, отделить свой исконный опыт от самого себя и включить в опыт общности, делегировать личностную проблематику в общность. П. Бергер выделяет два типа теодицеи: ориентированный по преимуществу иррационально и по преимуществу рационально. На иррациональном полюсе – это простая идентификация индивидуальной самости с обществом. Например, индивидуальная смерть «компенсируется» уверенностью, что общность как целое всё же выживет, личностному ожиданию смерти противопоставляется ожидание жизни общности. Такая идентификация осуществляется не только в примитивных религиях, но и в развитых, а высшей ступени достигает в мистике. Противополож – рациональный тип – представлен в индуизме с его учением о сансаре, карме, дхарме, о соответствии действия и самочувствия, фиксирующем некоторый порядок, рациональный план круговорота жизни, бесконечного повторения жизни и смерти. Между указанными типами расположен ряд других – промежуточных. Религия осуществляется в постоянном религиозном действии, которое совершается в контексте социальной связи, тем самым священный религиозный Космос непрерывно приближается к повседневному миру, становится силой, фундирующей этот мир и обеспечивающей ему прочность.

Осмысливая состояние религии в современном обществе, П. Бергер делает вывод о кризисе религии, о кризисе религиозной идентичности, о несоответствии традиционных институциональных форм религии действительным потребностям религиозных индивидов. Социолог констатирует «обмирщение», «приватизацию», «индивидуализацию» религии, обнаруживает утрату исконных религиозных смыслов. П. Бергер, конечно, не мог не заметить связь этих процессов с пронизывающими культуру капиталистическими товарно-рыночными отношениями. Рыночные, товарно-капиталистические отношения, включённые в «реальность повседневной жизни», создают объективные условия формирования рыночно-образного типа сознания и поведения. С учётом такого типа сознания и поведения П. Бергер построил рыночную модель исследования религиозных отношений в условиях религиозного плюрализма.

П. Бергер обсуждает проблему секуляризации. Под секуляризацией он понимает процесс, в ходе которого части общества и фрагменты культуры освобождаются от господства религиозных институтов и символов. В результате образуются автономные округа жизни, области с собственной закономерностью, без религиозных содержаний и отношений к религиозному. Общество как целое, пространство хозяйства, политики и т.д. ушли из поля, в котором действовала религия. Последняя индивидуализируется и приватизируется, мир повседневности с его общностями (и прежде всего семья) становится областью, в которой религия сохраняет свою основательность. В персонально-субъективном плане секуляризация выражается в том, что личность может объяснять свой мир и своё наличное бытие, не обращаясь за помощью к религии, и для неё религия не имеет никакого жизненного практического значения.

Секуляризация имеет и иные последствия. П. Бергер совместно с Т. Лукманом предложил концепцию социального плюрализма в современном обществе.

В статье «Секуляризация и плюрализм» соавторы отметили ряд характеристик плюрализма: «Мы понимаем под плюрализмом ситуацию, вытекающую из исторического процесса монополизации, ситуацию, в которой обширные смысловые связи конкурируют друг с другом в институционализированной повседневной жизни. Это применяемое лишь по отношению к дифференцированному обществу понятие охватывает не только религию в узком смысле, но также научные и политические мировоззрения...» [Berger, Luckmann, 1966, 85]. Плюрализмы взаимовлияют друг на друга; плюрализмы вне религии влияют на религиозный плюрализм и испытывают обратное влияние религиозного плюрализма. В данной статье авторы ведут речь о плюрализме в узком смысле – о религиозном плюрализме. По их мнению, глобально-исторической причиной религиозного плюрализма является процесс секуляризации. Религиозный плюрализм воздействует на другие социальные институты и в то же время влияет на институционализированные формы самой религии: она оказалась в ситуации «рынокообразной конкуренции».

Социально-структурное измерение плюрализма коррелирует с субъективным: «религиозный плюрализм имеет следствием религиозную субъективацию <...> религиозные содержания теряют статус объективной фактичности и превращаются в чисто индивидуальные содержания сознания, которые отдельный присваивает себе преимущественно посредством сравнивающего выбора. Обратное действие этой субъективации приводит к тому, что религиозные содержания <...> всё более и более приспособляются к субъективным содержаниям сознания. Религия центрируется в частной сфере, тем что она ориентируется на “внутренние” и intersубъективные потребности частной жизни» [Berger, Luckmann, 1966, 86]. В сложившейся плюралистической рыночной ситуации связь религиозных групп друг с другом приобретает характер «рыночной ситуации: как экономические, так и рыночно-психологические соображения принуждают к регулированию соревнования. Его типичная форма – картель – ведёт к смещению отдельных групп и вместе с этим к сокращению их общего числа» [Berger, Luckmann, 1966, 85]. В теологических кругах принимаются различные варианты осмысления возможности такого регулирования.

Религия оказалась в ситуации конкуренции: отдельные её направления (христианские и нехристианские), религиозные группы конкурируют на свободном рынке, а индивид может выбирать между различными религиозными возможностями. Всё, что находится «между Иерусалимом и Бенаресом», открыто ему. Рынок религий рождает «еретический императив», формирует механизмы «принуждения к ереси» [См. Berger, 1969, 32–65]. Плюралистическая ситуация, естественно, уменьшает прочность позиции религии, её плаузибельных структур. Чтобы не утратить конкурентоспособность, необходимо анализировать потребность в религиозности и возможность «сбыта», находить способы самообоснования. Возникает опасность для религии в погоне за успехом «растворить себя саму».

П. Бергер предлагает, как он выражается, «классический протестантский путь», на котором религия может выстоять в условиях секуляризации, – «синтез христианства и плюралистической культуры», с помощью которого совершается «выкуп за кризис основательности». Необходимо совершить «повторное открытие трансценденции», и искать её надо там, в тех областях человеческой жизни, где регулируется конфронтация с действительностью, где требуется преодолеть случайность, обеспечить порядок и стабильность. Для иллюстрации возможного открытия трансценденции П. Бергер рисует следующую картину. Ребёнок просыпается ночью, он дезориентирован и плачет, зовёт мать; приходит мать и успокаивает дитя: «Всё в порядке!» Это событие повседневно, обычно, его толкование не нуждается в религиозном измерении. «Но как раз то, – пишет П. Бергер, – что это так обычно, ставит отнюдь не обычный вопрос – вопрос, который непосредственно вводит в религиозное измерение: не обманывает ли мать ребёнка? Если религиозное понимание наличного бытия содержит в себе истину, то чистосердечный ответ может быть “нет”. Если, напротив, “естественное” есть единственная действительность, то мать лжёт. Она, правда, лжёт из любви и постольку опять же, возможно, и не лжёт. Если всё же радикально проанализировать её в любви в момент произнесения слов, выясняется, что то, что она говорит, – это ложь. Почему? Потому что утешение, которое она даёт,

проходит через неё и её ребёнка, через случайность персон и ситуаций, а содержит утверждение о действительности как таковой» [Berger, 1981, 66]. Родители выступают для своих детей как «строители мира» и как «охранители мира», они должны сформировать мир, находящийся в состоянии порядка, а этот мир должен обеспечить ребёнку защиту. Они питают «изначальное доверие» ребёнка, то доверие, без которого он не может развиваться.

П. Бергер говорит, что «священный мир» может обнаружиться в игре, а также и в других сферах человеческой жизнедеятельности. Следовательно, полагает он, имеется религиозность, которая является жизненно необходимой и само собой разумеющейся также и для человека в плюралистический век. Эта поселённая в приватном пространстве религиозность может даже и не считаться таковой, но она образует «индивидуальный религиозный опыт повседневности». В структурах повседневного бытия обнаруживается измерение религиозного, под его влиянием у человека в процессе интернализации формируется «индуктивная вера».

Индуктивный подход к исследованию религиозных явлений позволяет проследить развитие религиозного опыта, начиная от первоначально пережитых его форм, как в истории, так и в индивидуальном развитии. Такое исследование, полагает социолог, исходит из человеческого опыта, а не из Божественного Откровения.

Т. Лукман является автором ряда известных трудов. Кроме совместных с П. Бергером работ «Социальная конструкция реальности: Трактат по социологии религии», «Социология религии и социология знания», «Секуляризация и плюрализм» известны и другие его публикации: «Проблемы религии в современном обществе: институт, личность и мировоззрение», «Невидимая религия. Проблемы религии в современном обществе: институт, личность и мировоззрение», «Структуры жизненного мира» (в соавторстве с А. Шюцем), «Теория жизненных форм» (в соавторстве с А. Шюцем), «Социология языка», «Структурные условия религиозного сознания в современном обществе».

Т. Лукман подвергает критике ряд трендов социологии в целом и социологии религии в частности. Прежде всего его не удовлетворяет преобладающее влияние эмпиризма, развития прикладных исследований, ориентированных на элементарные частные стороны жизни общества и отдельного, в том числе и в изучении религии; не удовлетворяет учёного и снижение интереса к построению теории.

Многие социологи религии сосредоточили свои усилия в области эмпирических исследований религиозных явлений. Были проведены широкие исследования распространения религиозности в разных странах, членства в религиозных общинах, частоты посещаемости церквей, интенсивности чтения религиозной литературы, межконфессиональных браков и т.д. Полученные данные послужили толчком к разработке дескриптивных методов, составлению статистических таблиц и т.д., что шло за счёт утраты теоретического уровня. В социологии религии произошло сужение её теоретической перспективы. Т. Лукман объясняет это сужение тем, что социология религии работает преимущественно с «методическим принципом» [Luckmann, 1963, 14]. Разработка методики и техники исследования заставляет всё чаще ставить вопрос об отношении конкретного исследования религии к общей социологической теории. Раздаются призывы к образованию «теории социологии религии», к переходу от «методического принципа» к «высказываниям о самих полагаемых вещах».

По мнению Т. Лукмана, всё большее внимание в качестве возможных «теорий социологии» привлекают концепции Э. Дюркгейма и М. Вебера. «Конвергирующее познание Дюркгейма и Вебера о принципиальном значении религии для отношений отдельного лица к общественной упорядочивающей структуре, – пишет Т. Лукман, – является для социологии всё более значимым наследием, дающим метод борьбы за “историзм” и “функционализм”» [Luckmann, 1963, 13].

Не принимает Т. Лукман и ряд теоретических установок в социологии религии: 1) отождествление религии с её традиционной институциональной формой – с Церковью; 2) понимание секуляризации как «религиозный процесс свёртывания»; 3) рассмотрение ещё существующего в Церкви остатка основательности в качестве «социально-религиозной патологии».

Т. Лукман для объяснения религии использует данные социальной антропологии и стремится выяснить социально-антропологическое значение религии. Он исследует структуры «жизненного мира» и социальные реальности; главной считается «реальность повседневной жизни». Над этой реальностью надстраиваются системы «символических универсумов» – наука, искусство, философия, религия.

Т. Лукман объясняет религию с помощью понятия «трансцендирование», которое, по его мнению, представляет собой выход за пределы биологической природы человека, усвоение систем значений, выработанных обществом. Выход на трансиндивидуальные и трансобщественные объекты ведёт к преобразованию структуры личности и мира. Посредством трансцендирования возможный смысл переживается как действительный; в ходе интернализации внешний мир становится внутренним миром, а в процессе социализации объективная жизнь общества переводится в собственную жизнь индивида.

Религия представляет собой способ, которым «закрепляются вышестоящие и трансцендентные смысловые связи» [Luckmann, 1963, 20]. Социоантропологическое значение религии состоит в придании смысла – всеобщего и индивидуального – объективным образцам, задаваемым обществом. Она превращает объективно обязывающую силу общества – культуры, обычаев, традиций – в субъективно-добровольный акт индивида, который приобретает способность трансцендирования себя и своего окружающего мира и в силу этого может выйти за пределы ограниченного пространства и времени, перенести себя в прошлое или будущее, играть роль другого человека и т.д.

Религия есть продуктивная сила человеческой способности к трансцендированию, посредством которой исторически сложившееся и символически заданное мировоззрение принимается индивидом и перерабатывается во внутреннюю субъективную форму наличия бытия. Она является необходимым компонентом становления человека, «символически-трансцендентным приданием смысла и полаганием ценности» его существования. Религиозное придание смысла важно и для общества, для каждой отдельной области общественной жизни.

В «примитивных» обществах религия непосредственно вплетена в их повседневную жизнь и не имеет специальных институтов. В процессе дифференциации общества религия превращается в особую область, институционализируется, наряду со своей первичной функцией социализации индивида начинает решать задачу легитимации государственного строя, морали и т.д. Но по мере становления индустриального общества была утрачена «социально-религиозная гармония». Начиная с XVII–XVIII веков всё более отчётливым становились профанность общества, десакрализация его институтов, рационализация его организационного строения, «разбожествление» природы, иначе говоря, всё более явственными оказывались признаки процесса секуляризации. Религиозная придача смысла специализировалась в каждой отдельной области общественной жизни. Идеологии мирских институтов, нецерковные или квазицерковные группы вступили в конкуренцию с религией.

Учёный считает религиозными не только те «конструкты действительности», которые явно относятся к области сверхъестественного, например, церковь. Согласно его пониманию, различие Космоса и Номоса, разделение священного и профанного производно от более общего понятия религии.

Официальная институциональная социальная модель религии, её «символы сакрального Космоса» не совпадают с символическим универсумом (идеальным было бы совпадение). В сложных обществах (в отличие от примитивных) не может быть идентичного соответствия указанных систем, институционализация вытесняет из сознания трансцендентальный символический универсум. Т. Лукман различает «специфическую» и «неспецифическую» формы религии, «видимую» и «невидимую» религию, к первой относит церковные формы религиозности, вторую считает всеобщей социальной формой. Символический универсум как нечто вечное и непоколебимое находит более адекватное выражение в невидимой религии [Luckmann, 1967].

Т. Лукман констатирует упадок в современном обществе «церковно-ориентированной религии» и утверждает, что в то же время сохраняется и растёт внецерковная религиозность. Религиозность перестала быть свойственной только

церкви, «рассыпалась» по всему обществу, а принадлежность к церковной общине стала лишь особым видом религии. Да и в церковных общинах всё более чётко вырисовываются новые формы религиозности. Вне церквей – в семьях, коммунах, политических группах, группах общения и т.д. – складываются приватизированные механизмы придания смысла. Это и есть невидимая религия. Секуляризация не может рассматриваться как процесс свёртывания религии, происходит лишь изменение её форм. Нет такого общества, в котором не было бы религии.

Библиографический список

1. Каргина, И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма / И.Г. Каргина. – М.: МГИМО-Университет, 2014. – 278 с.
2. Религиоведение / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Юрайт, 2011. – 371 с.
3. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Наука, 1996. – 775 с.
4. Рудкевич, Е.Д. Вах Иоахим. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М.Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – 508 с.
5. Социология религии: классические подходы. – М.: ИНИОН, 1994. – 271 с.
6. Терюкова, Е.А. Социология религии / Е.А. Терюкова // Религиоведение: учеб. пособие / под ред. М. М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2006. – 448 с.
7. Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.К. Элбакян. – М.: Академический проект, 2008. – 1520 с.
8. Berger, P.L. *The Heretical Imperative*. / P.L. Berger. – N.Y., 1979.
9. Berger, P.L. *Auf den Spuren der Engel* / P.L. Berger. – Berlin, 1981.
10. Berger, P.L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* / P.L. Berger. – N.Y., 1969.
11. Berger, P.L. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* / P.L. Berger. – Frankfurt, 1973.
12. Berger, P.L., Luckmann T. *Secularization and Pluralism* / P.L. Berger, T. Luckmann // *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*. – Köln-Opladen. 1966.
13. Leeuw Gerardus van der *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. – Dasmstadt, 1961.
14. Luckmann, Th. *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* / Th. Luckmann. – Freiburg, 1963.
15. Luckmann, Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* / Th. Luckmann. – New York. 1967.
16. Otto R. *Das Heilige*. – Geotha, 1936.
17. Wach, J. *Einführung in die Religionssoziologie* / J. Wach. – Tübingen, 1931.
18. Mensching, G. *Soziologie der Religion* / G. Mensching. – Tübingen, 1947.
19. Mensching, G. *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* / G. Mensching. – Stuttgart. 1959.

Текст поступил в редакцию 19.01.2018.

References

1. Kargina I.G. *Sociologicheskije refleksii sovremennogo religioznogo plyuralizma* [Sociological Reflections of Contemporary Religious Pluralism]. Moscow: MGIMO-Universitet, 2014, 278 p. (in Russian).
2. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Ed. I.N. Yablokov. M.: Yurait, 2011, 371 p. (in Russian).
3. *Religiya i obshchestvo. Hrestomatiya po sociologii religii* [Religion and Society. Chrestomathy on the Sociology of Religion]. Moscow: Nauka, 1996, 775 p. (in Russian).
4. Rudkevich E.D. *Enciklopedicheskij slovar' sociologii religii* [Encyclopedic Dictionary of the History of Religion]. Ed. M.Yu. Smirnova. St. Petersburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo, 2017, 508 p. (in Russian).
5. *Sociologiya religii: klassicheskie podhody* [Sociology of Religion: Classical Approaches]. Moscow: INION, 1994, 271 p. (in Russian).
6. Teryukova E.A. *Religiovedenie: uchebnoe posobie* [Study of Religion: Textbook]. Ed. M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: Piter, 2006, 448 p. (in Russian).
7. *Enciklopediya religiy* [Encyclopedia]. Eds. A.P. Zabayako, A.N. Krasnikov, E.K. Elbakyan. Moscow: Akademicheskij proekt, 2008, 1520 p. (in Russian).
8. Berger P.L. *The Heretical Imperative*. N.Y.: Anchor Press, 1979, 220 p. (in English).
9. Berger P.L. *On the Traces of Angels* [Auf den Spuren der Engel]. Berlin, 1981 (in German).

10. Berger P.L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. N.Y., 1969 (in English).
11. Berger P.L. *To the Dialectics of Religion and Society. Elements of a Sociological Theory* [Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie]. Frankfurt, 1973 (in German).
12. Berger P.L., Luckmann T. *International Yearbook for the Sociology of Religion* [Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie]. Köln-Opladen, 1966 (in English).
13. Leeuw G. van der. *Introduction to the Phenomenology of Religion* [Einführung in die Phänomenologie der Religion]. Dasmstadt, 1961 (in German).
14. Luckmann Th. *The Problem of Religion in Modern Society* [Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft]. Freiburg, 1963 (in German).
15. Luckmann Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, 1967 (in English).
16. Otto R. *The Idea of the Holy* [Das Heilige]. Geotha, 1936 (in German).
17. Wach J. *Introduction to the Sociology of Religion* [Einführung in die Religionssoziologie]. Tübingen, 1931 (in German).
18. Mensching G. *The Sociology of Religion* [Soziologie der Religion]. Tübingen, 1947 (in German).
19. Mensching G. *Religion. Manifestations, Structural Types, and Principles of Being* [Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze]. Stuttgart, 1959 (in German).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.122-130

Барашков В.В.



Основные тенденции эстетико-выразительной модернизации христианских религиозных образов в Европе начала XXI века

Аннотация. В статье раскрывается проблема диалога между церковью и современным искусством в Европе на примере инсталляции в храмовом пространстве. Рассматриваются работы трёх современных художников: Кристиана Болтански в Старой церкви Амстердама («NA» 2017–2018), Билла Виолы в соборе св. Павла в Лондоне («Мученики» 2014–, «Мария» 2016–), Стефана Кнора в Бамбергском соборе («Himmelwerd's», 2012). Кристиан Болтански использует ключевую для своего творчества тему человеческого забвения, усиленную

пространством собора-крипты. Билл Виола даёт новое прочтение традиционных христианских образов (изображения мучеников, Девы Марии). Применяемая им техника видеоарта делает изображения динамичными, что предполагает их «проживание» зрителем. Стефан Кнор стремится средствами современного искусства актуализировать ключевые теологические идеи, в частности, идею «лестницы в небо». Для лучшего восприятия своих работ он привлекает к их реализации прихожан церкви. По мнению автора статьи, такие качества проанализированных работ, как глубина и честность раскрытия антропологической проблематики, отсутствие иронии (столь присущей современному искусству), возвышают их до уровня религиозных. В статье показано, что интерьеры храмов могут, при условии соблюдения религиозных традиций и уважительного отношения к сакральному пространству, гармонично принять и работы современных художников.

Ключевые слова: храмовое пространство, религиозное искусство, современное искусство, экзистенциальные темы в живописи, модернизация христианского искусства, художественная инсталляция, видеоарт, Кристиан Болтански, Билл Виола, Стефан Кнор

Viktor V. Barashkov

The Main Trends of Aesthetical Modernization of Christian Religious Images in Europe at the Beginning of the 21st Century

Abstract. The article deals with the problem of dialogue between the church and contemporary art in Europe on the example of art installations in church space. The author analyses works of three contemporary artists: Christian Boltanski ("Na" – Old church in Amsterdam, 2017–2018), Bill Viola ("Martyrs", 2014–, and "Mary", 2016–, St. Paul Cathedral in London) and Stefan Knor ("Himmelwerd's", Cathedral in Bamberg, Germany, 2012). Christian Boltanski uses the fundamental theme of human obliteration for his art, strengthened by the space of the cathedral, functioned a long time as a crypt. Bill Viola gives a new interpretation of traditional Christian images of martyrs and Holy Virgin. The technique of video-art makes images dynamic, so spectator can "live" in that space. Stefan Knor aims by the means of contemporary art to actualize the fundamental theological ideas, for example, the idea of stairway to heaven. For the best acceptance of his works he collaborates with church members. The author claims that these artists become the religious owing to such characteristics as depth and sincerity in the interpretation of fundamental anthropological problems and the absence of irony (which is frequent for contemporary art). The article's author shows that the interiors of the churches can harmoniously accept the works of contemporary artists, provided that the artists have to respect the religious traditions and sacred space of these churches.

Key words: church space, religious art, contemporary art, existential themes in the art, modernization of Christian art, art installation, videoart, Christian Boltanski, Bill Viola, Stefan Knor

Барашков Виктор Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А. Г. и Н. Г. Столетовых; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; v.barashkov@gmail.com

Viktor V. Barashkov – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University n.a. Alexander and Nikolay Stoletovs; 87 Gorky str., Vladimir, Russia, 600000; v.barashkov@gmail.com

Отношения между церковью и современным искусством в Европе далеко не однозначны. С одной стороны, исследователи отмечают небольшое число значимых работ современных художников в пространстве храмов [Schwebel, 1997, 47]. И это несмотря на то, что на протяжении XX века деятели церкви и теологи пытались найти с художниками общий язык. В значительной мере неудачи можно объяснить боязнью радикальных экспериментов, поиска принципиально новых интерпретаций традиционных религиозных образов. В этом проявлялась и диалектика взаимодействия субъективного опыта художников и претендующих на абсолютное значение ценностей церкви. С другой стороны, сами художники нередко отказывались раскрывать темы, воплощение которых долгое время было прерогативой религиозного искусства. Так, современный аналитик этой проблемы Сильвия Хенке отмечает, что с точки зрения значительного большинства художников религиозное искусство является столь же строго табуированным, как и религиозный стиль мышления в сфере науки. Этой дистанцированности способствует радикальный субъективизм в искусстве и его автономия [Henke, 2012, 9]. Подобную ситуацию дистанцирования от религиозных тем в искусстве (и от религиозности искусства вообще) констатирует и Джеймс Элкинс [Elkins, 2004, xi-xii].

В начале XXI века всё чаще наблюдаются ситуации диалога между современным искусством и религией. Христианские общины (как католиков, так и протестантов) в отдельных случаях инициируют размещение произведений религиозного искусства (в частности, инсталляций) в храмовом пространстве. Инсталляции в храмах обычно создаются либо с помощью искусственного света (освещаются своды, алтарная часть, используются видеопроекции), либо путём встраивания в храм определённых конструкций (геометрических или фигуративных). Некоторые церкви предоставляют постоянные площадки для выставок современного искусства (например, церковь Сен-Луи-де-ла-Сальпетриер в Париже, собор св. Павла в Лондоне, Старая церковь в Амстердаме). Подобные акции имели место в рамках Венецианских биеннале, «Ночи церквей» в Австрии и в ряде других проектов. Цель настоящей статьи – раскрыть особую роль инсталляции в храмовом пространстве в начале XXI в.

Специфика инсталляций активно обсуждается в искусствоведческой среде. При этом исследователи затрудняются дать однозначные определения этому феномену. Отмечается, что «сложная, искусственная среда, создаваемая инсталляцией, состоит из времени, пространства и зрителей, каждый из которых испытывает свой собственный опыт. Инсталляция зависима от окружающего пространства, контекстов, им создаваемых» [Суворова, 2017, 7]. Обосновывается вывод, что статус пространства имеет первостепенное значение, а его изменение влечёт трансформацию смыслов. Другое важное понятие в характеристике инсталляций – универсальность: «инсталляция создаёт пространство целого мира, преобразуя реальность, усложняя отношения искусства и жизни» [Суворова, 2017, 7].

Верно и то, что современное искусство иначе переживает время события, что задаёт дополнительные векторы по отношению к каноническим визуальным интерпретациям религиозных образов [Силантьева, 2012a; 2012b].

