



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

Study of Religion («Religiovedenie»)

Academic and theoretical journal

Four volumes/year

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

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

Editorial board:

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

International Council:

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

Founders:

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

Editorial offices:

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

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

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

Jean-Léon Gérôme. Diogenes. 1860.

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

1
2019



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. Хофман (Польша)

Редакционная коллегия

И.П. Алексеев

П.В. Башарин

И.П. Давыдов

П.К. Дашковский

И.Я. Кантеров

Ю.А. Кимелев

Н.Л. Мухелишвили

Е.В. Орёл

Н.Н. Трубникова

С.В. Филонов

Н.В. Шабуров

М.М. Шахнович

И.Н. Яблоков

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

Медведева А.А. Понятие *εἰρηνεῖα* в экзегетическом наследии доникейского периода.....5

Ермилов П.В. Полемика вокруг юрисдикции Константинопольского патриархата над православной диаспорой в первой половине XX века и её итоги.....16

Религии России

Magomedkhan M.M. Chenciner R., Garunova S.M. Ethno-Religious and Legal Aspects of the Pre-Soviet Government of the Dagestan Region.....29

Халидова О.Б. Сектантская колонизация Северного Кавказа в контексте интегративных практик Российской империи в XIX – нач. XX вв. (на примере Дагестана).....38

Иникова С.А. К вопросу о попытке создания в Москве в 1955 г. старообрядческой митрополии.....47

Калинина О.В. Локальная модель религиозного воспитания в секулярном государстве на примере Печорского района Псковской области во второй половине XX – начале XXI вв.....59

Религии Востока

Кейдун И.Б. Структура и функции ритуала перехода в древнекитайском траурном церемониале (на материале конфуцианского трактата «Ли цзи»).....67

Пахомов С.В. Феномен дживанмукти в индуистском тантризме.....77

Сравнительное религиоведение

Грибенко В. В. Религиозный фактор в сравнительном анализе индивидуалистических установок современной российской и японской молодежи.....87

Антропология религии

Старцев А.Ф. Культ священного дерева в традиционной промысловой обрядности малочисленных народов Приамурья и Приморья.....94

Ходырева О.В. Репрезентация паломнической практики в электронном дневнике крестоходца: case study.....101

Религиозная философия

Радул Д.Н. Философско-религиозные взгляды Флоренского и идея актуальной бесконечности.....108

Феноменология религии	
Самарина Т.С. Теория пандинамизма в феноменологии религии: категории Силы, Воли и Формы.....	114
Религия и право	
Мурзахалилов К.С. «Йакын Инкар» в Кыргызстане: вероятность радикализации.....	121
Психология религии	
Дедов А.С. Христы и богородицы христоверов: ритуальная роль и сакральный статус как фиксация религиозного опыта.....	130
Религия и культура	
Пызиков Д.Д. Культурно-исторический контекст мифотворчества Г.Ф. Лавкрафта.....	137
К сведению авторов.....	143
Оформление подписки	145

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

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

Сайт журнала: <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

1
2019



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

P.K. Dashkovsky

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

- Anastasia A. Medvedeva.** The Concept «Εἰρəνεἰα» in the Exegesis of the pre-Nicene Period.....5
Pavel V. Ermilov. The Controversy on the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople over the Orthodox Diaspora in the First Half of the 20th Century and its Outcome.....16

Religions of Russia

- Magomedkhan M. Magomedkhanov, Robert Chenciner, Saida M. Garunova.** Ethno-religious and Legal Aspects of the pre-Soviet Government of the Dagestan Region.....29
Olga B. Khalidova. Sectarian Colonization of the North Caucasus in the Context of Integrative Practices of the Russian Empire in the 19th – Early 20th Centuries (on the Example of Dagestan).....38
Svetlana A. Inikova. To the Question of the Attempt to Create an Old Believer Metropolis in Moscow in 1955.....47
Olga V. Kalinina. Local Pattern of Religious Education in the Secular State: On the Example of the Pechersky District of the Pskovskaya Oblast in the Late 20th – Early 21st Centuries.....59

Religions of the East

- Irina B. Keidun.** Structure and Role of the Rite of Passage in the Mourning Ceremonies in Ancient China (Following the “Li ji” Confucian Treatise).....67
Sergei V. Pakhomov. Jivanmukti in Hindu Tantrism.....77

Comparative Religion

- Valery V. Gribenko.** Religious Factor in Comparative Analysis of Individualistic Aims of Young People of Japan and Russia.....87

Anthropology of Religion

- Anatolii F. Startcev.** Cult of a Sacred Tree in Traditional Trade Ceremonialism of the Indigenous Peoples of Priamurye and Primorye.....94
Olga V. Khodyreva. Representation of Pilgrimage Practice in the Electronic Diary of the Spooft: Case Study.....101

Religious Philosophy

- Dmitry N. Radul.** Philosophical and Religious Views of Florensky and the Idea of Actual Infinity.....108

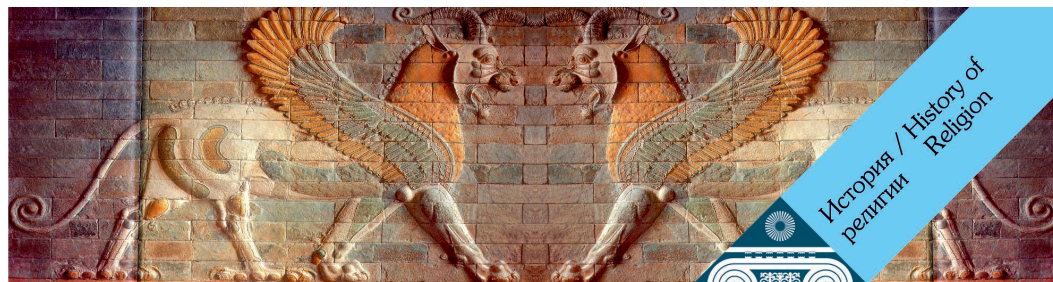
Phenomenology of Religion	
Tatiana S. Samarina. Theory of Pandynamism in Phenomenology of Religion: The Categories of Strength, Will and Form.....	114
Religion and Law	
Kanatbek S. Murzahalilov. “Yakyn Inkar” in Kyrgyzstan: Possibilities of Radicalization.....	121
Psychology of Religion	
Andrey S. Dedov. Christs and the Theotokoses of the Christ-Faith: the Ritual Role and the Sacred Status as a Recording of Religious Experience.....	130
Religion and Culture	
Denis D. Pyzikov. Cultural and Historical Context of the Mythmaking of H.P. Lovecraft	137
Information for authors	144
Subscription	146

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: 10.22250/2072-8662.2019.1.5-15

Медведева А.А.

Понятие *εἰρωνεία* в экзегетическом наследии доникейского периода

Статья подготовлена в рамках проекта «Понимание иронии в традиции православной Церкви» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ



Аннотация. Настоящая статья посвящена вопросу о месте иронии в ранней христианской экзегезе. На материале текстов доникейского периода проведён анализ употребления корня «*εἰρων*» посредством рассмотрения контекстов. Обнаружено 19 случаев использования этого корня доникейскими авторами, из которых 10 относятся к риторическому сочинению Гермогена Таресского, а оставшиеся 9 фрагментов принадлежат к текстам таких значимых христианских авторов, как Игнатий Богоносец, Иустин Философ (и относимые к его корпусу сочинения с неустановленным авторством), Ориген и Григорий Чудотворец. В шести из этих девяти случаев употребления корня «*εἰρων*» речь идёт о толковании библейских текстов, что указывает на то, что названный корень был востребован в инструментарии христианских экзегетов. На основании анализа контекстов употребления корня «*εἰρων*» выделено семь позиций его возможных значений, ряд из которых сближается с традиционным для античности пониманием иронии как притворства или осмеяния; дважды контекст позволяет судить о сближении значения корня «*εἰρων*» с сократовской иронией. В рамках статьи проведён поиск необходимых фрагментов и их переводов, уточнение переводов, показавших неточности при сличении их с языком оригинала и перевод фрагментов, ранее не публиковавшихся на русском языке. Предполагается, что результаты исследования, обозначенные в настоящей статье, будут способствовать научной аргументации по вопросу о месте иронии в современной экзегезе и христианской жизни, вновь встающему в церковной и среде и в диалоге между церковью и светским обществом.

Ключевые слова: ирония, понятие «*εἰρωνεία*», экзегеза доникейского периода, библеистика, Священное Писание

Anastasia A. Medvedeva

The Concept «*Eirōneia*» in the Exegesis of the pre-Nicene Period

The article is written within the framework of the project «The understanding irony in the tradition of the Orthodox Church» supported by PSTGU Development Foundation

Abstract. The article deals with the question of the place of irony in the early Christian exegesis. The analysis of the word usage of the root “*eirōn*” by considering the contexts of its use is done on the material of the texts of the pre-Nicene period. 19 cases of the use of this root by the pre-Nicene authors have been detected. 10 of the relate to the rhetorical work of Hermogenes of Tarsus, and the remaining 9 fragments belong to reputable Christian authors and texts: Ignatius of Antioch, Origen of Alexandria, Gregory Thaumaturgus, Justin Martyr and works of the the pseudo-Justin corpus. 6 of 9 cases of the use of the root “*eirōn*” present the interpretation of biblical texts. This fact shows that the ancient authors did not avoid the use of this word in the biblical exegesis. Based on the analysis of the contexts of the use of the named root, seven positions of its possible meanings are identified. Some of these positions are close to the traditional for antiquity understanding of irony as pretense or ridicule; twice the contexts allow us to judge the convergence of the meaning of the root “*eirōn*” with the Socratic irony. The author investigates the necessary fragments and their translations, as well as the translation of previously untranslated texts. Some of the previously published translations have been clarified after comparing them with the original. It is assumed that the results of the study, outlined in this article, will contribute to the scientific discussion on the place of irony in modern exegesis and Christian life, re-emerging in the Church and in the dialogue between the Church and secular society.

Key words: irony, concept of “*eirōneia*”, exegesis of the pre-Nicene period, biblical studies, Holy Bible

Медведева Анастасия Алексеевна – преподаватель кафедры Библистики Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета; 127051, Москва, Лихов пер., д.6, стр. 1; kristallvas@mail.ru

Anastasia A. Medvedeva – lecturer at the Department of Biblical studies, St. Tikhon's Orthodox University; build.1, 6 Likhov ave., Moscow, Russia, 127051; kristallvas@mail.ru

Классические словари достаточно лаконично поясняют слово «*εἰρωνεία*». Так, соответствующая статья в словаре Лиделла и Скотта [Liddell, Scott, 1940] предлагает три значения:

«1) *dissimulation, i.e. ignorance purposely affected to provoke or confound an antagonist, a mode of argument used by Socrates against the Sophists;*

2) *pretence, assumption, when a person at first appears willing, but then draws back;*

3) *generally, dissembling».*

Русскоязычный словарь И.Х. Дворецкого [Дворецкий, 1958] ещё более краток:

«Притворное незнание, притворное самоуничтожение, ирония».

Словарь А.Д. Вейсмана [Вейсман, 1991] предлагает несколько более подробное объяснение:

«1) Притворство, особенно в речи (когда кто-либо одно говорит, а другое думает, или когда кто-либо прикидывается не знающим того, что он хорошо знает);

2) Увёртка, отговорка;

3) Вообще насмешка, ирония».

Несмотря на видимую простоту изначальных значений этого слова, в литературоведении существует отдельное направление исследований, связанных с прояснением функций и значений корня «*εἰρων*» в настоящее время [Пивоев, 2000]. Вместе с тем, спор о месте иронии в христианской жизни вспыхивает с новой силой на почве философского осмысления иронии постмодернизма. В отношении библейской экзегезы этот спор уходит корнями в вопрос «Смеялся ли Христос?», поднятый ещё ранними экзегетами и предметно обозначенный Иоанном Златоустом:

«Если и ты плачешь так же, то подражаешь своему Господу. И Он ведь плакал о Лазаре (Ин.11:31), об Иерусалиме (Лк.19:41), и возмущился духом об Иуде (Ин.13:21). Да и часто бывало, что Его видели плачущим, а чтобы Он смеялся, или хотя мало улыбался, этого никогда никто не видел, – почему и ни один из евангелистов не упомянул о том. Также и Павел, что он плакал, и плакал три года день и ночь, сам о том свидетельствует (Деян.20:31), и другие о нём говорят то; а чтобы когда-либо смеялся, об этом нигде не говорит ни сам он, ни другой апостол, ни один из святых, ни о нём, ни о ком другом ему подобном. Об одной только Сарре говорит Писание (Быт.18:12), за что она и получила упрёк, также о сыне Ноевом, который за то из свободного сделался рабом. Впрочем, я говорю это, не запрещая смеяться, но удерживая от неумеренного смеха» [Иоанн Златоуст, 1993].

В настоящее время отечественных публицистов по вопросу иронии в Священном Писании условно можно разделить на две группы, занимающие противоположные позиции: «крайнего консерватизма», представленную, в частности, А.В. Щипковым [Щипков, 2018а, 2018б], и «либерального крыла» в библистике, обозначенную, например, В.Н. Кузнецовой [Кузнецова, 2015] и М.А. Кучерской [Кучерская, 2015].

Словарная семантика исследуемого корня подсказывает, что в большинстве случаев своего употребления он не отслеживается лексически. Так, в диалогах Сократа, традиционно используемых в качестве примера античной иронии, этот корень зачастую вовсе не встречается. В самом тексте Священного Писания корень «*εἰρων*» встречается всего единожды, в тексте LXX, 2 Макк.13:3:

«*συνέμειξεν δὲ αὐτοῖς καὶ Μενέλαος καὶ παρεκάλει μετὰ πολλῆς εἰρωνείας τὸν Ἀντίοχον, οὐκ ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πατρίδος, οἰόμενος δὲ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς κατασταθῆσθαι».*

«Присоединился к ним и Менелай, с большим **притворством** побуждая Антиоха, не ради спасения отечества, но в надежде получить начальство».

В истории русскоязычной философской и богословской мысли по вопросу о месте и значении иронии в религиозном сознании высказывались такие значимые личности, как С.С. Аверинцев [Аверинцев, 1992, 1993], М.М. Бахтин [Бахтин, 1990],

В.Я. Пропп [Пропп, 1999], А.Ф. Лосев [Лосев, 2000], В.В. Розанов [Буренин, 1995], А.А. Блок [Блок, 19].

В англоязычной литературе в области библеистики в настоящий момент опубликовано свыше ста академических работ по вопросу иронии в Священном Писании¹. При всём многообразии названных выше исследований приходится признать некоторую слабость теоретической базы по анализу самого понятия «ирония» и его функционирования в библейской экзегезе. Лучшие западные работы² обращаются к происхождению термина и его ранним трактовкам у Аристотеля [Аристотель, 1983] и Феофраста [Феофраст, 1974]. Редко кто упоминает иронию как библейский троп, названный ещё в «Исагоге» Адриана [Вевюрко, 2013, 944–946]. Единичны примеры анализа словоупотребления понятий, смежных с категорией «иронии» (смех, осмеяние, насмешка, юмор, иносказание, антифразис и т.п.) в библейских текстах [Bullard, 1961]. Нам не удалось обнаружить исследования, посвящённого анализу использования термина «ирония» и производных от него свв. отцами и ранними христианами экзегетами.

Настоящее исследование стремится восполнить этот пробел на материале наследия христианских авторов доникейского периода. Указанный период ранней христианской Церкви (до I Вселенского Собора в 325 г.) отличается, с одной стороны, непосредственной преемственностью от апостольской проповеди и, вследствие этого, близостью идей к первоисточкам христианства, с другой стороны, отсутствием терминологического единства, характерного для последующих веков. Для корректного достижения этой цели представляется целесообразным решение следующих задач:

1. Отслеживание словоупотребления термина «*εἰρωνεία*», однокоренных с ним и производных от него христианскими авторами указанного периода;
2. Выделение случаев использования указанных терминов в отношении текстов и сюжетов Священного Писания;
3. Описание значений и специфики словоупотребления указанных терминов в отношении Священного Писания.

Для решения поставленных задач были использованы следующие методы. Посредством использования базы данных TLG были выделены все случаи употребления корня «*εἰρων-*» в сохранившемся до настоящего времени наследии древнегреческих авторов. Из 1384 случаев употребления этого корня выделены и проанализированы только пассажи из сочинений христианских авторов указанного периода; сюда же были отнесены и сочинения, условно относимые к этому периоду. В результате проделанной работы в статье представлены тексты: Игнатия Богоносца (1 фрагмент), Иустина Философа (2 аутентичных фрагмента и 2 фрагмента ложно атрибутируемых ему сочинений), Гермогена Тарсского (10 фрагментов), Оригена (3 фрагмента), Григория Чудотворца (1 фрагмент). Трое из названных авторов – свщмч. Игнатий Богоносец, мч. Иустин Философ и свт. Григорий Чудотворец – причислены церковью к лику святых и обладают значительным авторитетом. Ориген, будучи фигурой спорной с точки зрения его догматических взглядов, бесспорно признаётся наиболее плодовитым экзегетом рассматриваемого периода. Все, кроме Гермогена Тарсского, используют исследуемый корень в текстах христианской или прямо экзегетической направленности. Рассмотрим эти тексты подробнее.

1. Игнатий Богоносец (I в. – начало II в., Рим)

«Послание к магнезийцам»

«Послание к магнезийцам» входит в число семи посланий свщмч. Игнатия Богоносца, авторство которых никогда не оспаривалось [Игнатий Богоносец, 2009, 138–147]. Наиболее ярким свидетельством об авторитете этих текстов в ранней церкви являются слова свт. Поликарпа Смирнского, современника свщмч. Игнатия: «Вы можете получить из них великую пользу, ибо они содержат в себе веру, терпение и всякое назидание в Господе нашем» [Поликарп, 1988, 156].

«Καὶ πρέπου ἐστὶν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς, ἀλλὰ καὶ εἶναι• οὐ γὰρ τὸ λέγεσθαι, ἀλλὰ τὸ εἶναι μακάριον ποιεῖ. εἴ τις ἐπίσκοπον μὲν λέγουσι, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα ποιοῦσι, τοῖς τοιοῦτοις ἐρεῖ καὶ αὐτός, ὃς καὶ ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος ἐπίσκοπος καὶ μόνος φύσει ἀρχιερεὺς• Τί με καλεῖτε κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω; οἱ γὰρ τοιοῦτοι οὐκ εὐσυνείδητοι, ἀλλ' εἰρωνεῖς τινες καὶ μόρφωνες εἶναι μοι φαίνονται»³.