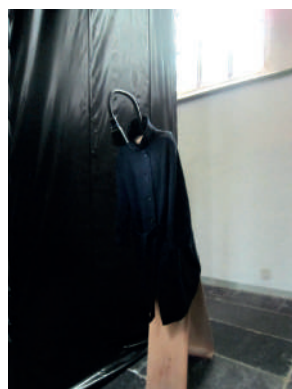
Одна из реалий современного западного общества – закрытие церквей за отсутствием прихожан. Осуществляется и использование храмов для внекультовых целей (десакрализация). Одним из вариантов последнего стало создание в церковных пространствах художественных инсталляций. В связи с этим, Аарон Розен отмечает возможности, которые предлагает современное искусство для религиозных институций. «Для неиспользуемых или десакрализованных пространств искусство может найти способ заново открыть, а возможно и восстановить забытые истории» [Rosen, 2017, 231]. Так, бельгийские архитекторы Арнаут Ван Варенберг и Питерьян Гейс (творческий тандем известен как «Gijs van Vaerenbergh») в 2010 г. в церкви св. Михаила в Лёвене (Бельгия) создали «свисающий купол» в том месте, где должен был находиться церковный купол, который не был возведён из-за просчётов с конструкцией здания. В закрытой (в начале 1990-х гг.) церкви св. Иоанна в Четхеме графства Кент (Великобритания) в 2004 г. по идее художника Джона Ньюлинга развели виноградную лозу, а из созревших плодов её стали изготавливать вино для пасхальной

евхаристии. Инсталляции, установленные в храмах, привлекают не только прихожан (жителей конкретного населённого пункта), но и более широкий круг людей, интересующихся современным искусством. С каждым годом их становится всё больше. Восприятие прихожанами работ художников, размещённых в храмах, имеет свои существенные особенности. Замечена любопытная закономерность: если новым работам дано достаточное время, чтобы инкорпорироваться в ритуальную жизнь общины, то некоторые (даже из самых противоречивых произведений) могут стать для прихожан самыми любимыми [Rosen, 2017, 232]. Это случилось, в частности, с работами Билла Виолы. Параллельно имеет место и негативное отношение прихожан к модернизации религиозных образов, являющихся неприемлемыми для христианского сознания. Так, видеопроекция Пипилотти Рист «Homo sapiens sapiens» (2005) в рамках Венецианской биеннале в церкви Сан-Стае, где показывались прогулки обнажённых женщин в Эдеме, получила множество отрицательных отзывов католиков и протестантов.

Проанализируем на конкретных примерах авторский замысел инсталляции, причины успешности её встраивания в храмовое пространство, нагруженное контекстами, а также степень включённости зрителей (прихожан) в окончательное решение. В качестве одного из примеров используем инсталляцию французского художника Кристиана Болтански (Christian Boltanski, родился в 1944 г.), установленную в период с 24 ноября 2017 по 29 апреля 2018 гг. в протестантской Старой церкви (Oude kerk) в Амстердаме. Инсталляция получила название «NA». Пространство



Илл. 1. Болтански К. Инсталляция «NA». Оформление основного объёма Старой церкви в Амстердаме.



Илл. 2. Болтански К. Инсталляция «NA». Фигура в пространстве церкви.



Илл. 3. Болтански К. Инсталляция «NA». Оформление капеллы.



Илл. 4. Болтански К. Инсталляция «NA». Горящие и потухшие лампочки в капелле.

церкви заполнили огромные объекты, полностью покрытые тёмной пластиковой фольгой (символы надгробий). Люстры собора были спущены вниз, на уровень зрителя, что позволило соединить естественный свет с искусственным. На пол собора по направлению к алтарю были постелены ровными рядами чёрные пальто. В пространстве хора на спинках 15 стульев также находились пальто; в центре этого пространства помещено пальто, освещённое по контурам лампочками. Кроме того, по всему пространству храма стояли своеобразные человеческие «фигуры» с накинутой на них одеждой, освещаемые лампами, помещёнными в их одежды. При приближении к фигурам включалась аудиозапись с вопросами, которые они «задавали» зрителю. Например: «Скажи мне, ты страдал?».

В дополнение к этим компонентам, в одной из капелл в западной части собора на полу лежали лампочки, часть из которых была погашена. Количество лампочек соответствовало количеству дней выставки; каждый день одна лампочка гасла. Наконец, в пространстве капелл с восточной стороны благодаря проекции на стену возникали тени длинных палок, на концах которых висели 800 негромко звеневших колокольчиков. Инсталляция придавала пространству собора мрачный характер; возник эффект давления на сознание человека лабиринтов между огромными тёмными объектами: многомерность создала ощущение мистичности среды.

В рассматриваемой инсталляции нашёл выражение целый ряд смыслов. Так, она подчеркнула одну из важнейших функций христианского собора – служить криптой и напоминать о тех людях, которые уже ушли из жизни и о которых посетители зачастую почти ничего не знают и не помнят. Отсутствие в композиции одного из главных «маркеров» художественного языка Болтански – фотографий – дополнительно подчеркнуло силу неизбежности человеческого забвения. В свою очередь, использование одежды при отсутствии людей указало на необратимость их отсутствия. Эрнст ван Альфен отмечает: «В отличие от портретных изображений индексы не претендуют на изображение человеческого присутствия, они лишь предъявляют кому-то принадлежавшие предметы. И, как это ни странно, возникает ощущение, что эта процедура несравненно более эффективна в воссоздании человеческой личности. Однако внутренняя логика этих работ Болтанского близка его фотоинсталляциям: произведение презентует *отсутствие* индивидуальности, а не её *присутствие*» [Альфен, 1996, 55].

Сам Болтански в своих интервью признаётся, что он не является религиозным человеком, но интересуется религией. В храмовом пространстве Болтански работает не в первый раз: в 1994 году им была создана инсталляция «Святая неделя» в католической церкви Сент-Эташ в Париже. В 1995 году устроена выставка «Адвент» в церкви Санто Доминго де Бонаваль в Сантьяго-де-Компостела. Его произведения, установленные в храмах, в целом не выходят из стилистики ключевых интуиций художника. Главными темами его размышлений являются память, личность человека, быстротечность жизни. Болтански отмечает, что работает вокруг идеи «vanitas» (тщетность): его интересует трансформация субъекта в объект. Согласно собственному мироощущению автора, его интуиции более всего сходны с христианскими идеями: «Я использую религию как средство выражения, с помощью которого говорят... Если моё искусство – христианское, то это потому, что я верю, что каждый человек отличен от другого, но это, возможно, равным образом иудейское представление» [Boltanski, 2008, 23–24].

По мнению художника, инсталляция будет работать, если люди воспринимают её не просто как выставку искусства, но скорее как некоторого рода религиозный праздник. Когда они задумаются над какими-то важными вопросами [Boltanski, 2017, 2]. Здесь важна направленность к конкретному зрителю: «Если он столкнётся с чем-то, что непосредственно обращено к нему, что трогает его своей доступностью и своей адресностью, то тогда произойдёт контакт (современного искусства и зрителя – В.Б.)» [Болтанский, 1996, 58]. Явные и неявные отсылки к христианству, готовность работать с религиозными символами, с мировосприятием верующего человека – одна из главных причин, почему церковные общины приглашают его для работы с храмовым пространством. Инсталляция в Старой церкви является временной. Но художник не исключает её установки в других храмах, где придётся учитывать специфику конкретного пространства.

Если большинство инсталляций современных художников лишь на время выставляется в храмах, то целый ряд работ Б. Виолы находятся в них на постоянной основе. Например, видеоинсталляция 2014 года «Мученики (земля, воздух, огонь, вода)» в англиканском соборе Святого Павла в Лондоне. Она была выполнена в рамках сотрудничества собора с галереей Тейт Модерн и представляет собой 4 видеоизображения мученичества водой, огнём, воздухом и землёй в виде полиптиха. Сам автор описывает суть работы следующим образом: мученики «служат примером человеческой способности переносить боль, лишение и даже смерть, чтобы остаться верными своим ценностям, верованиям и принципам» [Viola, 2015, 61]. Полиптих Виолы отсылает к складным алтарям Средневековья и эпохи Возрождения. В 2016 году в том же соборе была установлена инсталляция-триптих Виолы «Мария», отсылающая к классическим сюжетам «Мадонны с младенцем» и «Пьеты». Работы художника образовали ансамбль, имеющий особую гармонию и построенный по единым принципам. Его изображения динамичны и предполагают «проживание» зрителем той или иной истории. Сам художник отмечает, что наиболее значимое место, где существуют его работы, – это не музеи, не видеозэкран, а сознание зрителя, который их увидел [Viola, 1995, 173].

На Виолу в его понимании духовности повлиял восточный мистицизм и, в частности, суфизм [Elmarsafy, 2008, 127–149]. Через восточную мистику художник открыл западную мистическую традицию и создал такую работу как «Комната св. Хуана де ла Крус» (1983). Можно согласиться с мнением Е.Ю. Андреевой, отмечавшей, что «Виола, как и другие знаменитые художники XX в., стремится к объединению мирового духовного опыта, к соединению современных религий с древними и умершими верованиями» [Андреева, 2005, 113]. Этому, несомненно, способствовало и знакомство Виолы с трудами М. Элиаде.

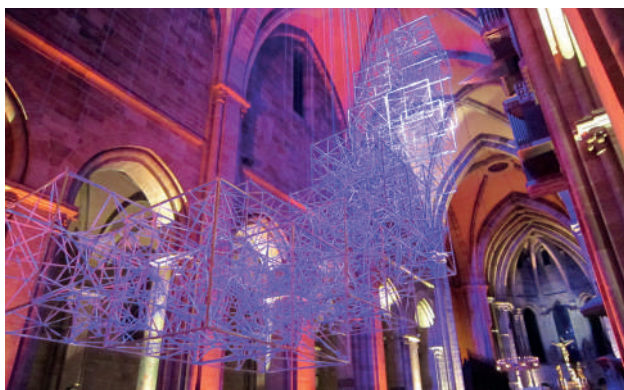
Католическая церковь, в целом, относится более консервативно к инсталляциям современных художников. Она предпочитает проекты с конфессионально-ориентированным содержанием и обычно идёт на сотрудничество с ограниченным кругом художников. Последние, в свою очередь, обычно варьируют решения, однажды ими разработанные и принятые церковными авторитетами. Аналитики искусства относят к этому кругу известного в немецкоязычных странах художника

по свету Стефана Кнора (Stefan W. Knor, родился в 1975 г.). Теолог по образованию, он создал и ввёл в практику понятие «TraumRaum», обобщив персональный опыт деятельности по социальному обслуживанию больных и умирающих людей в домах престарелых. Согласно идее С. Кнора, музыка, свет и запахи производят воздействие на органы чувств, и, взаимодействуя, образуют гармонию («расслабление через гармонию»). Он использует пространство церкви «не просто как строительное тело», а скорее «создаёт симбиоз между пространством, современным искусством и музыкой» [Angaben, <http://www.lumentenebris.de/kontakt.html>].

Одним из примеров «TraumRaum» в оформлении храмов является инсталляция «Himmel werd's», установленная в Бамбергском соборе к его 1000-летию в 2012 году. Художник отмечает важность как можно более филигранного встраивания произведения в пространство церкви.



Илл. 5. Вид на Бамбергский собор.



Илл. 6. Кнор С. Инсталляция «Himmelwerd's».

Данная инсталляция разрабатывалась художником совместно с католической молодёжью прихода Бамберга. Привлекалась и молодёжь других конфессий города. Это говорит как о позиции руководства данной церкви, так и о взглядах самого художника: искусство используется для включения людей в активную жизнь церкви и для формирования её современной символики.

Теологические основания этого произведения тщательно продуманы. В качестве ключевого был выбран символ «лестницы в небо», описываемый в книге Бытия. Основная часть инсталляции включила в себя висящие на тросах в пространстве собора, встроенные друг в друга геометрические конструкции, поднимающиеся снизу (от надгробия святых императора Генриха II и его супруги Кунигунды) вверх, к сводам храма над алтарём. Длина «лестницы в небо» составляла 25 метров, высота – тоже почти 25 метров. Дополнением инсталляции стал фильм «игра теней» (тени людей, прыгающих на батуте), проецируемый на стену в восточном хоре храма. «Игра теней» здесь символизировала постоянные попытки людей приблизиться к Богу. Третьей составляющей стала световая инсталляция, дополненная музыкальными композициями на христианские темы современных групп [Knor, <http://www.lumentenebris.de/projekte-details/items/himmelwerds.html>].

Оценивая этот комплекс, представители церкви отмечали, что если они хотят быть современной церковью, то они должны быть открытыми искусству и устраивать



Илл. 7. Надгробие святых Генриха II и Кунигунды в Бамбергском соборе.

такие современные инсталляции, как «Лестница к небу», даже в 1000-летней церкви [Poerschke, <http://heinrichsfest.de/details/eine-leiter-aus-luft-farben-und-klang/45f801b5-6486-48ee-a7b1-271ec2892915?display=main>].

Идея, разработанная в 2012 году, была хорошо принята католическими общинами. В разных вариациях её повторили в других соборах. В 2015 году в Соборе святого Стефана в Вене Кнором был осуществлён проект с характерным названием «Dem Himmel entgegen» («Навстречу небу»). Кубы (их 40, по количеству дней поста) с заключёнными в них молитвенными просьбами верующих были подвешены на тросах и поднимались от главного входа к алтарю, устремляясь к небу. Согласно идее художника, благодаря этому создаётся оптическая иллюзия, что инсталляция пробивает своды и будет продолжена в бесконечности [Stephansdom, <https://www.katholisch.at/aktuelles/2015/02/18/stephansdom-dem-himmel-entgegen...>].

Во всех рассмотренных примерах имеет место взаимодействие религиозного и церковного искусства. Вместе с тем, церковное искусство ориентируется на вероучение, образное выражение которого имеет определённые правила (канон). Религиозное же искусство «может отражать ряд особенностей индивидуальных религиозных состояний и переживаний, не совпадающих со стандартами и положениями официальной церковной доктрины, а то и находящихся в противоречии с ней. Отсюда такое качество, как субъективность религиозного искусства» [Глаголев, 2007, 172]. Пожалуй, инсталляции Болтански, Виолы и Кнора дают серьёзные основания считать их феноменами религиозного, а не церковного искусства. Они не предназначены для повседневного почитания, участия в культе. Церковные авторитеты, принимая эти произведения в церковное пространство, не спрашивают художников, являются ли они практикующими верующими.

Рассмотренные примеры свидетельствуют, что названные выше художники работают с наиболее общими, универсальными смыслами христианства, перекликающимися с тем, что светские люди обычно называют «общечеловеческими ценностями». Данные ценности соотносятся и с другими религиями, в том числе восточными (Билл Виола). Центральная проблема, которая стоит в творчестве названных художников – это не Бог, не трансцендентные ценности, а человек, его судьба в этом мире. Именно антропологическая проблематика, глубина и честность её раскрытия, отсутствие иронии, насмешки возвышает экзистенциальные образы современного искусства до уровня религиозных. Эти образы оказываются созвучны мировоззрению людей постсекулярного общества и, вместе с тем, позволяют глубже понять символику церкви [Глаголев, 2012, 80].

Таким образом, многозначность современного искусства предполагает сознательную работу зрителя по поиску интерпретаций. Инсталляции, установленные в храмовом пространстве, постепенно накапливают подобные интерпретации. Вполне вероятно, что интерьеры старинных храмов, вбирающие в себя творчество художников разных эпох, могут в ряде случаев гармонично принять и работы современных художников. В ещё большей мере сказанное выше можно отнести к храмам, построенным в XX–XXI вв. Но только при условии соблюдения религиозных традиций и уважительного отношения к сакральному пространству.

Библиографический список

1. Альфен, Э. ван. Кристиан Болтанский: историография смерти / Э. ван Альфен: Пер. с англ. // Художественный журнал. – 1996. – № 13. – С. 53–57.
2. Андреева, Е.Ю. Актуальное искусство XX века и религиозное сознание / Е.Ю. Андреева // Религиоведение. – 2005. – № 1. – С. 99–117.
3. Болтанский, К. Откровения художника – проповедника / К. Болтанский: Пер. с англ. // Художественный журнал. – 1996. – № 13. – С. 58–59.
4. Глаголев, В.С. Религиозное искусство в контексте современного эстетического смыслополагания / В.С. Глаголев // Синхрония и модели смыслополагания в современной эстетике. Материалы IV Овсянниковской международной эстетической конференции (27–28 ноября 2012 года). – М.: Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова, 2012. – С. 77–81.

5. Глаголев, В.С. Эстетико-художественные аспекты религиозного искусства / В.С. Глаголев // Эстетика: прошлое, настоящее и будущее. Материалы международной научной конференции в память 90-летия со дня рождения Михаила Федотовича Овсянникова. – М.: Изд-во МГУ, 2007. – С. 167–174.
6. Кулик, И. Под куполом церкви / И. Кулик // Артхроника. – 2010. – № 4. – С. 80–85.
7. Силантьева, М.В. Неоархаика в зеркале современной культуры: религиозный синкретизм как проявление единства чувственного и рационального / М.В. Силантьева // Точки-PUNCTA. – 2012. – № 1–4. – С. 371–380.
8. Силантьева, М.В. Пространственно-временной континуум в синхронных контекстах современных (художественных) практик: возвращение архаики? / М.В. Силантьева // Синхрония и модели смыслополагания в современной эстетике. Материалы IV Овсянниковской международной эстетической конференции (27–28 ноября 2012 года). – М.: Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова, 2012. – С. 39–47.
9. Суворова, А. Инсталляция как фабрика фантазмов / А. Суворова // Инсталляция. – Пермь: Музей современного искусства PERMM, 2017. – С. 4–12.
10. Angaben zu Stefan W. Knor [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lumentenebris.de/kontakt.html> (дата обращения: 10.04.2018).
11. Boltanski, C. Interview // Christian Boltanski. Ed. by D. Semin / C. Boltanski. – London: Phaidon, 2008. – P. 8–40.
12. Boltanski, C. «Na». 24 Nov 2017 – 29 Apr 2018 / C. Boltanski. – Amsterdam: Oude kerk, 2017. – 8 p.
13. Elkins, J. On the Strange Place of Religion in Contemporary Art / J. Elkins. – New York & London: Routledge, 2004. – 148 p.
14. Elmarsafy, Z. Adapting Sufism to Video Art: Bill Viola and the Sacred / Z. Elmarsafy // Alif: Journal of Comparative Poetics. – 2008. – No. 28 (Artistic Adaptations: Approaches and Positions). – P. 127–149.
15. Henke, S. Religiöse Kunst? Um Gottes Willen! / S. Henke // Kunst und Religion im Zeitalter des Postsäkularen: ein kritischer Reader. – Bielefeld: Transcript Verlag, 2012. – P. 9–17.
16. Knor, S. “Himmelwerd’s”: 2012 – Dom, Bamberg: Eine himmlische Nacht / S. Knor [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lumentenebris.de/projekte-details/items/himmelwerds.html> (дата обращения: 10.04.2018).
17. Morgan, D. Spirit and Medium / D. Morgan // The Art of Bill Viola. – Thames & Hudson, 2004. – P. 88–109.
18. Poerschke, V. Eine Leiter aus Luft, Farben und Klang: Jugendnacht lockte weit über 1000 Menschen in den Bamberger Dom / V. Poerschke [Электронный ресурс]. – URL: <http://heinrichsfest.de/details/eine-leiter-aus-luft-farben-und-klang/45f801b5-6486-48ee-a7b1-271ec2892915?display=main> (дата обращения: 10.04.2018).
19. Rosen, A. Art & Religion in the 21st century / A. Rosen. – Thames & Hudson, 2017. – 256 p.
20. Schwebel, H. Kunst und Religion zwischen Moderne und Postmoderne / H. Schwebel // Kunst und Religion. Jahrbuch der Religionspädagogik. – Band 13. – 1997. – P. 47–70.
21. Stephansdom: «dem Himmel entgegen...» [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.katholisch.at/aktuelles/2015/02/18/stephansdom-dem-himmel-entgegen...> (дата обращения: 10.04.2018).
22. Viola, B. March 5 – May 3, 2015 (Catalogue of exhibition) / B. Viola. – Seoul: Kukje Gallery, 2015. – 84 p.
23. Viola, B. Reasons for Knocking at an Empty House: Writings 1973–1994 / B. Viola. – London: MIT Press; Anthony d’Offay Gallery London, 1995. – 304 p.

Текст поступил в редакцию 05.03.2018.

References

1. Alphen E. van. *Hudozhestvennyy zhurnal* [Moscow Art Magazine]. 1996, no. 13, pp. 53–57 (in Russian).
2. Andreeva E.Yu. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2005, no. 1, pp. 99–117 (in Russian).
3. Boltanski C. *Hudozhestvennyy zhurnal* [Moscow Art Magazine]. 1996, no. 13, pp. 58–59 (in Russian).
4. Glagolev V.S. *Sinhroniya i modeli smyslopologaniya v sovremennoj ehstetike. Materialy IV Ovsyannikovskoy mezhdunarodnoj ehsteticheskoy konferencii (27–28 noyabrya 2012 goda)* [Synchrony and Models of Conceptualization in the Modern Aesthetic. Proc. of the 4th Ovsyannikov International Conference, November 27–28, 2012]. Moscow, 2012, pp. 77–81 (in Russian).
5. Glagolev V.S. *Estetika: proshloe, nastoyashchee i budushchee. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii v pamyat' 90-letiya so dnya rozhdeniya Mihaila Fedotovicha Ovsyannikova* [Aesthetics: the Past, Present, and Future. Proceedings of International Conference in the Honor of M.F. Ovsyannikov]. Moscow, 2007, pp. 167–174 (in Russian).

6. Kulik I. *Arthronika* [Art Chronicle]. 2010, no. 4, pp. 80–85 (in Russian).
7. Silant'eva M.V. *Tochki-PUNCTA* [Points-PUNCTA]. 2012, no. 1–4, pp. 371–380 (in Russian).
8. Silant'eva M.V. *Sinhroniya i modeli smyslopolaganiya v sovremennoj ehstetike. Materialy IV Ovsyannikovskoj mezhdunarodnoj ehsteticheskoy konferencii (27–28 noyabrya 2012 goda)* [Synchrony and Models of Conceptualization in the Modern Aesthetic. Proc. of the 4th Ovsyannikov International Conference 27–28 November 2012]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 2012, pp. 39–47 (In Russian).
9. Suvorova A. *Installyaciya* [Installation]. Perm, Museum of modern art PERMM, 2017, pp. 4–12 (in Russian).
10. *Information about Stefan W. Knor* [Angaben zu Stefan W. Knor]. Available at: <http://www.lumentenebris.de/kontakt.html> (accessed April 10, 2018) (in German).
11. Boltanski C. *Christian Boltanski*. Ed. by D. Semin. London: Phaidon, 2008, pp. 8–40 (in English).
12. Boltanski C. «NA». 24 Nov 2017 – 29 Apr 2018. Amsterdam: Oude kerk, 2017, 8 p. (in English).
13. Elkins J. *On the Strange Place of Religion in Contemporary Art*. New York & London: Routledge, 2004, 148 p. (in English).
14. Elmarsafy Z. *Alif: Journal of Comparative Poetics*. 2008, no. 28, pp. 127–149 (in English).
15. Henke S. *Art and Religion in a Postsecular Age: a Critical Reader* [Kunst und Religion im Zeitalter des Postsäkularen: ein kritischer Reader]. Bielefeld: Transcript Verlag, 2012, pp. 9–17 (in German).
16. Knor S. “Heavenward”: 2012 – Cathedral, Bamberg: a Heavenly Night [“Himmelwerd’s”: 2012 – Dom, Bamberg: Eine himmlische Nacht]. Available at: <http://www.lumentenebris.de/projekte-details/items/himmelwerds.html> (accessed April 10, 2018) (in German).
17. Morgan D. *The Art of Bill Viola*. Thames & Hudson, 2004, pp. 88–109 (in English).
18. Poerschke V. *Staircase from Air, Colors and Sound: Youth’s Night Attracts far beyond 1000 Human Beings in the Cathedral of Bamberg* [Eine Leiter aus Luft, Farben und Klang: Jugendnacht lockte weit über 1000 Menschen in den Bamberger Dom]. Available at: <http://heinrichsfest.de/details/eine-leiter-aus-luft-farben-und-klang/45f801b5-6486-48ee-a7b1-271ec2892915?display=main> (accessed April 10, 2018) (in German).
19. Rosen A. *Art & Religion in the 21st Century*. Thames & Hudson, 2017, 256 p. (in English).
20. Schwebel H. *Art and Religion. Almanac of Religious Pedagogy* [Kunst und Religion. Jahrbuch der Religionspädagogik]. 1997, no. 13, pp. 47–70 (in German).
21. *St. Stephan’s Cathedral: “Heavenward”* [Stephansdom: «dem Himmel entgegen...»]. Available at: <https://www.katholisch.at/aktuelles/2015/02/18/stephansdom-dem-himmel-entgegen...> (accessed April 10, 2018) (in German).
22. Viola B. *March 5 – May 3, 2015 (Catalogue of Exhibition)*. Seoul: Kukje Gallery, 2015, 84 p. (in English).
23. Viola B. *Reasons for Knocking at an Empty House: Writings 1973–1994*. London: MIT Press; Anthony d’Offay Gallery London, 1995, 304 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.131-139

Носачев П.Г.

Игровая оккультура: Западный эзотеризм и приключенческие компьютерные игры

Публикация подготовлена в ходе проведения исследования «Западный эзотеризм и медиакультура» (№ 18-01-0044) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2018–2019 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100»



Аннотация. В статье рассматриваются возможные перспективы междисциплинарных исследований, стоящих на границе изучения культуры и религиоведения. Специфику такой междисциплинарности автор предлагает проиллюстрировать примером проявления сферы западного эзотеризма в приключенческих компьютерных играх 90-х годов. В первой части статьи выявляются основные оккультные мифологемы, оформившие сюжет игр рассматриваемого периода, для этого методологической рамкой исследования выбрана теория оккультуры К. Партриджа. Игры 90-х оказываются в значительной степени пропитаны отсылками к оккультной тематике, автор приходит к выводу, что именно оккультура делает сюжет игры коммерчески успешным. Во второй части статьи автор обращается к теории циркуляции культурного продукта, разработанной бирмингемской школой culture studies, чтобы с её помощью понять, как с исследовательской точки зрения можно использовать знание о глубоком оккультном влиянии на индустрию приключенческих игр. В статье подробно рассматриваются три фазы циркуляции: производство, потребление и идентичность. Автор приходит к выводу, что в своей основе оккультные сюжеты компьютерных игр полностью вторичны по отношению к кино и литературе, но эта вторичность и обеспечивает им коммерческий успех, определяемый узнаваемостью и оправданием ожиданий игроков. В завершении статьи делается вывод о том, что игры с оккультным сюжетом формируют идентичность оккультного бриклера, бриклером является как создатель этой игры, так и её потребитель. Идентичность бриклера, играющего с оккультными темами, имплицитно присуща самому жанру приключенческих игр.