«А подобает не только именоваться христианами, но и быть; не именование, но совершение творит благое. Некоторые же епископа именуют, однако действуют во всём без него. Таковым говорит и Сам, истинный и первый Епископ, Единый по природе Архидиакон: “Что призывает Меня “Господи, Господи!” и не делает того, что Я говорю? Таковые представляются Мне не добросовестными, но некими **ирониками** и притворщиками”»⁴.

Перевод о. Герасима Павского [Послания, 1821, 3–10], известный русскоязычному читателю, опускает проблемные строки:

«Итак, надобно не только называться, но и быть христианами, тогда как некоторые на словах признают епископа, а делают всё без него. Такие, мне кажется, недобросовестны, потому что не вполне по заповеди делают собрания».

По поводу словоупотребления интересующего нас корня в этом фрагменте важно заметить, что слово «εἰρωνές» здесь вложено в уста самого Христа. Контекст показывает, что значение этого корня содержит отрицательные коннотации, сближается со значением «притворство» и противопоставляется значению «добросовестность».

2. Иустин Философ (Мученик) (конец I или начало II в., Флавия Неаполь – 165 г., Рим)

2.1. «Диалог с Трифоном иудеем»

«Диалог с Трифоном иудеем» является первым дошедшим до нас христианским полемическим сочинением против иудеев. Авторство его не подвергается сомнению, хотя в тексте единственной сохранившейся рукописи имеются многочисленные лакуны [Иустин Философ, 2013, 610–637].

Исследуемый корень встречается в «Диалоге...» дважды:

2.1.1. «Καὶ ὁ Τρύφων• Ἀξίως μὲν θεοσεβείας καὶ τοῦτο πράττεις• εἰρωνεύεσθαι δέ μοι δοκεῖς, λέγων δύναμιν λόγων τεχνικῶν μὴ κεκτῆσθαι»⁵.

«– В этом отношении ты поступаешь достойно служения Богу, – сказал Трифон, – но, мне кажется, ты говоришь **иронически**, будто не владеешь искусством доказывания» [Сочинения, 1891].

В этом фрагменте слово «εἰρωνεύεσθαι» используется оппонентом христианина и также имеет оттенок обличения, как и в первом случае. Вместе с тем выражение «ты говоришь иронически, будто не владеешь искусством доказывания» сближает значение корня «εἰρων-» с теми смыслами, которые свойственны классическому пониманию иронии Сократа.

2.1.2. «καὶ τὰ ἀκόλουθα• Πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, καὶ ἐλάλησαν ἐν χεῖλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλὴν• Ἠλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν• τὰ αὐτὰ ὁμοίως ἐγγίνεσθαι αὐτῷ προεῖπεν. οἱ γὰρ θεωροῦντες αὐτὸν ἐσταυρωμένον τὰς κεφαλὰς ἑκάστος ἐκίνουν καὶ τὰ χεῖλη διέστρεφον, καὶ τοῖς μυζωτῆρσιν ἐν ἀλλήλοις διαρρινούντες ἔλεγον **εἰρωνευόμενον** ταῦτα ἃ καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ γέγραπται• Υἱὸν θεοῦ αὐτὸν ἔλεγε, καταβάς περιπατεῖτω• σωσάτω αὐτὸν ὁ θεός»⁶.

«Дальнейшими словами: “и все видящие Меня смеялись надо Мною и говорили устами, кивая головою: Он надеялся на Господа, пусть избавит Его, потому что желает Его”, Он также предсказывал, что произойдёт с Ним. Ибо каждый из видевших Его распятым кивал головою, искривлял рот и друг перед другом в нос говорили **с насмешкою** то, что написано и в записях Его Апостолов: “Он назвал себя Сыном Божиим, пусть сойдёт и ходит; пусть Бог спасёт Его”» [Сочинения, 1891].

Контекст этого фрагмента показывает оттенки смысла корня, сближающие его со значением «насмешка». Слово «εἰρωνευόμενοι» вложено в уста противников Христа.

2.2. «Против язычников» (псевдо-Иустиново)

Авторство сочинения «Против язычников» достоверно не установлено, однако с IX в. в какое-то время приписывалось мч. Иустину по причине указания на него св. патр. Фотием [Иустин Философ, 2013, 610–637].

«Μηδεὶς δὲ οἰέσθω **εἰρωνευόμενον** ἄγνοιαν προσποιεῖσθαι Σωκράτη, ἐπειδὴ πολλάκις ἐν τοῖς διαλόγοις εἶωθε τοῦτο ποιεῖν»⁷.

«Здесь никто не должен предполагать, что Сократ **иронически** говорит о своём незнании, – на том основании, что он часто делает так в разговорах» [Иустин Философ, 1995].

Пример понимания корня в значении сократовской иронии.

2.3. «Послание к Диогниту» (псевдо-Иустиново)

«Послание к Диогниту», ошибочно относимое к сочинениям мч. Иустина в ранней Церкви, несмотря на неустановленное авторство, пользуется большим авторитетом, поскольку является одним из первых апологетических сочинений [Иустин Философ, 2013, 610–637].

«Ἀλλὰ μὴν τό γε περὶ τὰς βρώσεις αὐτῶν ψοφοδεὲς καὶ τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν καὶ τὴν τῆς περιτομῆς ἀλαζονείαν καὶ τὴν τῆς νηστείας καὶ νομικῆς εἰρωνείαν, καταγέλαστα καὶ οὐδενὸς ἀξία λόγου, νομίζω σε χρῆζειν παρ' ἐμοῦ μαθεῖν»⁸.

«Что же касается до чрезмерной разборчивости иудеев в пище, их суеверия в соблюдении субботы, тщеславия своим обрезанием, лицемерия в постах и новолуниях, – всё это так смешно и не стоит слова, что, думаю я, нет нужды тебе узнавать об этом от меня» [Иустин Философ, 1995, 371–384].

Этот фрагмент замечателен тем, что он содержит в себе традиционную для классической греческой комедии пару «ироник/алазон»⁹. Однако если в классической комедии эти две фигуры понимались как антагонисты, причём положительная роль отводилась иронику, в представленном тексте оба корня перечисляются как рядоположные явления, оба с отрицательными коннотациями. Возможно, использование таких значений отражает отношение автора-христианина к комедии как в целом языческому действу.

3. Ориген (около 185 г., Александрия – около 254 г., Тир)

3.1. «Фрагменты на Иеремию»

Комментарий Оригена к книге пророка Иеремии сохранился лишь частично и на русском языке до сих пор не издавался.

«Οἱ γὰρ τοιοῦτοι οἰκοδομοῦσιν ἑαυτοῖς οἰκίας ὀνόματι Ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶ πονηρευομένην, πρὸς οὗς λέγεται μετὰ εἰρωνείας Ὁκοδόμησας σεαυτῷ οἶκον σύμμετρον, ὑπερφᾶ ρίπιστά· ἐν οἷς ᾤήθησαν ἀναψυχήν ὥκονομικῆναι»¹⁰.

«Ведь тем, кто строит себе дома, именуемые Церковью, которая от лукавствующих, с иронией говорится: ты построил себе дом просторный и широкие горницы с отверстиями окнами, где, можно подумать, воцарилась прохлада».

Этот фрагмент важен сам по себе, так как представляет собой редкий случай доникейской экзегезы, когда корень «εἰρων-» прямо используется как ключ для понимания библейского текста. Кроме того, использование Оригеном термина «εἰρωνείας» в отношении конкретно этого библейского стиха (Иер.22:14) интересно ещё и тем, что этот стих имеет разночтение в традиции МТ, LXX и Вульгаты. Блаженный Иероним, переводчик и комментатор Оригена, приводит на этот случай пространное рассуждение [Иероним, 1880, 390–393]. По поводу чтения LXX, на которое опирается Ориген, Иероним замечает: *«Какой смысл имеет всё это место по Семидесяти, я понять не могу»* [Иероним, 1880, 392]. Из доступных комментариев на этот стих толкование Оригена, предлагающее видеть в нём иронию, представляется наиболее убедительным. Обратимся к ближайшему контексту толкуемого библейского стиха, Иер.22:13–15:

«Горе тому, кто строит дом свой неправдою и горницы свои беззаконием, кто заставляет ближнего своего работать даром и не отдаёт ему платы его, кто говорит: “построю себе дом обширный и горницы просторные”, – и прорубает себе окна, и обшивает кедром, и красит красною краскою. Думаешь ли ты быть царём, потому что заключил себя в кедр? отец твой ел и пил, но производил суд и правду, и потому ему было хорошо».

Выражение «горе», вводящее описываемый в стихе 13 образ, позволяет заключить, что речь идёт об отрицательном образе. Следующий стих, 14, противопоставляющий героя стиха 13 его благочестивому отцу, подтверждает эту мысль. Итак, в стихе 13 описывается внешняя роскошь («дом обширный и горницы просторные»), относящаяся при том к образу отрицательного персонажа. Налицо противопоставление внутреннего и внешнего, формы и содержания – типичная черта иронического повествования¹¹.

3.2. «Фрагменты и комментарии на первое послание к Коринфянам»

Комментарий на 1 Кор дошёл до нас лишь в отрывках и на русском языке к настоящему времени не опубликован.

«Εἴτα εἰρωνεῖ<α> Ὑμεῖς φρόνιμοι φησὶν ἐν Χριστῷ• οὐ γὰρ ἦσαν ἀληθῶς φρόνιμοι ἐν Χριστῷ, ἀλλὰ ταῦτα λέγων εἰρωνικῶς προέτρεπεν αὐτοὺς γενέσθαι φρονίμους ἐν Χριστῷ. Ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι• οὐκέτι προσέθηκεν Ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἐν Χριστῷ. εἰ γὰρ ἴδης πολλοὺς τῶν πιστεύειν δοκούντων ἔχοντας ἀξιώματα κοσμικά, λέγε πρὸς αὐτοὺς, εἰς τὸ ταπεινὸς ἦς ἐν κόσμῳ, Ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι• ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροὶ οὐδὲν γὰρ ἀσθενέστερον ἀληθινοῦ χριστιανοῦ ὡς πρὸς τὸν κόσμον τοῦτον»¹².

«Он сказал [это] **иронически**: “Вы, говорит, благоразумны во Христе”. Ведь они не были истинно благоразумны во Христе, но, говоря это **иронически**, [апостол] побуждал их обратиться к благоразумию во Христе. “Вы славны, а мы бесчестны” – к этому уже не прибавил: “Вы славны во Христе”. Когда видишь, что многие из кажущихся верующими обладают тем, что ценится в этом мире, скажи им (если ты сам незначителен этом в мире): “Вы славны, а мы бесчестны; мы немощны, а вы крепки”. Ведь нет ничего немощнее истинного христианина в отношении к этому миру».

Перед нами ещё один случай употребления искомого корня в непосредственном контексте библейской экзегезы. На этот раз слова «εἰρωνεῖα» и «εἰρωνικῶς» использованы для объяснения риторики ап. Павла. И это тоже вполне классическая роль иронии: риторический приём, привлекающий внимание слушателей или адресатов текста посредством скрытого осмеяния.

3.3. «Избранное на псалмы»

Комментарии Оригена на псалмы на русском языке не выходили отдельным текстом, однако большинство из них можно отследить по изданию «Толковой Псалтири» Евфимия Зигабена [Зигабен, 2013].

«Πεπρωμένον τὸ λόγιόν σου σφόδρα, καὶ ὁ δοῦλός σου ἠγάπησεν αὐτὸ, κ. τ. έ. Ἀδολος, φησὶν, ὁ τοῦ Θεοῦ νόμος, ὡς αὐτῷ πεπρωμένος τῷ πνεύματι διόπερ οὐ κολακεῖαν, οὐκ εἰρωνεῖαν κέκτηται, ἀλλὰ φανερώς τοὺς ἀμαρτάνοντας ἐλέγχει, τοὺς ἀμελοῦντας στύφει»¹³.

«“Разжжено слово Твоё зело, и раб Твой возлюбил е...” Истинно говорит, закон Божий, тот самым Духом разожжён: отчего ни заискиванием, ни **притворством** не обладает, но видимым образом порицает согрешающих и отягощает беспечных».

В этом фрагменте ирония выступает как экзегетический троп; на этот раз с негативными коннотациями – нечто, чем не может обладать закон, вдохновленный Богом.

4. Григорий Чудотворец (около 213 г., Неокесария Понтийская – после 270 г., там же)

Гомилия вторая «О благовещении Святой Девы Марии»

Три слова «О благовещении...» свт. Григория Неокесарийского, как принято считать в современной патрологии, ложно относятся к его корпусу гомилетических сочинений. Вторая гомилия, в которой встречается интересующий нас корень, нередко атрибутировалась также свт. Иоанну Златоусту и под этим авторством переводилась на славянский язык [Григорий Чудотворец, 2011, 75–86].

«Μὴ ἄρα ὁ μακαρισμὸς καὶ ἀσπασμὸς ἐν εἰρωνεῖα γέγονε; Μὴ τις ἰὸς ἐν τῷ μέλιτι κέκρυπται;»¹⁴

«Неужели прославление и приветствие происходят **иронически**? Разве в меду сокрыт какой-либо яд?»

В настоящем контексте прослеживается отрицательное значение корня «εἰρων-», приближающееся к значениям «неискренность», «обман», «притворство».

5. Гермоген Тарсский (конец II в. – начало III в.)

Последний христианский автор доникейского периода, о котором следует упомянуть, – Гермоген Тарсский, больше известный по сочинениям Тертуллиана «Против Гермогена» и Феофила Антиохийского «Против ереси Гермогена», нежели по своим собственным текстам. Что же касается его собственных текстов, дошедших до нас, то они едва ли позволяют сказать что-либо о его христианстве. Его сочинение,

в котором он употребляет корень «εἶρων» целых десять раз, называется «Περὶ ἑδειῶν λόγου»¹⁵ – «Об идеях, или типах слога». Это сочинение частично переводилось на русский язык почти в первой половине XX в. [Античные теории языка и стиля, 1936].

Гермоген выделяет несколько типов речи: ясный («чистый»), торжественный, мощный (сильный), озлобленный (обличительный), быстрый (краткий) и смешанный из всех предыдущих. Термин «ирония» используется им в традиционном значении риторической фигуры в качестве одной из характеристик образа речи. Во всех случаях значение термина постоянно, а примеры, приводимые им для объяснения этого значения, зачастую повторяются. Ввиду сказанного, в настоящей статье рассматривается лишь один (типичный) случай использования Гермогеном интересующего нас корня:

«ὅτι δὲ καὶ ἡθὺς ποιεῖν σφοδρότητα οὐδὲν καλῷει, αἱ εἶρωνεῖται δηλοῦσι πᾶσαι, οἷον "πῶς ὑμῖν ὑπὸ τῶν χρηστῶν τούτων τὰ πράγματα ἔχει;" καὶ πάλιν "τὸν καλὸν ἀνδριάντα καὶ τριταγωνιστὴν ἄκρον ἐξέθρεψε σε" καὶ μυρία ἄλλα. κάκεῖνα μέντοι ἡθικῶς ἅμα καὶ σφοδρῶς εἴρηται τὸ «σὺ δὲ ὁμοῖος, Αἰσχίνῃ; ὁ δὲ ἀδελφὸς ὁ σός;»¹⁶.

«Всяческие **иронии** показывают, что характер не мешает придавать силу [стилю], например: "Как устроить нам дела с этими любезными (заимодавцами)?" И опять: "Красивыми ваятелями статуэток и третьесортными актёрами вскормлен ты" и множество другого. И конечно же, сильно и с характером говорится это: "И ты таков же, Эсхин? А брат твой?"».

Представленный фрагмент показывает, что использование иронии в речи способствует возможности резко обличать оппонента, не теряя при этом эстетического характера собственной речи. В ракурсе настоящего исследования текст Гермогена представляет собой внешний для библейской экзегезы фон функционирования корня «εἶρων».

Заключение

В качестве итогов настоящего обзора можно обозначить:

1. Понятие «ирония» довольно активно использовалась христианами доникейского периода. Всего обнаружено девятнадцать случаев использования этого корня в различных словоформах, причём только два из них относятся к ошибочно атрибутируемым сочинениям, по всей видимости, позднейшим. Десять из обнаруженных фрагментов относится к одному пространному риторическому сочинению Гермогена Тарсского, остальные девять восходят к авторитетным христианским авторским или анонимным текстам.

2. Применение понятия «ирония» как инструмента библейской экзегезы в наследии доникейских христианских авторов никоим образом не табуировалось: из девятнадцати случаев употребления корня «εἶρων» шесть использованы в контексте толкования св. Писания ранними христианами экзегетами, что составляет почти треть от общего объёма использования этого корня. Если же исключить из расчёта тексты Гермогена Тарсского, о христианстве которого можно судить лишь опосредованно, то частотность использования корня «εἶρων» как экзегетического тропа составит свыше половины случаев его употребления (шесть из девяти).

3. Значения термина «ирония», выводимые из рассмотренных контекстов, следующие:

- «*притворство*» (св. Игнатий Богоносец, «Избранное на псалмы» Оригена, Григорий Чудотворец);
- «*притворное самоумаление, ирония Сократа*» («Диалог с Трифоном иудеем» Иустина Философа и «Против язычников» Псевдо-Иустина);
- «*ложное самоумаление*», «*ложная скромность*» («Фрагменты и комментарии на первое послание к Коринфянам» Оригена);
- «*насмешка, осмеяние*» («Диалог с Трифоном иудеем»);
- «*лицемерие, тщеславное лицемерие*» («Послание к Диогниту» Псевдо-Иустина);
- «*несоответствие внутреннего и внешнего, содержания и формы*» («Фрагменты на Иеремию» Оригена);
- «*риторический приём, позволяющий обличать оппонента, не теряя при этом эстетического характера собственной речи*» (Гермоген Тарсский).

Можно заключить, что христианство доникейского периода в целом использует понятие «ирония» как экзегетический троп, не выделяя его каким бы то ни было образом и не акцентируя на нём внимания более, нежели на чём-то другом. Из сказанного явствует, что позиция А.В. Щипкова о несовместимости иронии и христианства не подтверждается свидетельствами ранней христианской экзегезы. Вместе с тем, противоположная позиция, допускающая смешение понятий «ирония», «насмешка», «смех» и т.п. требует дополнительного анализа и обоснования, поскольку изложенные выше значения категории иронии не предполагают её прямого отождествления с названными терминами.