Ключевые слова: западный эзотеризм, религиоведение, культурология, компьютерные игры, Г.Ф. Лавкрафт, К. Партридж, С. Холл

Pavel G. Nosachev

Game Occulture: Western Esotericism and Adventure Computer Games

The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE) in 2018–2020 (grant № 18-01-0044) and by the Russian Academic Excellence Project “5–100”

Abstract. The article discusses the possible perspectives of interdisciplinary research, standing on the border of the study of culture and religion. The author proposes to illustrate the specificity of such interdisciplinary character on the example of manifestation of Western esotericism in adventure computer games of the 90s. In the first part of the article main occulture myths are identified with the help of methodological frame of the part is C. Partridge's theory of occulture. The author comes to the conclusion that the occulture makes the plot of games commercially successful. In the second part of the article the author refers to the theory of circulation of cultural product, developed by the Birmingham school of culture studies, in order to understand how from a research point of view, it is possible to use the knowledge of the deep occult influence on the industry of adventure games. The article discusses in detail the three phases of circulation: production, consumption and identity. The author concludes that occult plots and elements of computer games are secondary in relation to movies and literature, but this secondary character also provides them with the commercial success determined by recognition and justification of expectations of players.

Key words: Western esotericism, religious studies, cultural studies, computer games, H.P. Lovecraft, C. Partridge, S. Hall

Носачев Павел Георгиевич – кандидат философских наук : доцент школы Культурологии НИУ «Высшая школа экономики»; 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, 20; pavel_nosachev@bk.ru

Pavel G. Nosachev – PhD (Philosophy), Assistant Professor at School of Cultural Studies, Higher School of Economics; 20 Myasnitskaya str., Moscow, Russia, 101000; pavel_nosachev@bk.ru

В последние годы религиоведы всё чаще обращаются к изучению различных аспектов рассмотрения взаимосвязей религии и культуры, можно даже говорить о том, что вслед за увлечением социологическими и психологическими методами в религиоведении наступает поворот к использованию методов наук о культуре¹. Заметное место среди исследований такого рода занимает обращение к изучению медиакультуры, одним из наиболее ярких проявлений которой являются компьютерные игры. Этот несерьёзный на первый взгляд жанр стал полем активных социокультурных исследований в последние два десятилетия, появилось немало исследовательских групп и центров по изучению игр². В последние годы к этому феномену стали обращаться и религиоведы³. Но тема изучения религии и религиозности в компьютерных играх сложна и многообразна. Помимо очевидной игры с хорошо известными в западной культуре христианскими идеями и мифами и обращения к образам восточных религий (индуизма, ислама, буддизма) в значительной мере здесь используются образы и мифы, несвязанные с конкретной религиозной традицией, синкретичные по своей природе. Как, например, оценивать большой пласт игр о вампирах или оборотнях, используются ли в них классические мифологические религиозные сюжеты, или это обращение к модифицированным их формам? Куда вписать столь любимое во многих играх использование мифов об Атлантиде и иных потерянных цивилизациях? Какую роль играют истории об НЛО, ставшие почти общим тропом для массы игр? Все эти вопросы заставляют обратиться к сфере исследований западного эзотеризма, активно развивающейся в последние три десятилетия⁴. Действительно, все указанные сюжеты отсылают к особому типу мировосприятия, не связанному напрямую с мировыми религиями. Западный эзотеризм, как генератор синкретической религиозности, стал бесценным кладом для сценаристов и геймдизайнеров с самого зарождения компьютерных игр. Это и неудивительно, его образы яркие, запоминающиеся, они всегда на слуху благодаря широкой популярности в медиа и обеспечивают потребителя неисчерпаемым чувством тайны, ведь сам термин «эзотерика» в массовом сознании ассоциируется с чем-то необъяснимым, этим он выигрывает по сравнению с хорошо известной и в каком-то смысле прискучившей религиозной мифологией. Кроме того, эзотерические мифологемы столь разнообразны, что их комбинирование даёт авторам неиссякаемый источник идей для новых сюжетов. Поэтому имеет прямой смысл на конкретном примере рассмотреть специфику проявления западного эзотеризма в компьютерных играх.

Лучшей и наиболее разработанной рамкой для анализа этих проявлений в массовой культуре является теория К. Парtridge. В своей дилогии «Расколдовывание Запада» Парtridge предложил концепцию «окультуры». Согласно Парtridge, оккультура возникла из оккультизма. Этот термин часто используется и наделяется очень широким смыслом. Для Парtridge оккультизмом называется «...субкультура различных тайных обществ и “просветлённых” учителей, участвующих в дисциплинах, связанных с обретением тайного, спасительного знания (гнозиса и теософии), опыта “просветления”, понимания эзотерического символизма <...> практикой тайных ритуалов и обрядов посвящения и, в особенности, с поиском *prisca theologia*, *philosophia occulta* или *philosophia perennis* – традиции божественного гнозиса, открытого, как считается, через ряд значимых лиц, включающий Моисея, Зороастра, Гермеса Трисмегиста, Платона, Орфея и Сивилл» [Partridge, 2004, 69]. Эта субкультура в XX веке постепенно выходит из подполья и к 60-м годам становится одним из истоков формирования современной массовой культуры. Таким образом возникает оккультура. По Парtridge оккультура «включает различные девиантные идеи и практики: <...> магию (как её понимал А. Кроули), крайне правый религиозно-политический радикальный энвайроментализм и глубинную экологию, ангелов, духов-проводников и сообщения, полученные путём ченнелинга, астральную проекцию, кристаллы, лечение сном, движение человеческого потенциала, духовное

значение древних и мифических цивилизаций, астрологию, целительство, тайны земли, Таро, нумерологию, каббалу, фен-шуй, пророчества (например, Нострадамуса), легенды о короле Артуре, Святой Грааль, друидизм, викканство, язычество, хиромантию, шаманизм, духовность богини, Гея и эко-духовность, альтернативные науки, эзотерическое христианство, НЛЮ, похищения пришельцами и т.д.» [Partridge, 2004, 70]. Современность проникнута этими темами, они стали неотъемлемой её частью как в частной, так и в общественной сферах. Широкая распространённость оккультурных мифологем привела Партриджа к мысли о том, что оккультура стала обычной для современного общества. Конституирующим элементом оккультуры является бриколер. В теории Партриджа бриколер – это портной, сшивающий ткань лоскутной религиозности из кусочков оккультизма [Partridge, 2004, 71]. В своих трудах Партридж предполагает, что оккультурный бриколаж – один из самых востребованных в современной культуре способов творчества. Если это так, то интересно будет проследить, какую роль он играет в создании компьютерных игр⁵.

Очевидно, что история компьютерных игр – сложное и обширное явление, поэтому для корректности исследования стоит обратиться лишь к краткому периоду истории одного жанра, а именно жанра приключенческих игр⁶. Причин такого обращения несколько. Во-первых, жанр приключенческих игр в чистом виде существовал сравнительно недолго, можно сказать, что пик его развития пришёлся на конец 80-х – первую половину 90-х годов. Во-вторых, приключенческие игры имеют чёткую и последовательную нарративную структуру, во многом совпадающую со структурами романа или кинофильма, каждая из них являет собой законченное произведение, в котором легко можно вычленить составляющие элементы, а, следовательно, легко определить формирующие её сюжет влияния. В-третьих, в отличие от популярных сегодня онлайн игр, где фокус исследования с необходимостью должен смещаться с игровой вселенной на населяющих эту вселенную игроков, приключенческие игры изначально представляли собой замкнутые миры, участие игрока в которых ограничивалось пассивной ролью реципиента, использующего набор инструментов для участия в игре, такая их специфика позволяет ограничить исследование герменевтическими методами.

Жанр приключенческих игр: краткая история

Теперь стоит сказать несколько слов об истории жанра приключенческих игр. Этот жанр – почти ровесник современных персональных компьютеров, поэтому его история во многом повторяет историю развития PC⁷. Стоит заметить, что по самой специфике игры этого жанра должны были иметь серьёзную связь с оккультурой. Один из рецензентов так охарактеризовал жанр приключенческих игр: «Само слово “приключение” вызывает образы исследования странных и опасных мест, погружения в неизведанные миры, разрушения дьявольских планов архетипических злодеев, разгадывания тайн и получения необычного опыта» [Announcing, 53]. Первые компьютерные игры-головоломки, прототип приключенческих игр, появились в середине 70-х и представляли собой текстовые повествования, в которых играющий с помощью набора команд, вводимых с клавиатуры, мог решать задачи и продвигаться далее по сюжету. Фактически это были книги, для чтения которых нужно было выполнять задания. Именно такой была первая игра 1976 года «Colossal Cave Adventure». Четыре года спустя супругами Вильямс (Кеном и Робертой) была основана компания «Sierra On-Line», ставшая одним из лидеров индустрии жанра. Именно этой компанией была выпущена игра «Mystery House» – первый квест, использовавший графические рисунки. Чуть позже рынок приключенческих игр начинает активно развиваться, возникает ряд конкурирующих компаний (таких как «Infocom», «LucasArts», «Cyberdreams», «Brøderbund», «Legend Entertainment»), выпускающих большое количество игр. В это же время благодаря влиянию настольных ролевых игр в квестах появляются герои-личности, акцент смещается с решения головоломок на психологичность сюжета. Вторая половина 80-х связана с появлением мультимедийных технологий, которые дали квестам набор основных средств выражения (красивую графику, звук), что положило начало новому типу игр.

90-е годы парадоксальным образом совместили в себе сразу несколько аспектов истории квестов. Во-первых, первая половина 90-х является золотым веком

жанра, десятки игр-шедевров были выпущены именно в этот период, сам жанр становится одним из популярнейших в компьютерных играх, компании, специализирующиеся на квестах, выходят в лидеры индустрии. Во-вторых, ближе к середине 90-х квесты выходят на новый технологический уровень, улучшается графика, звук, происходит совмещение кино и квеста, что приводит к маленькой революции в производстве игр. Крупные компании, такие как Sierra, даже обзаводятся своими киностудиями. В-третьих, в индустрию приходят опытные писатели, художники, кинорежиссёры, в сюжетном плане игры начинают соревноваться с романами и фильмами. И, наконец, в-четвёртых, как бы парадоксально это ни звучало, именно 90-е, точнее их вторая половина, становятся временем гибели жанра. Упадок начинается где-то после 1996 года, исследователи и представители индустрии выделяют ряд причин, приведших к кризису жанра, главная из них – чрезмерная дороговизна в производстве. Совершенствование технологий требовало всё больших вложений в производство игр, следовательно, должно было расти и их потребление, но с приключенческим жанром этого не произошло, поскольку квесты, в отличие от их основных конкурентов, шутеров и стратегий, обладали крайне низкой возможностью для переигрывания вновь (т.н. replayability), игрок редко хотел проходить их по второму разу, что вело к падению покупательского спроса. На прохождение средней приключенческой игры игроки тратили обычно около двух недель, в то время как в шутеры можно было играть годами. Кроме того, этот жанр был принципиальным антагонистом стремительно набирающего популярность интернета, в квесты нельзя было играть сразу множеству игроков, что шло в разрез с модой на онлайн технологии. В эти же годы широкую популярность начинает набирать жанр компьютерных ролевых игр, представляющий собой сложную смесь, использующую целый ряд аспектов приключенческой игры, именно он в итоге и вытесняет квесты с рынка. Всё это приводит к закрытию или полной переориентации компаний, занимавшихся производством квестов. Как вспоминал один из ведущих гейм дизайнеров индустрии Рон Гилберт из «LucasArts», ситуация сложилась такая, что если дизайнер только произносил слова «приключенческая игра» на встрече с издателем, то он мог сразу собирать вещи и уходить. Именно поэтому представляется наиболее методологически корректным обратиться к анализу проявлений западного эзотеризма в приключенческих играх 90-х годов. Это период стал акме жанра, сосредоточив в себе все наработки предыдущих лет, дальнейшего развитие жанра не происходило.

Игровая оккультура

Теперь стоит обратиться к основному вопросу нашей статьи: можем ли мы говорить об оккультурных влияниях в формировании жанра приключенческих игр в эти годы? Отметим, что далее под оккультурными влияниями, следуя Парtridge, мы подразумеваем все возможные мифологемы, заимствованные из сферы западного эзотеризма в построении сюжета. Обратимся теперь к общему анализу сюжетных составляющих наиболее показательных игр жанра.

Одна из самых популярных серий игр «Gabriel Knight» строилась вокруг постоянного эксплуатирования оккультурных мифологем, первая часть серии использовала историю ритуальных убийств, связанных с магией Вуду, сюжет второй строился вокруг расследования преступлений, совершённых оборотнями, а в основу третьей легла история с поисками Грааля, совмещённая с темой тайных обществ и вампиров. Стоит заметить, что именно оккультурная составляющая первой игры серии «Gabriel Knight: Sins of the Fathers» обеспечила ей общее признание и популярность. Критики отметили, что эта игра заняла почти свободную до этого нишу компьютерного хоррора. Такая рецепция привела к признанию «Gabriel Knight: Sins of the Fathers» лучшей приключенческой игрой 1994 года по версии сразу двух крупных журналов [Announcing, 53]. Стоит отметить, что сами критики сразу по выходу игры безошибочно увидели в ней оккультурную основу, удачно об этом написал один из авторов «Computer Gaming World», заметив, что «“Gabriel Knight” убедительно бросает игрока в мир сатанизма и человеческих жертвоприношений нездорового и развратного Нового Орлеана» [Ardai, 1994, 36].

Не менее популярная серия «Broken Sword» выстраивалась вокруг истории конкурирующих тайных обществ, восходящих к тамплиерам, поисков Грааля

и ритуальных практик. Именно в «Broken Sword» впервые в компьютерных играх была использована легендарная история с крепостью Аламут и населявшими её ассасинами-гашишинами, столь сильно потом развитая в серии игр «Assassin». Особый акцент в игре был сделан на классическом для западного эзотеризма сюжете тайного культа рыцарей-тамплиеров и на якобы тайно выжившем ордене тамплиеров, действующим по сей день.

Серия игр «Darkseed» представляла собой сложный коктейль оккультных сюжетов, основу которого составили произведения Г.Ф. Лавкрафта, а визуальное оформление работы художника Х.Р. Гигера, создавшего известные кинематографические образы чужих. Здесь также эксплуатируется идея тайных культов, параллельных вселенных, тёмных ритуалов с человеческими жертвоприношениями, активно используются представления о спиритизме, как средстве контакта с иным миром, образ Бафомета, созданный Элифасом Леви и т.п. Образы вселенной Лавкрафта оказали немалое влияние на создателей компьютерных игр. Так, созданные дизайнером Юбером Шардо игры «Shadow of the comet» и «Prisoner of Ice» являются вариациями на сюжеты Г.Ф. Лавкрафта. В них также эксплуатируется образ параллельных вселенных, существ из иного мира, тайных обществ, тайных культов, жертвоприношений, магии. Сюжет одной из самых успешных игр фирмы Sierra «Phantasmagoria», чьё название уже само по себе отсылает играм с миром духов, строился вокруг истории о вселении духов умерших в живых и ритуалах чёрной магии. Игры вселенной «Zork», созданные компанией «Infocom», проходят в искусственном мире, сотканном из элементов западного эзотеризма, значительную роль в формировании этого мира играют алхимия, астрология, идея музыки сфер и ритуальная магия. Мифологема утерянных цивилизаций (Атлантиды, Лемурии и Шамбалы), обладавших мудростью и технологиями, превышающими достижения современного мира, используется во многих играх жанра, например, в «Indiana Jones and the fate of Atlantis», «The Journeyman project 3», «Ark of time», «Atlantis: The Lost Tales» и многих других. Мифологема об оккультных корнях Третьего Рейха также была очень популярной, для примера укажем лишь на «Prisoner of ice», где весь сюжет строится вокруг желания фашистов установить контакт с существами из другого измерения, и серию игр об Индиане Джонсе, напрямую продолжающими сюжетную линию известных фильмов. Примеров такого рода можно приводить десятки, если не сотни. Разумеется, далеко не все игры жанра использовали оккультную тематику, так были игры с чисто детективным или юмористическим сюжетом, но, пожалуй, именно оккультная составляющая была преобладающей. Кроме того, отметим, что даже некоторые игры с формально детективным сюжетом зачастую включали в себя некий мистический элемент. Так, например, известная игра «Last Express» строилась вокруг поиска артефакта, наделённого сверхъестественными свойствами.

Приключенческие игры как культурный продукт

Теперь зададимся вопросом, что в принципе исследователям даёт знание о том, что оккультные элементы были сюжетообразующими для большинства игр жанра? Для ответа на этот вопрос обратимся к ещё одной социокультурной теории – модели циркуляции культурного продукта, предложенной бирмингемской школой culture studies⁸. Долгое время исследователи культуры считали, что важнейшей характеристикой любого культурного объекта являлись условия его возникновения, но группа исследователей из «Открытого университета» во главе со Стюартом Холлом обосновала идею о том, что существование артефакта в культуре – динамичный процесс, описываемый рядом неотъемлемых фаз: репрезентация (как объект представлен в поле культуры), идентичность (как объект конституирует социальную идентичность), производство (как объект возникает), потребление (каковы способы потребления объекта) и регуляция (какие институциональные условия определяют его циркуляцию). Согласно их теории, чтобы понять значение любого культурного объекта, мы должны знать все аспекты его циркуляции. В целях экономии места мы предположим, что две фазы циркуляции (репрезентация и регуляция) у жанра «квест» будут общими со всеми иными жанрами и типами компьютерных игр. Теперь обратимся более детально к анализу трёх других фаз.

Начнём с производства. Итак, как возникали игры с оккультным сюжетом? Как показывает анализ, сюжетные ходы и приёмы, используемые в играх жанра, были полностью вторичными и восходили напрямую к литературе и фильмам преимущественно жанра хоррор. Так, например, все квесты, использующие образы параллельного мира, исчезнувших рас, инопланетного вторжения или вторжения из иного мира (например, «Darkseed», «Prisoner of ice» или «Shadow of the Comet»), в сюжетном плане восходят к Лавкрафту и шире к литературе жанра «New Weird». Как замечают исследователи, жанр «Weird противопоставляется готической литературе в своём утверждении материальности и историчности <...> существ из другого мира. Они не ревенанты, привидения, вызванные тайными прегрешениями, но чудовища, которые присутствуют в мире вместе с людьми» [Baker, 2015, 482]. Мир этих существ не менее реален, чем мир людей. Одним из самых ярких показателей такой сюжетной зависимости является пресловутый «Некрономикон», ставший столь популярным после Лавкрафта и кочующий из одной игры в другую.

Игры, строящиеся вокруг представлений о демонах, ритуальной магии, духах, одержимости восходят напрямую к художественным фильмам. Так, сюжет «Phantasmagoria» является перелицованным пересказом «Сияния» С. Кубрика, а первая часть «Gabriel Knight» берёт за основу «Сердце ангела» Алана Паркера. Иногда игры ориентируются сразу на несколько прототипов. Так, «Darkseed 2» совмещает в себе целый ряд сюжетных ходов из известного сериала «Твин Пикс» с рядом приёмов из того же «Сердца ангела». Для создания сюжетов одних из самых успешных игр жанра их авторы используют сложный бриколаж из художественных прообразов и исторических исследований, именно так появляются все части «Broken Sword» и последние части «Gabriel Knight». Можно подытожить, что игры жанра квест на стадии своего производства являют собой вторичный по отношению к основной массовой культуре (кино и литературе) продукт.

Проблема вторичности компьютерных игр очень хорошо иллюстрируется на примере третьей части игры «Gabriel Knight». В 1999 году в свет вышла третья часть «Blood of the Sacred, Blood of the Damned», в значительной степени её сюжет был построен на основе известной книги Майкла Бейджента и Генри Линкольна «Священная кровь и священный Грааль» [Бейджент, 2007]. В игре были использованы все основные «находки» этих авторов – история с родословной Христа, сюжет с его потомками, расширительное толкование Грааля и т.п. Критиками и игроками, несмотря на всю популярность предыдущих частей, третья часть была сочтена провалом. Причём главной причиной этого провала стал именно сюжет. Аудитория не приняла разгадку тайны Грааля, предложенную авторами «Священной крови и священного Грааля», сочтя весь сюжет притянутым за уши. Спусти всего четыре года в 2003 году в свет вышел роман Дэна Брауна «Код да Винчи», полностью основанный на той же книге «Священная кровь и священный Грааль» и использовавший всё тот же набор мифологем. Книга, как хорошо известно, имела колоссальный успех. Здесь компьютерная игра впервые опередила литературу в оперировании оккультной тематикой, но, по-видимому, именно это и подвело игру. С одной стороны, формат приключенческой компьютерной игры, оформленной в плохом 3D, не позволил реализовать находки Бейджента и Линкольна на столь же удачном, как у Брауна, уровне. С другой – в обществе ещё не был создан узнаваемый оккультный образец, который стал бы определяющим потреблением продукта маркером. Иными словами, потребители компьютерных игр привыкли к вторичности игр и введение в сюжет чего-то смелого, не клишированного, привело к провалу.

Именно этот фактор становится ключевым при рассмотрении второй фазы циркуляции – потребления культурного продукта. Здесь стоит задаться вопросом: почему же вторичные образы, взятые из массовой культуры, пройдя через фильтр компьютерных игр, становятся вновь популярными? Примечательно, что автор трилогии «Gabriel Knight» Джейн Дженсен написала несколько романов [Jensen, 1999; 2003; 2016], но осталась почти неизвестна как писатель, при этом считаясь классиком гейм дизайна. Пожалуй, ответ на этот вопрос достаточно прост, и этот ответ – оккультура. Язык оккультуры был хорошо узнаваем для потребителя, создатели игр специально обращались к нему, поскольку для аудитории он привычен и понятен.

Потребители хотели игр с оккультным сюжетом, и создатели игр удовлетворили их запросы. Например, все слышали легенду о тамплиерах или историю об оккультизме в Третьем Рейхе, и включение их в игру автоматически придавало сюжету ареол таинственности, а возможность интерактивного взаимодействия делала известный сюжет привлекательнее, ведь формат новых медиа давал игроющему возможность самому стать героем романа или кинофильма, а значит, и самому разгадать ту или иную таинственную, наделённую оккультным смыслом загадку.

Всё это позволяет нам перейти к третьей фазе циркуляции культурного продукта – идентичности. Что мы можем сказать об идентичностях, формируемых квестами оккультного содержания? Представляется, что только одно: они формируют идентичность оккультного бриклера. Как мы уже отмечали вначале, оккультным бриклером является человек, который создаёт своё мировоззрение из мифологем, тем и сюжетов западного эзотеризма. Бриклер может быть адептом того или иного учения, но чаще не принадлежит ни к какому из них, главной его чертой является то, что своё творческое видение он ставит на первое место. Очевидно, что бриклерами были создатели игр. Такими же бриклерами были и потребители игр, ведь они покупали игры во многом из-за того, что в них присутствовал коктейль из различных оккультных сюжетов (оборотни, вуду, чёрная магия, алхимия, параллельные миры). Идентичность бриклера, играющего с оккультными темами, на наш взгляд, стала имплицитно присуща самому жанру приключенческих игр.

Таким образом, если в рамках появления нового медиума компьютерных игр оккультные темы сыграли столь заметную роль, то мы действительно можем сделать вывод о том, что слоган Партриджа вполне оправдан. Оккультизм стал материалом для построения мировоззрения как для творцов, так и для потребителей компьютерных игр 90-х годов. Пример игр приключенческого жанра лишь отражает общий тренд развития индустрии, даже беглый обзор сюжетов самых известных игр в жанрах RPG (шутер и стратегия) показывает, что там эта же тематика представлена в ничуть не меньшей степени. Всё это заставляет нас предположить, что инструментальный религиозоведческий исследования играет значительную роль в понимании специфики самых авангардных форм современной массовой культуры. Лишь исследователь религии способен адекватно изучить и оценить феномен оккультизма, выделить его проявления в современной медиакультуре и понять, о каких процессах трансформации религиозного и секулярного нам это говорит. Правда, при этом исследователь религии обязан хорошо ориентироваться в методах и специфике современных социокультурных теорий, и очевидно, что именно за такой междисциплинарностью будущее.

Библиографический список

1. Бейджент, М., Ли, Р., Линкольн, Г. Святая Кровь и Святой Грааль / М. Бейджент, Р. Ли, Г. Линкольн. – М.: Эксмо, 2007. – 496 с.
2. Носачев, П.Г. «Отречённое знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: историко-аналитическое исследование / П.Г. Носачев. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета, 2015. – 335 с.
3. Announcing the New Premier Awards // Computer Gaming World. – June 1994. – P. 51–58.
4. Ardai, C. Voices in the Knight: Sierra's "Gabriel Knight" on CD ROM / C. Ardai // Computer Gaming World. – March 1994. – P. 32–36.
5. Baker, B. "The Occult and Science Fiction/Fantasy" in The Occult world / B. Baker / Ed. C. Partridge. – NY: Routledge. – 2015. – P. 478–491.
6. Detweiler, C. Halos and Avatars: Playing Video Games with God / C. Detweiler. – Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. – 720 p.
7. Du Gay, P., Hall, S. The Story of the Sony Walkman / P. Du Gay, S. Halls. – London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 1997. – 160 p.
8. Jensen, J. Dante's Equation / J. Jensen. – NY: Del Rey, 2003. – 496 p.
9. Jensen, J. Kingdom Come – An Elizabeth Harris Novel / J. Jensen. – NY: Berkley, 2016. – 304 p.
10. Jensen, J. Millennium Rising / J. Jensen. – NY: Del Rey, 1999. – 448 p.
11. Lelwica, M.M. Shameful Bodies: Religion and the Culture of Physical Improvement / M.M. Lelwica. – London: Bloomsbury, 2017. – 288 p.

12. *Lived Religion and the Politics of (In)tolerance* / Eds. R.R. Genzevoort, S. Srema. – Cham: Palgrave Macmillan, 2017. – 15 p.
13. Partridge, C. *The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur* / C. Partridge. – London: T&T Clark, 2004.
14. *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives* / Eds. G. Buggeln, C. Paine, S.B. Plate. – London: Bloomsbury, 2017. – 296 p.
15. Salter, A. *What Is Your Quest?: From Adventure Games to Interactive Books* / A. Salter. – Iowa City: University of Iowa Press, 2014. – 202 p.
16. Schut, K. *Of Games and God: A Christian Exploration of Video Games* / K. Schut. – Grand Rapids: Brazos Press, 2013. – 224 p.
17. *The Bloomsbury Reader in Religion, Sexuality, and Gender* / Eds. D.L. Boisvert, C. Daniel-Hughes. – London: Bloomsbury, 2017. – 288 p.
18. Wagner, R. *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality* / R. Wagner. – NY: Routledge, 2011. – 266 p.

Текст поступил в редакцию 13.02.2018.

¹ Примеров тому немало, здесь отметим лишь популярность исследований *lived religion* [*Lived Religion*, 2017], появление гендерной проблематики в изучении религии [*The Bloomsbury Reader in Religion, Sexuality, and Gender*, 2017], внимание к культуре телесности [Lelwica, 2017], рассмотренные феномена музеефикации религии [*Religion in Museums*, 2017].

² Об истории и актуальных методах исследований компьютерных игр см. 1 номер журнала «Логос» за 2015 год.

³ Среди основных работ по теме можно назвать: [Detweiler, 2010; Wagner, 2011; Schut, 2013].

⁴ Подробнее об этой сфере см.: [Носачев, 2015].

⁵ В своей дилогии Партридж лишь намечает подход к анализу игр, ограничиваясь исследованием кино, музыки, субкультурных течений. Вот что Партридж пишет о возможном исследовании оккультуры в играх: «...многое могло бы быть сделано с жанром видеоигр, который, изобилуя оккультурным багажом, помещает призрачные силы, взыскуемые оккультистами, практически в руки игрока. Индивид входит в оккультурную матрицу и приобретает оккультуральноподобные знания и навыки для того, чтобы манипулировать сверхъестественными силами» [Partridge, 2004, 183].

⁶ В русском языке с лёгкой руки журнала *Game.exe* игры этого жанра стали именовать квестами, в то время как в английской и общемировой практике за ним закрепилось название «приключенческие игры» (*adventure games*), далее в статье оба эти названия будут выступать как синонимы.

⁷ Об истории жанра подробнее см.: [Salter, 2014].

⁸ Подробнее об этой теории и возможностях её практического применения см.: [Du Gay, 1997].

References

1. Lincoln H., Baigent M., Leigh R. *The Holy Blood and the Holy Grail*. London: Arrow Books, 2006 (Russ. ed.: Baigent M., Leigh R., Lincoln G. *Svyataya Krov' i Svyatoi Graal'*. Moscow: Eksmo, 2007, 496 p.).
2. Nosachev P. «Otrechennoe znanie»: *izuchenie marginal'noj religioznosti v XX i nachale XXI veka: istoriko-analiticheskoe issledovanie* ["Rejected Knowledge". The Study of Marginal Religiosity in the 20th and early 21st Centuries]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University, 2015, 335 p. (in Russian).
3. *Computer Gaming World*. June 1994, pp. 51–58 (in English).
4. Ardaí C. *Computer Gaming World*. March 1994, pp. 32–36 (in English).
5. Baker B. *The Occult world*. Ed. C. Partridge. NY: Routledge, 2015, pp. 478–491 (in English).
6. Detweiler C. *Halos and Avatars: Playing Video Games with God*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010, 720 p. (in English).
7. Du Gay P., Hall S. *The Story of the Sony Walkman*. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 1997, 160 p. (in English).
8. Jensen J. *Dante's Equation*. NY: Del Rey, 2003, 496 p. (in English).
9. Jensen J. *Kingdom Come – An Elizabeth Harris Novel*. NY: Berkley, 2016, 304 p. (in English).
10. Jensen J. *Millennium Rising*. NY: Del Rey, 1999, 448 p. (in English).
11. Lelwica M.M. *Shameful Bodies: Religion and the Culture of Physical Improvement*. London: Bloomsbury, 2017, 288 p. (in English).
12. *Lived Religion and the Politics of (In)tolerance*. Eds. R.R. Genzevoort, S. Srema. Cham: Palgrave Macmillan, 2017, 15 p. (in English).
13. Partridge C. *The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark, 2004 (in English).
14. *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*. Eds. G. Buggeln, C. Paine, S.B. Plate. London: Bloomsbury, 2017, 296 p. (in English).
15. Salter A. *What Is Your Quest?: From Adventure Games to Interactive Books*. Iowa City: University of Iowa Press, 2014, 202 p. (in English).

16. Schut K. *Of Games and God: A Christian Exploration of Video Games*. Grand Rapids: Brazos Press, 2013, 224 p. (in English).
17. *The Bloomsbury Reader in Religion, Sexuality, and Gender*. Eds. D.L. Boisvert, C. Daniel-Hughes. London: Bloomsbury, 2017, 288 p. (in English).
18. Wagner R. *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality*. NY: Routledge, 2011, 266 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.140-153

Конталева Е.А.



Оккультизм и мистика на страницах харбинской периодики (по материалам журнала «Рубеж»)

Аннотация. Статья раскрывает особенности отношения к мистическому в культуре восточной ветви русской эмиграции. Автор обращается к одному из самых популярных изданий русского зарубежья – журналу «Рубеж». «Психологическая бездомность» эмигрантов, их порубежное положение вызывают в среде русской диаспоры стремление к сохранению идентичности и уходящего наследия, православной веры и культуры. Вместе с тем, на страницах «Рубежа» перед читателем предстают духи и призраки, боги и божества, гипнотизёры и гадалки, ясновидящие и предсказатели, маги, алхимики и др. С одной стороны,

это своеобразный отклик на подъём интереса к сверхъестественному в разных его проявлениях: спиритизме и египтомании, ясновидения, гадательных и оккультных практик, создания теософских кружков и пр. С другой – закономерная реакция русской эмиграции на её кризисное положение в результате негативных социополитических процессов на рубеже XIX–XX веков: растерянность и потребность в духовных основаниях превращается в иллюзорную уверенность в возможности воздействия на объективную реальность с помощью различных оккультных и мистических практик и начинает эманировать в разные формы, в том числе, литературные. Автор предпринимает попытку выявления основных тем, которые раскрывают литературно-художественные и публицистические тексты журнала «Рубеж», а также реконструкции идей и образов, лежащих в их основе.

Ключевые слова: оккультизм, мистика, синкретизм, периодика, эмиграция, русское зарубежье, Харбин, журнал «Рубеж»

Eugenia A. Kontaleva

Occultism and Mysticism on Pages of the Harbin Periodical Press (Case Study of “Rubezh” Journal)

Abstract. The paper reveals features of relation to mystic in the culture of east branch of the Russian émigré community. The author addresses one of the most popular editions of the Russian abroad – to “Rubezh” (“Frontier”) journal. “Psychological homelessness” of the emigrants, their frontier situation cause aspiration to maintaining identity and the leaving heritage, Orthodox belief and culture in the world of the Russian diaspora. At the same time, the reader meets spirits and ghosts, gods and deities, hypnotists and soothsayers, clairvoyants and predictors, magicians, alchemists, etc. on the pages of “Rubezh”. On the one hand, it is a peculiar response to the surge of interest to supernatural in its different manifestations: spiritualism and Egyptomania, clairvoyance, mantic and occult practices, creations of theosophic circles and so forth. On the other hand, it was natural reaction of the Russian émigré community to its critical situation as a result of negative sociopolitical processes at the turn of the 19th–20th centuries: confusion and need for spiritual bases turns into illusory confidence in a possibility of affecting objective reality by means of various occult and mystical practices and begins to emanate in different forms including literary ones. The author makes an attempt of identification of main subjects set in literary and art and publicistic texts of “Rubezh” journal and try to reconstruct the underlying ideas and images.

Key words: occultism, mysticism, syncretism, periodical press, emigration, Russian émigré community, Harbin, “Rubezh” journal

Конталева Евгения Александровна – аспирант кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета, старший преподаватель, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии АМУГУ; 675027, Амурская обл., Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 7, каб. 412; narbeleth@bk.ru

Eugenia A. Kontaleva – Postgraduate student at the Department of Religious Studies and History of the Amur State University, Senior Teacher, Research Fellow at the Laboratory of Archeology and Anthropology of the AmSU; of. 412, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur Region, Russia, 675027; narbeleth@bk.ru

Первый выпуск «Рубежа», самого известного и популярного литературно-художественного журнала восточной ветви русской эмиграции – поистине «долгожителя», – вышел более 90 лет назад. Возникновение журнала под руководством Е.С. Кауфмана в 1926 году было не случайным и, более того, необходимо закономерным. Если до прихода к власти большевиков в Харбине в основном проживали представители рабочего класса, военные, предприниматели, то в послереволюционное время в эмиграции оказались представители самых разных социальных групп, в том числе аристократии и интеллигенции, для которых литературные устремления, чтение и обсуждение книг были одним из способов сохранения связей с прежней жизнью, поддержания имевшегося уровня культуры и просто жизненной привычки и необходимостью.

При этом доступность печатных изданий была ограничена: если не считать личные собрания и общественные библиотеки с обширными фондами, которых было немало, книги были редки и дороги. В этот период печатная деятельность на территории России была приостановлена, а открыть собственное издательство было сложно ввиду положения эмигрантов и нехватки средств. Русские, оторванные от родины и попавшие в инокультурную среду, ощущали «психологическую бездомность» и острую потребность в сохранении культурной идентичности, упрочении связей с русской культурой и литературой¹. Харбин был богат творческими людьми, особенно литературной молодёжью – писателями и поэтами, для которых еженедельный «Рубеж» стал реальной возможностью регулярно печататься. Значительную часть населения Харбина охватывает «жажда творчества» – возможно, потому, что душевным потрясениям от внезапного статуса эмигранта и тоске по родине нужен был какой-то практический выход. Тем не менее, при старорежимном, дореволюционном характере Харбина и общей тенденции сохранения «русскости», национального самосознания в эмигрантской среде, харбинское пространство русской диаспоры быстро мифологизировалось, маргинализировалось в условиях обрётённой замкнутости этого «сказочно-утопического пристанища для всех страждущих и нуждающихся» [Забияко, Эфендиева, 2009, 15].

Кроме того, мистицизм и оккультизм в формах масонства, спиритизма, медиумизма, хиромантии и, конечно, теософии и её версии «более высокого порядка» – антропософии, был популярен и в дореволюционной России, где поддерживался прежде всего со стороны богемы – аристократии и интеллигенции. Эпоха Серебряного века пронизана мистическими аллюзиями, которые усиливаются в годы реакции. В 1920–1940-х годах тяга к сверхъестественному в разных его проявлениях в целом являлась общераспространённой: это и новые волны спиритомании и египтомании, интерес к ясновидению, гадательным и оккультным практикам, создание теософских кружков и пр. Зёрна мистических идей «как облачения контрреволюционных настроений» совершенно закономерно проникают в одну из самых благоприятных для них почв – прозу и лирику русского Харбина.

В периодической печати того времени (газеты «Заря», «Гун-Бао», «Рупор», «Новости жизни») явно прослеживается интерес эмигрантов к теме инобытийности [Крыжанская, 2011, 346–352; Землянская, 2013, 323–335]. На страницах журнала «Рубеж», помимо рассказов и стихов, также публиковались статьи и объявления на мистическую тематику. Значительное количество рассказов, содержащих вкрапления сверхъестественного, написано зарубежными авторами и переведено для публикации в журнале.

Необходимо уточнить, что в данной статье мы обратим внимание на прозаические и публицистические формы, без учёта лирических произведений. Также, ввиду отсутствия полного собрания выпусков журнала, мы не будем учитывать длинные рассказы или статьи, публикация которых осуществлялась в нескольких номерах.

В общей сложности в ходе исследования автором было проработано 264 номера журнала «Рубеж» за период с 1928 по 1945 год. В отношении сюжетного и смыслового наполнения текстов можно условно выделить несколько основных тем – условно, прежде всего, потому, что художественные произведения, как правило, представляют собой синкретические конструкторы, где переплетаются различные

религиозные, мифологические, мистические и фольклорные элементы. Переплетение действительности и легенды, проникновение фантастического в обыденное, субъективность и относительность времени, рассмотрение реальности с точки зрения наивного восприятия «примитивного» человека, возможность и способность соприкосновения героев с инобытийной реальностью, культурный контекст повествований позволяет нам соотнести многие из произведений с таким жанром, как магический реализм.

Семантически интересующие нас тексты можно разделить на: 1) раскрывающие спиритические мотивы – встреча с духами, призраками; 2) содержащие магические идеи и отсылки к разнообразным мантическим практикам, гипнозу; 3) реконструирующие суеверные представления тех или иных народов; 4) посвящённые теме соприкосновения с инобытийной божественной реальностью.

1. Общение с духами, призраками. Спиритомания

Тексты, посвящённые теме общения с инобытийной реальностью в форме духов и призраков, составляют одну из наибольших групп. На страницах «Рубежа» разворачиваются различные сюжеты об опасных покойниках-визитёрах, тревожащих живых¹; о неприкаянных душах, привязанных к месту или вещи³; о духах, просящих или предупреждающих о чём-либо, являющихся в момент смерти тела⁴.



Илл. 1. Лович Я. Влюбленный призрак // Рубеж. 1939. № 30 (599). С. 1–4, 6–8, 10.



Илл. 2. Каленберг Г. Потусторонний голос // Рубеж. 1928. № 14. С. 3–4.

Легенды и поверья о визите покойника известны многим народам с древнейших времён. Начиная с ранних этапов своей культурной истории, человек предпринимает попытки ограничить возможности умерших с помощью разнообразных ритуалов, особых способов захоронения, сопроводительных обрядов и т.д., связанных не только с желанием помочь умершим с переходом в иной мир и обеспечить их дальнейшее инобытийное существование, но и со страхом перед усопшими. А. Несмелов в рассказе «Болельница Нины Павловны» чётко обозначает эту амбивалентность: «Никому не показалось странным, что кроткий Сергей Александрович, которого все так искренне жалели и чью смерть от сердца оплакали, – вдруг превратился в духа вредоносного и страшного, против которого надо было применять эти жуткие заклинания» [Несмелов, 1933, 1].

В народных представлениях славян покойники делились на две категории: «чистые», т.е. умершие своей смертью и обычно называемые «родителями», и «нечистые», «заложные» покойники («мертвяки»), к которым относили тех, кто умер неестественной, преждевременной смертью и/или вёл несправедливую жизнь (опойцы, самоубийцы, проклятые, некрещёные дети и др., а также колдуны) [Токарев, 2005, 197]. Отношение к этим двум группам умерших отличалось коренным образом. Первых – родителей – почитали, вторых считали опасными существами, способными посещать живых и даже вредить им ввиду обладания неизрасходованной жизненной силой. Вместе с тем, в суеверном страхе перед покойниками мало

анимистических элементов, т.к. «боялись не души или духа мертвеца, а его самого» [Токарев, 2005, 198].

Визитёрство умерших нередко было обусловлено сохранившимися связями с живыми и посюсторонним миром: сильной привязанностью к близким; не исполненной последней волей усопшего; долгом; неулаженной ссорой; чувством мести и т.п., а также неточным исполнением каких-либо погребальных обрядов. Схожие доминанты прижизненной привязанности мы наблюдаем, например, в рассказе Беррса «Четвёртая стена», повествующем об артисте, чей призрак бродит по коттеджу, в котором он любил останавливаться при жизни; рассказе И. Сабуровой «Санта-Луара» о призраке моряка, желающего вернуть принадлежащее ему Евангелие. Указанные причины определяют тот факт, что и чистые покойники могли стать так называемыми «непритомниками» – нечистыми усопшими, посещающими живых в неурочное время и опасными тем, что могут увести за собой близкого человека. В список причин их «хождения» также входит тоска живых [Байбурин, 1993, 118].

А. Несмелов реконструирует эти представления в рассказе. Тоска по мужу является одной из причин «болезни» Нины Павловны и вызывает ночные видения, которые плохо сказываются на психическом и физическом состоянии героини: «Нина Павловна не решалась уже оставаться одной в комнате даже днём: страх совершенно парализовал её волю, все движения её души протекали под вызванной им депрессией. Пошатнулось и физическое здоровье» [Несмелов, 1933, 2]. Как правило, медицинские методы лечения в таких случаях не помогают: отступление болезни Нины Павловны совпадает с моментом, когда в её душе не остаётся любви к мужу, а только ненависть из-за того, что после смерти он причинил ей столько мучений, и понимание, что в его «укоризненном взгляде <...> не было ничего, кроме зависти и злобы к ней, здоровой, молодой, красивой, *остающейся жить*» [Несмелов, 1933, 6] (здесь и далее курсив мой. – Е.К.).

Пользуясь композиционным приёмом «рассказ в рассказе», А. Несмелов вплетает в сюжетную канву историю об Аулу – туземке, чей муж Каталу умер и теперь она считается нечистой, *табу*: «... По обычаям племени, после смерти Каталу жена его Аула, оплакивавшая мужа и прикасавшаяся к его телу, была объявлена табу и на семь дней заключена в хижину, выстроенную нарочито для запрещённых, на противоположном берегу реки» [Несмелов, 1933, 6]. Эту историю читает в книге Нина Павловна и обнаруживает поразительное сходство между описываемыми в ней событиями и своим недавно пережитым опытом общения с мертвецом. Перечисляемые Несмеловым действия в отношении женщины-табу – отселение, запрет на выход из хижины до захода солнца, на принятие пищи руками, на произнесение имени покойного, на общение с соплеменниками и др. – действительно имели место в культурах различных племён Полинезии, Меланезии и части Африки⁵.

Не только в культурах первобытных народов, но и в традициях развитых цивилизаций ограничителями возможностей перемещения покойников нередко выступали природные элементы, чаще всего – вода (так, Несмелов упоминает реку как границу между женщиной-табу и остальным племенем), или огонь, известный своей очистительной силой. Важно было и место захоронения, которое зачастую находилось на достаточно большом расстоянии от места обитания живых. Так, на Руси «нечистых» умерших хоронили не на кладбище, а на месте их смерти, на границах полей, обочинах дорог и особенно – перекрёстках; нередко их вообще избегали зарывать в землю, а относили подальше в овраги, оставляли в лесу, в болотах и т.д., а также в особых «убогих домах» – скудельницах [Зеленин, 1995, 88–128]. Это соответствует мифическому представлению о центре и периферии как оппозиции «свое-чужое»⁶. Мир «своего» является упорядоченным, понятным, благим; это место обитания живых. Мир «чужого» – опасный мир хаоса; место обитания богов, мёртвых, духов и т.д., находящееся за пределами территории обычных живых людей.

Кроме этого, уже похороненных покойников могли выкапывать и переносить на новое место, переворачивать их в могиле и заливать её водой (особенно во время засух, неурожая), вбивать осиновые колья в грудь, гроб или в могилу. Последний ритуал отражает в своём рассказе Несмелов: старушка-кормилица Аграфена, взяв «грех на душу», вбивает в могилу Сергея Александровича «огромный карандаш,

который кто-то подарил Серёже незадолго до его смерти», что и обнаруживает Нина Павловна, когда приходит на могилу мужа. Сопоставив факты, она понимает, что именно этот ритуал поспособствовал её внезапному исцелению.

Фабула рассказа при «призрачной» доминанте может синтезировать, например, мифологические и фольклорные представления о пограничной зоне, сакральном времени, переходном моменте, в течение которого возможно соприкосновение посюсторонней и инобытийной реальности⁷.

Не остаётся без внимания и вопрос околосмертного опыта и переселения душ, мистических превращений: «Рубеж» предлагает читателю сюжеты о выходе из тела и последующем возвращении⁸, обмене телами⁹. Так, главный герой рассказа Б. Юльского «Катастрофа», Андрей Петрович Гурьев, после крушения поезда приходит в себя в больнице, где из зеркала на него глядит «совсем чужое лицо» и «новая, незнакомая и чужая оболочка»: каким-то образом он оказался в теле своего попутчика, инженера Виктора Хижина. Гурьев пытается жить его жизнью, однако сознание законного хозяина всё ещё внутри тела и иногда прорывается наружу. Отправившись однажды в свою прежнюю квартиру, он узнает, что умер, после чего отправляется на кладбище, где умирает возле своей могилы уже в облике Хижина.

Идейное содержание рассказа Юльского соотносится с представлениями об одержимости в её анимистическом понимании, т.е. в форме проникновения в человека духа или божества и использования тела в своих целях [Забияко, 2006, 718–719]. В еврейском фольклоре и в каббалистической традиции существует представление о *диббуках* (*дибуках*) – злых духах, духах умерших людей, которые вселяются в живого человека, но не сливаются с его первоначальной сущностью, а только подавляют её. Диббуком становится душа, утратившая способность к переселению (*гилгул*; мн. ч. – *гилгулим*) в силу своей греховности, либо в случае незаконченного предназначения. Диббуки также могут вселяться в тех, кто впал в тайный грех¹⁰.

2. Магия, мантика, гипноз

На страницах «Рубежа» неоднократно можно встретить самые разнообразные магические идеи. Например, рассказ П. Михайлова «Лекарка-ворожея» (из цикла «Тибет») отражает идеи не только народного целительства, знахарства, но и древних мантических практик. По сюжету, богатый тибетец Тамба отправляется к старухе-знахарке подлечиться. Произведённый над Тамба ритуал включал использование туши, палочки, которой тушь точно наносилась на тело больного, и бумажных свечей, прикрепляемых на месте этих точек. После лечения Тамба попросил старуху поворожить: лекарка «вытащила <...> баранью лопатку <...> погладила её, постучала в её бугорки, потом подняла её обеими руками к своему лбу, закрыла глаза и так долгое время молчала...» [Михайлов, 1945, 10].

Гадание на лопатках (чаще – бараньих, но также могли использоваться бизоньи, оленьи, тюленьи, заячьи, птичьи и др.) уходит корнями в глубокую древность и встречается у многих народов – особенно у кочевых, занимавшихся скотоводством. В китайской культуре уже с эпохи неолита были известны как пластромантия (гадание на панцирях черепах), так и гадание на костях животных. Гадательная практика включала в себя различные манипуляции с лопаткой, которая символически делится на несколько частей – секторов, каждый из которых отвечает за определённую сферу. В зависимости от цели гадания – на погоду, будущее, здоровье, судьбу – её могли окуривать дымом (нередко – можжевельным), варить (так называемое «белое» гадание; смотрели на получившийся цвет, наличие пятен и др.), нагревать на огне («чёрное» гадание; интерпретировали трещины), бросать через плечо. Также встречается вариант гадания на старой кости, обнаруженной в лесу, степи и т.д. На лопатки могли наноситься различные знаки и надписи: например, особая система иероглифических знаков *цзягувэнь* («письмена на черепаших панцирях и костях»), считающаяся древнейшим образцом китайской письменности¹¹.

Гадательным практикам, ясновидению и предсказаниям будущего, зодиакальной тематике, гороскопам, хиромантии, экстрасенсорике посвящено большое количество статей журнала¹². Встречающиеся несчастные объявления также предлагают услуги магов и гадателей¹³. Алхимические мотивы рассказов «Рубежа» связаны с дихотомией молодость-старость и сводятся к поиску возможности либо обратить время вспять и вернуть молодость¹⁴, либо наоборот – состарить тело за одну ночь¹⁵.



Илл. 3. Статья. Рубеж. 1938. № 21 (538). С. 15.

Илл. 4. Объявление.
Рубеж. 1934. № 43 (352).
С. 8.Илл. 3. Объявление. Рубеж. 1928.
№ 41. С. 14.

камни, имеющие отношение к родильной обрядности (особенно — способствовавшие оплодотворению: например, *портакары* в армянской традиции); камни, действие которых связано с лечебной магией (например, *безоары*, *чашечники*, в углублениях которых собиралась вода, считавшаяся целебной, и др.); небесные камни: камни-метеориты, почитавшиеся как символы плодородия, и *громовые стрелы*¹⁶, считавшиеся оружием божественного происхождения и нередко применявшиеся для защиты от молнии; *камни-апоτροпеи* (например, куриные боги); камни, представлявшие собой вместилища и жилища духов, богов, предков, или их воплощения, а также — места теофании (например, *следовики*) и др. [Элиаде, 1999, 208–228]. Сюжет об исполняющем желания камне, полученном людьми от богини за усердные молитвы, разворачивается в рассказе А. Лугового «Седьмая милость богини»¹⁷.

Особые свойства приписывались и разным драгоценным и полудрагоценным камням: нефриту — «камню жизни» в Китае; киновари (особенно — в даосской алхимии); опалу, который, по народным убеждениям, приносит несчастье; алмазу (в буддийской, индуистской традициях); рубину (один из наиболее известных камней в индийской, греческой, римской, и других культурах, а также в средневековой эзотерике) и многим другим¹⁸. Главный герой рассказа Н.А. Протопопова «Камни живут...»¹⁹, получает в дар от цыганки за спасение младенца из горящего дома *суперик* — «простенькое дешёвое серебряное колечко с вделанным в него некрупным агатом». По словам цыганки, камень этот — особенный и будет талисманом для хозяина, предупреждая его об опасностях. Когда герой, будучи в гостях, рассказывает эту историю и подтверждает её примерами из собственной жизни, хозяин дома приносит мешочек с камнями и рассказывает о мистических свойствах каждого из них.

История о нефритовом диске — камне богини, исполняющем желания, разворачивается на страницах рассказа Э. Джемсона «Любовный талисман»²⁰. Рассказ

«Месть фараона»²¹, раскрывающий читателю историю о Каирской археологической экспедиции, участникам которой мстит дух фараона Бадарха за то, что они потревожили его покой и взяли *кольцо*, помимо прочего, связан с новой волной египтомании, возникшей после обнаружения Говардом Картером гробницы фараона Тутанхамона в 1922 году.

3. Суеверия, поверья, предрассудки

Известно, что суеверия, будучи остаточными элементами первобытных верований, ведут свою историю с глубокой древности и занимают значимое место во многих культурах. Нередко суеверные настроения захватывают общество в периоды острых социальных кризисов. В журнале «Рубеж» можно обнаружить произведения и статьи (в том числе, просветительско-ознакомительного характера)²², строки которых передают поверья и суеверия, бытовавшие не только в русской, но и в других культурах.



Илл. 6. Россов Ю. Бойтесь ли Вы 13 числа?
О предрассудках и суевериях // Рубеж. 1939.
№ 30 (599). С. 11–12.