ПЭ – Православная Энциклопедия

14. Зигабен, Е. Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена, (греческого философа и монаха), изъяснённая по святоотеческим толкованиям / Е. Зигабен. – М.: Рипол Классик, 2013. – Ч. 2: Псалом с семидесятого по сто пятидесятый. – 548 с.
15. Игнатий Богоносец. ПЭ под ред. патр. Московского и всея Руси Кирилла. – М., 2009. – Т. 21. – С. 138–147.
16. Иустин Философ. ПЭ под ред. патр. Московского и всея Руси Кирилла. – М., 2013. – Т. 28. С. 610–637.
17. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский, свт. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста: В 2-х тт. / архиеп. Иоанн Златоуст. – М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 1993.
18. Кузнецова, В.Н. Смешное в Библии [Электронный ресурс] / В.Н. Кузнецова. – URL: <http://polit.ru/article/2015/08/09/kuznetsova/> (дата обращения 14.09.2018).
19. Кучерская, М.А. Юмор и чувство его в христианской традиции [Электронный ресурс] / М.А. Кучерская // Доклад от 19.02.2015 в Доме Русского Зарубежья им. А.И. Солженицына. – URL: <http://www.mitrass.ru/seminary/2015-02-19.htm> (дата обращения: 14.09.2018).
20. Лосев, А.Ф. История античной эстетики / А.Ф. Лосев. – М.: «Фолио», 2000. – Т. 7. – Кн. I, II.
21. Пропп, В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) / В.Я. Пропп // Собрание трудов В.Я. Проппа. Научная редакция, комментарии Ю.С. Рассказова. – М.: Издательство «Лабиринт», 1999.
22. Пивоев, В.М. Ирония как феномен культуры / В.М. Пивоев. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2000. – 113 с.
23. Поликарп. Ранние Отцы Церкви. Антология / Поликарп. – Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
24. Послания // ХЧ; пер. прот. Г. Павский. – 1821. – Ч. 38. – С. 3–10 (к Магнесийцам).
25. Сочинения святого Иустина, философа и мученика / пер. П. Преображенского. Вступительная статья и комментарии Р. Хазарзара. – М., 1891.
26. Феофраст. Характеры / пер., статья и примеч. Стратановского Г.А. – Л.: Наука, 1974. – 128 с.
27. Щипков, А.В. Ирония и христианство не совместимы. В чём отличия между юмором и иронией, юродством и шутовством?.. [Электронный ресурс] / А.В. Щипков // Русская народная линия, 30.01.2018. – URL: http://ruskline.ru/opp/2018/yanvar1/30/aleksandr_wipkov_ironiya_i_hristianstvo_nesovmestimy/ (дата обращения 14.09.2018).
28. Щипков № 17 «Ирония в Церкви» [Электронный ресурс] // Телеканал «Спас» от 29.01.2018. – URL: <https://youtu.be/Xfc8VakFwFw>. (дата обращения 14.09.2018).
29. Bullard, J.M. Biblical Humor: Its Nature and Function / J.M. Bullard. – New Haven, Connecticut, 1961.
30. Good, E.M. Irony in the Old Testament / E.M. Good. – Philadelphia: The Westminster Press, 1965.
31. Liddell, H.G. A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie / H.G. Liddell, R. Scott. – Oxford: Clarendon Press, 1940.

Текст поступил в редакцию 01.11.2018.

¹ Готовятся к публикации библиографические обзоры автора по проблеме иронии в Ветхом и Новом Заветах.

² См., напр., Good E.M. Irony in the Old Testament. Philadelphia: The Westminster Press, 1965.

³ TLG: 1443 IGNATIUS Scr. Eccl. (A.D. 1–2: Antiochenus). 1443 002 Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae (recensio longior) [Sp.], ed. F.X. Funk and F. Diekamp, Patres apostolici, vol. 2, 3rd edn. TSp.], ed. F.X. Funk and F. Die. Epistle 3, chapter 4, section 2, line 5.

⁴ Во всех случаях, где имя переводчика не указано, перевод принадлежит автору статьи.

⁵ TLG: 0645 JUSTINUS MARTYR Apol. 0645 003 Dialogus cum Tryphone, ed. E.J. Goodspeed, Die bri octo. Apologeten. GTryphone, ed. E.J. Goodspeed, Die bri octo. (Cod: 53,732: Apol., Dialog.) Chapter 58, section 2, line 2.

⁶ TLG: 0645 JUSTINUS MARTYR Apol. 0645 003 Dialogus cum Tryphone, ed. E.J. Goodspeed, Die bri octo. Apologeten. GTryphone, ed. E.J. Goodspeed, Die bri octo. (Cod: 53,732: Apol., Dialog.) Chapter 101, section 3, line 7.

⁷ TLG: 0646 Pseudo-JUSTINUS MARTYR (A.D. 3/5) Cf. et ACTA JUSTINI ET SEPTEM SODALIIUM (0384). 0646 002 Cohortatio ad gentiles, ed. J.C.T. Otto, Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, vol. 3, 3rd edn. Jena: Mauke, 1879 (repr. Wiesbaden: Sm saeculi secundi, vol(Cod: 11,276: Apol.). Morel page 33, section D, line 5.

⁸ TLG: 0646 Pseudo-JUSTINUS MARTYR (A.D. 3/5) Cf. et ACTA JUSTINI ET SEPTEM SODALIIUM (0384). 0646 004 Epistula ad Diognetum, ed. J.C.T. Otto, Corpus apologetarum Christianorum saeculi

secundi, vol. 3, 3rd edn. Jena: Mauke, 1879 (repr. Wiesbaden: Sm saeculi secundi, vol. Dup. EPISTULA AD DIOGNETUM (1350 001). (Cod: 2,728: Apol., Epist.). Morel page 496, section B, line 6.

⁹ Подробно о функциях этих персонажей: Good M.E. Irony in the Old Testament. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. Pp.: 14–15.

¹⁰ TLG: 2042 ORIGENES Theol. Origenes Adamantius (A.D. 2–3: Alexandrinus, Caesariensis). 2042 010 Fragmenta in Jeremiam (in catenis), ed. E. Klostermann, Origenes Werke, vol. 3 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 6. Leipzig: Hinrichs, 1901]: 199–232. (Q: 8,308: Caten., Exeget.). Fragment 13, line 5.

¹¹ Об основных формах и чертах иронического повествования см., напр.: Пивовев В.М. Ирония как феномен культуры. Петрозаводск: Изд. ПетрГУ, 2000.

¹² TLG: 2042 ORIGENES Theol. Origenes Adamantius (A.D. 2–3: Alexandrinus, Caesariensis). 2042 034 Fragmenta ex commentariis in epistulam i ad Corinthios (in catenis), ed. C. Jenkins, commentariis in epistulam i ad Corinthios (in catenis), ed. Studies 9 & 10 (1908) 9:232–247, 353–372, 500–514; 10:29–51. (Q: 26,284: Caten., Exeget.). Section 20, line 47, 48.

¹³ TLG: 2042 ORIGENES Theol. Origenes Adamantius (A.D. 2–3: Alexandrinus, Caesariensis). 2042 058 Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis), MPG 12: 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685. = Excerpta in Psalmos i–xxv et fragmenta in diversos Psalmos (e catenis). Cf. et 2042 044, 074. (Cod: 107,208: Exeget.). Fragmenta ex commentariis: Section 20, 47. Volume 12, page 1617, line 26.

¹⁴ TLG: 2063 GREGORIUS THAUMATURGUS Scr. Eccl. (A.D. 3: Neocaesariensis). 2063 009 In annuntiationem sanctae virginis Mariae (homiliae 1–2) [Sp.], MPG 10: 1145–1169. (Cod: 5,218: Homilet.). Volume 10, page 1157, line 37.

¹⁵ TLG: 0592 HERMOGENES Rhet. (A.D. 2–3: Tarsensis). 0592 004, ed. H. Rabe, Hermogenis opera. Leipzig: Teubner, 1913 (repr. Stuttgart: 1969): 213–413. (Cod: 41,547: Rhet.)

¹⁶ TLG: 0592 HERMOGENES Rhet. (A.D. 2–3: Tarsensis). 0592 004, ed. H. Rabe, Hermogenis opera. Leipzig: Teubner, 1913 (repr. Stuttgart: 1969): 213–413. (Cod: 41,547: Rhet.). Chapter 1, section 10, line 69.

References

1. Averincev S.S. *Ot mifa k literature: Sbornik v chest' 75-letiya E.M. Meletinskogo* [From myth to literature: collection in honor of the 75th anniversary of E.M. Meletinsky]. Moscow, 1993 (in Russian).
2. Averincev S.S. *M.M. Bahtin kak filosof* [M.M. Bakhtin as philosopher]. Moscow: Nauka Publ., 1992 (in Russian).
3. *Antichnye teorii yazyka i stilya* [Ancient theories of language and style]. Ed. O.M. Frejdenberg. Moscow: OGIZ Publ., 1936 (in Russian).
4. Aristotle. *Nikomahova ehtika* [Nicomachean ethics]. Collected works in 4 vols. Moscow: Mysl' Publ., 1983 (in Russian).
5. Aristotle. *Ritorika* [Rhetoric]. Collected works in 4 vols. Moscow: Mysl' Publ., 1983 (in Russian).
6. Bahtin M.M. *K voprosam teorii smekha* [On the theory of laughter]. Collected works in 7 vols. Vol. 5. Moscow, 1990 (in Russian).
7. Bahtin M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renessansa* [Creativity Francois Rabelais and folk culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow, 1990 (in Russian).
8. Jerome. *Shest' knig tolkovaniy na proroka Ieremiyu* [Six books of interpretations on the prophet Jeremiah]. Book 6. Kiev, 1880 (in Russian).
9. Blok A.A. *Ironiya* [Irony]. Moscow: Litres, 2017 (in Russian).
10. Bullard J.M. *Biblical Humor: Its Nature and Function*. New Haven, Connecticut, 1961 (in English).
11. Burenin V.P. *Kriticheskie ocherki. Razgovor in V.V. Rozanov: pro et contra...* [Critical essay. Conversation. V.V. Rozanov: pro et contra...]. Book 1. SPbGU: RHGI Publ., 1995 (in Russian).
12. Dvoreckij I.H. *Drevnegrechesko-russkij slovar'* [Ancient Greek-Russian dictionary]. In 2 vols. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1958 (in Russian).
13. Theophrastus. *Haraktery* [Characters]. Translation, introductory article and comments by G.A. Stratanovskiy. Leningrad: Nauka Publ., 1974 (in Russian).
14. *Grigorij Chudotvorec. Pravoslavnaya ehnciklopediya pod redakciej patriarha moskovskogo i vseya Rusi Kirilla* [Gregory Thaumaturgus. Orthodox encyclopedia edited by Patriarch Kirill of Moscow and all Russia]. Moscow, 2011, vol. 13, pp. 75–86 (in Russian).
15. Good E.M. *Irony in the Old Testament*. Philadelphia: The Westminster Press, 1965 (in English).
16. *Ignatij Bogonosec. Pravoslavnaya ehnciklopediya pod redakciej patriarha moskovskogo i vseya Rusi Kirilla* [Ignatius of Antioch. Orthodox encyclopedia edited by Patriarch Kirill of Moscow and all Russia]. Moscow, 2009, vol. 21, pp. 138–147 (in Russian).
17. John Chrysostom. *Izbrannye tvoreniya. Tolkovanie na svyatogo Matfeya Evangelista* [Selected creations on the gospel of St. Matthew]. In 2 vol. Moscow: Izdatel'skij otdel Moskovskoj Patriarii, 1993 (in Russian).
18. *Justin Filosof. Pravoslavnaya ehnciklopediya pod redakciej patriarha moskovskogo i vseya Rusi Kirilla* [Justin Martyr. Orthodox encyclopedia edited by Patriarch Kirill of Moscow and all Russia]. Moscow, 2013, vol. 28, pp. 610–637 (in Russian).
19. Kuznecova V.N. *Smeshnoe v Biblii* [Funny in the Bible]. Available at: <http://polit.ru/article/2015/08/09/kuznetsova/> (accessed September 14, 2018) (in Russian).

20. Kucherskaya M.A. *Yumor i chuvstvo ego v hristianskoj tradicii. Doklad ot 19.02.2015 v Dome Russkogo Zarubezh'ya im. A.I. Solzhenitsyna* [Humor and its feeling in the Christian tradition. Report from 19.02.2015 in the House of Russian abroad named by A.I. Solzhenitsyn]. Available at: <http://www.mitrass.ru/seminary/2015-02-19.htm> (accessed September 14, 2018) (in Russian).
21. Liddell H.G. & Scott R. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940 (in English).
22. Losev A.F. *Istoriya antichnoj ehstetiki* [History of ancient aesthetics]. Vol. VIII, books I and II. Moscow: "Folio" Publ., 2000 (in Russian).
23. Pivoev V.M. *Ironiya kak fenomen kul'tury* [Irony as a cultural phenomenon]. PetrGU Publ., 2000 (in Russian).
24. Polikarp. *Rannie Otcy Cerkvi. Antologiya* [Polycarp. Early Church fathers. Anthology]. City of Brussels: "Zhizn' s Bogom" Publ., 1988 (in Russian).
25. Propp V.Ya. *Problemy komizma i smekha. Ritual'nyj smekh v fol'klore (po povodu skazki o Nesmeyane)* [Problems of Comic and laughter. Ritual laughter in folklore (based on the tale of Nesmeyana)]. Ed. Yu.S. Rasskazov. Moscow: "Labirint" Publ., 1999 (in Russian).
26. *Poslaniya in Hristianskoe chtenie* [Epistles in Christian Reading]. Transl. prot. G. Pavsky. 1821, Part 38, pp. 3–10 (in Russian).
27. Shchipkov A.V. *Ironiya i hristianstvo ne sovmestimy. V chyom otlichiya mezhdum yumorom i ironiej, yurodstvom i shutovstvom?.. Russkaya narodnaya liniya, 30.01.2018* [Irony and Christianity are incompatible. What are the differences between humor and irony, craziness and joking?.. Russian folk line, 30.01.2018] Available at: http://ruskline.ru/opp/2018/yanvar1/30/aleksandr_wipkov_ironiya_i_hristianstvo_nesovmestimy/ (accessed September 14, 2018) (in Russian).
28. *Shchipkov № 17 "Ironiya v Cerkvi", teleperedacha na kanale "Spas" ot 29.01.2018* [Shchipkov № 17 "The irony of the Church", telecast on the TV channel "Spas", 29.01.2018] Available at: <https://youtu.be/Xfc8VAkFwFw> (accessed September 14, 2018) (in Russian).
29. *Sochineniya svyatago Iustina, filosofa i muchenika* [Compositions of St. Justin, philosopher and Martyr]. Transl. P. Preobrazhensky. Introduction and comments by R. Hazarzar. Moscow, 1891 (in Russian).
30. Vevyurko I.S. *Septuaginta: drevnegrecheskij tekst Vethogo Zaveta v istorii religioznoj mysli* [Septuagint: ancient Greek text of the Old Testament in the history of religious thought]. Moscow: Moscow State University Press, 2013 (in Russian).
31. Vejsman A.D. *Grechesko-russkij slovar'* [Greek-Russian dictionary]. St. Peterburg, 1899. Reprint: Greko-latinskij kabinet Yu.A. Shichalina Publ., 1991 (in Russian).
32. Zigaben E. *Tolkovaya Psaltir' Evfimiya Zigabena (grecheskogo filosofa i monaha), iz "yasnennaya po svyatootecheskim tolkovaniyam. Chast' 2: Psalom s semidesyatogo po sto pyatidesyatyj* [The interpretation of the Book of Psalms by Euthymius Zigaben (Greek philosopher and monk), expressed by patristic interpretations. Part 2: Psalms 75 to 150]. Moscow: Ripol Klassik Publ., 2013 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.16-28

Ермилов П.В.



Полемика вокруг юрисдикции Константинопольского патриархата над православной диаспорой в первой половине XX века и её итоги

Аннотация. Одной из центральных задач, стоящих перед мировым православием, остаётся необходимость урегулирования канонического статуса православной диаспоры. Прошедший в 2016 году Критский собор принял соответствующий документ, в котором вновь было отмечено стремление всех православных церквей «решить проблему диаспоры и её устройства согласно православной экклесиологии, канонической традиции и практике Православной Церкви». Поиски компромиссной модели, способной примирить конкурирующие подходы

разных православных церквей, ведутся уже давно. Однако всё меньше внимания уделяется тому, что навязываемое Константинопольской Церковью решение имеет абсолютно произвольный характер. На протяжении всего XX века подводя под это решение теоретическая база многократно оспаривалась как псевдоканоническая. При этом понятно, что любой консенсус, в основу которого будут положены лжебогословские предпосылки, окажется обречённым на провал. Настоящая статья призвана в очередной раз показать, что позиция Константинопольской Церкви, будучи неоднократно опровергнутой, не может использоваться при выработке соответствующего канонической традиции решения проблемы диаспоры.

Ключевые слова: православная диаспора, экстерриториальная юрисдикция, первенство, равноправие автокефальных церквей, 28 правило Халкидонского собора, С.В. Троицкий, протопр. А. Шмеман, протопр. И. Мейендорф, лжебогословие, восточный папизм

Pavel V. Ermilov

The Controversy on the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople over the Orthodox Diaspora in the First Half of the 20th Century and its Outcome

Abstract. One of the crucial challenges facing the Orthodox world is the necessity to regulate the canonical status of the Orthodox diaspora. The Council on Crete, held in 2016, accepted a relevant document and stated the willingness of all Orthodox Churches “to resolve the problem of the Orthodox diaspora and its organization in accordance with Orthodox ecclesiology, and the canonical tradition and practice of the Orthodox Church”. A model of a compromise that could reconcile the competing approaches of various Orthodox Churches has been long searched for. However, less and less attention is paid to the fact that the theory imposed by the Church of Constantinople is purely arbitrary and devoid of any solid reasons. Throughout the 20th century, it has been more than once challenged as pseudo-canonical. It is clear that any consensus based on erroneous theological assumptions will be leading to failure. This article is intended to show that the repeatedly refuted approach of the Church of Constantinople cannot help in formulating a truly canonical decision of the problem of diaspora.

Key words: Orthodox diaspora, Extraterritorial jurisdiction, Primacy, Equality of rights of autocephalous Churches, 28th canon of the Council of Chalcedon, Sergey Troitsky, Fr. Alexander Schmemmann, Fr. John Meyendorff, Pseudo-theology, Eastern popery

Ермилов Павел Валерьевич – кандидат исторических наук, заведующий лабораторией исследований церковных институций, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23Б; pavel_ermilov@mail.ru

Pavel V. Ermilov – PhD (History), Head of the Ecclesiastical Institutions Research Laboratory, St. Tikhon's University; 23B Novokuznetskaya st., Moscow, Russia; pavel_ermilov@mail.ru

В начале XX века в греческой церковной среде активно заговорили о необходимости упорядочить практику направления клириков на разрастающиеся зарубежные приходы. Проблема состояла в том, что греческие этнические общины в диаспоре окормлялись священниками разных юрисдикций, что затрудняло выстраивание организованной церковной работы в эмиграции. В 1907 году Константинопольская Церковь выступила с проектом подчинения ей всех зарубежных греческих приходов с оставлением права остальным греческим церквям направлять клириков в другие страны после согласования их назначения с Константинопольским патриархом [Bartas, 1908, 54–55].