и сев на *придорожный камень*, повстречал старика, одетого в нечто похожее на монашескую рясу. Старик будто «благословлял землю, по которой ходил <...> и со всех сторон сбегались к нему розовые, синенькие, зелёньенькие души цветов» [Хейдок, 1934, 4]. Как только он ушёл, вокруг потемнело, зашумел ветер, забеспокоились птицы. Герой увидел приближающегося во мраке всадника, и, почуяв неладное, специально отправил его в сторону, противоположную той, куда ушёл старик. Позже герой, догнав поезд, расскажет своему попутчику, что «видел святого и видел демона».

Неслучайно обозначенная встреча происходит на перекрёстке, образ которого играет значительную роль во многих культурах. Место пересечения дорог, которые и сами по себе нередко наделяются особым, сакральным смыслом, характеризуется полярностью семантических полюсов и воспринимается неоднозначно, подчас двояко. Общим для многих культур является то, что распутье – это «символ ориентированной по сторонам света эманации святого», точка пересечения мира живых и мёртвых (выше мы уже упоминали использование перекрёстков для избавления от «непритомников»), сосредоточение нечистой силы (например, персонажей низшей демонологии в славянской традиции), место установления связей со сверхъестественным. Крест как символ высших сакральных ценностей обладает не только глубоким мифопоэтическим, но и ритуальным значением: расстань часто служит местом отправления колдовских, магических обрядов – как целительных, так и злонамеренных²⁴. На перекрёстке может произойти передача тайного знания – именно после происшествия на распутье герою «Ночного поезда» открылся «прекрасный мир, светящийся кристаллами древних сказаний, заколдованный лес необычайных возможностей». Расстани обычно имеют отличительные, сакральные метки – чаще

Рассказ А. Хейдока «Ночной поезд» отсылает читателя к идее о *джеттаторе* (с итал. «человек, насылающий проклятие») ²³. Главный герой рассказа, от лица которого ведётся повествование, и его попутчик подозревают друг друга в том, что один из них – джеттаторе, т.к. всегда, когда они оказываются вместе в одном поезде, происходит крушение. Однако позже они приходят к выводу, что никто из них не является джеттаторе – напротив, они оказываются на местах катастроф не случайно, но потому, что «там полезные» и, более того, направляются кем-то свыше.

В тексте также поднимается тема соприкосновения с инобытийной реальностью: главный герой, отстав от поезда, придя к *перекрёстку*

всего, камни, отмечающие границу между мирами. На Руси после принятия христианства такие камни, столбы постепенно были вытеснены сооружениями культового характера.

Мотив соприкосновения с инобытийной реальностью в форме нечистой силы прослеживается в рассказе В. Перелешина «Замок белой женщины», посвящённом легенде о Констанции Гаммерштейн – девушке удивительной красоты, брошенной своим жестоким мужем в темницу, сошедшей там с ума, заключившей сделку с дьяволом и являющейся теперь живущим в замке. Описывая сцену обнаружения мужем преобразённой Констанции, Перелешин наполняет текст различными образами, подчёркивающими связь девушки с колдовским, мистическим, сверхъестественным миром: Эбергард Гаммерштейн увидел жену в окружении змей, крыс, летучих мышей, сов, ящериц и жаб; у ног её лежали «череп, глаз, ржавый кинжал, вязанка прутьев и сухих листьев, корни мандрагоры, волчий зуб, кости и камни; подле них высилась большая чаша с человеческой кровью...» [Перелешин, 1936, 8].

В мифологических и фольклорных представлениях многих народов (особенно – христианизированных) змеи, жабы, ящерицы имеют хтоническую природу и нередко выступают как приспешники ведьм и колдунов, равно как и летучие мыши, в народном сознании отождествляющиеся с образом вампира, ночного кошмара. Ржавый кинжал, вероятно, отсылает к представлениям о всевозможных жертвоприношениях на ведьминских шабашах; кости, камни, корни мандрагоры, волчий зуб также являются магическими предметами. Образ волка неоднозначен, но во многих мифологических традициях (особенно – в славянской) волк являлся представителем потусторонних, демонических сил. Части тела волка часто служили в качестве амулетов, наделялись лечебными свойствами. Корень мандрагоры, ввиду своего особенного, похожего на человека, строения, а также психотропного воздействия на человеческое сознание с древности использовался в народной медицине, магии, колдовстве, а позже – в алхимических опытах. В европейской традиции мандрагору иногда называли «свечой дьявола», «цветком ведьмы». Вязанка прутьев и сухие листья, вероятно, аллюзия на костры инквизиции.

Одним из самых неоднозначных предметов у ног героини является череп. Будучи одним из наиболее распространённых образов, череп входит в основную матрицу символов жизни и смерти. С древнейших времён череп использовался в различных ритуальных целях, в религиозных, магических, колдовских обрядах. Череп занимает особое место в христианской традиции – голова Адама изображается у ног Христа, означая спасение и освобождение от смерти. Возможно, это в каком-то смысле справедливо и для Констанции – будучи при смерти в темнице, она заключает сделку с дьяволом и, умерев как человек, «воскресает» как инобытийное существо.

Демонические мотивы содержит и рассказ В. Рачинской «Скрипка Паганини». Автор переплетает биографические сведения о Паганини с суеверными представлениями о нём как о «дьявольском музыканте», играющем «колдовскую музыку». Паганини в рассказе заявляет однажды публике, что играет не на струнах, а на душах: «Я в любой инструмент перемещаю живую человеческую душу...» [Рачинская, 1936, 10]. Стоит отметить, что слухи о дьявольском таланте Паганини действительно ходили при жизни и после смерти маэстро²⁵.

К этому корпусу текстов также можно отнести рассказ Хелтлей Р. «Несчастливое число. Происшествие в Монте-Карло»²⁶, посвящённый числу тринадцать.

4. Религиозные мотивы. Боги и божества

Тема соприкосновения с божественной реальностью задаёт два противоположных направления семантики текстов: первое раскрывает древние, языческие, мрачные образы²⁷, второе – передаёт чувства благоговейного трепета и божественной любви²⁸.

В рассказе В. Кадашева «Истукан над провалом» затрагиваются мотивы идолопоклонства, жертвоприношений, божественной андрогинии. Герои рассказа держат путь через Красную Степь: мёртвую землю, где вставал «тёмный и древний ужас» и «памятью тёмной веры оставались каменные старые боги, любившие алую кровь жертвы и сладострастие весенних праздников» [Кадашев, 1935, 4]. По мере продвижения путникам приходится остановиться на ночлег у Чёртова Провала, над

которым возвышается идол, имеющий признаки мужского и женского пола, «без глаз, без носу, с низким обезьяньим лбом, с едва намеченными в камне, будто связанными, ногами» [Кадашев, 1935, 4].

Как известно, мотив божественной андрогинии – архаическое представление о божественном гермафродитизме – широко распространён во множестве религий. В своей основе эта идея сводится к наделению такого божества абсолютным могуществом, восприятию его как «последней реальности», не допускающей ограничения никакими атрибутами, в том числе, мужское-женское (особенно это касается демиургов)²⁹. Однако колдовским чарам язычества противопоставляется православная вера: ночью в пустыне раздаётся «пронзительный, металлически-трубный вскрик», и Эсмеральда – девушка главного героя – впадает в своеобразный транс. Наваждение исчезает, как только кочевник Лизимах, прошептав, что так «колдуны чаромутят старых богов», кричит: «Мать Пресвятая Богородица, помилуй!» [Кадашев, 1935, 6].

Вероятно, сюжет рассказа Кадашева также отсылает читателя к древним шаманским и экстатическим ритуалам: в ходе одной из экспедиций в Красную Степь главный герой обнаруживает племя, сохранившее идолопоклонство. От них он увозит предметы культа: «Рогатые тиары, фартуки с ременными висюльками, стилизующими змей, семихвостые бичи, бубны...» [Кадашев, 1935, 8]. Эти предметы соотносятся с шаманскими атрибутами и уходят корнями в глубокую древность: например, рогатые тиары связаны почитанием рогатого бога, образ которого является одним из древнейших (так, рогатая тиара входит в число атрибутов Энлиля – одного из трёх великих богов шумеро-аккадской мифологии; известнейшим, хотя и не предстающим в окончательной ясности для исследователей, является рогатый бог кельтов Кернунн (Цернуннос) и др.). В основном такие божества были связаны с плодородием, земледельческим циклом и сочетали в себе архетипические черты умиротворяющего и воскресающего бога, что также определяет экстатическую специфику их культа. Как и фигура рогатого бога, образ змеи появляется уже на самых ранних этапах развития культурной истории человечества и связан с «плодородием, землёй, женской производящей силой, водой, дождём, с одной стороны, и домашним очагом, огнём (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом – с другой» [Иванов, 1991, 468]. В развитых мифологических системах образ змеи в основном имеет отрицательную коннотацию.

Совсем другое настроение – чувство пылающей любви, трепета при соприкосновения с божественным – передаёт рассказ В. Рамбаева «Тия божественная», знакомящий читателя с культурой андских цивилизаций. Судьба главного героя – Михаила Геннадьевича Гаршина – оказывается связана с Тиахуанако – городом, когда-то населённым великанами, «городом мёртвых.. священным городом Ти!»³⁰.

Тиахуанако (Тиауанако, Тиуанако, Тиуанаку, Тиванака, также – Тайпикала; ориг. *Tiwanaku*) имел огромное значение в мифологической картине мира инков, считавших его местом происхождения своего первого легендарного правителя Манко Капака. На сегодняшний день Тиауанако занимает важное место в духовной культуре современных аймара и с 2000 г. является объектом всемирного наследия ЮНЕСКО³¹.

Одной из главных проблем реконструкции истории поселения и его жителей является отсутствие письменных источников. Информация о городе передавалась в рамках устной традиции – в легендах, песнях и т.д. Пришедшие и разграбившие город испанцы записывали и переводили информацию со слов индейцев, однако нередко переводы были неточными, что обусловило возникновение большого количества домыслов и легенд о поселении: индейцы верили, что город построили вымершие великаны (все постройки и статуи в городе – впечатляющих размеров); европейцы – что он имеет древнейшее происхождение (разброс в датировках – от 12–17 тысяч лет³² до 1500 года до н.э.³³).

Услышав легенду о древнем городе от старого индейца по имени Нао, Гаршин загорается желанием увидеть город великанов воочию, и они отправляются в путь. На месте Гаршин и Нао видят «колоссальные каменные здания, сложенные из целых гранитных глыб <...> Огромные арки, необычные сооружения...»³⁴

[Рамбаев, 1933, 4]. В конце концов, они подходят к храму и одновременно – усыпальнице Тии, королевы и повелительницы города. По легенде, великаны «считали её божеством и поклонялись ей».

Святилищ в Тиауанако, действительно, было достаточно: в том числе, существовал и полуподземный храм. Вероятно, какие-то из культовых мест могли стать прототипом храма, описываемого в рассказе.

Спустившись в усыпальницу, путники оказываются в зале, где обнаруживают множество коленопреклонённых великанов, обращённых в одну сторону – жрецов, воинов и рабов Тии, добровольно ушедших вслед за своей повелительницей. Представления о том, что истуканы Тиауанако суть жившие здесь ранее великаны, обращённые в камень по воле божества, мы обнаруживаем, например, у индейцев аймара [Стингл, 1983, 132].

На троне герой различает силуэт женщины в белых одеждах и, подойдя ближе, заглядывает ей в лицо: «Во мне совершался какой-то внутренний переворот. Слезы счастья, неизъяснимой любви и сладкой грусти подступали к моим глазам... Человеческий язык слаб и бессилён и нет в нём слов, которыми можно было бы достойно описать её красоту» [Рамбаев, 1933, 8]. Переполняющие героя чувства, невозможность их рационально объяснить и выразить увиденное словами говорят нам о соприкосновении Гаршина с инобытийной реальностью – о мистическом опыте. И, возможно, Рамбаев не случайно представляет Тию в виде некоего «живого» силуэта женщины во плоти, а не каменной статуи – этим он подчёркивает её сущностное отличие от каменных «рабов», действительное божественное присутствие, реальность мистического опыта героя. Любопытно, что при изучении Тиауанако было обнаружено, что ни одна из каменных фигур никогда не изображала женщину, несмотря на то, что некоторые из идолов были посвящены, скорее всего, богиням [Галич, 1990, 321].

Гаршин приходит в себя в хижине индейского колдуна и знахаря. В течение месяца тот поил героя снадобьями, лечил заклинаниями и гипнозом и заставил забыть произошедшее. Всю последующую жизнь героя мучает томительная тоска и смутное ощущение «неведомого зова», пока однажды в Харбине он не заходит в книжную лавку, не берёт парижские русские газеты и не читает в одной из них о Тиауанако. В этот момент воспоминания возвращаются к нему и единственной для него целью и желанием становится отправиться к божественной Тии. Похожие мотивы «памяти и забвения»³⁵ широко представлены в мифологическом, эпическом, сказочном и народном творчестве.

Среди опубликованных рассказов, содержащих отсылки к различным мистическим и оккультным идеям, особняком стоят те, в композиционных частях которых (чаще – в прологе, завязке) мы наблюдаем мистические ноты, но в кульминации или развязке становятся очевидны совершенно обыденные, рациональные причины описываемых событий. К таким текстам можно, например, отнести рассказы О. Кука «Белая яхта»; С. де Вере «Слепая ревность»; М. Хэнсома «Башня монахов»³⁶.

Таким образом, несмотря на стремление русской диаспоры сохранить православную веру и культуру, в условиях обрётённой замкнутости само пространство Харбина мифологизировалось и маргинализировалось. Порубежное, неопределённое положение русской эмиграции давало импульс к своеобразному эскапизму и поиску новых откровений, возможностей изменения объективной реальности, что выразилось в проявлении интереса к мистическим и оккультным мотивам, особенно – в литературно-художественной среде. Будучи в состоянии духовной стагнации, творческая интеллигенция обращается к мистическому опыту человеческой истории. Обращение к сверхъестественному, помимо того, что имело место и в дореволюционной России, явилось закономерной реакцией на общераспространённый в 1920–1940-х годах интерес к спиритизму, культуре Древнего Египта, ясновидению и экстрасенсорике, гадательным и оккультным практикам, теософии и т.д.

Основными семантическими доминантами литературно-художественных и публицистических текстов журнала «Рубеж» выступают общение с духами и покойниками, экстрасенсорика, магические практики, вера в амулеты и талисманы, различные виды мантики – хиромантия, разнообразные иные гадания, гипноз, суеверия –

вера в проклятия, в несчастливые числа и людей, приносящих несчастья, вера в ведьм и демонические силы и др., разнообразные религиозные мотивы. Если публицистические статьи, фельетоны и прочее освещают, как правило, какую-то одну тему, то художественные тексты часто сочетают в себе различные религиозные, мифологические, мистические и фольклорные идеи, являясь особым синкретическим конструктом, базирующемся на субъективном видении автора.

Библиографический список

1. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 321 с.
2. Галич, М. История доколумбовых цивилизаций / М. Галич / Пер. с исп. Г.Г. Ершовой и М.М. Гурвица; вступ. статья Ю.В. Кнорозова. – М.: Мысль, 1990. – 407 с.
3. Забияко, А.А., Эфендиева, Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии: Монография / А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – 340 с.
4. Забияко, А.П. Одержимости состояние / А.П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 718–719.
5. Зеленин, Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Д.К. Зеленин. – М.: Индрик, 1995. – 432 с.
6. Землянская, К.А. Мистика и магия в жизни русского Харбина 1920–1940-х гг. / К.А. Землянская // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: сб. / под ред.: А.П. Забияко, А.А. Забияко; пер. на кит.: Ван Цзяньлин, на англ. О.Е. Пышняк. – Вып. 10 : Этнокультурные процессы в политическом контексте. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2013. – С. 323–335.
7. Иванов, В.В. Змей / В.В. Иванов // Мифы народов мира: энциклопедия. – В 2-х т. – Т. 1. – А–К. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – С. 468–471.
8. Кадашев, В. Истукан над провалом / В. Кадашев // Рубеж. – 1935. – № 15 (376). – С. 1–2, 4–5, 6, 8.
9. Крыжанская, К.А. Опыт соприкосновения с мистическим в повседневной жизни русского Харбина (по материалам периодической печати г. Харбина 1920–1930 гг.) / К.А. Крыжанская // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами: материалы междунар. науч.-практ. конференции / под общ. ред. Л.А. Понкратовой, А.А. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2011 – С. 346–352.
10. Несмелов, А. Болезнь Нины Павловны / А. Несмелов // Рубеж. – 1933. – № 22 (279). – С. 1–2, 4–6, 10–12.
11. Перелешин, В. Замок белой женщины / В. Перелешин // Рубеж. – 1936. – № 20 (433). – С. 4, 6, 8–10.
12. Рамбаев, В. Тия божественная / В. Рамбаев // Рубеж. – 1933. – № 25 (282). – С. 1–2, 4–6, 8.
13. Рачинская, В. Скрипка Паганини / В. Рачинская // Рубеж. – 1936. – № 22 (435). – С. 1–3, 6, 8–10.
14. Стингл, М. Поклоняющиеся звёздам. По следам исчезнувших перуанских государств / М. Стингл / Пер. с чеш. В.А. Каменская, О.М. Малевич. – М.: Прогресс, 1983. – 182 с.
15. Токарев, С.А. Религия в истории народов мира / С.А. Токарев / Общ. ред. и предисл. А.Н. Красникова. – 5-е изд., испр. и доп. – М.: Республика, 2005. – 543 с.
16. Хейдок, А. Ночной поезд / А. Хейдок // Рубеж. – 1934. – № 34 (343). – С. 1–2, 4, 8.
17. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1999. – С. 208–228.

Текст поступил в редакцию 03.02.2018.

¹Подробнее см.: Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (Художественный мир лирики русского Харбина): Монография. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. – С. 18–51; Эфендиева Г.В. Что читал русский Харбин? (о литературных пристрастиях русского восточного зарубежья 1920–1930-х гг.) // Русский Харбин, запечатлённый в слове. Вып. 6. К 70-летию профессора В.В. Агеносова: Сборник научных работ / под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – С. 182–194; Забияко А.А. Дальневосточный фронт в художественном сознании русских эмигрантов // Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / А.А. Забияко А.А., А.П. Забияко, С.С. Лёвошко, А.А. Хисамутдинов / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – С. 141–359; Забияко А.А.

Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина: Монография. – Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – С. 3–20; 58–84; Лютова Н.К. Дальневосточный журнал «Рубеж» // Книжные свидетели былых времен (редкие и ценные издания в фондах Дальневосточной государственной научной библиотеки. – Хабаровск, ДВГНБ, 2017. – С. 437–445.

² Например: Несмелов А. Болезнь Нины Павловны // Рубеж. – 1933. – № 22 (279). – С. 1–2, 4–6, 10–12; Лович Я. Влюбленный призрак // Рубеж. – 1939. – № 30 (599). – С. 1–4, 6–8, 10; Мэзон А. В двенадцать часов / пер. с англ. Т. Беляева // Рубеж. – 1937. – № 1 (466). – С. 22, 24, 26–30; Каленберг Г. Потусторонний голос // Рубеж. – 1928. – № 14. – С. 3–4; Кряжев В. Легенда о призраке Рудольфа Валентино // Рубеж. – 1928. – № 33. – С. 11.

³ Например: Беррзс. Четвёртая стена // Рубеж. – 1928. – № 15. – С. 10–11; Сабурова И. Санта-Луара // Рубеж. – 1937. – № 8 (473). – С. 1–4, 6–8, 10–11.

⁴ Например: Товненд В. Возвращение моряка / пер. с англ. О. Любимова // Рубеж. – 1937. – № 4 (469). – С. 15–18, 20; Ирви В. Видение / пер. Г. Орг // Рубеж. – 1944. – № 4 (809). – С. 15–16, 18; Борис Л. Нездешняя // Рубеж. 1944. – № 3 (808). – С. 16, 18, 20; Ачаир А. Тайна северной тайги // Рубеж. – 1937. – № 23 (488). – С. 1–6; Бауэн М. В новогоднюю ночь / пер. с англ. П.Н. Анисимова // Рубеж. – 1940. – № 1 (622). – С. 22, 24, 26–28.

⁵ Подробнее об этом можно прочесть у классиков, например: Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / пер. с англ. М.К. Рыклин. – М.: Политиздат, 1980. – 703 с.; Фрейд З. Тотем и табу. – М.: АСТ, 2009. – 317 с.; Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 304 с. и др.

⁶ Это характерно не только для самого места захоронения, но и для всей погребально-обрядовой деятельности по разграничению живых и мёртвых.

⁷ Бауэн М. В новогоднюю ночь / пер. с англ. П.Н. Анисимова // Рубеж. – 1940. – № 1 (622). – С. 22, 24, 26–28.

⁸ Кент А. В четвертом измерении // Рубеж. – 1933. – № 22 (279). – С. 16–20.

⁹ Юльский Б. Катастрофа // Рубеж. – 1934. – № 43 (346). – С. 1–3, 6, 8, 10.

¹⁰ Диббук // Электронная еврейская энциклопедия. – Режим доступа: <http://eleven.co.il/judaism/mystic-kabbalah-magic/11427/>.

¹¹ См. например: Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.; Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.; Бадмаев А.А. Баранья лопатка в обрядовой практике бурят // Вестник НГУ. Серия: история, филология. – 2015. – Т. 14. – Вып. 7: Археология и этнография. – С. 255–263 и др.

¹² Например: <Б.п.>. Целитель душ // Рубеж. – 1928. – № 8. – С. 3; Шмидт М. Ясновиденье через руки // Рубеж. – 1928. – № 38. – С. 11; Дюкро Ж.А. Близка «великая кара!»... Ужасы надвигаются на мир... // Рубеж. – 1933. – № 42 (299). – С. 12–13; Каржевин А. Знаки зодиака мрачны, но... не будем унывать! // Рубеж. – 1934. – № 5 (314). – С. 4–5; Приват М. Папа – король Италии?.. Сенсационные предсказания знаменитого астролога по звездам римского неба // Рубеж. – 1934. – № 23 (332). – С. 3; С-н И. Феномен или шарлатан? Человек, который буквально видит насквозь // Рубеж. – 1935. – № 30 (390). – С. 7; <Б.п.>. Заглянем в будущее?.. Новая игра, соединенная с гаданием // Рубеж. – 1935. – № 30 (390). – С. 19; Шмидт М. Чёрная магия для всех... Пифии и астрологи на подмостках монмартрских кафе // Рубеж. – 1937. – № 1 (466). – С. 17; Каржевин А. Ясновиденье на службе у правосудия // Рубеж. – 1938. – № 1 (518). – С. 22–23; Денис В. Судьба – по линиям ног!.. Новый способ гадания // Рубеж. – 1938. – № 21 (538). – С. 15; <Б.п.>. Что сулят нам звёзды?.. Предсказания астрологов и ясновидящих на 1939 год // Рубеж. – 1939. – № 1 (570). – С. 9; Клеменс Ю. Признаки счастья. Проверьте, есть ли они у вас // Рубеж. – 1939. – № 12 (581). – С. 9–10; Савский Г. Что обещает Новый Год?.. Сводка предсказаний европейских астрологов на 1940 год // Рубеж. – 1940. – № 1 (622). – С. 9; Кряжев В. Что ждет вас в этом месяце? Предсказания голливудского астролога читателям «Рубежа» // Рубеж. – 1940. – № 1 (622). – С. 21–22.

¹³ Например: Хелтлей Р. Предсказание будущего. Определение судьбы человека // Рубеж. – 1928. – № 41. – С. 14; <Б.п.>. Профессор черной магии (Индия) // Рубеж. – 1934. – № 34 (343). – С. 25; <Б.п.>. Хиромантика-окультистка. Друг тоскующих // Рубеж. – 1934 г. – № 43 (352). – С. 8.

¹⁴ Гиббс Ф. Ключ жизни // Рубеж. – 1942. – № 41 (765). – С. 18–20, 22–27.

¹⁵ Бэдд У.А. В тупике / пер. с англ. М. Чжан // Рубеж. – 1939. – № 51 (620). – С. 8, 10–11, 14.

¹⁶ К громовым стрелам относятся, как правило, три типа камней (окаменелостей): *фульгуриты*, образовавшиеся в результате удара молнии в песок; *наконечники стрел* эпохи каменного века и *белемниты* – окаменевшие останки одноимённых моллюсков эпохи мезозоя. Последние – самый распространённый вид громовых стрел.

¹⁷ Луговой А. Седьмая милость богини // Рубеж. – 1938. – № 3 (520). – С. 1–11.

¹⁸ См. подробнее, например: Кунц Дж.Ф. Драгоценные камни в мифах и легендах. – М.: Центрполиграф, 2008. – 320 с.

¹⁹ Протопопов Н.А. И камни живут... // Рубеж. – 1945. – № 8 (849). – С. 10–13.

²⁰ Джемсон Э. Любовный талисман / пер. с англ. Т. Беляева // Рубеж. – 1933. – № 21 (278). – С. 16–18, 20.

²¹ <Б.п.>. Месть фараона / пер. с англ. И. Мирандов // Рубеж. – 1928. – № 48. – С. 12, 14.

²² Например: Арт. Глаз. Проклятие йога // Рубеж. – 1928. – № 47. – С. 10; Дюкро Ж. Как выглядит Сатана? // Рубеж. – 1933. – № 45 (302). – С. 5; Русланова Л. «Хороший день – пятница, тринадцатого числа!»... Члены «Клуба Противников Суеверий» не боятся никаких дурных примет // Рубеж. – 1935. – № 22 (383). – С. 6–7; Россов Ю. Бойтесь ли Вы тринадцатого числа? О предрассудках и

суевериях // Рубеж. – 1939. – № 30 (599). – С. 11–12; Яворский С. Жертвы ужасного психоза. Вера в ведьм стоила миллионов жизней // Рубеж. – 1945. – № 3 (844). – С. 8–9.

²³ Особое развитие эта идея получила в одноимённой пьесе аргентинского драматурга Грегорио де Лафрере.

²⁴ См. подробнее: Криничная Н.А. Русская мифология. Мир образов фольклора. – М.: Академический Проект, Гаудемаус, 2004. – 1008 с.; Она же. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бивальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2011. – 632 с.; Разинов Ю.А. Символика перекрёстка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2010. – С. 123–130; Плотнокова А.А. Перекрёсток // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М.: Междунар. отношения, 2002. – С. 360–361; Топоров В.Н. Крест // Мифы народов мира: в 2-х т. – Т. 2. – К–Я. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – С. 12–14 и др.

²⁵ Во многом этому способствовали уникальные слух и манера игры, обусловленная врождённым недугом, отчего конечности его были удлинены, а соединительные ткани обладали необычной мягкостью, что заставляло его неестественно изгибать шею и левую руку во время игры. Природная бледность, худоба и нежелание развешивать ходившие слухи окончательно завершали образ «вампира со скрипкой». К тому же, маэстро не был в добрых отношениях с церковью: при жизни католики обвиняли Паганини в ереси, а после смерти епископ Ниццы запретил хоронить музыканта в освящённой земле. См. подробнее: Тибальди-Къеза М. Паганини / пер. с ит. И. Константиновой. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 388 с.

²⁶ Хелтлей Р. Несчастливое число. Происшествие в Монте-Карло // Рубеж. – 1928. – № 29. – С. 1–3.

²⁷ Например: Кадашев В. Истукан над провалом // Рубеж. – 1935. – № 15 (376). – С. 1–2, 4–5, 6, 8; Букэн Дж. Роща Астарты / пер. с англ. М. Чжан // Рубеж. – 1941. – № 9 (682). – С. 15–18; Сибрэр Г. Богиня... в нижней юбке. Разоблаченные тайны загадочного «вуду» // Рубеж. – 1931. – № 22. – С. 7–8.

²⁸ Например: Рамбаев В. Тия божественная // Рубеж. – 1933. – № 25 (282). – С. 1–2, 4–6, 8; <Б.п.>. Брамин великого духа / пер. с англ. И. Мирандов // Рубеж. – 1928. – № 47. – С. 11, 14; Яворский С. Дети, видевшие Богоматерь // Рубеж. – 1933. – № 20 (277). – С. 5.

²⁹ См. подробнее: Элиаде М. Мефистофель и андрогин. – СПб.: Алетей, 1998. – С. 123–205; Он же. Избранные сочинения. Черки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – С. 383–385.

³⁰ Древнее городище общей площадью 450 тыс. кв. км., находящееся в Боливии на южном берегу оз. Титикака на горной равнине Альтиплано, окружённой вершинами Кордильер. Поселение являлось центром государства Пукина и сосредотачивало духовную и политическую жизнь андской цивилизации. Оригинальное название города неизвестно; Тиауанако он был назван позже инками; в академической среде это же название закрепилось за городом и культурой в 1957 г. Расцвет Тиауанако приходится на период с 500 по 900 гг. н.э.; около 1180 г. обитатели покидают город. Причиной возможного падения цивилизации и оттока населения историки и археологи предполагают два противоположных явления: разрушительной силы наводнение или продолжительную засуху (с X по начало XIV вв.), вызвавшую неурожай и голод. С началом колониальной эпохи индейцы возвращаются в окрестности города, и в течение следующих 450 лет Тиауанако подвергается разрушениям, став самой большой в Боливии каменоломней: строения разбиваются кирками, а позднее – взрываются динамитом.

³¹ См. подробнее, например: Стингл М. Поклоняющиеся звёздам. По следам исчезнувших перуанских государств / пер. с чеш. В.А. Каменская, О.М. Малевич. – М.: Прогресс, 1983. – 182 с.; Галич М. История доколумбовых цивилизаций. – М.: Мысль, 1990. – 407 с.; Бушнелл Д. Перу. От ранних охотников до империи инков. – М.: Центрполиграф, 2003. – 192 с.; Куприенко С.А. Источники XVI–XVII веков по истории инков: хроники, документы, письма. – К.: Видавец Куприенко С.А., 2013. – 418 с. и др.

³² По А. Познанскому, боливийскому исследователю, историку и археологу австрийского происхождения.

³³ Согласно большинству исследователей.

³⁴ Действительно, вес некоторых плит в постройках археологического памятника Тиауанако составляет более сотни тонн.

³⁵ См. подробнее: Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 2010. – С. 117–140.

³⁶ Например: Кук О. Белая яхта / пер. с англ. Е. Александрова // Рубеж. – 1937. – № 12 (477). – С. 14–18, 20; Де Вере С. Слепая ревность / пер. с англ. Беляева Т. // Рубеж. – 1933. – № 25 (282). – С. 14–18, 20; Хэнсом М. Башня монахов / пер. с англ. А. Тушканова // Рубеж. – 1939. – № 22 (591). – С. 17–20.

References

1. Baiburin A.K. *Ritual v traditsionnoy kul'ture. Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavianskikh obryadov* [Ritual in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites]. St. Petersburg: Nauka, 1993, 321 p. (in Russian).
2. Galich M. *Istoriya dokolumbovykh tsivilizatsiy* [The History of Pre-Columbian Civilizations]. Moscow: Mysl', 1990, 407 p. (in Russian).
3. Zabiyaiko A.A., Efendieva G.V. *Mezh dvukh mirov: Russkie pisateli v Man'chzhurii: Monografiya* [Between the Two Worlds: Russian Writers in Manchuria: Monograph]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2009, 340 p. (in Russian).

4. Zabiako A.P. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Ed. by A.P. Zabiako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, pp. 718–719 (in Russian).
5. Zelenin D.K. *Izbrannye trudy. Ocherki russkoy mifologii: Umershie neestestvennoyu smert'yu i rusalki* [Selected Works. Essays on Russian Mythology: The Dead an Unnatural Death and Water Sprites]. Moscow: Indrik, 1995, 432 p. (in Russian).
6. Zemlyanskaya K.A. *Rossiya i Kitai na dal'nevostochnykh rubezhakh. Vyp. 10: Etnokul'turnye protsessy v politicheskom kontekste* [Russia and China on the Far-Eastern Borders. Vol. 10: Ethnocultural Processes in Political Framework]. Ed. A.P. Zabiako, A.A. Zabiako. Blagoveshchensk: Izd-vo Amur. gos. un-ta, 2013, pp. 323–335 (in Russian).
7. Ivanov V.V. *Mify narodov mira: entsiklopediya. V 2-kh t. T. 1. A–K* [Myth of the Peoples of the World: Encyclopedia]. In 2 vols. Vol 1. A–K. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1991, pp. 468–471 (in Russian).
8. Kadashev V. *Rubezh* [Frontier]. 1935, no. 15 (376), pp. 1–2, 4–5, 6, 8 (in Russian).
9. Kryzhanskaya K.A. *Rossiya i Kitai: sotsial'no-ekonomicheskoe vzaimodeystvie mezhdunar. nauch.-prakt. konferentsii* [Russia and China: Social and Economic Interrelation between the Countries and Boundary Regions: Proc. of International Research to Practice Conference]. Ed. by L.A. Ponkratova, A.A. Zabiako. Blagoveshchensk: Izd-vo Amur. gos. un-ta, 2011, pp. 346–352 (in Russian).
10. Nesmelov A. *Rubezh* [Frontier]. 1933, no. 22 (279), pp. 1–2, 4–6, 10–12 (in Russian).
11. Pereleshin V. *Rubezh* [Frontier]. 1936, no. 20 (433), pp. 4, 6, 8–10 (in Russian).
12. Rambaev V. *Rubezh* [Frontier]. 1933, no. 25 (282), pp. 1–2, 4–6, 8 (in Russian).
13. Rachinskaya V. *Rubezh* [Frontier]. 1936, no. 22 (435), pp. 1–3, 6, 8–10 (in Russian).
14. Stingl M. *Poklonyayushchiesya zvyozdam. Po sledam ischeznuvshikh peruanskikh gosudarstv* [Worshipping the Stars. The Trail of Vanished Peruvian States]. Moscow: Progress, 1983, 182 p. (in Russian).
15. Tokarev S.A. *Religiya v istorii narodov mira* [Religion in History of the Peoples of the World]. Ed. by A.N. Krasnikov. Moscow: Respublika, 2005, 543 p. (in Russian).
16. Heidok A. *Rubezh* [Frontier]. 1934, no. 34 (343), pp. 1–2, 4, 8 (in Russian).
17. Eliade M. *Patterns in Comparative Religion*. Sheed & Ward, New York, 1958 (Russ. ed.: Eliade M. *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya*. Moscow: Nauchno-izdatel'skiy tsentr «Ladimir», 1999, pp. 208–228).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.154-161

Лапин А.В., Аганина Е.Д.



А.В. Лапин



Е.Д. Аганина

Мифология, религия и изменённые состояния сознания как основа аудио и видео контента в компьютерной игре (на примере игры «Hellblade: Senua's Sacrifice»)

Аннотация. В современной игровой культуре религия и мифология зачастую выступают главным системообразующим основанием сюжета, геймплея, личностей игровых персонажей. В мультиплатформенной игре «Hellblade: Senua's Sacrifice», вышедшей в 2017 году, сюжетная линия, образы игровых персонажей, внутренняя игровая механика созданы по мотивам мифологии скандинавов и кельтов. Авторы выделяют основные компоненты мифологических и религиозных традиций этих народов, которые были использованы при создании игры. Важной частью архаических религий многих народов являлись изменённые состояния сознания (ИСС, altered states of consciousness, ASC). Согласно сценарию, главная героиня находится в изменённом состоянии сознания, что создаёт особое аудиовизуальное восприятие игры. Авторы статьи рассматривают специфические особенности построения компьютерной игры на религиозно-мифологическом основании с привлечением последних достижений в области компьютерных технологий. Авторы утверждают, что компьютерные игры – это не только демонстрация растущей мощи цифровых технологий, но и «слепок современной культуры», отражение господствующих в обществе настроений, этических установок, мировоззренческих критериев. Популярная игра «Hellblade: Senua's Sacrifice» не только отражает эти аспекты современной западной культуры, но и формирует ментальность тех людей, которые являются её поклонниками.

Ключевые слова: мифология, религия, компьютерная игра, изменённые состояния сознания, психоз

Andrey V. Lapin, Elena D. Aganina

Mythology, Religion, and Altered States of Consciousness as a Basis of Audio and Video Content in a Computer Game (Case Study of “Hellblade: Senua's Sacrifice”)

Abstract. In modern game culture, religion and mythology often act as the main backbone basis of a plot, gameplay, and personalities of game characters. In a multiplatform game “Hellblade: Senua's Sacrifice” released in 2017, the subject line, images of the characters, and internal game mechanics are based on Scandinavian and Celtic mythology. The authors distinguish the main components of mythological and religious traditions of the peoples, which were used to create the game. An important part of archaic religions of many peoples were altered states of consciousness (ASC). According to the plot, the main character experiences an altered state of consciousness that creates specific audiovisual perception of the game. The authors of the article try to consider specific features of creation of the computer game on religious and mythological basis bringing in the last achievements in the field of computer technologies. The authors claim that computer games are not only a demonstration of the growing power of digital technologies, but also “a mold of modern culture”, a reflection of the moods dominating in the society, ethical installations, and worldview criteria. Popular game “Hellblade: Senua's Sacrifice” not only reflects these aspects of modern Western culture, but also forms mentality of those people who are fond of the game.

Key words: mythology, religion, computer game, altered states of consciousness, psychosis

Лапин Андрей Валерьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; alterasintos@gmail.com

Andrey V. Lapin – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of History and Religious Studies, the Amur State University, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; alterasintos@gmail.com

Аганина Елена Дмитриевна – бакалавр кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 676027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; eaganina9@gmail.com

Elena D. Aganina – Bachelor student at the Department of Religious Studies and History, the Amur State University; 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Region, Russia, 676027; eaganina9@gmail.com

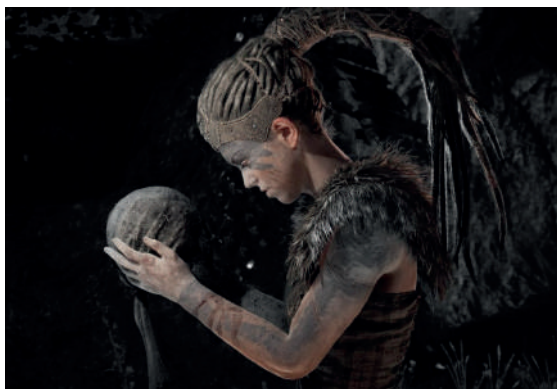
Вышедшая несколько лет назад коллективная монография кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета «Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций» [Забияко, Воронкова, Лапин, 2012] обозначила основные направления взаимоотношений разных типов религии с компьютерными технологиями и сетью Интернет. Многие теоретические положения, высказанные авторами монографии, не только сохраняют новизну по сей день, но и «обрастают» новым содержанием, получают актуальность в свете изменений в массовой культуре и сознании.

В главе «Трансформация религиозных представлений в компьютерных играх» указанной монографии один из авторов данной статьи приходит к выводу, что компьютерная игра – это знаковый феномен, «слепок» современной культуры. Религиозное содержание выступает основой контента многих жанров современной компьютерной индустрии. Однако если раньше религиозно-мифологические представления в основном оставались фоном, на котором разворачивалось повествование игры, то в настоящее время появляются примеры того, как детальное моделирование религиозной традиции позволяет создателям игры выпустить продукт, который дарит игроку новую «глубину погружения», а самих создателей делает «законодателями мод» и в определённой степени революционерами в своём сегменте массовой культуры. Ярким примером подобной тенденции является вышедшая в августе 2017 года игра «Hellblade: Senua's Sacrifice» от британской компании «Ninja Theory».

«Hellblade: Senua's Sacrifice» – компьютерная игра в жанре action-adventure¹, вышедшая первоначально на персональных компьютерах и игровой платформе PlayStation. Позже компьютерный гигант – корпорация Microsoft – принимает решение о выпуске игры на своей игровой платформе Xbox. Примечательно, что игра получила наряду с восторженными отзывами и ряд серьёзных замечаний от критиков и игроков, но последнее обстоятельство не повлияло на действия Microsoft.

Мир «Hellblade: Senua's Sacrifice» – это детальная реконструкция содержания кельтской и скандинавской мифологии, её основных персонажей. Основа сюжета – путешествие главной героини игры, девушки-воина из племени пиктов по имени Сенуа, в мир мёртвых Хельхейм. Сенуа пытается спасти из рук богини Хель душу своего погибшего возлюбленного Диллиона, отрубленную голову которого она берет в своё жуткое и мрачное путешествие. Позволим себе небольшой исторический экскурс, который более детально раскроет особенности и атмосферу игрового мира «Hellblade: Senua's Sacrifice».

Пикты, или «раскрашенные» – так античные писатели, начиная с конца III века до н.э., называли племена, обитавшие на крайнем севере Британии [Хендерсон, 2004, 9]. Пикты были язычниками, но определённой картины их религии на сегодняшний день нет. Пикты наносили на своё тело причудливые рисунки красками из вайды или золой; иногда создавали татуировки. В татуировках часто использовались изображения животных, которые, очевидно, были племенными тотемами. Животные также были персональными тотемами отдельных воинов,



Илл. 1. Сенуа с головой возлюбленного.

Народ пиктов верил в загробную жизнь и бессмертие души: на протяжении

Пикты имели ряд отличий от кельтов. Одним из таких отличий является тра-

Несомненно жизнь пиктов и кельтов проходила в постоянных войнах и

До начала христианизации Британских островов после прихода скандинавов

Магия играла не последнюю роль в жизни скандинавов: магические и кол-

Скандинавы верили в продолжение жизни после смерти и существование за-

которых охраняет Один. Именно стремление попасть в Вальхаллу является одной из причин бесстрашия и непреклонности воинов в бою. Для того, чтобы умерший мог благополучно достичь одного из этих мест загробного мира, проводились погребальные обряды, сопровождающиеся кремацией тела, заклинаниями, жертвоприношениями и пирами. Археологами найдены многочисленные захоронения людей на Оркнейских островах, в которых обнаружены различные таблички с надписями заклинаний для успешного отправления умершего в загробный мир. Заклинания записаны на скандинавском языке – норне, но по методу нанесения они стилистически близки кельтским надписям.

По скандинавским представлениям, всё имеет свой конец: боги, человек, мир. Всё находится под властью судьбы, и никто не в силах её изменить или предотвратить исход событий. Однако наряду с фаталистскими воззрениями, викинги вели активную жизнедеятельность, чтобы потом достойно встретить предначертанные события и смерть. Изначально понятие судьбы у пиктского народа не прослеживается, поэтому стоит предположить, что воззрения о жизненном пути человека появляются у них после прихода скандинавов.

В религиозных традициях пикто-кельтское общество и скандинавы обладали схожими чертами: в частности, это заметно по их вере в бессмертие души и существование загробного мира. Если пикты в своё время возводили могильники для зажиточных соплеменников или односельчан, то с приходом скандинавов эта традиция получила широкое распространение среди всех жителей и получила конкретное обоснование в идее существования Хельхейма и Вальхаллы. Только намного позже в кельтской ирландской мифологии мы встречаем некие представления о «другом мире», где находятся те, кто перешагнул грань земного пребывания. Возможно, таким представлением обладали и пикты до скандинавского вторжения. Попадая в «другой мир», человеческая душа не имеет права вернуться назад в земное существование. Такое правило свойственно и скандинавской традиции. Схожей особенностью обоих культур являлось применение в жизни магии и колдовства, которые затрагивают практически все аспекты жизни человека. Люди верили в возможность оказывать непосредственное или косвенное воздействие на других людей, на природу или животных для достижения каких-либо собственных целей.

Сенуа – яркое воплощение культурных и религиозных традиций пиктов. Создатели игры неоднократно указывали на то, что они подолгу и детально общались с британскими историками, изучающими указанную эпоху. Креативный директор «Ninja Theory» Тамим Антиониадес в своём развёрнутом интервью детально раскрывает особенности визуального образа Сенуа.

Игровая модель Сенуа – результат высокотехнологичного сканирования и захвата движений. Сербская компания «3Lateral» отсканировала лицо актрисы Мелины Юэргенс с помощью собственной технологии. Юэргенс не только играет Сенуа, но и работает в Ninja Theory на должности видеомонтажёра. Яркая раскраска лица Сенуа – попытка максимально приблизить игрового персонажа к тем представлениям о пиктах, о которых говорилось выше. Антиониадес поясняет, что в Ninja Theory решили оставить рисунок на лице Сенуа простым, таким, какой она могла бы нанести сама без посторонней помощи. Действительно, если приглядеться к лицу Сенуа, можно увидеть отпечатки пальцев и грубые мазки. Для облика персонажа очень важны волосы, и их внешний вид тоже исторически обоснован. Пикты мазали волосы известью, из-за чего они становились похожими на дреды. Волосы Сенуа пестрят украшениями, хотя это скорее дань образу, а не исторической достоверности. Но при этом, замечает Тамим Антиониадес, кельты того времени были очень искусными ремесленниками, так что каким бы сложным ни казался внешний вид украшения, оно вполне исторически достоверно. Материал костюма Сенуа – это современная реплика, основанная на внешнем виде древней ткани.

Антиониадес обращает наше внимание на то, что какими бы важными ни были детали визуального образа героини, главное не атрибутика, а её «внутреннее я», которое гипнотизирует игрока не яркой внешностью или деталями костюма, оружием, а своей исключительностью. Сенуа – воин, поэтому создатели уделили особое внимание её боевому мечу: по словам Тамима Антиониадеса, меч Сенуа

необычайно важен в схватках, однако «Hellblade» – это не экшн, как некоторые предыдущие игры «Ninja Theory»: «Да, Сенуа сражается на мечах, однако в игре есть длительные эпизоды, в которых она даже не достаёт своё оружие из ножен. Также в определённый момент Сенуа теряет его и затем заменяет не менее важным клинком. Я воспринимаю её как Hellblade, Сенуа – это и есть «Hellblade», в отличие от «Heavenly Sword»², для сюжета меч не так важен. А она – важна». [Меч, <https://dtf.ru/flood/5850-mech-i-kraska-razbor-oblika-glavnoy-geroini-hellblade>].



Илл. 2. Традиционная для пиктов раскраска лица воина.



Илл. 3. Поединок Сенуа с Фенриром.

Огромное внимание уделено графической составляющей игры. Всё вместе – образ героини, мрачные, инфернальные декорации Хельхейма – стало крайне привлекательным для игроков и позволило критикам назвать «Hellblade: Senua's Sacrifice» «визуальным шедевром». Не менее важная составляющая мира «Hellblade» – его звуковое наполнение. Создатели использовали бинауральную запись звука³ для создания слуховых галлюцинаций, которые были призваны ещё больше приблизить игрока к мрачному и пугающему миру Сенуа. Говоря современным языком, Сенуа психически не вполне здорова. Её мир, а, следовательно, и восприятие игрока наполнены голосами духов, которые героиня постоянно слышит.

Безумие героини является важной составляющей игры: Сенуа воспринимает окружающий мир сквозь призму своего психоза. Разработчики привлекли в качестве консультанта профессора Кембриджского университета Пола Флетчера, использовали архивные материалы по психиатрии, содержащие личный опыт людей с ранними стадиями психозов. Тамим Антиониадес отмечал, что психоз и фантазия и их связь

с мифологией были главными темами игры с самого начала разработки: понимая, что игра может вызвать сильную негативную реакцию со стороны публики, если психоз будет изображён в ней неправильно, разработчики постарались серьёзно отнестись к его воссозданию. Антиониадес указывал, что, несмотря на то, что разработчики компьютерных игр чаще наделяют психозами злодеев, а не их protagonists, люди смешивают психоз и психопатию, считая, что психоз делает человека опасным; такое изображение психоза в массовой культуре, по его мнению, наносит вред действительно страдающим психозом людям, заставляя их скрывать своё состояние. «Hellblade: Senua's Sacrifice», по мысли её авторов, может стать средством для здорового человека пережить и испытать то, что испытывает человек с психозом.

Создатели игры активно сотрудничали с «Recovery College East» – британской организацией, оказывающей помощь людям с психозами. Руководители этой организации устроили посещение «Ninja Theory» для нескольких пациентов с личным опытом психоза и душевных болезней. В дальнейшем разработчики продолжали сотрудничать с этими людьми и демонстрировать им материалы игры. «Ninja Theory» взаимодействовала также с «Voice Collective» – обществом «слушателей

голосов», людей, испытывающих слуховые галлюцинации, но не признающих это состояние психической болезнью.

В культуре важную роль играют психические явления и психологические состояния, благодаря которым человек попадает в «иную» реальность и начинает видеть то, что недоступно. Примерами таких состояний являются сновидения, транс, экстаз, видения или галлюцинации, которые достигаются путём различных манипуляций с телом (медитация, задержка дыхания) или при помощи употребления различных наркотических средств (ЛСД, марихуана, грибы, травы). Вследствие достижения изменённого состояния сознания (ИСС) у человека искажается понимание реальности; действительность приобретает совершенно новые качества и свойства.

Согласно сценарию игры, Селуа из-за своих «особенностей» была изолирована общиной от повседневной жизни и могла принимать участие только в войне. Она – превосходный воин, поэтому демонстрирует различные комбинации боевого искусства и побеждает врагов, которые больше и сильнее неё. Героиня была обучена боевому искусству в соответствии с традицией своего народа, ей была доступна техника задержки дыхания. Задержка дыхания помогала сконцентрироваться во время битв, усилить удары и «отключить» чувства: человек «преображался», начиная испытывать силу, ярость и бешенство. Такая сложная психическая концентрация помогала выйти за пределы возможностей в поединке и одолеть любого противника.

Современная наука допускает, что ИСС помогают расширить человеческие способности в плане получения новых, доселе неизвестных чувств. Индивид выходит за границы своих возможностей, приобретая новую силу и новые качества. Практика ИСС нередко применялась у воинов с древних времён по всему миру. Э. Бургиньон отмечает существование «одержимости» в общностях, где люди стремятся приобрести некоторые качества, свойственные животным или растениям, через ритуалы и обряды [Гордеева, 2009, 41]. У скандинавов бытовал культ животных (медведя, волка), качествами которых люди хотели бы обладать. Существовал обряд боевой инициации у берсеркеров, когда воин должен был убить волка или медведя и съесть его мясо. Тогда душа животного находила продолжение жизни в теле воина. Впоследствии берсеркер мог носить шкуру убитого животного, уподобляясь ему внешне, хотя это происходило не так часто (на смену шкурам пришла традиция носить амулет из частей тела убитого животного). Один из элементов одежды Селуа – волчья шкура.

Во время битв воин впадал в состояние бешеной животной ярости, не чувствуя усталости или ран. В такие моменты человек был потерян как личность, становясь свирепым и диким животным, зависимым от ощущений. А. Тарас утверждает, что «ярость воинов-зверей» была следствием наследственного заболевания – ликантропии, страдающие которым воображают себя животными [Гордеева, 2009, 279]. К берсеркерам относились с уважением и восхищением, завидуя их боевому духу и смелости.

В состоянии постоянных битв, ярости и бесстрашия в боях, психоз Селуа усиливается, так как она испытывает сильнейший стресс, а из-за задержки дыхания в организме накапливается двуокись углерода. Впоследствии психоз, который становится день ото дня всё глубже и сложнее, превращается в неотъемлемую часть её жизни. Селуа начинает слышать новые голоса и чаще видеть галлюцинации. Её постоянно преследует страх темноты, при котором психоз как будто приобретает реальный облик, материализуется. Селуа в темноте начинает видеть образы и силуэты разных чудовищных существ, которые её преследуют, и от которых она старается спастись. Если от них не удаётся сбежать, то главная героиня погибает в муках и конвульсиях от пережитого шока и внутренней боли. Указанные сцены ярчайшим образом представлены в игре.

Главная героиня постоянно испытывает влияние голосов на своё поведение: появляются злость, раздражение, недовольство собой и чувство вины. Негативные эмоции погружают Селуа в мир зловещих видений. Только изредка, в минуты отчаяния, она вспоминает о своём возлюбленном, Диллионе, о своей цели его воскресить, и чувствует уверенность в собственных силах. В такие моменты Селуа видит и слышит Диллиона, который подбадривает её и говорит о своих чувствах к ней.