В том же году в официальном издании патриархата вышла статья архимандрита Григория Зигавиноса «О православных Церквях и приходах в диаспоре» [Ζηγαβινός, 1907]. Автор, бывший некогда преподавателем канонического права в Халкинской богословской школе, взялся предложить основанное на канонической традиции решение вопроса об управлении православной диаспорой. Однако он не ограничивался одними греческими приходами, о которых до того момента только и шла речь, но заявил, что вообще все православные общины в диаспоре «по канонам находятся в патриаршей юрисдикции святейшего и апостольского престола Константинопольской Церкви, будь то греческие, будь то русские, сербские или румынские» [Ζηγαβινός, 1907, 88]. Столь неожиданное утверждение автор возводил к некоему базовому церковноправовому принципу, согласно которому «Константинопольский престол по несомненному каноническому и закреплённому в практике праву имеет патриаршую власть и юрисдикцию во всех государствах средней и южной Европы, в Англии, в Северной и Южной Америке и в Австралии; имеет повсюду, вне границ ранее установленных церковных областей и юрисдикций» [Ζηγαβινός, 1907, 87].

В подтверждение заявленного принципа архимандрит Григорий приводил два аргумента. Первый из них отсылал к 28-му правилу IV Вселенского собора:

«Предоставленное IV святым Вселенским собором 28-м священным его каноном апостольскому и святейшему престолу Константинопольской Церкви каноническое право его патриаршей юрисдикции и власти поставления епископов вне и за пределами границ всех остальных митрополий и Божиих Церквей (ἐξω καὶ πέραν τῶν ὀρίων ὧν τῶν ἄλλων μητροπόλεων καὶ ἐκκλησιῶν) является поистине законным и несомненным, доказательством чему служит то, что никогда за все прошедшие века никакая другая святая Божия Церковь не выступала ни с каким возражением» [Ζηγαβινός, 1907, 87].

В названном правиле область юрисдикции Константинопольского патриарха, как известно, чётко ограничена правом поставления «епископов *вышеназванных* диоцезов у иноплеменников» (τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τῶν προειρημένων διοικήσεων). Есть все основания считать, – как делал, например, В.В. Болотов [Болотов, 2002, 241], а после него и другие ориентирующиеся на него исследователи [Шпиллер, 2002, 184; Скурат, 1989, 61; Дымша, 1990, 111; Кузенков, 2014, 34], – что речь идёт о других народах, по разным причинам оседавших на территории Малой Азии¹. Позднейшая традиция толкования данного правила явным образом отступала от его буквального смысла, распространяя юрисдикцию столичного иерарха на соседние с упомянутыми диоцезами области, о чём в каноне вовсе не говорится². Но даже и в таком неоправданно расширительном понимании 28-го правила юрисдикция Константинопольского патриарха всё равно ограничивалась соседними областями, в чём можно убедиться путём обращения к ставшим классическими комментариям Зонары, Вальсамона и Аристина, а также авторитетным правовым сборникам, таким, например, как Синтагма Матфея Властаря [Σύνταγμα, 1859, 257] или Пидалион [Πηδάλιον, 1886, 175]. То же самое касается расширения области юрисдикции Константинопольской Церкви до целой «Барбарии» в русских памятниках XVI–XVII веков, под которой, тем не менее, понимались не вообще все «варварские земли», но вполне ограниченный их круг [Неменский, 2010, 18]. Но вопреки даже такой линии расширительного прочтения 28-го правила, архимандрит Григорий грубо искажал его смысл, утверждая, что Вселенский собор будто бы предоставил Константинопольской Церкви право поставлять епископов вне границ

вообще *всех* церквей, простирая тем самым её юрисдикцию на всю совокупность ничейных территорий.

Второй аргумент греческого канониста был ещё более произвольным. По утверждению автора статьи, земли, входившие ранее в область Римского епископа, после его отпадения от православной церкви перешли под власть Константинопольского патриарха:

«После отпадения в ересь и раскол римской папистской Церкви от православной Восточной Церкви и после отделения от неё многоглавой еретической гидры протестантизма, апостольский престол святейшей Константинопольской Церкви оказался более ничем не связанным и, основываясь на своём каноническом праве и бесспорной церковной практике столь многих веков, вправе «иметь власть», то есть расширить свою патриаршую юрисдикцию и на все земли, в которых не существует канонической церковной юрисдикции и власти другой православной Церкви»[Ζητᾱβηνός, 1907, 87].

Нет нужды объяснять, что приведённое рассуждение имеет весьма далёкое отношение к строгой канонической аргументации. Впрочем, автору хватило и этих «несомненных истин» (ἀναμφισβήτητοι ἀλήθειαι), как он сам их поименовал, для того, чтобы далее заявить, что «диаспора различных народов не является чистым полем или поприщем для церковного или национального тщеславия и соперничества, но вся эта так называемая диаспора по канонам и на практике определена как церковная юрисдикция вселенского Константинопольского патриарха» [Ζητᾱβηνός, 1907, 90]. По этой причине учреждение автокефальными церквями зарубежных приходов кроме посольских церквей следует, по его мнению, рассматривать как «вторжение в чужую церковную юрисдикцию святейшего престола Константинопольской Церкви» [Ζητᾱβηνός, 1907, 88].

Несмотря на представленный уровень аргументации, идея об исключительном праве Константинопольской Церкви простираť свою власть за пределы собственной канонической территории вскоре легла в основу официального документа этой церкви – томоса 1908 года о передаче зарубежных греческих приходов во временное управление Элладской Церкви. В нём говорилось:

«Очевидно, что ни возведённая нашим патриаршиим престолом в статус автокефальной с чётко определёнными границами святейшая Церковь Греции, ни иная какая Церковь или престол не могли по канонам простираť свою власть за пределы своей области, за исключением нашего святейшего апостольского и патриаршего Вселенского Престола, справедливо уполномоченного осуществлять верховное духовное попечение над названными зарубежными церквями как на основании предоставленной ему привилегии поставлять епископов в землях иноплеменников, а значит за пределами установленных церковных областей, так и на основании его преимуществ (ἀπὸ τῶν αὐτοῦ προεβείων)» [Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1908, 181].

Как видно, аргументация от 28-го правила IV Вселенского собора усиливалась на этот раз ссылкой на «преимущества» Константинопольской Церкви, без всякого пояснения, что в данном случае имеется в виду. В России в то время подобные претензии с греческой стороны были встречены как очередное проявление «восточного папизма», а привлечение 28-го правила Халкидонского собора в качестве аргумента воспринималось не иначе как «курьёз»³.

Тем не менее, в принципиально изменившихся условиях начала 1920-х годов Фанар перешёл от слов к делу и повёл агрессивную программу по подчинению себе всей православной диаспоры. В марте 1922 года Константинопольской Церковью был издан акт об отмене томоса 1908 года, в котором объявлялось о «восстановлении её полных канонических кириархальных прав на непосредственное наблюдение и управление всеми без исключения православными приходами в Европе, Америке и других местах, находящихся вне пределов каждой отдельной Автокефальной Церкви» [Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1922, 130]. В качестве обоснования таких неслыханных претензий в документе приводились ссылки на некое «неотъемлемое право святой Великой Христовой Церкви независимо управлять и распоряжаться подобающей ей по священным канонам и церковному установлению канонической властью, в которую входит и церковное наблюдение над православными приходами

за рубежом и в диаспоре», а также на какие-то неназванные «священные каноны» и не менее мифический «церковный порядок» (ἐκκλησιαστικὴ τάξις).

Время от времени в официальном издании Константинопольской патриархии вновь повторялись утверждения об исключительном праве лишь одной этой церкви на диаспору, но дальше неуместной отсылки к 28-му правилу Халкидонского собора дело, как обычно, не заходило⁴. Митрополит Каллиник Деликанис, один из ведущих экспертов Константинопольского патриархата того времени, посвятил данной теме целое «каноническое исследование», но вся предложенная им аргументация как и прежде свелась к обыгрыванию всё того же правила Халкидонского собора. При этом автор совершал привычный подлог, утверждая, что 28 правило включает в юрисдикцию Константинополя «все земли иноплеменников»:

«Своим 28-м канонем этот собор, подтверждая определение II Вселенского собора о Константинопольской Церкви “потому что он есть Новый Рим”, определяет её юрисдикцию над Понтийским, Фракийским и Асийским диоцезами, равно как и над всеми землями иноплеменников или, как мы бы сказали сейчас, над всеми Церквями в диаспоре. И так на веки вечные были определены Вселенскими соборами границы юрисдикции пяти патриарших престолов: Рима – Западная и Центральная Европа, Константинополя – Понтийский, Фракийский, Асийский диоцезы и Церкви в диаспоре, Александрии – Египет, Ливия и Пентаполь, Антиохии – Сирия, Киликия, Финикия, Аравия, Месопотамия и восточные епархии за её границами, Иерусалима – три Палестины» [Εκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1923, 20].

Поскольку отступление от прямого смысла канонів в заявлениях и действиях Константинопольской Церкви было настолько очевидным, в официальное употребление была введена специальная формула, призванная хоть как-то скрасить чинимое насилие над церковноправовой традицией. Повсюду в документах спорные утверждения стали сопровождаться фразой «согласно канонам, как они истолковываются в практике Вселенского Патриархата» (ὡς οὗτοί εἰσιν ἡρμηνευμένοι ἐν τῇ πράξει τοῦ Οἰκουμένης Πατριαρχείου)⁵. Тем самым представители Константинопольской Церкви открыто признавали, что их интерпретация церковных правил отступала от общепринятой.

В 1923 году Константинопольский патриарх Мелетий IV попытался вынести вопрос о каноническом статусе диаспоры на обсуждение проходившего в Константинополе т. н. «Всеправославного конгресса». В своём выступлении он прямым текстом отказывал православным церквям в праве учреждения церковных областей даже в тех местах, где они вели активную миссионерскую деятельность: «Совершенно исключено, чтобы Церковь, проповедавшая Слово Божие через свою миссию среди нехристианских народов, образовывала бы из них Церковь, как это произошло в Японии или Китае» [Viscuso, 2006, 162]. Патриарх говорил, что существование параллельных юрисдикций в диаспоре затрудняет православное свидетельство и создаёт почву для конкуренции, а потому предлагал подчинять епископов в диаспоре экзархам Константинопольского патриарха с сохранением национальных автономий. Для того времени предложенный проект выглядел вполне осмысленным – и более того уже отчасти опробованным Русской Церковью на территории Северной Америки, – но его слабым местом оставалась неясность того, на каком основании возглавлять церкви в диаспоре должен был именно иерарх Константинопольского патриархата. Единственным аргументом патриарха Мелетия была всё та же отсылка к 28-му правилу Халкидонского собора, которым якобы именно Константинопольской Церкви «была предоставлена юрисдикция над епископами территорий за пределами Империи, называемыми “землями иноплеменников”» [Viscuso, 2006, 161]. Мелетий безапелляционно заявлял, что «каноническое право Вселенского патриархата на церкви диаспоры не подлежит никакому сомнению» [Viscuso, 2006, 168].

Присутствовавший на этом межправославном совещании представитель Сербской Церкви митрополит Гавриил Дожич был возмущён подобными высказываниями и извещал синод своей Церкви о неумных стремлениях «мегаломана и шовиниста» патриарха Мелетия «на основании 28 канона IV Вселенского собора прибрать в свои руки и настолько ограничить остальные православные церкви, что

вне границ отведённых им территорий они не могли бы ничего делать, даже вмешиваться в церковные дела своих соплеменников» [Патриарх Српски, 2010, 573].

Поскольку столь несообразные притязания не просто оставались на бумаге, а служили основанием для конкретных действий Константинопольского патриархата, затрагивавших интересы всего мирового православия, они вызвали довольно быструю реакцию со стороны других поместных церквей, прежде всего – Русской, вынужденной устраивать за рубежом церковную жизнь множества беженцев из России.

В 1923 году в официальном издании Русского зарубежного синода вышла статья С.В. Троицкого «Юрисдикция Цариградского Патриарха в областях диаспоры» [Троицкий, 1923]. Автор называл теорию об исключительном праве Константинопольского патриархата на диаспору «ошибочным богословским мнением» [Троицкий, 1923, 11–12, 7] и «новшеством, не согласным ни с текстом, ни с духом канонов и вообще всего церковного законодательства Православной Церкви» [Троицкий, 1923, 17–18, 11], справедливо замечая, что «вся история православной церкви является её фактическим опровержением» [Троицкий, 1923, 11–12, 7].

По словам автора, текст 28-го правила, на который ссылаются греки, вообще исключает возможность понимать его «в смысле предоставления Цариградскому патриарху исключительного права рукополагать епископов везде вне границ автокефальных церквей» [Троицкий, 1923, 17–18, 9]. Троицкий писал:

*«Правило не говорит: “от престола Константинопольской Церкви да поставляются епископы у всех вообще иноплеменников” <...>, то есть везде, вне границ империи. Такое предписание было бы невозможно по существу, ибо оно лишило бы права миссии все остальные церкви, не исключая и римской, которая только что в самом же 28 правиле была поставлена выше Церкви Константинопольской. Нет, правило говорит, что Цариградом поставляются епископы у иноплеменников не всех вообще, а лишь у иноплеменников “вышеречённых областей”, то есть только что перечисленных в правиле диоцезов Понта, Азии и Фракии... Таким образом действительно Цариградская Церковь получила, благодаря 28 Халкидонскому правилу, новые права в отношении к диаспоре, но это расширение прав Цариграда имело лишь количественный, а вовсе не качественный характер. 28 Халкидонское правило вовсе не дало Цариградской Церкви каких-либо новых особых прав в этом отношении, не принадлежавших другим автокефальным церквям. Оно вовсе не дало ей **исключительного** права посылать епископов *in partes infidelium* и вовсе не лишило другие автокефальные церкви издревле присущего им и подтверждённого 2 правилом II Вселенского Собора права делать то же. Оно даже и частично не ограничивает права какой-либо другой автокефальной церкви делать это, а лишь отнимает это право у церквей, перестающих быть автокефальными, и передаёт его Цариграду, которому оно подчиняет эти Церкви, и передаёт в том именно объёме, в каком эти церкви имели»* [Троицкий, 1923, 17–18, 9–10].

Русский канонист, как кажется, вполне убедительно продемонстрировал бездоказательность подобных притязаний и пришёл к «печальному заключению, что современные притязания Цариграда на исключительную юрисдикцию над всей православной диаспорой могут быть объяснены или невежеством их защитников или их расчётами на невежество других» [Троицкий, 1923, 17–18, 12].

Не обращая внимания на встречные обвинения, Константинопольский патриархат продолжил и дальше усиливать свои амбиции, неуклонно требуя от других Церквей переводить все свои зарубежные приходы в юрисдикцию Фанара. Наибольший конфликт спровоцировало принятие в состав Константинопольской Церкви Западноевропейской митрополии Русской Церкви во главе с митрополитом Евлогием (Георгиевским). Отторжение части зарубежных приходов Московского патриархата оправдывалось ссылкой на мнимое право юрисдикции Константинопольской Церкви на территории Западной Европы и необходимостью таким образом восстановить надлежащий канонический порядок.

Подобные действия вызвали решительный протест со стороны священноначалия Русской Церкви как в России, так и за рубежом [Пузович, 2014]. В своём послании Константинопольскому патриарху митрополит Сергей (Страгородский) выступил с опровержением аргументации греческой стороны в пользу исключительного

права на всю православную диаспору [Послание, 1932]. Хотя заместитель местоблюстителя и допускал некоторую «разумность притязаний Константинополя на территорию Западной Европы», происходящую из его «положения как именно первого в союзе автокефальных Православных Церквей», тем не менее, он отмечал, что подобные претензии не только «не имеют для себя прочных канонических оснований» [Послание, 1932, 86], но и нарушают принцип равноправия всех автокефальных Церквей, согласно которому «в объёме канонических полномочий Православные Церкви, не исключая и Русской, равны между собою» [Послание, 1932, 87].

По сути митрополит Сергей отвергал оба аргумента, приводившиеся в защиту греческой теории ещё в пионерской работе архимандрита Григория Зигавиноса:

«Небесспорным представляется нам и утверждение послания, будто территория Западной Европы, где возникло дело митрополита Евлогия, подчинена юрисдикции Константинопольского Патриарха. 28-е правило IV Вселенского Собора совершенно точно определяет границы Константинопольского Патриархата: Фракия, Понт и проконсульская Азия и епархии “у иноплемеников вышеперечисленных областей, то есть по Вальсамону, Аланов и Россов, потому что аланы принадлежат к Понтийскому округу, а россы к фракийскому”, – другими словами, к тем округам около Чёрного моря, которые подчинены Константинополю. Варварские страны Западной Европы: Германия, Британия и другие – всегда принадлежали патриарху Римскому, хотя некоторые из них получили христианство непосредственно от Востока, минуя Рим. Так было до самого отпадения Римского Патриарха. После же его отпадения не было никакого общецерковного и для всех обязательного акта, которым территория Римского Патриархата присоединялась бы к Константинопольскому. Вот почему и Русская, и Элладская, и всякая другая автокефальная Церковь могла свободно учреждать в Западной Европе свои приходы и управлять ими. Никому и в голову не приходило, например, на освящение там храма испрашивать благословение Константинопольского Патриарха, как это обязательно делалось, например, в Палестине относительно Патриарха Иерусалимского или Александрийского в Египте» [Послание, 1932, 86].

Гораздо жёстче оказалась позиция главы зарубежного Синода митрополита Антония (Храповицкого). В письме Константинопольскому патриарху Фотию он прямо называл теорию об особых правах Вселенского патриарха на всю диаспору «папистской» и подчёркивал, что «попытки Вселенского Престола осуществить эти мнимые права Православные Автокефальные Церкви всегда единомысленно опротестовывали» [цит. по: Мазырин, Кострюков, 2017, 304]. В опубликованном тогда же обращении к православным русским людям митрополит Антоний заявлял, что претензии Константинополя рассчитаны «на совершенную неосведомлённость современников в канонах», и обвинял «окружение патриарха или так называемых фанариотов» в том, что они «потеряли всякую искреннюю веру в священные каноны» и «стараясь в надежде на неосведомлённость читателей поддержать таким нечестным способом авторитет Фанара» [Рклицкий, 1961, 251].

Подобные возражения, как и раньше, были оставлены без внимания, а греческие авторы, напротив, продолжили дальше развивать свои произвольные богословские построения, примером чего можно назвать работы митрополита Германа Гарофалидиса [Γερμανός, 1948] и Э. Фотиадиса [Φωτιάδης, 1948]. Эти тексты до сих пор воспринимаются в качестве адекватного выражения официальной позиции Константинопольской Церкви [Fouyas, 1987, 166–188; Dragas, 2017].

Параллельно в поддержку оспариваемой теории выступили перешедшие в юрисдикцию Константинопольской Церкви русские богословы⁶. Характерным для них стал отказ от явно неуместного привлечения в качестве аргумента 28-го правила Халкидонского собора⁷ и сосредоточение на первенствующем статусе Константинопольского патриарха, якобы наделяющем его определёнными правами на православную диаспору. Как писал тогда ещё священник А. Шмеман:

«Нам представляется вполне соответствующим всему духу православного канонического Предания, чтобы в местах православного рассеяния, где не существует местной Православной Церкви, необходимое поместное единство было

осуществлено через юрисдикцию Вселенского Патриарха как первого по чести епископа в Православной Церкви. Для доказательства правильности и “православности” этой мысли не требуется ни особой канонической экзегезы, ни исторической казуистики. Даже если не было бы 28-го правила Халкидонского собора (и действительно этот канон можно толковать по-разному, и в данном случае его можно вообще не употреблять) и других прецедентов, просто тот факт, что Вселенский Патриарх есть **первый** епископ, даёт все основания, чтобы именно он, а не кто иной, имел попечение о новых церковных образованиях, не достигших ещё возраста “автокефалии”» [Шмеман, 1950, 16].

Подобным образом и И. Мейендорф выводил юрисдикцию Константинопольского патриарха над православным рассеянием из некоего «векового предания» о первенствующем значении его кафедры:

«Нам представляется несомненным, что первенство Константинопольского престола, неопределимое в точных юридических категориях, но освящённое вековым преданием, вне зависимости от политического значения Константинополя, должно проявляться в верховном суде и в юрисдикции над православным рассеянием. Возражать здесь против тысячелетнего опыта Церкви кажется нам дерзновенным и рискованным» [Мейендорф, 1949, 8].

Заодно с ними и С.С. Верховской приписывал Константинопольскому патриарху право юрисдикции над ничейной территорией диаспоры не на основании 28-го правила Халкидонского собора, а исходя из его положения как высшего иерарха Православной церкви:

«В этом и значение 28-го правила Халкидонского Собора: оно ставит Константинопольского Патриарха вторым после Римского с подобными ему правами, но если Рим отпал от Церкви, то Константинопольский Патриарх естественно становится первым. Дело не в том, что ему одному принадлежит власть над всеми землями вне поместных церквей (28-е правило совсем об этом не говорит), а в том, что первенствующий Вселенский Патриарх имеет законное попечение о всех делах, которые не могут быть решены и устроены отдельными церквами» [Верховской, 1949, 16].

Апологеты подобного подхода искренно считали, что подчинение православных общин в диаспоре юрисдикции Константинопольского патриарха выводится из оснований православной экклесиологии. С практической точки зрения они рассуждали в логике, озвученной ещё патриархом Мелетием, будто соперничество православных церквей за диаспору может быть пресечено наделением лишь одной из них правом экстерриториальной юрисдикции. По словам отца А. Шмемана, подобный подход «освобождает церковную жизнь от введения в неё нецерковных — национальных, идеологических и др. — мотивов, которыми обычно оправдывается выбор той или иной “юрисдикции”» [Шмеман, 1950, 16]. Собственно, этим Константинопольская Церковь до сих пор и объясняет суть своей борьбы за диаспору, ведь именно таким образом она якобы служит единству и упорядоченности мирового православия, противостоя «мелочным» националистическим интересам других поместных церквей.

В защиту церковного учения по-прежнему выступил С.В. Троицкий посвятивший теме диаспоры в общей сложности тринадцать своих публикаций. Он больше не был столь сдержан в своих суждениях, как раньше. На этот раз претензии Константинопольской Церкви на диаспору он прямо называл «ложным греческим измышлением», «папистической» и «псевдо-канонической теорией». На слова Шмемана о том, что 28 канон «можно толковать по-разному», он возражал, что «всякий канон может иметь только один истинный смысл, и толковать каноны можно не “по-разному”, а сообразно с этим истинным смыслом, каковой и указан в толкованиях официальных канонических сборников самой же Константинопольской Церкви, — Пидалионе и Афинской Синтагме, не допускающих понимания 28 правила в смысле юрисдикции Константинопольской Церкви над всей диаспорой» [Троицкий, 1951, 19].

Троицкий обратил внимание на логическую ошибку в аргументации защитников греческой теории, апеллирующих при отстаивании права Константинопольской

Церкви на диаспору то к идее первенства Константинопольского патриарха, то к 28-му правилу Халкидонского собора, утвердившему за Константинопольским патриархом второе место:

«Ведь если это право основывается на 28 правиле IV-го Вселенского Собора, как утверждают греки, то значит оно не основывается на первенстве Константинопольского патриарха, что доказывают Верховской, о. Шмеман и др., так как в эпоху IV-го Вселенского Собора этот патриарх первенства в Церкви не имел. И наоборот, если это право основывается на первенстве Константинопольского патриарха, то так как в эпоху IV-го Вселенского Собора этого первенства он не имел, то, значит, 28 правило этого собора не могло дать ему юрисдикции над христианской диаспорой всего мира, другими словами, ошибочна вся аргументация греков, не говоря уже о том, что само по себе невероятно, чтобы собор дал иерарху, занимавшему тогда второе место среди предстоятелей автокефальных Церквей, право, которого не имел даже и первый иерарх – Римский Папа» [Троицкий, 1951, 19–20].

По мысли Троицкого, заявление о том, что одна Константинопольская Церковь обладает юрисдикцией на диаспору, нарушает принцип равноправия всех Церквей: «Ведь если поместные Церкви не могут иметь юрисдикции вне своей территории, то не может иметь такой юрисдикции и равная прочим, хотя и первая, Церковь Константинопольская. И наоборот, если <...> такую юрисдикцию имеет Церковь Константинопольская, то, значит, её могут иметь (и всегда имели) и все остальные поместные Церкви» [Троицкий, 1951, 22]. На самом же деле, по его словам:

«Никаких внешних земных границ церковные организации не имеют, а разграничены лишь между собою, лишь с такими же церковными организациями, и всякая Церковь потенциально может иметь юрисдикцию всюду вне других православных Церквей, и вся территория, находящаяся вне православных Церквей, является общим полем их миссии, каковую они не только могут, но и должны организовывать сообразно своим духовным и материальным средствам. <...> Церковно-государственная граница не имеет для Церкви такого значения, как чисто церковная граница, отделяющая одну поместную церковь от другой. Ведь всякая поместная Церковь является представительницей Церкви Вселенской и, как таковая, вне других поместных Церквей имеет юрисдикцию во всей вселенной и вне своих границ» [Троицкий, 1951, 23, 27].

Наконец, Троицкий резонно заметил, что для поддержания своих претензий Константинопольская Церковь не обладает ни надлежащими ресурсами, ни соответствующей инфраструктурой:

«Константинопольская Церковь располагает возможностями [научать все народы] в очень малой степени, как потому, что принадлежит к сравнительно малочисленной греческой народности, так и по малочисленности своих членов и по отсутствию у неё духовных и материальных средств для широкой миссионерской деятельности. Ведь нужно констатировать печальный, но несомненный факт, что за последние столетия Константинопольская Церковь не только не увеличилась в своём составе, но все время уменьшалась и уменьшалась... А при таких условиях подчинить всю православную диаспору юрисдикции Константинопольской Церкви <...>, это значит идти вопреки апостольскому запрещению «строить на чужом основании», лишать все остальные Церкви, проявившие себя миссионерскою деятельностью, возможности продолжать эту деятельность, и, в конце концов, это значит, если не совершенно отказаться от дела православной миссии, то, во всяком случае, уменьшить её успехи до минимальных размеров» [Троицкий, 1951, 29–30].

Последний из главных аргументов, приводимых русскими апологетами греческой теории, которого практически не касался Троицкий, был опровергнут несколько позже самой жизнью. Имеется в виду приводившийся русскими богословами-эмигрантами тезис о наднациональности и аполитичности Константинопольской Церкви, позволяющих ей выступать в качестве незаинтересованной стороны в спорах вокруг православной диаспоры. Ирония судьбы состояла в том, что опровергать этот миф пришлось самим же его проводникам. Через много лет после

публикации своих ранних полемических статей, отец Александр вынужден был признать:

«Трагическая двусмысленность <...> как раз состоит в том, что Первоиерарх, чья функция – свидетельствовать о вселенскости Церкви, быть хранителем того “христианского эллинизма”, который предохраняет каждую Церковь от полного отождествления с “национализмом”, в то же время является для одной отдельной нации носителем и символом именно её национализма. Вселенское первенство становится первенством “греков”» [Шмеман, 2009, 568]⁸.

Подобно Шмеману и отец Иоанн Мейендорф спустя много лет с горечью отмечал:

«Наиболее трагичным в нынешней ситуации является то, что Константинопольский патриархат, чьё положение как “Вселенского патриархата” с очевидностью предполагает долг и обязанность возвышаться над национализмом, стал на самом деле главным инициатором этнических разделений» [Meyendorff, 1987, 55].

Не менее показательным был отзыв, данный отцом Иоанном Мейендорфом в 1984 году на проект документа Константинопольского патриархата о православной диаспоре [см.: Meyendorff, 2012]. В этом неопубликованном материале отец Иоанн касался 28-го канона Халкидонского собора и отмечал: «Я не могу (да, думаю, никакой объективный историк и не смог бы) игнорировать тот факт, что текст канона ограничивает эту ответственность землями, граничащими с “упомянутыми диоцедами”, а значит, не имеет в виду все “варварские” земли» (Remarks on the Contribution)⁹. Теперь он повторял и основной аргумент Троицкого: «Решение Вселенского патриархата не признавать автономию Японской Церкви – по той, понятно, причине, что Вселенский патриархат полагает, что все православные общины за границами существующих Церквей должны зависеть от Константинополя – является очевидно нереалистичным: Вселенский патриархат в одиночку (особенно в нынешней ситуации) едва ли сможет отвечать за все православные миссии повсеместно. Отрицание легитимности одной из немногих современных основанных в полном смысле слова на местном элементе миссионерских Православных Церквей, созданных благодаря истинно благовестническому подвигу православных миссионеров – является позицией, которую многим трудно понять» (Remarks on the Contribution). В конце своего отзыва отец Иоанн писал:

«Мне кажется, что закрепление <...> формального права повсеместной юрисдикции [Константинопольского патриарха] (за пределами существующих автокефальных Церквей) является нереалистичным и тем самым вредным для чаемого возрождения экклесиологического сознания. В качестве формальных прав подобные привилегии сегодня открыто отвергаются не только славянскими и румынской Церквами, но по существу и Александрийским патриархатом и, конечно же, Антиохией. Да и сам Вселенский патриархат был достаточно непоследователен в заявлении подобных прав...» (Remarks on the Contribution).

Заключение

Постановка проблемы православной диаспоры пришлась на первую половину XX века, и именно тогда, по верному наблюдению А.В. Шишкова, «были отшлифованы основные аргументы полемизирующих сторон, которые используются при обсуждении проблемы православной диаспоры по сей день» [Шишков, 2016, 216]. Вместе с тем, церковная практика минувшего столетия стала красноречивым опровержением теории об исключительной юрисдикции одной церкви над всей православной диаспорой. Хотя греческие авторы продолжают заявлять о том, что каноническая власть Константинопольской Церкви распространяется на все территории, не входящие в границы других православных церквей, по инерции апеллируя к каким-то мнимым преимуществам, многие уже не воспринимают подобные претензии всерьёз [Barbu, 2012]. По резонному замечанию протопресвитера В. Борового: «Все “канонические” основания, приводимые сторонниками всемирной юрисдикции Константинополя над всей православной диаспорой для оправдания и обоснования его притязаний и односторонних действий, решительно не выдерживают спокойной, деловой, объективной критики. Таких оснований ни у Константинополя, ни у кого-либо другого нет и быть не может» [Боровой, 2016,

189]. Равным образом и архиепископ Финляндский Павел (Олмари) отмечал в своём получившем широкую известность выступлении, что «Константинополю следует отказаться от <...> теории о верховенстве Вселенского Престола над диаспорой во всём мире и отвергнуть речи о “варварских областях иноплеменников” как анахронизм» [Олмари, 1980–1981, 177].

Очевидно, что дальнейшие попытки продвижения этой ложной теории будут наносить всё больший урон авторитету греческого православия. Именно поэтому самой греческой богословской школе нужно найти в себе силы и признать ошибочность позиции Константинопольского патриархата, который больше других способствовал развитию и поддержанию неканонической ситуации в православной диаспоре: созданию параллельных юрисдикций и блокированию возможности оформления общин диаспоры в новые поместные церкви. И если действительно «общей волей всех Святейших Православных Церквей» является «решение проблемы диаспоры и её устройства согласно православной экклесиологии, канонической традиции и практике Православной Церкви», – как говорится в соответствующем документе Критского собора [Православная диаспора, 2016], – то очевидно, что псевдоканонические притязания Константинопольского патриархата не имеют к достижению этой цели никакого отношения.

Библиографический список

1. Болотов, В.В. Собрание церковно-исторических трудов. В 8-ми кн. / В.В. Болотов. – М.: Мартис, 2002. – Т. 4 – 422 с.
2. Боровой, В., протопр. К вопросу о православной диаспоре / В. Боровой // Церковь и время. – 2016. – Т. 77. – С. 165–202.
3. Верховской, С.С. О каноническом положении экзархата / С.С. Верховской // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. – 1949. – № 21. – С. 8–20.
4. Дымша, С., прот. Константинопольская Православная Церковь перед лицом истории и священных канонов / С. Дымша // Вестник ленинградской Духовной академии. – 1990. – № 1. – С. 107–124.
5. Кузенков, П.В. Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии / П.В. Кузенков // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2014. – Вып. 53. – С. 25–51.
6. Мазырин, А., свящ. Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке / А. Мазырин, А.А. Кострюков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – 375 с.
7. Мейендорф, И. Константинополь и Москва / И. Мейендорф // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. – 1949. – № 16. – С. 5–9.
8. Мейендорф, И., протопр. Вселенский патриархат вчера и сегодня / И. Мейендорф // Церковь в истории: статьи по истории Церкви. – М., 2018. – С. 787–804.
9. Мейендорф, И., протопр. Халкидониты и нехалкидониты: последние шаги к объединению / И. Мейендорф // Пасхальная тайна: статьи по богословию / И.В. Мамаладзе: Сост. – М., 2013. – С. 362–383.
10. Неменский, О.Б. Русь и Константинополь в западнорусской полемической литературе после Брестской церковной унии 1596 г. / О.Б. Неменский // Вестник МГУ. – Серия 8. История. – 2010. – № 5. – С. 14–23.
11. Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого / Никон (Рклицкий). – Нью-Йорк, 1961. – Т. 7 – 424 с.
12. Павел [Олмари], архиепископ Карельский и вся Финляндии. Предложения по решению проблемы православной диаспоры / Павел [Олмари] // Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата. – 1980–1981. – № 105–108. – С. 159–178.
13. Патријарх Српски Др Гаврило Дожић. Живимо у светињи и слободи: изабрани списи, посланице, беседе, акта, писма и записи. – Цетиње; Београд, 2010. – 685 с.
14. Послание Заместителя Константинопольскому Патриарху (от 15 октября 1931 года за № 7623) // Журнал Московской Патриархии. – 1932. – Вып. 7–8. – С. 85–88.
15. Православная диаспора [Электронный ресурс] // Документы Святого и Великого Собора. – URL: <https://www.holycouncil.org/-/diaspora> (дата обращения 14.11.2018).
16. Пузович, В. Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе / В. Пузович // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2014. – Вып. 55. – С. 26–44.

17. Скурат, К., проф. Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры / К. Скурат // Журнал Московской Патриархии. – 1989. – № 9. – С. 60–63.
18. Струве, Н. Письма о. Александра Шмемана о. Игорю Вернику / Н. Струве // Вестник русского христианского движения. – 2015. – № 203. – С. 136–152.
19. Суворов, В.Г., прот. Каноны Халкидонского Собора как обоснование прав Константинопольского Престола на диаспору в русской православной традиции 20 – нач. 21 в. / В.Г. Суворов // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. – 2017. – № 12. – С. 69–74.
20. Троицкий, С. Церковная жизнь на православном греческом Востоке в минувшем году / С. Троицкий // Странник. – 1910. – Март. – С. 468–490.
21. Троицкий, С. Экклезиология парижского раскола / С. Троицкий // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. – 1951. – № 7–8. – С. 10–33.
22. Троицкий, С. Юрисдикция Цариградского Патриарха в областях диаспоры / С. Троицкий // Церковные ведомости. – 1923. – № 11–12. Прибавления. – С. 7; 1923. – № 17–18. Прибавления. – С. 8–12.
23. Шишков, А. Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви / А. Шишков // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – № 34. – С. 210–254.
24. Шмеман, А., протопр. Знаменательная буря: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии [1971] / А. Шмеман // Собрание статей. 1947–1983 / Е.Ю. Дорман: Сост. – М., 2009. – С. 550–572.
25. Шмеман, А., свящ. О «неопапизме» / А. Шмеман // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. – 1950. – № 26. – С. 11–18.
26. Шпиллер, В., прот. 6-я краткая памятная историко-каноническая записка о константинопольской патриархии в связи с титулованием её «вселенской» // Богословский сборник. – 2002. – № 10. – С. 172–194.
27. Barbu, Ș. Orthodox Diaspora in the Context of the Debates over Primacy / Ș. Barbu // Studii Teologice. – 2012. – № 1. – P. 5–22.
28. Bartas, G. Chez les Grecs orthodoxes / G. Bartas // Échos d'Orient. – 1908. – Т. 11. – № 68. – P. 50–58.
29. Dragas, A. The Constantinople and Moscow Divide. Troitsky and Photiades on the Extra-Jurisdictional Rights of the Ecumenical Patriarchate // Θεολογία. – 2017. – Т. 88, 4. – Σ. 135–190.
30. Methodios Fouyas, archbishop. Theological and historical studies. A collection of minor works / Methodios Fouyas. – Athens, 1987. – Vol. 10. – 479 p.
31. Meyendorff, J. The Vision of Unity / J. Meyendorff. – Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1987. – 192 p.
32. Meyendorff, P. Fr John Meyendorff and the Autocephaly of the Orthodox Church in America / P. Meyendorff // St. Vladimir's Theological Quarterly. – 2012. – № 56, 3. – P. 335–352.
33. Remarks on the Contribution – Remarks on the Contribution of the Ecumenical Patriarchate to the Discussion of the Topics: “Autocephaly and Autonomy in the Orthodox Church and the Manner of their Proclamation” and “The Orthodox Diaspora” [1984] (Archives of the Orthodox Church in America, Manuscript Division, Personal Papers of Protopresbyter John Meyendorff).
34. Viscuso, P. A Quest for Reform of the Orthodox Church: The 1923 Pan-Orthodox Congress: An Analysis and Translation of Its Acts and Decisions / P. Viscuso. – Berkeley: InterOrthodox Press, 2006. – 205 p.
35. Γερμανός, μητροπολίτης Αΐνου. Οικουμενικὸν Πατριαρχεῖον καὶ αἱ ἐν τῇ Διασπορᾷ Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίαι. – Ἀθήναι, 1948.
36. Γρηγόριος Ζιγαβηνός, ἀρχιμ. Περί τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ παροικιῶν / Γρηγόριος Ζιγαβηνός // Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια. – 1907. – Ἀριθ. 4. – Σ. 41–46; Ἀριθ. 6. – Σ. 86–92.
37. Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός. – Ἐν Ἀθήναις, 1886⁴.
38. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Τ. 6. – Ἐν Ἀθήναις, 1859.
39. Φωτιάδης, Ε. Ἐξ ἀφορμῆς ἐνὸς ἄρθρου // Ὁρθοδοξία. – 1948. – Ἔτος 23, τεύχ. 7–9. – Σ. 210–240.