Содержание видений главной героини меняется в зависимости от испытываемых эмоций и чувств, и, несомненно, такие резкие перепады от «хорошего» к «плохому» оставляют след на состоянии Сенуа. В конечном счёте, Сенуа приказывает голосам «замолчать», и они уходят на некоторое время из её сознания, но вскоре возвращаются, поскольку психоз не подвластен человеческим силам. Сенуа смиряется со своими «особенностями».



Илл. 4. Типичный пейзаж мира игры
«Hellblade: Senua's Sacrifice».

Атмосферу тревоги, страха, которую постоянно поддерживают создатели игры, усиливает приём «необратимой смерти». В начале игры Сенуа подвергается проклятию – её правая рука покрывается «гнилью», которая распространяется по конечности вверх каждый раз, когда персонаж погибает. Игрока предупреждают, что игра окончится, если «гниль» доберётся до головы Сенуа. Это предупреждение легко истолковать как ограничение на количество смертей персонажа: если Сенуа погибнет больше определённого количества раз, сохранение игрока будет удалено, и прохождение придётся начать

с самого начала. Данный психологический приём ещё более усиливает личную связь главной героини и игрока. Угрозу «необратимой смерти» назвали «великолепно исполненным образцом нарративного дизайна» и «современным воплощением приёма ненадёжного рассказчика» [Исследуем безумный мир, <https://se7en.ws/issleduem-bezumnyy-mir-hellblade-keltskie-mify-i-realnaya-istoriya/>].

Выводы

Компьютерная игра – феномен, воплотивший в себе знаковые элементы современной культуры. Популярность компьютерных игр позволяет говорить о том, что игра выступает фактором, во многом определяющим мировоззрение современного человека. Компьютерная игра – это не только демонстрация растущей мощи цифровых технологий, но и «слепок современной культуры», отражение господствующих в обществе настроений, этических установок, мировоззренческих критериев. В играх, выходящих в свет в последние годы, создатели требуют от игрока определённой «взрослости». Жестокость, насилие, непростой моральный выбор – реальность современных игр, как и национальные, расовые и экономические противоречия.

«Hellblade: Senua's Sacrifice» не просто изображает страдания человека, больного психозом в декорациях кельтской и скандинавской мифологии. Используя широкий спектр аудио и графических разработок в современной компьютерной индустрии, создатели игры пытаются максимально «привязать» игрока к образу Сенуа. Игрок видит мир её глазами, видит её лицо, искажённое печатью безумия. Играющий переживает её самые тёплые и самые страшные воспоминания, помогает Сенуа столкнуться с внутренними страхами и принять боль от утраты возлюбленного. Игра создаёт интимную обстановку и всеми силами выталкивает из зоны комфорта. По мере продвижения по миру игры декорации становятся всё сюрреалистичнее и кошмарнее, травмирующие воспоминания Сенуа рождают новые условия игры. Нервные длительные бои изматывают и навязывают страх смерти. Игра перестаёт быть развлечением, она рискует отпугнуть определённую часть аудитории, но при этом она оправданно заявляет о себе как о предмете искусства, пусть и в сегменте массовой культуры. Эмоциональный фон игры, сопереживание главной героине ставят «Hellblade: Senua's Sacrifice» в один ряд с произведениями современной литературы или кинематографа. Этого авторам игры в определяющей степени удалось добиться скрупулёзным воспроизведением религиозного контента, являющегося основой конечного продукта.

Библиографический список

1. Забияко, А.П., Воронкова, Е.А., Лапин, А.В., Пратына, Д.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин, Д.А. Пратына и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.
2. Забияко, А.П. Религия древних кельтов и германцев / А.П. Забияко // История религии: в 2 т. – Т. 1 / Под общей ред. И.Н. Яблокова. – М.: Изд-во Юрайт, 2014. – 526 с.
3. История Европы с древнейших времён до наших дней: в 8 т. – Т. 1: Древняя Европа / Ред. З.В. Удальцова. – М.: Наука, 1988. – 704 с.
4. Изменённые состояния сознания и культура. Хрестоматия / О.В. Гордеева. – СПб.: Питер, 2009. – 336 с.
5. Хендерсон, И. Пикты. Таинственные воины древней Шотландии / И. Хендерсон. – М.: Центрполиграф, 2004. – 217 с.
6. Исследуем безумный мир Hellblade: кельтские мифы и реальная история [Электронный ресурс]. – URL: <https://se7en.ws/issleduem-bezumnyy-mir-hellblade-keltskie-mify-i-realnaya-istoriya/> (дата обращения: 30.01.2018).
7. Меч и краска: разбор облика главной героини Hellblade [Электронный ресурс]. – URL: <https://dtf.ru/flood/5850-mech-i-kraska-razbor-oblika-glavnoy-geroini-hellblade> (дата обращения: 30.01.2018).
8. Расколотое «Я» – обзор Hellblade: Senua's Sacrifice [Электронный ресурс]. – URL: <https://dtf.ru/games/9101-raskolotoe-ya-obzor-hellblade-senua-s-sacrifice> (дата обращения: 30.01.2018).

Текст поступил в редакцию 05.02.2018.

¹ Смешанный жанр компьютерных игр, сочетающий элементы жанров «квест» и «экшен». Подобные игры предлагают игроку преодолевать препятствия как интеллектуального, так и физического рода, например, испытания игрока на выносливость или скорость реакции; само определение того, когда такая игра перестает быть квестом и превращается в чистую action-игру, является лишь вопросом интерпретации. К таким элементам могут принадлежать головоломки; сюжет, многочисленные персонажи, диалоги между ними, инвентарь для собранных предметов и другие приметы жанра квестов.

² Heavenly Sword – игра в жанре «слешер», разработанная британской студией Ninja Theory и изданная Sony Computer Entertainment эксклюзивно для консоли PlayStation.

³ Метод звуковой записи, при котором используется специальное расположение микрофонов, предназначенное для последующего прослушивания через наушники. Обычно при этом методе записи используется специальный манекен, повторяющий анатомическое строение человеческой головы (иногда вплоть до ушей). Учтявая то, что строение внешнего уха у каждого человека индивидуально и он привыкает слышать окружающий мир с таким строением с раннего детства, использование отличающихся по строению ушей при записи может привести к неправильному восприятию записи слушателем.

References

1. Zabyako A.P., Voronkova E.A., Lapin A.V., Pratyina D.A., etc. *Kiberreligiya: nauka kak faktor religioznykh transformacij* [Cyber-Religion: Science as a Factor of Religious Transformations]. Ed. by A.P. Zabyako. Blagoveshchensk: Izd-vo AmGU, biblioteka zhurnala «Religiovedenie», 2012, 208 p. (in Russian).
2. *Istoriya religii* [History of Religion]. Vol. 1. Ed. by I.N. Yablokov. Moscow: izd-vo Yurayt, 2014, 526 p. (in Russian).
3. *Istoriya Evropy s drevneyshikh vremen do nashikh dnei: v 8 t. T.1 : Drevnyaya Evropa* [History of Europe from Ancient Time to Present Day: in 8 vols. Vol. 1. Ancient Europe]. Ed. by Z.V. Udaltsov. Moscow: Nauka, 1988, 704 p. (in Russian).
4. *Izmenennyye sostoyaniya soznaniya i kultura. Khrestomatiya* [Altered Atste of Consciousness: Chrestomathy]. Ed. by O.V. Gordeyeva. St. Petersburg: Piter, 2009, 336 p. (in Russian).
5. Henderson I. *Pikty. Tainstvennye voiny drevnej Shotlandii* [The Picts. Mysterious Wars of Ancient Scotland]. Moscow: Centrpoligraf, 2004, 217 p. (in Russian).
6. *Issleduem bezumnyy mir Hellblade: kel'tskie mify i real'naya istoriya* [Studying the Mad World of Hellblade: Celtic Myths and Real History]. Available at: <https://se7en.ws/issleduem-bezumnyy-mir-hellblade-keltskie-mify-i-realnaya-istoriya/> (accessed January 30, 2018) (in Russian).
7. *Mech i kraska: razbor oblika glavnoj geroini Hellblade* [Sword and Paint: Examining the Appearance of Hellblade's Main Character]. Available at: <https://dtf.ru/flood/5850-mech-i-kraska-razbor-oblika-glavnoy-geroini-hellblade> (accessed January 30, 2018) (in Russian).
8. *Raskolotoe «YA» – obzor Hellblade: Senua's Sacrifice* [The Split “Self”: Hellblade: Senua's Sacrifice's Review]. Available at: <https://dtf.ru/games/9101-raskolotoe-ya-obzor-hellblade-senua-s-sacrifice> (accessed January 30, 2018) (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.162-169

Ваганова Н.А.



«Дионисийская религия» Вячеслава Иванова как предмет науки о религии (к постановке проблемы)

Статья написана при поддержке Фонда Развития ПСТГУ в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 – начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры»

Аннотация. В статье предпринимается попытка реконструкции так называемой «дионисийской религии» Вячеслава Иванова. Некая изначальная прарелигия, которая была обозначена Ивановым как первобытное «женское единобожие» или *телимонотеизм*, в своём культовом аспекте представляет собой «женский оргиазм» или поклонение «неизменно-пребывающему женскому божеству».

В процессе своей исторической эволюции она требует «мужского коррелята в лице периодически рождающегося и умирающего бога» – и в итоге обретает его в лице Диониса, т.е. в установлении дионисийской религии, которая в своём существе по-прежнему определяется архетипическим женским началом. Важно, что труд Иванова построен на чрезвычайно обширном фактическом материале, включающем обширный арсенал документальных свидетельств и интерпретирующих принципов. При этом его новаторство состояло в отказе от позитивистских методов и поиске способа более адекватного проникновения в античное религиозное сознание. В завершение предложенного экскурса отмечается, что дионисийская теория Иванова, уже достаточно хорошо исследованная философами и филологами, пока не удостоилась внимания религиоведов и историков религии, и тем более теологов. В итоге остаётся проблема: что в действительности описывает Иванов – некий исторически реальный культ, о котором свидетельствует предъявленная им фактография, или религиозный проект, построенный на *том же самом* материале, но сомнительно коррелирующий с религиозной историей и религиозной практикой древних греков? Предполагается, что её адекватное решение, требующее дальнейших синтетических усилий представителей разных гуманитарных наук, лежит, вероятно, на стыке философии, истории и психологии религии.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, дионисийство, телimonотеизм, дионисийский культ, Семела, менады, оргиазм, эволюции, трагедия

Natalia A. Vaganova

«Dionysian Religion» of Vyacheslav Ivanov as a Subject of the Study of Religion: Setting of the Problem

The article was written with the support of the Foundation for the Development of St. Tikhon's Orthodox University within the framework of the project "Russian religious thought of the second half of the 19th – early 20th century: the problem of German influence in the context of the crisis of spiritual culture"

Abstract. This article presents an attempt to reconstruct the so-called "Dionysian religion" of Vyacheslav Ivanov. Some original pre-religia, which was designated by Ivanov as a primitive "female monotheism" or *telimonoteism*, in its cult aspect, represents "female orgasm" or the worship of an "invariably-residing female deity". In the process of its historical evolution, it requires a "male correlate in the face of a periodically born and dying God" – and eventually finds it in the person of Dionysus, i.e., in the building up the Dionysian religion, which in its essence is still determined by the archetypal feminine principle. It is important that Ivanov's work is built on extremely extensive factual material, including a vast arsenal of documentary evidence and interpretive principles. At the same time, his innovation consisted in the rejection of positivistic methods and in the search for a way of more adequate penetration into the ancient religious consciousness. At the end of the proposed excursion it is noted that the Dionysian theory of Ivanov, already sufficiently well studied by philosophers and philologists, has not yet been awarded by the attention of religious scholars and historians of religion, and the more so theologians. So the problem remains: what Ivanov really describes – a certain historically real cult, evidenced by the fact that he presented the fact, or a religious project built on the same material, but questionably correlating with the religious history and religious practice of the ancient Greeks? It is assumed that its adequate solution, requiring further synthetic efforts by representatives of different human sciences, probably lies at the junction of the philosophy, history and psychology of religion.

Key words: Vyacheslav Ivanov, Dionysianism, Telimonotheism, Dionysian cult, Semele, maenads, orgiasm, evolution, tragedy

Ваганова Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 115184, ул. Новокузнецкая 23, строение 5А; arbarus@yandex.ru

Natalia A. Vaganova – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy of St. Tikhon's Orthodox University; build. 5A, 23 Novokuznetskaya str., Moscow, Russia, 115184; arbarus@yandex.ru

В настоящей статье предпринимается попытка реконструкции так называемой «дионисийской религии» Вячеслава Иванова, с той точки зрения, которая выражается в краткой формуле: «Дионис, как известно, – бог женщин по преимуществу» [Иванов, 1994, 296]. Источником является труд Иванова, обобщающий его предшествующие подходы к теме, а внимание автора статьи направлено, прежде всего, на такие структурные элементы прадионисийской женской религии (*женского оргизма* [Иванов, 1994, 17, 20, 28, 29, 52, 93, 112, 158, 159, 286 и др.]), как организации её адептов, культовые отправления, а также эволюция. Для уяснения характера последней нам важно очертить круг прадионисийских женских божеств, а также богинь-«сопребстольниц» Диониса, и проследить генезис Диониса как их мужского коррелята. Воссоздаваемая картина выстраивается из элементов, расположенных в тексте Иванова в достаточно мозаичном порядке, однако складывающиеся воедино отдельные её фрагменты в целом хорошо связываются логически и генетически, указывая на их осмысленное и тематически последовательное проведение.

Направиться по такому пути автора во многом подвигает проблема историзма ивановской «религии страдающего бога», которая проникательно описана Н.В. Брагинской: «Иванов с прекрасной критической ясностью указывает на те методологические ловушки, которых в ходе своих рассуждений не минует и он сам. И главнейшие из них – неразличение логики развития явления и его истории и связанное с этим неразличение уровня фактов и уровня интерпретации. Если предполагается некоторая закономерность развития обрядовой сферы и появления из её недр относительно самостоятельной словесности, то при фрагментарности сведений, относящихся к древности, исследователь, выстраивая все имеющиеся сведения в цепь предшествующего и последующего, не реконструирует историю, как может казаться ему самому и его читателям, а соотносит разрозненные данные традиции с определёнными этапами имеющейся у него логической схемы закономерного развития. Часто при этом в одну линию выстраиваются свидетельства, отражающие этапы эволюции генетически независимых явлений. Процедура вполне, как представляется, законная (во многих случаях ничего другого и не остаётся: вне археологии нельзя создать историю доистории), если не выдавать и не принимать логическую реконструкцию за описание реальной истории» [Брагинская, 1988, 300]. Понятно, что эта проблема выходит далеко за рамки конкретной концепции, ивановской в данном случае, являясь, что называется, «вечной» для всего гуманитарно-исторического знания. Речь, по сути дела, идёт о том, что мы в действительности изучаем: «реальное» явление или наши собственные представления о нём? Автор далёк от мысли разрешить эту проблему в представленной статье, моей задачей является как раз логическая реконструкция «дионисийской религии» Иванова в одном из её главных аспектов, без чего, как представляется, невозможно сделать дальнейших шагов к её разрешению.

Между тем, в редких обращениях к этой специальной проблеме, для авторов, особенно преследующих апологетические цели [Задорнов, 2007], кажется, до сих пор остаются непререкаемо авторитетными уже почти столетней давности оценки А.Ф. Лосева, абсолютно непримиримо отозвавшегося о попытках вскрыть моменты «дионисийства» в истории христианства [Лосев, 2001, 234]. В немногих исключениях вопрос о научности концепции Иванова либо вообще не поднимается, как, по-видимому, решённый положительно [Обидина, 2006, 41–46], либо указания на

внеисторизм этой концепции стилистически напоминают попытки вломиться в открытую дверь [Михайлин, 2005, 271–296]. При этом свидетельства самих культов, равно как и данные археологии и искусствоведения, а также весь арсенал интерпретирующих их средств, введенный в научный оборот уже после завершения ивановского труда, не учитываются вплоть до наших дней. Между тем голландский исследователь Филипп Вестбрук (Philip Westbroek), подводя итоги своего трёхсот-страничного труда¹ об ивановской дионисийской теории, оказывается весьма далёк от вынесения окончательного приговора по поводу её соответствия или несоответствия религиозно-исторической конкретике, предпочитая более осторожные высказывания. Отмечая, что «соотнесение дионисийской теории с историческим материалом не всегда возможно без оговорок» [Вестбрук, 2007, 270], он, тем не менее, признаёт, что новаторство подхода Иванова, отказавшегося от позитивистской методологии и устремившегося к исследованию самого духа античного предания, исходило из главной исследовательской цели: «проникнуть в неуловимый, противоречивый и многослойный феномен античного религиозного сознания» [Вестбрук, 2007, 270]. Именно это позволило ему прийти к «более пронизательному пониманию феномена дионисийства» [Вестбрук, 2007, 270].

Итак, изучать «религию страдающего бога» Иванов начал в 1896-м году в Афинах, а итогом этих многолетних трудов стала его докторская диссертация, защищённая в Баку в 1921 году и изданная там же в 1923-м, незадолго до отъезда автора в эмиграцию, под названием «Дионис и прадиионисийство».

В Предисловии к своей книге Иванов говорит об определяющем для неё влиянии Ницше – и одновременно ясно заявляет об исторической несостоятельности концепции «гениального автора “Рождения Трагедии”» [Иванов, 1994, 11]. Этот вопрос для Иванова принципиален, поскольку подобные упреки с лёгкостью могут быть обращены и к нему самому. Речь идёт, однако, вовсе не о *философской* несостоятельности метода, который Ницше открывает в «Рождении трагедии из духа музыки», где филология преодолевает себя как науку, становясь метафизикой. По мысли Иванова, сочиняя нечто с виду внеисторичное и даже вымышленное об аполлонийстве и дионисизме, в действительности Ницше стремится раскрыть в «современности вневременное начало духа» [Иванов, 1994, 11]. Следуя за своим предшественником, Иванов-филолог опирается на твёрдую почву структуры и онтологии языка и строго фактичную эмпирию палеографии и эпиграфики [Бонгард-Левин, 2001, 150–184]. Основывая исследование на столь прочном фундаменте, само здание «дионисийской религии» он в значительной степени возводит как поэт-мифотворец, с изрядной долей поэтической фантазийности и гипотетичностью проекций.

В общем виде механизм эволюции прадиионисийской религии к дионисийскому культу Иванов формулирует так. Некая изначальная прарелигия, которая в более ранней работе была обозначена Ивановым как первобытное «женское единобожие» или *телимонотеизм* [Иванов, 1979, 103], в своём культовом аспекте представляет собой «женский оргазм» или поклонение «неизменно-пребывающему женскому божеству». В процессе своей исторической эволюции она требует «мужского коррелята в лице периодически рождающегося и умирающего бога» – и в итоге обретает «искомые имя и обличие в родившемся Дионисе» [Иванов, 1994, 17], т.е. в установлении дионисийской религии, которая в своём существе по-прежнему определяется архетипическим женским началом.

Более детально ивановская реконструкция религии Диониса может быть представлена следующим образом. Корни женского оргазма, этой «исконной колыбели дельфийской религии» [Иванов, 1994, 17], ведут к некоему праисторическому культу, в центре которого находилось безымянное (или неизвестное нам) женское или муже-женское (безымянный Дионис [Иванов, 1994, 17]) божество, а обрядовые и организационные стороны контролировались женскими сообществами. Возможно, это были два разных культа: материковый (символы-тотемы: тирс, плющ, змея) и островной («культ двойного топора и быка-Дифирамба» [Иванов, 1994, 27]), которые впоследствии слились в единую дионисову религию. Однако их первоначальные элементы сохранились в последующем историческом дионисизме и зафиксированы в письменных источниках. Некоторые их рудименты пережили первобытную

древность и сохранились в культурной традиции – в частности, в народных религиозно-обрядовых обычаях.

Итак, не вызывает сомнения, что «...единственной и исконной союзницей Диониса, – точнее, пра-Диониса, – была единая оргиастическая богиня, – Великая богиня <...> чей лик отразился в разных культах, чьё божество приняло разные наименования» [Иванов, 1994, 101]. Вероятно, древнейшее представление о праедином женском божестве запечатлевается в парнасском (Дельфы) и беотийском (Ките-рон) культе богини, «имевшем объектом своего служения женское божество Земли и Ночи вместе с ещё не выявленным мужским коррелятом тёмной богини в лице периодически рождающегося и умирающего <...> жертвоприносимого бога» [Иванов, 1994, 286]. Богиня эта выступает в аспекте Матери-Земли, Геи [Иванов, 1994, 38], или Фемиды («... та же Мать-Земля в аспекте религиозно-этическом» [Иванов, 1994, 42]). Им соответствует малоазийская (хеттская) Великая Мать (Ма) [Иванов, 1994, 276, 284], лемноская Великая Богиня, кипрская Афродита, Рея, которые утверждают оргиастическое женское единобожие с подчинённым и жертвенным мужским коррелятом [Иванов, 1994, 282], культ «пребывающей Великой Богини и умирающего бога» [Иванов, 1994, 286].

Мать-Земля, почитаемая в аттических культах как Великая Богиня, персонифицируется как определённо выраженные богини-матери – Семела², Ио, Деметра, Персефона [Иванов, 1994, 94]. Первая заслуживает особого внимания, поскольку с ней связано представление о матери самого Диониса и о Зевсе как о его отце. Изначально Семела не божество, а смертная женщина, героиня, возведённая во славу богов – т.е., как можно думать, она проходит, как и Дионис, путь диады, *нисхождение – восхождение*: «Дионис явно возникал из Земли, и таковым узнали и возвестили его менады. Он приходил из подземного царства и, пострадав на земле, уходил сам и уводил своих в обитель мёртвых» [Иванов, 1994, 92].

Ио, изначально лунную богиню, орфики отождествили с Исидой, матерью египетского Диониса [Иванов, 1994, 95]. Деметра и Дионис составляют древнейшую пару аттических богов-сопрестольников: «в Элевсине создаётся мистическое представление о сопредельничестве Диониса, Деметры и Керы, причём женское божество мыслится в двух ипостасях – Матери-Земли и Девы-царицы подземной» [Иванов, 1994, 96]. В разных вариантах мифа и в различных культовых традициях Дионис выступает сопредельником древней «многоименной» Матери богов – будь то Кибела, Гера, Афродита, Исида. В подобных диадических союзах, зачастую соединяющих довольно далёкие религиозные традиции, формируется, по мысли Иванова, синтетический культ Диониса и соответствующий ему миф. Формирование таких культовых пар зависело от местнотимого женского божества, с которым генетически было связано древнейшее оргиастическое обоготворение женского начала [Иванов, 1994, 102].

Сходным образом эволюционировали прадионисийская религиозная организация и культ. На заре их возникновения культовые отправления или оргии, – т.е. «богослужения, совершаемые совместно» [Иванов, 1994, 63], – носили стихийно-массовый характер, первоначально совершались без жреца и являли собой «естественную форму соборности» [Иванов, 1994, 63]. Существовала, однако, и некая общинная организационная структура, включающая коллегию жриц. Служительницами культа были менады, благочестивые поклонницы божества, характер служения которых был далёк от их «плоского» понимания только как безумствующих или иступлённых [Иванов, 1994, 58] участниц дионисийских радений. Упоминание менад у Гомера вне их связи с Дионисом говорит о том, что это божество появляется позднее самих менад, которые лишь позже отождествляются с его последовательницами.

Менады совершали священные паломничества к месту оргийных радений, которые совершались триетерически (раз в два года), обязательным элементом таких паломничеств были хороводы. Эти процессии состояли из женской части городских общин, причём незамужние девушки должны были с тирсами в руках «соучаствовать в радениях, восклицая “эвой” и славя Диониса», а замужние женщины объединялись в сонмы по женскому родовому принципу, дабы «приносить совокупно жертвы богу и энтузиастически священнодействовать, по чину и преданию оргий,

и вообще всячески провозглашать и прославлять присутствие Диониса» [Иванов, 1994, 65]. Возглавляли феории посвящённые менады.

Восходя в горы, эти тройственные фиасы совершали культовые действия, причём «каждая из трёх частей его приносила жертвы у отдельного алтаря и вела свой род от одной из трёх древних основательниц оргий, сестёр Семелы <...> Алтарь поручался предпочтительно жрице из рода, ведущего своё происхождение от древней менады» [Иванов, 1994, 61].

Организация жриц-менад представляла собой, таким образом, триадические союзы, устроенные по родовому принципу: так, в Фивах каждая из трёх менад происходила от одной из трёх первоменад, сестёр Семелы. Согласно литургическому стихотворению Феокрита, «три сестры Семелы с их тремя сонмами воздвигают три алтаря Семеле и девять Дионису. Девять мужей и девять женщин образуют жреческие коллегии» [Иванов, 1994, 64]. Жреческое преемство по женскому роду доказывает «гинекократический строй культа богини, из коего проистекли женские оргии, более древние по своему происхождению, нежели почитание Диониса» [Иванов, 1994, 61], и представляет собой рудимент матриархата в уже реформированной дионисийской религии.

Оргиастический прадионисийский культ в начальной фазе практиковал человеческие жертвы двойного характера: менады совершали детоубийства, а мужские участники возмездно преследовали и убивали женщин. В жертву божеству приносились также чужеземцы. Человекоубийственные жертвоприношения оказали определяющее влияние на историческую религию Диониса – как на обрядовом, так и этиологическом уровне. Они во многом сформировали диадическую структуру дионисийства, что сказалось, в частности, в двуликом муже-женском типе божества, в его двойственном понимании как жертвы и жреца одновременно («Бог-бык был вместе бог-топор на Крите» [Иванов, 1994, 26]), в коррелятивной связи смерти и рождения, а во внешнем отношении – также в дихотомии буколических и вакхических общин, в оппозиции дионисийства и аристократических культов и т.д.