Текст поступил в редакцию 15.11.2018.

¹ На период V века как раз приходится разгар массового переселения варварских народов вглубь Малой Азии, и тем самым – в диоцезы, определённые Халкидонским собором в качестве области юрисдикции Константинопольского архиепископа. Размещение таких компактных людских масс происходило, как правило, вне населённых пунктов, имевших устойчивую церковную организацию. Как федераты Римской империи такие «варвары» обыкновенно напрямую подчинялись центральному,

а не местным властям, что по аналогии делало их и в церковно-административном отношении подчинёнными центральных властей, в данном случае – Константинопольского архиепископа, а не местных митрополитов. Потому в каноне и говорится о праве патриарха напрямую поставлять для варварских народов особых епископов, – но именно епископов, а не митрополитов, – в то время как прочие епископы названных трёх диоцезов, согласно тому же канону, подчинялись собственным митрополитам.

² Болотов прямо говорит о «перетолковании» данного правила в последующей традиции [Болотов, 2002, 241].

³ См., например, мнение С. В. Троицкого: «Ссылки на 28 правило халкидонского собора есть не более, как курьёз. Это правило имело в виду варварские народы только в пределах греко-римской империи. Позднейшие греческие толкователи, желая оправдать власть греческой церкви над русской, заявили, что собор разумел здесь россов и аланов, о существовании которых собор, вероятно, и не подозревал и, наконец, новейшие защитники греческого национализма расширяют сферу приложения этого правила уже на весь мир! Разумеется, защищать такую отчаянную точку зрения можно только состоя на службе у греков или отстаивая теорию восточного папизма» [Троицкий, 1910, 488–490].

⁴ См., например: «Только Вселенский престол в силу 28-го канона IV Вселенского собора наделён правом осуществления такой юрисдикции» [Εκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1922, 414].

⁵ Данная формула включена в обоснование почти всех сомнительных актов Константинопольской Церкви тех лет, например, в тексты томосов об учреждении Американской [Εκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1922, 220], Чехословацкой [Εκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1923, 70], Финляндской и Эстонской церковных областей [Εκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1923, 253, 255] и др.

⁶ Для надлежащей оценки позиции русских эмигрантских богословов важно помнить, что до начала конфликта митрополита Евлогия с московскими церковными властями он и его окружение декларировали решительное неприятие фанариотского проекта о подчинении всей диаспоры Константинопольскому патриарху. В 1924 году митрополит Евлогий заявлял: «... Мы отвергаем то неправильное мнение, по которому все Православные Церкви должны ограничивать свою власть территориальными пределами свои государств, а всё, что выходит за эти пределы подлежит юрисдикции Константинопольского Патриарха. Такого права церковные каноны не дают Константинопольскому Патриарху, ибо упомянутое 28 правило IV Вселенского Собора говорит лишь о его праве поставлять епископов только в областях Понта, Азии, Фракии и у иноплеменников вышеуказанных областей» [Последние новости, 1924, 11 июля, 3].

⁷ «Поддерживая идею преимущественной ответственности первенствующего Константинопольского Престола за диаспору, [русские богословы “евлогианской” ориентации] так же не считали обоснованными ссылки на 28-й халкидонский канон для обоснования этих преимуществ. <...> Несмотря на церковные и политические разногласия между русскими богословами разных юрисдикций, в целом они оказались едиными в трактовке 28-го халкидонского канона как не являющегося основанием исключительных прав Константинопольского первоиерарха на диаспору» [Суворов, 2017, 73].

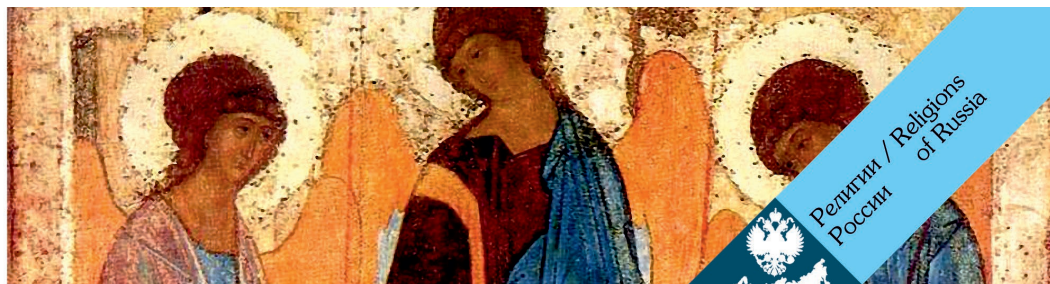
⁸ В личной переписке отец Александр и вовсе отрекался от своих ранних идей [Струве, 2015].

⁹ Отец Иоанн и в других работах выступал против неправильной трактовки 28-го правила [Мейендорф, 2013, 710; Мейендорф, 2018, 803].

References

1. Barbu Ș. *Studii Teologice*, 2012, vol. 1, pp. 5–22.
2. Bartas G. *Échos d'Orient*, 1908, vol. 68, pp. 50–58.
3. Bolotov V.V. *Sobranie tserkovno-istoricheskikh trudov* [Collection of Church-Historical Works]. Moscow, 2002, vol. 4 (in Russian).
4. Borovoy V. *Tserkov' i vremya* [Church and Time]. 2016, vol. 77, pp. 165–202 (in Russian).
5. Dragas A. *Theologia*. 2017, vol. 88, 4, pp. 135–190.
6. Dymsha S. *Vestnik leningradskoy Dukhovnoy akademii* [Bulletin of Leningrad Spiritual Academy]. 1990, vol. 1, pp. 107–124 (in Russian).
7. Germanos, mhtropolhthc Ainou. *Oikoumenikon Patriarcheion kai ai en th Diaspora Orthodoxoi Ekkhlsiai* [The Ecumenical Patriarchate and Orthodox churches in diaspora]. Athens, 1948 (in Greek).
8. Grhgorioc Zigabhnoc, archim. *Ekkhlsiastrikh alhtheia*. 1907, vol. 4, pp. 41–46; vol. 6, pp. 86–92 (in Greek).
9. Kuzenkov P.V. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of St.Tikhon's University. Series I: Theology. Philosophy]. 2014, vol. 53, pp. 25–51 (in Russian).
10. Mazyrin A., Kostryukov A.A. *Iz istorii vzaimootnosheniy Russkoy i Konstantinopol'skoy Tserkvey v XX veke* [From History of the Relations between Russian and Constantinople Churches in the 20th century]. Moscow, 2017 (in Russian).
11. Methodios Fouyas, archbishop. *Theological and historical studies*. A collection of minor works, Athens, 1987, vol. 10.
12. Meyendorf I. *Tserkovnyy vestnik Zapadno-Evropeyskogo Pravoslavnogo Russkogo Ekzarkhata* [Church Bulletin of West-European Russian Orthodox Exarchate]. 1949, vol. 16, pp. 5–9 (in Russian).
13. Meyendorf I. *Paskhal'naya tayna: stat'i po bogosloviyu* [The Easter's Mystery: Paper on Theology]. Moscow, 2013, pp. 703–711 (in Russian).

14. Meyendorf I. *Tserkov' v istorii: stat'i po istorii Tserkvi* [Church in History: Papers on the History of the Church]. Moscow, 2018, pp. 787–804 c
15. Meyendorff J. *The Vision of Unity*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1987.
16. Meyendorff P. *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2012, vol. 56, 3, pp. 335–352.
17. Nemenskiy O.B. *Vestnik MGU. Seriya I: Istoriya* [Bulletin of Lomonosov Moscow State University. Series I: History]. 2010, vol. 5, pp. 14–23 (in Russian).
18. Nikon (Rklitskiy), ep. *Zhizneopisanie Blazhenneyshego Antoniia, mitropolita Kievskogo i Galitskogo* [Biography of His Beatitude Anthony Metropolitan of Kiev and Galicia]. New York, 1961, vol. 7 (in Russian).
19. *Patrijarkh Srpski Dr Gavriilo Dozhich. Zhivimo u svetinji i slobodi: izabrani spisi, poslanitse, besede, akta, pisma i zapisi* [Serbian Patriarch Dr Gabriel Dozhich. We live in Sacred Place and Freedom: Selected Works, Messages, Conversations, Documents, Letters and Notes]. Tsetinje; Belgrad, 2010 (in Serbian).
20. Pavel [Olmari], arkhiep. *Vestnik Russkogo Zapadno-Evropeyskogo patriarshego ekzarkhata* [Bulletin of Russian West-European Patriarch Exarchate]. 1980–1981, vol. 105–108, pp. 159–178 (in Russian).
21. *Phdalion the nothc nhoc* [The Rudder of the metaphorical ship]. Athens, 1886 (in Greek).
22. Photiadhs E. *Orthodoxia*. 1948, vol. 23, 7–9, pp. 210–240 (in Greek).
23. *Remarks on the Contribution – Remarks on the Contribution of the Ecumenical Patriarchate to the Discussion of the Topics: “Autocephaly and Autonomy in the Orthodox Church and the Manner of their Proclamation” and “The Orthodox Diaspora”* [1984] (Archives of the Orthodox Church in America, Manuscript Division, Personal Papers of Protopresbyter John Meyendorff).
24. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* [Moscow Patriarchate]. 1932, vol. 7–8, pp. 85–88 (in Russian).
25. *Dokumenty Svyatogo i Velikogo Sobora* [Records of the Holy and Great Council]. Available at: <https://www.holycouncil.org/-/diaspora> (accessed: November 16, 2018) (in Russian).
26. Puzovich V. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of St.Tikhon's University. Series I: Theology. Philosophy]. 2014, vol. 55, pp. 26–44 (in Russian).
27. Schmemmann A. *Sobranie statey. 1947–1983* [Collection of papers. 1947–1983]. Ed. E.Yu. Dorman. Moscow, 2009, pp. 550–572 (in Russian).
28. Schmemmann A. *Tserkovnyy vestnik Zapadno-Evropeyskogo Pravoslavnogo Russkogo Ekzarkhata* [Church Bulletin of West-European Russian Orthodox Exarchate]. 1950, vol. 26, 11–18 (in Russian).
29. Shishkov A. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia nad Abroad]. 2016, vol. 34, pp. 210–254 (in Russian).
30. Schpillar V. *Bogoslovskyy sbornik* [Theological Collection]. 2002, vol. 10, pp. 172–194 (in Russian).
31. Skurat K. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* [Journal of Moscow Patriarchate]. 1989, vol. 9, pp. 60–63 (in Russian).
32. Struve N. *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian Movement]. 2015, vol. 203, pp. 136–152 (in Russian).
33. Suvorov V. G. *Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriya: Gumanitarnye nauki* [Modern Science: Actual Problems of Theory and Practice. Series: Humanities]. 2017, vol. 12, pp. 69–74 (in Russian).
34. *Syntagma tw n theiwn kai ierwn kanonwn* [Constitution of the holy and sacred canons]. Athens, 1859, vol. 6 (in Greek).
35. Troitskiy S. *Strannik* [Wanderer]. 1910, vol. 3, pp. 468–490 (in Russian).
36. Troitskiy S. *Tserkovnye vedomosti* [Church Bulletin]. 1923, vol. 11–12 Add., p. 7; 1923, vol. 17–18 Add., pp. 8–12 (in Russian).
37. Troitskiy S. *Vestnik Russkogo Zapadno-Evropeyskogo Patriarshego Ekzarkhata* [Bulletin of Russian West-European Patriarch Exarchate]. 1951, vol. 7–8, pp. 10–33 (in Russian).
38. Verkhovskoy S.S. *Tserkovnyy vestnik Zapadno-Evropeyskogo pravoslavnogo russkogo ekzarkhata* [Church Bulletin of West-European Russian Orthodox Exarchate]. 1949, vol. 21, pp. 8–20 (in Russian).
39. Viscuso P. *The Quest for Reform of the Orthodox Church: The 1923 Pan-Orthodox Congress: An Analysis and Translation of Its Acts and Decisions*. Berkeley, 2006.



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.29-37

**Magomedkhan M. Magomedkhanov,
Robert Chenciner, Saïda M. Garunova**

Ethno-religious and Legal Aspects of the pre-Soviet Government of the Dagestan Region

*The research is supported by a grant of the Presidium of the Russian Academy
of Sciences. Project I.1.24 of the Program of fundamental researches*

Abstract. The article studies ethno-religious / confessional and legal aspects in the pre-Soviet practice of government of the Dagestan region. The Russian Empire was one of the most varied in the world with regard to the ethnic and religious relations. By the end of the 19th century, the Russian Empire covered an area of almost 22.5 million square km., and its 125.7 million population included, in addition to Russians (about 42.0%), two hundred peoples, followers of various religions and beliefs, including Islam (11.1%), Judaism (4, 2%) and Buddhism (0.5%). With the incorporation of Dagestan into Russia, in 1868 the feudal form of government or the Khanate(s) was abolished. The institutions of civil self-government of rural societies were adapted to the general imperial goals of government and subordinated to the tsarist administration. In general, administrative and territorial delimitation at grassroots level corresponded to the traditional divisions of rural societies. The former administrative division into “*naibstva*” (administrative units, from Arabic نايب *nā'ib*) assistant, deputy head) was retained. The elected village administration was restored; the rural and district courts, as well as the regional Dagestan people's court were created. The judges were elected, but under the supervision of the Tsar's administration. In the social sphere, there was a conscious desire of Dagestanis to assert themselves locally as representatives of the royal power, to assimilate into the military and economic elites of the Russian Empire, to receive Russian education, and to master Russian culture. The new government model of Dagestan, like any administrative system, could not satisfy the interests of all segments of Dagestan society and, from this point of view, was far from ideal. However, in that particular historical period nothing more acceptable was offered by the Tsarist strategists to maintain regional stability and order. In any case, the Dagestanis received a more or less understandable form of government. The administrative structure and the new order of legal process, as legalized by the Regulation on the Administration of the Dagestan Region of April 5, 1860, in general, corresponded to the traditional system of governance and, from the point of view of political stability did not cause much concern to the Tsar's administration.

Key words: Adat, Shariat, political culture of Dagestan, Imperial governing experience

Магомедханов М.М., Ченсинер Р., Гарунова С.М.

Этнорелигиозные и правовые аспекты досоветского управления Дагестанским регионом

*Исследование поддержано грантом президиума РАН.
Проект I.1.24 Программы фундаментальных исследований президиума РАН*

Аннотация. Статья посвящена изучению этноконфессиональных и правовых аспектов в досоветской практике управления Дагестанской областью. Российская Империя являлась одной из самых колоритных в этническом и конфессиональном отношениях стран мира. К концу XIX века Российская империя охватывала территорию почти в 22,5 млн. кв. км., а её 125,7-миллионное население составляли русские (около 42,0 %) и ещё две сотни последователей различных религий и верований, в том числе ислама (11,1 %), иудаизма (4,2 %), буддизма (0,5 %). С включением Дагестана в состав России феодальная форма правления (ханства) была ликвидирована (1868 г.). Институты гражданского самоуправления сельских обществ были адаптированы к общеимперским целям управления и подчинены царской администрации. Административно-территориальное размежевание на низовом уровне в целом соответствовало традиционному делению на сельские общества. Было сохранено прежнее административное



M.M. Magomedkhanov



R. Chenciner



M.S. Garunova

деление на наибства (административные единицы, от арабского *بىيان* (nā'ib) помощник, заместитель главы). Было восстановлено выборное сельское управление, созданы сельские и окружные суды, а также областной Дагестанский народный суд. Судьи избирались, но под надзором царской администрации. В социальной сфере прослеживается осознанное стремление дагестанцев к самоутверждению на местах в качестве представителей царской власти, к инкорпорации в военную и экономическую элиты Российской Империи, к получению русского образования, освоению русской культуры. Новая модель управления Дагестаном, как и всякая административная система, не могла удовлетворять интересы всех слоёв дагестанского общества и, с этой точки зрения, была далека от совершенства. Однако в тот конкретный исторический период ничего более приемлемого для удержания края в стабильности и спокойствии никем из царских стратегов предложено не было. Во всяком случае, дагестанцы получили более или менее понятную им форму правления. Административное обустройство и новый порядок судопроизводства, узаконенные Положением об управлении Дагестанской областью от 5 апреля 1860 г., в целом соответствовали традиционной системе управления и, с точки зрения общественного спокойствия, не вызывали особого беспокойства царской администрации.

Ключевые слова: Адат, Шариат, политическая культура Дагестана, имперский опыт управления

Magomedkhan M. Magomedkhanov – Chief of the Department of Ethnography of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; 75 M. Yaragского str., Makgachkala, Russia, 367030; mkhan@yandex.ru

Магомедханов Магомедхан Магомедович – доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН; 367030, г. Махачкала, ул. М. Ярагского, 75; mkhan@yandex.ru

Robert Chenciner – Honorary Researcher at St. Anthony's College of Oxford University (UK); 12 Lloyds Square, London, WC IX 9BA; chenciner@clara.net

Ченсинер Роберт – почетный исследователь Колледжа св. Антония Оксфордского университета (Великобритания); 12 Lloyds Square, London, WC IX 9BA; chenciner@clara.net

Saida M. Garunova – Junior Researcher, The G. Tsadasa Institute of Language, Literature and Art of the Daghestan Scientific Centre of RAS; 45 M. Gadzhiev str., Makhachkala, Russia, 367032; saida-mag@yandex.ru

Гарунова Саида Магомедхановна – младший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН; 367032, Россия, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева 45; saida-mag@yandex.ru

Introduction

This paper was inspired by the discovery in the Dagestan archives of a large number of judgments from the Temir-Khan-Shura higher court covering 1864 to 1917, which demonstrated a co-existence of Russian law with Shariat and Adat.

The questions of the correlation of Adat, Shariat and Russian laws, and their correspondence to the ideals and ideas of Dagestanis have been of interest to Caucasian historians for more than a century and a half [Komarov, 1868; Leontovich, 1882; Kovalevsky, 1890; Bobrovnikov, 2002; Magomedkhanov, 2004; Musaev, 2009; Abdulmazhidov, 2017; Matochkina, 2017 and others].

For adherents of Shari'a, the Adat remained a relic of the times of ignorance ("jahiliyya"). Nevertheless, the liberal attitude of the Dagestanis like that of the tsarist authorities, toward Adat was maintained throughout the nineteenth century.

Attempts to conform to Sharia norms and limit the scope of application of Adat were made throughout the 19th century, and possibly in earlier periods. For a number of reasons, and not least because of the conservative nature of the mentality of the Highlanders, even Imam Shamil failed to resolve this problem. The highlanders, as Shamil himself as well as the nineteenth-century Russian authors noted, cherished their Adats. They did not perceive them as something contrary to Sharia. Rural societies, which the Imams demanded to "accept" Sharia, were convinced that they had been following Sharia for a long time and could not comprehend the true meaning of the Imams' admonitions about "establishing" Sharia.

Blood feud compensation

Replacing blood feud with material compensation ("diyat") was practiced long before the reign of Shamil. This is evidenced by individual articles of Adats as well as a detailed example of the custom of reconciliation of bloodfeuds. It is further notable that in none of the known Adats of "volniye obshestva" (free societies) and of khanates, the tukkhum (clan that is often the wider extent of blood feud involvement) acts neither as a claimant, nor as a defendant for any crime. Shamil only strengthened this principle, giving a special meaning to the personal responsibility of each Muslim, not only for the crime,

but also for any deviation from the Sharia. Shamil's efforts in this direction contributed to the fact that in the Imamatus (courts), cases of blood feud in which whole tukkhums were involved happened most rarely.

Among the positive consequences of the adoption of Sharia law, it should be recognized that there was alignment of measures of guilt and severity of punishment. The destruction of the house of the murderer and the spread of blood feuds to his relatives was prohibited. Also advanced methods of inquiry and evidence of guilt, based on Muslim law (fiqh), etc. were introduced.

The Russian general and contemporary historian A.V. Komarov emphasized the "importance of a strong power in stopping "krovomoscheniya" (blood feud). In support of this he referred to the fact that from 1860 to 1868, "In the districts of Avar and Andy, which were until 1859 under the close supervision of Shamil" there was not a single case of blood feud [Komarov, 1868, 48]. From XIX century researchers, we also note that murders in Dagestan happened, as a rule, for moral, but not self-serving motives.

Tsarist versus Traditional law in Dagestan after 1860

With the formation of the Dagestanskaya oblast' in 1860, the parallel practice and delineation of the spheres of application of different legal systems (Adat, Sharia, Russian law) took place under the conditions of "voenno-narodnoye upravleniye" (military-national government). This combined the justification of general imperial rule with traditions for Dagestan in a new political and legal culture.

Administrative and territorial delimitation corresponded to the traditional division into rural societies. The former administrative division "naibstva" was retained, elective rural administration was revived, and rural courts with elected judges (deputies) and rights to practice both Adat and Sharia laws were established. The powers of the appointed or elected officials were determined by legislative acts and decrees of the tsarist administration. The khanates by that time were only a semblance of "independent" political entities having been for more than half a century under the jurisdiction of the Empire. "In the conditions when Dagestan was finally conquered, the Khan's power became an alien element in the all-Russian state organism" [History of Dagestan, 1968, 122].

By the time of adoption on April 26, 1868 of the "Polozheniye o sel'skom upravlenii v Dagestane" (Provision on rural management in Dagestan) all the khanates were liquidated.

Although at the most decisive points, power and law were concentrated in the hands of the tsarist administration, the often repeated thesis that "military-people's government contained nothing national in itself" does not seem to be entirely correct [Aglarov, Magomedkhanov, 2015, 314].

ADAT and SHARIAT in divide and rule policy

As noted by F.I. Leontovich (1833–1910), "the Russian government in many cases took the side of Adat in its struggle against Sharia, first of all, tried to weaken the action of Sharia, and with it to paralyze the power of the Muslim clergy <...> always representing one of the main hindrances in pacifying the region" [Leontovich, 1882, 35].

But hopes that by the revival of Adat and Sharia laws could be gradually forgotten and then the universal Empire law system would be easily implemented, perfected and well mastered by the Dagestanis, turned out to be not so bright. Ranks, insignia, awards, sizable pensions, offerings and gifts were all acquired by the rulers, the mountain aristocracy. These rewards for their direct service cited, "for courage and prudent stewardship in matters against hostile <...> Highlanders". Of course, this kind of encouragement should have been compensated by the submissiveness and service of the local rulers, and the people "entrusted" to them. However, "with the decline of the national spirit", they began to realize that the power in the country was changing. The Beks or Beks – in Dagestan, Khan's nephews, and Chankas – (Bek's sons from marriage with Uzden (independent) woman) – showed special sensitivity to these changes. Their previous claims to their relatives from the Khan's house for a maximum share of power and property rights were supplemented by nagging and petitions to the Russian authorities about material incentives, promotions, income places for their children, etc. The consequences of the "bounty" distributed to this class during the military events, the tsar's administration in Temir-Khan-Shura (re-named Buinaksk in 1922) and Tiflis, the Caucasian Committee (1845–1882) in St. Petersburg, had been tediously and unsuccessfully continued until the October Revolution of 1917.

Slight reasons for blood feud

The insignificance of the reasons which led Dagestanis to bloody strife shocked the Russians.

As background in the Caucasus, the cart continued to be used at the beginning of the 20th century. The Caucasian arb used wheels without spokes. Moreover, the wheels rotated with the axle. Such an amazing construction echoed the Asian chariots and carts of the 2nd millennium BC.

There have been cases when the elementary unwillingness of one Arbakesh (Arba driver from Persian *هبارا* [arābe], a four-wheel vehicle in the Caucasus) to give way to another, (an early version of road-rage) led to injury and blood revenge, as in the following Russian contemporary comment:

“No matter how respectfully so jealously supported by everyone’s self-esteem, no matter how respectful is the fear of public opinion” – wrote A.I. Lilov (1832–1890, director of the Tiflis Classical Gymnasium) – “but the solution of all questions of honor only with the help of a dagger, therefore, the replacement of all religious and moral concepts with concepts of bloody violence <...>, – involuntarily makes every person in a different sphere shudder” [Lilov, 1892, 31].

Apparently, the motives that prompted the highlanders to bloodshed consisted not only in their “fervor”, “boiling blood and jealousy” or other psychological characteristics, but also in a “not entirely Muslim” understanding of the difference between prowess and crime, in what the Dagestani folklorist A. Akhlakov (1932–1975) called “the motive of insulted honor” [Akhlakov, 1981, 80].

Maksud Alikhanov-Avarksky (1846–1907) – Russian lieutenant general, wrote: “Murders, injuries and other crimes in general never have a mercenary motive, at least in the mountainous part of Dagestan. Moreover the mountaineers of this region, if in exceptional cases they are sentenced to exile, it is usually for deeds that in their understanding are not something reprehensible, but – on the contrary– directly commendable. The weak understanding of legality and the habits of the traditional Adats, which are more in keeping with their attitudes and temperament, lead to the fact that even street quarrels about the most empty excuses, which outside of Dagestan would peter out, here virtually all end with blood spilt. Not to mention more serious insults, but even when given a sharp scolding, the mountaineer responds with a dagger, and cannot do otherwise. He knows that in that case, as a person who could not stand up for himself, he will be ridiculed, and will not be able to continue to live in his village. If he did not hesitate to punish his offender, risking, of course, his own life, and for that he escaped only with a walk to Siberia, then all sympathies are on his side, and he is considered as a young man who has fulfilled his sacred duty. The duty of personal vengeance is so ingrained among the Dagestanis, and hence the habit of arbitrariness is so strong between them that it would never occur to any Highlander to turn to the authorities with a complaint of insult suffered by him, since, according to local opinion, this would mean diminishing himself to the degree of a woman.

“It’s not the business of Qazi, the judges, the Naib, or the boss to wash off the insult inflicted on me,” the mountaineer said. “It is my duty: for that Allah supplied me with heart, and my father with a dagger” [Alikhanov, 2005, 260–261].

Robbery

In Dagestan, as elsewhere, there were many sorts of robbers. They were called “khachag’al” (Avar), “khachagatal” (Laki), “kachaglar” (Kumyk), and so on in the 31 languages of Dagestan. “To the credit of Dagestanis, it should be mentioned that in the upland districts there are no robberies and robbers,” said one of the official reports on the Dagestan region. M. Alikhanov commented on this fact as follows: “Where the multi-battalion detachments with guns did not risk to pass before, now the batman was walking freely, even without a stick, and one can be sure that such security will prevail in the region until they will not lose the primitive purity of their morals <...> So, weapons in the hands of everyone, the inevitable revenge hanging like the sword of Damocles and, most importantly, the people’s pride or public opinion that controls all the actions of their members – these are the reasons for the complete absence of looting and robbery of environments and those people who for some reason so readily are usually called rigands” [Alikhanov, 2005, 263].

The level of religious activity in the Russian Empire was measured as follows. In 1913 in Tatarstan and Bashkortostan there were more than 6,000 mosques and 7,000 religious schools. By 1917 only in Dagestan with the then population of just over 1 million people, there were 2,060 mosques and about 1,000 mektebs (preliminary religious schools) and madrasas (secondary religious schools). There were also many in the Crimea (729), Chechnya (more than 1000) and other parts of the North Caucasus. For comparison, by 1980 less than 50 mosques functioned in the entire North Caucasus and the Volga region, and those were under the close supervision of state and party structures.

The above information suggests the inconsistency of the widespread Soviet propaganda opinion that the Soviet government, carrying out a cultural revolution in Dagestan, only dealt with illiteracy.

Pre-revolutionary researchers of Dagestan have repeatedly pointed out that the basis of the highlander's commitment to law and order was not fear of the severity of the authorities or the severity of punishment, but the fear of being condemned by public opinion and consequent shame.

In 1866, the village of Shilyagi of the Kaitago-Tabasaran District was burned down, and the inhabitants and their families were sent to Siberia. The fate of the rebels in 1877 was also tragic [Kovalevsky, 1912; Magomedov, 1940; Gasanov, 1997; Musaev, 2005]. After the brutal suppression of the centres of the uprising that engulfed almost the whole of Dagestan, repression followed. 300 people were subjected to public execution, and 1,000 families (4,875 people) were exiled to Saratov, Novgorod and Pskov provinces [Musaev, 2012].

Deep changes in public life due to the Russian revolution of 1905–1907, the First World War of 1914–1918, the October Revolution of 1917, and the Civil War of 1918–1921, led to a crisis of law and order. Robbery and looting spread to Dagestan, as elsewhere in Russia, precisely during the first quarter of the twentieth century.

“Dagestan was always a country of order and long-established traditions and customs,” wrote the last Chairman of the Mountain Republic, General Minkail Khalilov (1869–1935), from exile in 1919. The same was claimed by his former political opponent Nazhmudin Samursky (1913–1938): “Not long ago, before the Revolution, which introduced a lively current into petrified forms of family relationships, the highlander’s family was a solid and coherent organization in which each member was given a certain place, role and responsibilities. These duties were carried out by each of the family members with the highest conscientiousness, with clockwork precision, as the Adats of their ancestors command” [Samursky, 1925, 42].

The Tsar's administration soon came to understand that the motivation of the highlander's commitment to order (a'dlu – Arabic, which in all Dagestan languages also means “discipline”) was not his fear of the severity of his superiors and the severity of punishment, but self-respect, the fear of being condemned by public opinion.

Reluctant witnesses

Since the traditional institutions of civil self-government of rural societies were adapted and subordinated to the tsarist administration, the people perceived the government's law enforcement as a kind of "fatal reality". Also, its representatives were not the best embodiment of the ideals of fairness and morality. The administrative arrangement of Dagestan as a whole corresponded to the traditional system of governance and, from the point of view of public order, did not cause particular concern to the tsarist administration. However, the state of legal proceedings in criminal cases, and most importantly, the attitude of Dagestanis to justice, to the courts in general, even to those that seemed to correspond to their own tradition, changed for the worse. The atmosphere of distrust of the court as such was supported not always clear to the locals by the imposition of general imperial laws in the form of "administrative reprisals", i.e. expulsion to Siberia without investigation and trial.

The Soviet response

The tradition of “blood for blood” or diyat (from Arabic *ديف* a ransom) for blood or the rite of reconciliation, remained firmly in the minds of the Highlanders for a long time. Soviet justice deprived the injured party of material compensation for the murder (diyat) and thus unintentionally promoted the reanimation of the custom solely in the form of blood feud. Traditional arbitration initiatives of respected people to determine the terms of reconciliation of blood feuds, conducting the reconciliation ritual of blood feuds, was either prohibited or replaced by surrogate forms (the Soviet version of the blood reconciliation rite), or aligned with the Soviet law enforcement system that provided for the immediate arrest of the killers. Thus, the rural community was actually suspended from intervening in cases involving murder and other serious crimes. The use of traditional methods of conflict resolution was thus turned into a fiction, a private affair of the defendant and the plaintiff.

As a result, the reduction of the sentence by falsifying the circumstances of the crime, bribing the judges, i.e. phenomena that are immoral and practically impossible in a traditional society, were becoming commonplace. With all this, the attitude of the Dagestanis to the custom of blood revenge as a debt of honor remained the same, and the custom itself did not disappear, but continued in a modified form to be adapted to the conditions of Soviet reality.

The Soviet version of the ritual of reconciliation of bloodlines was imposed. The textbook attributes were a table covered with a red cloth, behind it, against the background of portraits of the leaders of the proletariat, party authorities in stalinka caps, and in front of the table two mountaineers in fur hats shaking hands. The propaganda had nothing in common either with the meaning or the ritual symbolism of the traditional rite.

On November 13, 1920, an extraordinary congress of the peoples of Dagestan was held in Temir-Khan-Shura, the then capital – since 1922 renamed Buinaksk. In a speech at this congress, Stalin, in particular, stated: “Dagestan should be governed according to its own characteristics, its own way of life, customs <...> The Soviet government considers the Shari’a the same competent, customary law that other peoples inhabiting Russia have. If the Dagestan people want to preserve their laws and customs, then they should be preserved” [Stalin, 1947, 395–396]. And they were preserved, but only until 1928, until Soviet power was consolidated. Since the problems of interfaith relations are due to the very fact of the existence of religions, then the cardinal solution of these problems was, according to the logic of Soviet theorists, in overcoming what they considered to be the obscene communist perspective of religious differences and universal communist law. The repressions had begun [Khalidova, 2017].

With the establishment of Soviet power in Dagestan, as elsewhere in the USSR, an irreconcilable struggle with religion began. During the years of Soviet power in Dagestan, “about 12 thousand people were repressed, more than 5 thousand of them were representatives of the clergy <...> And how many Sheikhs Ulamas (Islamic scholars) were humiliated and offended! <...> In the eyes of atheists and communists, they were idealists, mystics, enemies of the people... During the period of socialism, thousands of holy buildings were destroyed, 670 mosque and private libraries were destroyed, mountains of various spiritual literature and the most valuable manuscripts were burned; about 165 thousand mosque carpets, kilims, felt-carpets (arbabashes, literally cart-covers) were confiscated. In many places, they managed to build the official buildings from gravestones...” [Kurbanov, 1996, 20–21].

Библиографический список

1. Абдулмажидов, Р.С. О введении гражданского (общеевропейского) законодательства в Дагестанской области в XIX в. / Р.С. Абдулмажидов // Карачаево-Черкесия в социокультурном пространстве Кавказа. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. Черкесск, 03–04 октября 2017. – Издательство: «Медиа-Полис». – С. 26–36.
2. Агларов, М.А. Из Имперского опыта управления Северным Кавказом / М.А. Агларов, М.М. Магомедханов // Российский Кавказ: проблемы, поиски, решения. – М. Москва, 2015. – С. 311–317.
3. Алиханов, Максуд. В горах Дагестана: путевые впечатления и рассказы горцев / Максуд Алиханов / сост. и авт. коммент. Р. И. Иванов / с предисл. Г. А. Гаджиева. – Махачкала: Эпоха, 2005 (М.: Красный пролетарий). – 413 с.
4. Ахлаков, А.А. Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа / А.А. Ахлаков. – М.: Наука, 1981. – 229 с.
5. Бобровников, В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие: Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана / В.О. Бобровников. – М.: Вост. лит., 2002. – 368 с.
6. Габиев, С. Обычный суд и военно-народное управление / С. Габиев // «Мусульманин». – Париж, 1910. – № 16. – С. 18–25.
7. Гасанов, М.М. Национально-освободительная и классовая борьба народов Дагестана в 60–70-е годы XIX в. / М.М. Гасанов. – Махачкала, 1997. – 98 с.
8. История Дагестана: В 4-х томах / под ред. Г.Д. Даниялова. – М.: Наука, 1968. – Т. 2. – 368 с.