Диадическая сущность бога задавала особую культовую диалектику, которую Иванов описывает как постоянное стремление «отнять у страдальной ипостаси её грозную, губительную силу и лишить свирепого бога страстной участи» [Иванов, 1994, 26]. Ссылаясь на диалог «Федр» Платона, Иванов разделяет «правое» безумие, т.е. боговдохновенное священное неистовство, и безумие как кару, посылаемую Дионисом [Иванов, 1994, 23, 41, 77, 79, 94, 99, 100, 106, 156, 208, 211–213, 276 и др.]. Это внутреннее «теологическое» напряжение, которое в психологическом плане проявлялось как коллективное «самоубийственное безумие» [Иванов, 1994, 83], в исторической динамике привело в конце концов к установлению религии Диониса. В мифологическом порядке утверждается кроткий лик «в двуликом Дионисовом божестве» [Иванов, 1994, 26], а его жестокая и губительная сторона гипостазировалась в облике свирепых титанов, которые «суть хаотические силы женского материального первоначала (Матери-Земли)» [Иванов, 1994, 187], либо одержимых героев-мстителей. Этот процесс совпал «с заменой мистически-реальных, т.е. человеческих, жертв фиктивно-реальными, символическими <...> жертвоприношениями животных» [Иванов, 1994, 26], впоследствии заменённым бескровными жертвами.

Генетическим условием такой отмены, как считает Иванов, должно было быть древнее «общение в жертвах»: дева (Ифигения) приносилась в дар пра-Дионису, юноша – его женской паре, в чём проявлялась и оргиастическая борьба полов, и её умиротворение [Иванов, 1994, 98].

Согласно Иванову, «отголоски человеческих жертвоприношений, именно женских» [Иванов, 1994, 28], а также отмена человеческих жертв с замещением крови вином при ритуальных потреблении зафиксированы и сохранены в мифе о Мелампе, основателе религии Диониса и реформаторе («учитель здорового экстаза» [Иванов, 1994, 28]) женского оргазма. Подобный же заместительный смысл имела замена повешенного на древе женского тела (Эригона и следовавшие ей афинские девушки) кумиром-куклой (или ритуальным раскачиванием на качелях, подвешенных к ветвям дерева) или ритуальное переоблачение мужчин (Тесей, Геракл) в женские одежды [Иванов, 1994, 83] (например, переодевание жреца культа Геракла на острове Кос

[Иванов, 1994, 137]). В последнем обычае (половой маскарад [Иванов, 1994, 138]), полагает Иванов, запечатлелся диадический союз праединой богини и её мужского жертвенного коррелята [Иванов, 1994, 137], поэтому соответствующая обрядовая символика связана не столько с Дионисом, сколько с его женскими сопредельниками («По Аполлодору, женскую или подобную женской столу Дионис получил во Фригии от Кибелы, был ею очищен и посвящён в её таинства» [Иванов, 1994, 138]).

Итак, в историческом порядке богооткровения Диониса невозможно мыслить «вне связи с матерью-Землёю» [Иванов, 1994, 92], — однако дионисийская религия закономерно, и в немалой степени исходя из собственных внутренних оснований, приходит к необходимости, наряду с материнско-сыновской диспозицией в понимании божества, сформировать представление о его отче-сыновском характере. Этому немало способствовал его изначально двуликая сущность («...он был вообще двойственным или, точнее, двойным, — подземным и надземным, младенцем и ярым быком, преследуемым и преследователем, жертвой и жрецом» [Иванов, 1994, 93]), запечатлённая и в двойственности культа. Поэтому, в качестве согласительной формулы, разрешающей исконный антиномизм в характере дионисизма, «...бог объявляется... дважды выношенным, матерью и отцом, или “двуматерним” и “дважды рождённым”» [Иванов, 1994, 187]. Логичным и исторически оправданным уточнением сформировавшейся теологемы таким образом становится понимание материнской проекции божества как *рождения* и *пребывания* супруга-жениха (сопредельничество), а отеческого «второго рождения» как *нисхождения* или *богоявления* сына.

Собственно, с того момента, «когда оргиастический бог был понят как сыновняя ипостась верховного бога» [Иванов, 1994, 91], и можно говорить о начале «эллинской» религии Диониса. «Дионисово божество выводит из божества Зевсова» — таков, согласно Иванову, итог эллинского религиозного творчества [Иванов, 1994, 91].

Эволюция прадионисийской религии могла бы пойти и другим путём. В качестве несостоявшейся альтернативы Иванов рассматривает культ Геракла, героя и богочеловека, претерпевающего страсти [Иванов, 1994, 84]. В своих истоках Геракл сам был «прадионисийским сопредельником оргиастической богини, умирающим на костре и воскресающим, увенчанным виноградными гроздьями...» [Иванов, 1994, 84]. Будучи своего рода предтечей Диониса, Геракл впоследствии всё больше сближается с этим божеством, однако в своей страстной полноте («Геракл страждущий, умерший и возведённый на Олимп») его образ мог сформировать только на предварительно утвердившейся дионисийской религии [Иванов, 1994, 84].

Другим, исторически более удачливым соперником божества, оказывается Аполлон, который в какой-то мере вытесняет и замещает Диониса. В Дельфах Пифия вещает от Аполлона, однако изначально здесь господствовало подземное женское божество, рядом с которой существовал мужской дионисийский бог [Иванов, 1994, 42] — от его имени пророчествовала «дельфийская первовещунья» [Иванов, 1994, 67]. Таким образом, «...женское вдохновение и прорицание усвоено Аполлоновым культом из оргий пра-Диониса» [Иванов, 1994, 257], и даже представление об Аполлоне как о предводителе муз (Мусагет) происходит из Дионисова главенства в хороводе менад.

Социально-исторические процессы, сопутствующие вытеснению «бога женщин» мужским солнечным божеством, понятны: «Аполлон должен был перевесить влияние Диониса, бога женщин, потому что был вождём и поборником мужчин <...> на стороне Ореста и отцовской власти против преобладания женских прав и святости материнства в религиозном сознании народа» [Иванов, 1994, 38]. Закономерно, что архаические черты дионисийских богинь-праматерей сменяются более модернизированными религиозными представлениями, но в то же время в механизме такой замены решающая роль опять-таки принадлежала женским божествам. Сначала древняя «многоименная оргиастическая богиня» становится, по мере возвышения Диониса, его сопредельницей. В Дельфах и в других местах (Исида в Египте) она принимает лик Артемиды («Во многих местах Дионис и Артемида чтимы вместе» [Иванов, 1994, 100]), полнее, нежели Гера или Афродита, сохраняющая

в своём характере первобытный оргиазм [Иванов, 1994, 101]. Однако именно культ Артемиды оказывается неустойчивым и претерпевает наибольшие изменения. «Исконная сопредстольница Дионисова», она отчуждается от божества и переосмысливается как сестра Аполлона [Иванов, 1994, 41].

После такого соединения Дионис приобретает других сопредстольниц, среди которых особое место занимает Афина Паллада. Она «заключает культовый союз с Дионисом» (Афина Плющевая в Эпидавре, [Иванов, 1994, 103]), однако их соединение, как следует из мысли Иванова, имело уже совершенно иной генезис и характер, поскольку произошло не в стихийном религиозно-мифологическом порядке, а в результате сознательной теологической работы орфического союза: начиная с VI в. до н.э. Орфики стремились адаптировать Дионисову религию к нуждам Афинского государства, отсюда их забота «об установлении мифологической и богослужебной связи между Дионисом и Афиной Палладой» [Иванов, 1994, 103]. Афина в результате их усилий ограничивает и упорядочивает оргиастическое буйство дионисизма, что прежде всего сказывается в реформировании культа орфиком Писистратом. Афинский тиран выделил Дионису теменос у подножия Акрополя (вблизи владения Афины), переместил туда ксоан божества, прежде находившийся в пригородном владении Артемиды, и ввёл практику его ежегодных перенесений из нового святилища в старое [Иванов, 1994, 104]. Поскольку Артемида продолжала восприниматься как хтоническая супруга Диониса, в эпоху расцвета трагедии это шествие, начинавшееся вблизи театра на склоне Акрополя, воспринималось как символическое страстное *нисхождение* божества в подземный мир [Иванов, 1994, 104–105].

В дальнейшей эволюции дионисизма особая роль принадлежит трагедии, которая «в Дионисе и через Диониса» возвращает страдающего героя «к его прадионисийскому истоку» [Иванов, 1994, 294]. Женщины, официально отстранённые от участия в трагическом действе, занимают в нём, тем не менее, ведущую роль — во-первых, как главные героини драматических сочинений, наиболее действенные в представлении трагических страстей, во-вторых, в сопровождающих действие женских хорах, ведущих своё происхождение от прадионисийского френоса, всецело принадлежавшего женщинам.

Аналогичным образом женский характер дионисийства, подавленный в реформированном культе, находит своё продолжение в орфико-платонической традиции, где экстатическая религия древних менад оставляет память о себе как идея Души Всего, Мировой Души [Иванов, 1994, 187].

В заключение предложенного выше экскурса можно выразить сожаление, что дионисийская доктрина Иванова, уже достаточно хорошо исследованная философами и филологами, внимания религиоведов и историков религии, и тем более теологов, пока не удостоилась.

В итоге «дионисийская религия» Иванова по-прежнему ставит перед нами проблему, адекватное решение которой, вероятно, лежит на стыке философии, истории и психологии религии, но требует при этом совокупных усилий представителей разных гуманитарных наук. Что в действительности описывает Иванов — исторически реальный культ, о котором свидетельствует предьявленная им фактография, или некий религиозный проект в обложке филологической диссертации, — построенный на том же самом материале, но сомнительно коррелирующий с религиозной историей и религиозной практикой древних греков? Вопрос остаётся открытым — и содержательным в обоих случаях.

Библиографический список

1. Бонгард-Левин, Г.М. Вяч. Иванов: «Я пришёл к немцам за настоящей наукой» (I. Вяч. Иванов в Риме: Германский Археологический институт. II. Вяч. Иванов и Т. Моммзен) / Г.М. Бонгард-Левин // Вестник древней истории. — 3 (238). — М., 2001. — С. 150–184.
2. Брагинская, Н.В. Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова / Н.В. Брагинская // Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках / Сост. Л.Ш. Рожанский, ред. Е.С. Новик. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». — 1988. — С. 300.

3. Вестрбрук, Ф. Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов, филологические и философские идеи о дионисийстве / Филипп Вестрбрук. – Амстердам, 2007.
4. Задорнов, А., свящ. Кереньи К. Дионис: прообраз неиссякаемой жизни / А. Задорнов, свящ. К. Кереньи. – М., 2007. Рецензия [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/251444.html> (дата обращения: 14.08.2010).
5. Иванов, В. Дионис и прадиионисийство / В. Иванов / Под общ. Ред. В.П. Сальникова. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 296.
6. Иванов, В. Древний ужас. По поводу картины Л. Бакста «Terror Antiquus» // В. Иванов. Собр. соч. / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт; С введ. и примеч. О. Дешарт. – Брюссель: Foyer Oriental Crétien. – 1971–1979. – Т. III. – 1979. – 896 с. – С. 103.
7. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев / сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. – М.: Мысль, 2001. – С. 234.
8. Михайлин, В. Дионисова борода: природа и эволюция древнегреческого пиришествного пространства / В. Михайлин // Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. – М.: Новое литературное обозрение. – 2005. – С. 271–296.
9. Обидина, Ю.С. Представление о бессмертии души в культе Диониса: взаимодействие рационального и иррационального / Ю.С. Обидина // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2006. – № 2. – С. 41–46.

Текст поступил в редакцию 19.03.2018.

¹Здесь же см. обширную библиографию по теме.

²Семела- Σεμέλη-Земля.

References

1. Bongard-Levin G.M. *Vestnik drevnei istorii* [Bulletin of Ancient History]. Moscow, 2001, no. 3 (238), pp. 150–184 (in Russian).
2. Braginskaia N.V. *Arkhaicheskii ritual v folklornykh i literaturnykh pamiatnikakh* [Archaic Ritual in Folklore and Literary Monuments]. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatelstva «Nauka», 1988 (in Russian).
3. Vestrbruk F. *Dionis i dionisiiskaia tragediia. Viacheslav Ivanov, filologicheskie i filosofskie idei o dionistiistve* [Dionysus and the Dionysian Tragedy. Vyacheslav Ivanov, Philological and Philosophical Ideas about Dionysianism]. Amsterdam, 2007 (in Russian).
4. Zadornov A., Fr. Kerényi K. *Dionis: proobraz neissikaemoi zhizni. M., 2007. Retseziia* [Kerényi C. Archetypal Image of Indestructible Life. Moscow, 2007. Review]. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/251444.html> (accessed August 14, 2010) (in Russian).
5. Ivanov V. *Dionis i pradiionisiistvo* [Dionysus and Early Dionysianism]. St. Petersburg: Aleteia, 1994 (in Russian).
6. Ivanov V. *Drevnii uzhas. Po povodu kartiny L. Baksta «Terror Antiquus». Sobr. Soch* [Ancient Terror. On the Painting “Terror Antiquus” by L. Baxt. Collected Works]. Brussels: Foyer Oriental Crétien. Vol. III, 1979 (in Russian).
7. Losev A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectics of Myth]. Moscow: Mysl, 2001 (in Russian).
8. Mikhailin V. *Tropa zverinykh slov: Prostranstvenno orientirovannye kulturnye kody v indoeuropeiskoi traditsii* [The Trail of Animal Words: Spatially Oriented Cultural Codes in the Indo-European Tradition]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2005, pp. 271–296 (in Russian).
9. Obidina Iu.S. *Izvestiia Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [News of Volgograd State Pedagogical University]. 2006, no. 2, pp. 41–46 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.170-172

Райнхардт Р.О.

О политических смыслах и демократических ценностях католицизма

Аннотация. В данной публикации представлена рецензия на монографию Сардаряна Г.Т. «Святой Престол и демократия». Название данного труда обращает на себя внимание, во-первых, в силу фундаментальности двух его составляющих, во-вторых, в силу неочевидного характера связи между ними. Монография состоит из двух частей. Первая часть – историческая, содержание же второй сосредоточено на современном этапе развития РКЦ. Автор публикации отмечает, что работа написана доступным языком, отличается последовательностью и ясностью изложения мыслей. По мнению автора, книга может быть рекомендована не только специалистам в области политологии и знатокам исследуемой тематики, но также широкому кругу лиц, интересующихся историей и политикой Ватикана.

Ключевые слова: Святой Престол, Римско-католическая церковь, демократия, политическая доктрина, Папа Римский Франциск

Roman O. Reinhardt

On the Political Raisons d’Etre and Democratic Values of Catholicism

Abstract. This publication presents a review of the monograph by Sardaryan G.T. “The Holy See and Democracy”. The title of the work attracts attention, first, because of the fundamental nature of its two components, and secondly, because of the non-obvious nature of the relationship between them. The monograph consists of two parts. The first part is historical, while the second part is focused on the present stage of the RCC development. The author of the publication notes that the work is written in an accessible language, is characterized by consistency and clarity of presentation of thoughts. According to the author, the book can be recommended not only to experts in the field of political science and experts in the subject matter under study, but also to a wide range of persons interested in the history and politics of the Vatican.

Key words: Holy See, Roman Catholic Church, democracy, political doctrine, Pope Francis

Райнхардт Роман Отмарович – кандидат экономических наук, старший преподаватель кафедры дипломатии МГИМО МИД России; 119454, Москва, пр-т Вернадского, 76; don.reinhardt@mail.ru

Roman O. Reinhardt – PhD (World Economy), senior lecturer at the Department for Diplomatic Studies of Moscow State University of International Relations (MGIMO-University); 76 Vernadskogo ave., Moscow, Russia, 119454; don.reinhardt@mail.ru

В начале 2018 г. увидела свет монография декана факультета управления и политики МГИМО МИД России, кандидата политических наук Г.Т. Сардаряна «Святой Престол и демократия» [Сардарян, 2018]. Уже само название труда обращает на себя внимание, во-первых, в силу фундаментальности двух его составляющих, во-вторых, в силу неочевидного характера связи между ними. С одной стороны, речь идёт о крупнейшем по численности пастве направлении христианства с многовековой историей, традициями, богословским, философским, социальным и идеологическим наследием. С другой стороны – о политической концепции, богатейшей как в своём теоретическом, так и практическом выражении, восходящей корнями к эпохе Античности и до сих пор рассматриваемой большинством членов мирового сообщества в качестве наиболее приемлемой формы правления, «наихудшей, если не считать всех остальных» – согласно крылатому выражению У. Черчилля. В пандан данной широко известной цитате и в связи со второй составляющей дискурса, обозначенного в названии монографии, читатель, знакомый с православной культурой, скорее всего, вспомнит высказывание, приписываемое св. Иоанну Кронштадтскому «Демократия в аду, а на небе – Царство». И пусть рассматриваемое исследование

посвящено не Русской Православной (РПЦ), а Римско-Католической Церкви (РКЦ), думается, что в наиболее консервативных (возможно, маргинальных) кругах и её лона можно встретить людей, готовых подписаться под этой максимой. То, насколько взгляды и позиции Святого Престола по широкому кругу проблем действительно совместимы и сопрягаемы с принципами и идеалами демократии в её историческом и современном понимании – центральный вопрос, на который ищет ответ Г.Т. Сардарян в своей работе.

По структуре представленная монография состоит из двух частей. Первая часть (глава) – историческая, в рамках которой рассматривается генезис и эволюция католической политической доктрины. Автор предпринимает попытку раскрыть сущность данного понятия и описать истоки его становления. При этом он апеллирует к широкому кругу источников, прежде всего, зарубежных, в том числе к официальным документам Святого Престола (энцикликам, буллам), а также к специализированной научной литературе. Далее следует «встраивание» выделенного научного конструкта в систему координат общепринятых парадигм политической науки, в первую очередь на основе противопоставления марксизма и либерализма. За авторской периодизацией развития политической доктрины РКЦ [Сардарян, 2018, 23] следует подробное рассмотрение его отдельных этапов в контексте мирополитических процессов и реалий.

Переломный момент в данном развитии, с которым автор связывает переход к современному этапу и, соответственно второй части книги, – Второй Ватиканский собор [Сардарян, 2018, 137]. Полагаем, что с данным тезисом согласится большинство исследователей проблематики. Подобного, однако, пока нельзя сказать о новейшем, «берголианском» периоде. В последнем параграфе второй главы, лаконично озаглавленном «Франциск», автор не видит необходимости уточнять, о ком идёт речь. Ясно, что раздел, посвящённый современности, вряд ли будет напрямую касаться святого из Ассизи (хотя именно с него начинается повествование [Сардарян, 2018, 204]), в честь которого действующий понтифик взял себе тронное имя. В то же время «эпохальность» фигуры Папы Франциска, интронизированного пять лет назад, с точки зрения истории церкви и её политики, по нашему мнению, всё ещё нуждается в обосновании и, по крайней мере, в научных кругах не должна восприниматься как данность. Бесспорно, он – крупный реформатор и искусный политик, который непременно войдёт в мировую историю и историю РКЦ как одна из наиболее выдающихся её фигур вне зависимости от окончательных итогов понтификата, однако в настоящий момент вопрос о его влиянии на столь фундаментальные процессы и явления остаётся открытым. Иными словами, должно пройти время.

Вместе с тем Г.Т. Сардарян приводит достаточно убедительные доводы в пользу значимости данной фигуры для католической доктрины и перспектив развития последней, умело обходя краугольные камни, которые, возможно, отчасти выходят за рамки предмета исследования. К последним стоит, например, отнести противоречия, приведшие к отставке Великого магистра Мальтийского ордена в январе 2017 г. и тем самым поставившие вопрос о соотношении канонического права и международного, или знаменитую встречу в Гаване с главой РПЦ, значение которой для внешней политики Святого Престола и межконфессионального диалога требует отдельного и комплексного рассмотрения. Несомненным достоинством рецензируемой монографии видится её научно-аналитический характер. Книга написана не на злобу дня, но ради развития теории, систематизации и преумножения научного знания. Об этом свидетельствует и библиографический список, в котором не фигурируют публицистические издания, хроники последних событий, спорных эпизодов и т.д. Несмотря на эффектное и до известной степени претенциозное название, призванное привлечь внимание широкой публики, книга написана, как сейчас принято говорить, «не для хайпа», т.е. создания ажиотажа, шумихи. Перед читателем плод тщательного исследовательского труда, однозначно имеющего научную ценность.

При первом ознакомлении с монографией может возникнуть удивление, граничащее с диссонансом: как можно осветить столь масштабную тему всего лишь на 240 страницах? Каким образом сочетать в таком освещении вопросы, относящиеся к теологии, социологии, политической теории, другим гуманитарным наукам

и областям знания? Разумеется, «краткость – сестра ...», а междисциплинарный подход при должном применении существенно расширяет границы научного дискурса. Однако всему есть предел. По мере изучения книги данные сомнения рассеиваются: автор грамотно формулирует частные вопросы, ищет и в большинстве случаев находит на них чёткие ответы. В то же время он не ставит перед собой сверхзадач. Рецензируемое издание – не богословский трактат, но прикладное политологическое исследование. Иначе имело бы смысл начинать с истоков, соотнося понятия *доктрина* [Сардарян, 2018, 12–13] и *αἵρεσις* (буквально – выбор, учение, школа, направление), используемое в Новом завете (например, Деян 28:22; подробные комментарии к употреблению этого термина можно найти в современной специализированной и научно-популярной литературе, в частности, в сочинениях митрополита Илариона (Алфеева) [Алфеев, 2017, 376; 462]), и далее, отталкиваясь от Священного Писания, переходить к святоотеческому наследию. Г.Т. Сардарян намеренно избегает этого и в этом смысле поступает совершенно правильно, оставаясь в предметном поле политической науки и пользуясь соответствующим ей понятийным аппаратом.

Как следствие, книга написана доступным языком, её отличает последовательность и ясность изложения мыслей. Благодаря этому она читается легко и может быть рекомендована не только специалистам в области политологии и знатокам исследуемой тематики, но также широкому кругу лиц, интересующихся историей и политикой Ватикана. Напоследок заметим, что формулировки отдельных тезисов автора, особенно в части заключения, могут показаться категоричными. Так, по итогам исследования он приходит к выводу о том, что «уничтожение христианства будет означать неминуемое падение демократии» [Сардарян, 2018, 225]. Мы считаем данный аргумент дискуссионным хотя бы в силу того, что, как известно, демократия как концепт появилась раньше христианства. В то же время не видим в такого рода высказываниях ничего плохого. Полагаем, что идейно они перекликаются с риторикой первых христианских апологетов и великих подвижников Церкви. В первом Послании Коринфянам Апостол Павел пишет (1 Кор 13:1-3): «*Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам всё имение моё и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы*».

«Демократия, лишённая ценностей, вскоре превращается в диктатуру» – цитирует Иоанна Павла II автор монографии [Сардарян, 2018, 7]. На основе имеющегося исторического опыта с этим мнением сложно не согласиться.

Библиографический список

1. Митрополит Иларион (Алфеев) Апостол Павел. Биография / Митрополит Иларион. – М.: Познание; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2017. – 592 с.
2. Сардарян Г.Т. Святой Престол и демократия: монография / Г.Т. Сардарян. – М.: МГИМО-Университет, 2018. – 241 с.

Текст поступил в редакцию 16.02.2018.

References

1. Mitropolitan Ilarion (Alfeev). *Apostol Pavel. Biografiya* [Paul the Apostle. Biography]. Moscow: Poznanie; Obschetcherkovnaya aspirantura i doktorantura; Pravoslavnaja entsiklopediya, 2017, 592 p. (in Russian).
2. Sardaryan G.T. *Svyatoi Prestol i demokratiya: monografiya* [Holy See and Democracy: Monograph]. Moscow: MGIMO-Universitet, 2018, 241 p. (in Russian).

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом 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 «Авторы».

INFORMATION FOR AUTHORS

=====

Article Submission Guidelines

Dear authors,

The editorial board takes into consideration articles of no more than 1 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».

|||||

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому

Перечисление платёжным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВО «АмГУ» АмГУ ИНН 2801027174

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области

P/c 405018105000020000001

БИК 041012001

OKATO 104010000000

Наименование платежа – 00000000000000000000130 п. 1 Доходы от оказания услуг

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет \$100

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 301018104000000000762 в Отделение Благовещенск г. Благовещенск

Валютный счет № 405038404110000000001

Транзитный валютный счет № 405038407110010000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTV RU

СВИФТ: VTBRRIUM2 B1 A

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2018 год

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

Figure 1 consists of three parts, (a), (b), and (c), each showing a horizontal chain of particles. In (a), a central particle is labeled '1', and its immediate neighbors are labeled '2' and '3'. In (b), the central particle is labeled '1', and its neighbors are labeled '2' and '3'. In (c), the central particle is labeled '1', and its neighbors are labeled '2' and '3'.

SUBSCRIPTION

=====

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is \$100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subscription fee.

Bank account details:

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

Purpose of payment – subscription for the journal «Study of Religion» (2018).

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

В № 1 за 2018 г. в статье «Формирование и современное состояние китайского религиоведения (в оценках извне и изнутри)» (с. 126–143) считать первым автором Ли Синя (Хэйлунцзянский университет, Хэйхэский университет, Амурский государственный университет), а вторым автором – С.В. Филонова (Амурский государственный университет).

**Журнал зарегистрирован Министерством Российской
Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001**

Сайт журнала: [http://www. amursu.ru/religio](http://www.amursu.ru/religio)

**Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов**

Религиоведение. 2018. № 2.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 25.06.2018.

Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.

Технический редактор – О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева.

Корректор – О.Е. Цмыкал.

Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 30,8. Тираж 500.



ABOUT THE JOURNAL

The journal "Study of Religion" is the first Russian one dealing with religious studies as scientific and educational subject.

The journal is oriented towards the academic community, and hence the editorial board forms its content in accordance with its strictly scientific character. "Study of Religion" is not intended for any theological or unscientific interpretation or for pursuing any unscientific aim. Individual convictions of our authors should not keep them from academic, scientific understanding of religious phenomena. The journal is not related to occult, mystical, pseudo historical and fantastic ideas that are trying to replace or falsify the study of religion as well as theology of traditional denominations.

The journal plays an important role in determining the place of religious studies in Russia as the academic field and the subject in university curriculums. "Study of Religion" includes papers on the history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is given to the contemporary religious situation in the Russian Federation. The journal helps specialists in different fields of religious studies to exchange information, field data, and archive materials. That is why, being an academic publication, the journal offers a wide range of opportunities to those scholars who open new aspects in the study of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues.