9. Каймаразов, Г.Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане / Г.Ш. Каймаразов. – Махачкала, 1989. – 157 с.
10. Ковалевский, М.М. Закон и обычай на Кавказе / М.М. Ковалевский – М.: Тип. А.И. Мамонтова и Ко, 1890. – Т. 1. – 303 с.
11. Ковалевский, П.И. Восстание Чечни и Дагестана в 1877 и 1878 годах / П.И. Ковалевский. – СПб., 1912. – 97 с.
12. Комаров, А.В. Адаты и судопроизводство по ним (материалы для статистики Дагестанской области) / А.В. Комаров // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис, 1868. – Вып. I. – С. 1–88.
13. Курбанов, М.Р. Религия в культуре народов Дагестана / М.Р. Курбанов, Г.М. Курбанов. – Махачкала, 1996. – 108 с.
14. Леонтович, Ф.И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа / Ф.И. Леонтович. – Одесса: Тип. П.А. Зелёного (б. Г. Ульриха), 1882. – Вып. 1–2. – 850 с.
15. Лилов, А.И. Очерки быта кавказских горцев / А.И. Лилов // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. – Тифлис, 1892. – Вып. 14. – С. 1–58.
16. Магидов, Ш.Г. Осуществление ленинской национально-языковой политики на Северном Кавказе / Ш.Г. Магидов. – Махачкала, 1979. – 112 с.
17. Магомедов, Р.М. Восстание горцев Дагестана в 1877 году / Р.М. Магомедов. – Махачкала, 1940. – 77 с.
18. Магомедханов, М.М. Адат, шариат и российские законы в Дагестане / М.М. Магомедханов // Вестник Дагестанского научного центра РАН. – 2004. – № 16. – С. 75–83.
19. Маточкина, А.И. Изучение ислама и арабо-мусульманской культуры в трудах российских востоковедов на рубеже XIX–XX вв. / А.И. Маточкина // Религиоведение. – 2017. – № 2. – С. 107–119.
20. Мусаев, М.А. Мусульманское духовенство 60–70-х годов XIX века и восстание 1877 года в Дагестане / М.А. Мусаев. – Махачкала, 2005. – 153 с.
21. Мусаев, М.А. Политика Российской Империи в отношении мусульманского «духовенства», шариата и адата в Дагестане после падения Имамата / М.А. Мусаев // Мир ислама. История. Общество. Культура. – Москва, 2009. – С. 101–105.
22. Мусаев, М.А. Ссылка дагестанцев за участие в восстании под руководством Мухаммада-Хаджи в 1877 г.: реконструкция истории / М.А. Мусаев // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 4. – С. 344 [Электронный ресурс]. – URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=6818> (дата обращения 22.10.2018).
23. Самурский (Эфендиев), Н. Дагестан / Н. Самурский (Эфендиев). – М.-Л., 1925. – 150 с.
24. Сталин, И.В. Выступления на Съезде народов Дагестана 13 ноября 1920 г. / И.В. Сталин // Сталин И.В. Сочинения. – М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1947. – Т. 4. – С. 395–396.
25. Халидова, О.Б. Ислам в религиозной структуре советского государства в 1920-х гг. к вопросу о политике и региональной практике в национальном регионе на примере Дагестана / О.Б. Халилова // Вестник архивиста. – 2017. – № 4. – С. 223–235.

Текст поступил в редакцию 27.10.2018.

References

1. Abdulmazhidov R.S. *O vvedenii grazhdanskogo (obshcheimperskogo) zakonodatelstva v Dagestanskoi oblasti v XIX v.* [On the introduction of civil (all-imperial) legislation in the Dagestan region in the XIX century]. Cherkessk, 2017, pp. 26–36 (in Russian).
2. Aglarov M.A., Magomedkhanov M.M. *Iz Imperskogo opyta upravleniia Severnym Kavkazom* [From the Imperial experience of managing the North Caucasus]. Moscow, 2015. pp. 311–317 (in Russian).
3. Alikhanov M. *V gorakh Dagestana: putevye vpechatleniia i rasskazy gortsev* [In the mountains of Dagestan. Travel impressions and stories]. Makhachkala, 2005 (in Russian).
4. Akhlaqov A.A. *Istoricheskie pesni narodov Dagestana i Severnogo Kavkaza* [Historical songs of the peoples of Dagestan and the North Caucasus]. Moscow, 1981 (in Russian).
5. Bobrovnikov V.O. *Musulmane Severnogo Kavkaza: obychai, pravo, nasilie: Ocherki po istorii i etnografii prava Nagornogo Dagestana* [Muslims of the North Caucasus: custom, law, violence: Essays on the history and ethnography of the law of Mountain-Dagestan]. Moscow, 2002 (in Russian).
6. Gabiev S. *Obychnyi sud i voenno-narodnoe upravlenie* [Customary Court and Military-People's Government]. Paris, 1910. pp. 18–25 (in Russian).
7. Gasanov M.M. *Natsionalno-osvoboditelnaia i klassovaia borba narodov Dagestana v 60–70-e gody XIX veka* [The national liberation and class struggle of the peoples of Dagestan in the 60–70s of the nineteenth century]. Makhachkala, 1997 (in Russian).

8. *Istoriia Dagestana* [History of Dagestan]. Vol 2. Moscow, 1968 (in Russian).
9. Kaimarazov G.Sh. *Prosveshchenie v dorevoliutsionnom Dagestane* [Enlightenment in pre-revolutionary Dagestan]. Makhachkala, 1989 (in Russian).
10. Komarov A.V. *Adaty i sudoproizvodstvo po nim (materialy dlia statistiki Dagestanskoi oblasti)* [Adats and legal proceedings on them (materials for statistics of the Dagestan region)]. Tiflis, 1868, pp. 1–88 (in Russian).
11. Kovalevskii M.M. *Zakon i obychai na Kavkaze* [Law and custom in the Caucasus]. Moscow, 1890 (in Russian).
12. Kovalevskii P.I. *Vosstanie Chechni i Dagestana v 1877 i 1878 godakh* [The uprising of Chechnya and Dagestan in 1877 and 1878]. St. Petersburg, 1912 (in Russian).
13. Kurbanov M.R., Kurbanov G.M. *Religiia v kulture narodov Dagestana* [Religion in the culture of the peoples of Dagestan]. Makhachkala, 1996 (in Russian).
14. Leontovich F.I. *Adaty kavkazskikh gortsev. Materialy po obychnomu pravu Severnogo i Vostochnogo Kavkaza* [Adats of Caucasian highlanders. Materials on the customary law of the Northern and Eastern Caucasus]. Odessa, 1882 (in Russian).
15. Lilov A.I. *Ocherki byta kavkazskikh gortsev* [Essays on the life of the Caucasian highlanders]. Tiflis, 1892, pp. 1–58 (in Russian).
16. Magidov Sh.G. *Osushchestvlenie leninskoi natsionalno-iazykovoii politiki na Severnom Kavkaze* [Implementation of the Leninist national-language policy in the North Caucasus]. Makhachkala, 1979 (in Russian).
17. Magomedov R.M. *Vosstanie gortsev Dagestana v 1877 godu* [Rise of the mountaineers of Dagestan in 1877]. Makhachkala, 1940 (in Russian).
18. Magomedkhanov M.M. *Vestnik Dagestanskogo nauchnogo tsentra RAN* [Bulletin of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. 2004, no. 16, pp. 75–83 (in Russian).
19. Matochkina A.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 2, pp. 107–119 (in Russian).
20. Musaev M.A. *Musul'manskoe dukhovenstvo 60–70-kh godov XX veka i vosstanie 1877 goda v Dagestane* [Muslim clergy of the 60–70s of the 19th century and the uprising of 1877 in Dagestan]. Makhachkala, 2005 (in Russian).
21. Musaev M.A. *Mir Islama. Istoriya. Obshchestvo. Cultura* [The World of Islam. History. Society. Culture]. 2009, pp. 101–105 (in Russian).
22. Musaev M.A. *Sovremennye problem nauki i obrazovaniia* [Modern Problems of Science and Education]. 2012, no. 4, p. 344. Available at: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=6818> (in Russian).
23. Samurskii (Efendiev). *Dagestan* [Dagestan]. Moscow-Leningrad, 1925, 150 p. (in Russian).
24. Stalin I.V. *Vystupleniia na sieezde narodov Dagestana 13 noyabrya 1920 g.* [Speeches at the Congress of the peoples of Dagestan on November 13, 1920]. Moscow, 1947, pp. 395–396 (in Russian).
25. Khalidova O.B. *Vestnik arkhivista* [Archivist's Herald]. 2017, no. 4, pp. 223–235 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.38-46

Халидова О.Б.



Сектантская колонизация Северного Кавказа в контексте интегративных практик Российской империи в XIX – нач. XX вв. (на примере Дагестана)

Аннотация. В представленной статье анализируется один из аспектов внутренней кавказской политики Российской империи, способствующий вовлечению территории и населения в общероссийское социально-политическое поле. Одним из видов интеграции стала переселенческая политика. Результатом подобной практики стало не только экономическое освоение края, но и изменение его социально-демографического фона путём переселения преимущественно восточнославянского населения с целью укрепления русской составляющей в социальной структуре населения. В результате российская политика заселения степных районов Северного Кавказа, имевшая колонизационный характер, стала одной из главных причин не только национальной и социальной, но и конфессиональной пестроты региона. Одним из ключевых компонентов миграционной политики являлся религиозный аспект. Акцентируя внимание на вероисповедании переселенцев, российское правительство способствовало распространению в крае не только православной религии, но и появлению здесь сектантов. Росту сектантских общин способствовали как географические и политические причины, так и способность их мимикрировать под особенности северокавказского края. Дагестан составлял исключение в этом процессе, так как страдал малоземельем. Постепенно русское сектантство приобрело черты симбиоза с западным протестантизмом, очертив вокруг себя поликонфессиональное идеологическое конкурентное пространство. В связи с этим путём синтеза исторических событий предполагается воссоздать сложившиеся в пореформенный период факторы, спровоцировавшие появление сектантов в национальном регионе как серьёзного оппонента в духовной жизни русского населения, которые стали не только частью религиозной картины дагестанского общества, но и предметом общественно-политических дискуссий в настоящее время. Предметом изучения служит анализ сложившихся особенностей и их влияние на конфессиональную ситуацию в регионе. Говоря о Дагестане, мы будем подразумевать современную географию республики. Данный факт логично применим к концу XIX – началу XX вв., когда, например, станицы Кизлярского, Тарумовского и Хасавюртовского районов причислялись к Дагестану, хотя административно они относились к Терской области.

Ключевые слова: миграция, миграционная политика, сектанты, колонизация, Российская империя, Северный Кавказ, Дагестан

Olga B. Khalidova

Sectarian Colonization of the North Caucasus in the Context of Integrative Practices of the Russian Empire in the 19th – Early 20th Centuries (on the Example of Dagestan)

Abstract. The article analyzes one of the aspects of the domestic Caucasian policy of the Russian Empire which facilitates the involvement of the territory and the population in the all-Russian socio-political field in this article. Resettlement policy became one of the forms of integration. The result of this practice was not only economic development of the region, but also a change in its socio-demographic background by resettling mainly the East Slavic population with the aim of strengthening the Russian component in the social structure of the population. Russian policy of settlement of the prairies regions of the North Caucasus, having the colonization in nature, has not only become one of the main factors of national, social and religious variegation of the region. One of the key components of migration was the religious aspect. Focusing on the religion of immigrants, the Russian government has contributed to the spread of not only the Orthodox religion in the region, but also the appearance here of the sectarians. There were not only geographical and political reasons to the growth of sectarian communities but also their ability to mimic characteristics of the North Caucasus region. But Dagestan was an exception in this process because he suffered from shortage of land. Gradually, Russian sectarianism acquired features of symbiosis with Western Protestantism, outlining itself around the poly-confessional ideological competitive space. In this regard the author supposes to recreate the factors of the emergence of sectarians in the national region as a serious opponent in the spiritual life of the Russian population that have become today not only a part of the religious picture of Dagestan society, but also a subject of socio-political discussions at the present time by synthesizing historical events. The subject of this research is the analysis of the existing features and their impact on the demographic situation in the region.

Under the name “Dagestan” we will mean its present geographical position. This fact is logical to apply to the end of the 19 – the beginning of the 20 centuries, when, for example, the stanitsas of Kizlyar, Tarumovsky and Khasavyurt districts were attributed to Dagestan, although administratively they belonged to Terek region.

Key words: migration, migration policy, sectarians, colonization, Russian empire, North Caucasus, Dagestan

Халидова Ольга Борисовна – кандидат исторических наук, научный сотрудник ФГБУН Института истории, археологии и этнографии Дагестанского Научного Центра РАН, Отдел новой и новейшей истории Дагестана; 367030, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Ярагского 75; o.khalidova2011@mail.ru

Olga B. Khalidova – PhD (History), Researcher at the Institute of History, Archaeology and Ethnography of Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; 367030, Dagestan Republic, Makhachkala, M. Yaragsky st., 75; o.khalidova2011@mail.ru

Введение

Завоевание и управление полиэтничным северокавказским краем происходило в довольно сложных политических условиях на протяжении почти ста лет (1783–1878 гг.) и являлось одной из приоритетных задач царского самодержавия. Определив для себя регион в качестве окраины государства, русская администрация края придерживалась мнения о необходимости там «прочной русской оседлости» путём колонизации Российской империей и расширения естественных границ российского государства.

Колонизация «русскими людьми» производилась лишь в отношении незаселённых территории «отдельных окраин» и признавалась «одной из главных мер в деле прочного государственного устройства [Матвеев, 2015, 107]. Заявленная российским правительством задача осознавалась и военными губернаторами на Кавказе. В частности, при князе И.И. Воронцове-Дашкове русская колонизация Кавказа имела «широкую и правильно задуманную постановку» [Воронцов-Дашков, 1907, 68]. На начальном этапе существенная роль в «обрусении» Кавказа властями признавалась за военным присутствием в крае. И лишь время от времени служилый класс считалось полезным «освежать» [Величко, 2010, 258].

Основную массу переселяемых людей, привлекавшихся для заселения и являвшихся составной частью русской колонизации, составляли ссыльные раскольники и сектанты¹. Итогом подобной целенаправленной политики явилось поселение первых семей сектантов в Закавказье. Здесь более половины русского населения принадлежало к сектантам, большая часть из которых были молоканами и духоборами [Андриевский, 1908, 50–51].

Разные аспекты и направления восточнославянской колонизации северокавказской окраины неоднократно освещались в исследованиях как дореволюционных [Липранди, 1911; Кауфман, 1905; Шавров, 1911], так и более поздних кавказоведов и дагестановедов [Фадеев, 1960; Волкова, 1974; Нахшунов, 1956]. При изучении русской колонизации конфессиональная градация переселенцев была или лишена акцентирующей составляющей, или рассматривалась в иной географической плоскости [Исмаил-Заде, 1982; Вердиева, 2006; Вердиева, 2007].

Восточнославянское переселение в целом характеризовалось трудностями в переселении русских православных крестьян. Переселение русских сектантов оставалось за пределами дефиниции «русская колонизация». В этой связи, отдельные аспекты освоения Северного Кавказа русскими переселенцами-сектантами нуждаются в дополнительном осмыслении. Представленное исследование является попыткой синтезировать исторические события, оказавшие влияние на демографически-конфессиональные изменения в структуре населения региона.

Сектантская колонизация Северного Кавказа: причины и основные тенденции

В начале XX в. русский поэт, публицист и общественный деятель Величко Л.А. в своей последней монографии, посвящённой Кавказу, рассуждая о русских интересах и межэтнических отношениях, останавливается на переселенческой политике

России. По его мнению, ядром данной политики служили сектанты, которые «нагляднее всего доказали всю силу русской приспособляемости к каким угодно условиям, представляющие во многих отношениях *цвет русского элемента в крае*» [Величко, 2010, 96]. Значительные партии русских сектантов направлялись для поселения с целью «усиления состава здешнего населения благонадёжным русским элементом».

Данная мера признавалась правительством в качестве одной «из действительных для упрочения могущества на разноплеменной *разноверной* окраине» [Матвеев, 2015, 113]. Наиболее интенсивно такое заселение производилось в 30–50-е гг. XIX в. Была выработана определённая схема переселения русских сектантов, согласно которой крестьян, признанных по суду виновными «в распространении своей ереси и привлечении к ней других», отдавали в солдаты в Кавказский корпус. Не способных к воинской службе, как и женщин, высылали для водворения на Южный Кавказ. В случае возвращения их в лоно православной церкви сектантов отправляли обратно в места поселения². Поначалу начальство смотрело на сектантов как на полулегальных жителей, существование которых не поощряется, а лишь допускается.

Что касается северокавказского края, то к XIX в. духовное поле русского населения, представленное здесь в основном терскими казаками, отличалось достаточно пёстрой палитрой. Наряду с православными имелись значительные общины старообрядцев, а также быстро увеличивающиеся в размерах группы сектантов. В результате возникновения военно-казацких поселений значительное число старообрядцев осело в Кизлярском и Хасавюртовском округах и др. Среди гребенских казаков Тарумовского района имелись небольшие группы старообрядцев, стекавшихся сюда в значительном количестве и не признававших официальной церкви. Особенно многочисленными в религиозной среде старообрядцев и раскольников были последователи поморской, молоканской, хлыстовской и субботнической сект [ЦГА РСО-А, ф. 12, оп. 8, д. 60, л. 12, 25; ЦГА РСО-А, ф. 11, оп. 15, д. 26, лл. 15, 18, 20; ЦГА РСО-А, ф. 11, оп. 15, д. 232, лл. 2, 7, 11; ЦГА РСО-А, ф. 2, оп. 8, д. 60, л. 24]. Несмотря на неповиновение властям и зачастую антиправительственную направленность их учений, количество последователей сект не уменьшалось. Предупреждения и наказания, применяемые к поморцам Кизлярского округа, не способствовали уменьшению популярности их вероучения. По данным «Кавказского календаря» (КК) поморцев на Тереке насчитывалось 235 душ мужского пола и 270 женского (итого 605 человек) [Кавказский календарь, 1868, 325]. Рост численности говорил о популярности учений поморцев, суть которых формировалась под влиянием изменившихся условий жизни.

В XIX в. в изучаемом регионе были представлены иеговисты, новоизраильтяне, меннониты, скопцы [ЦГА РСО-А, ф. 20, оп. 1, д. 58, л. 19; ЦГА РСО-А, ф. 12, оп. 8, д. 11, л. 8; ЦГА РСО-А, ф. 12, оп. 2, д. 894, Лл. 1].

Образование немецких колоний на Северном Кавказе дало импульс к широкому распространению секты штундистов³, или штундо-баптистов, вызывавшие особое недоверие и опасения у местных властей. Представители штундо-кружков, уличённые в распространении своего учения, подлежали высылке, моленные дома штундистской секты немедленно опечатывались, а дальнейшие собрания воспрещались [ЦГА РСО-А, ф. 12, оп. 2, д. 894, л. 1].

Присутствие сектантов в северокавказском крае упоминалось в дореволюционной литературе. Так, в «Исторической записке о христианстве на Северном Кавказе» отмечалось, что «на Кавказе появились духоборы, молокане и другие сектанты» [Историческая записка, 1888, 15]. Эту характеристику дополнял Н.И. Васильев: «Русское население Кавказа составилось из элементов, совершенно чуждых религиозного духа и церковности. Кавказ населяли беглые крепостные, беспаспортные или же с фальшивыми паспортами бродяги, разные дезертиры, бежавшие преступники, нищенствовавшие странники, преследуемые в России сектанты и в особенности раскольники» [Васильев, 1896, 56].

Общее количество сектантов, исходя из донесений командиров казачьих частей и атаманов отделов наказному атаману Терской области, а также донесений полицейских и жандармских чиновников, отчётов миссионеров РПЦ епархиальным

властям и других документов, к этому времени здесь составило около 35 тысяч человек⁴. По данным такого дореволюционного источника как Кавказский календарь, общая численность различных сект по Терской области составляла 22679 человек. Из них молокан – 2384, субботников – 179, баптистов – 322, раскольников – 13481 [Кавказский календарь, 1887, 161]. В 1891 г. только в Кизлярском отделе Терской области проживало 19753 сектанта [Кавказский календарь, 1892, 26–29].

Увеличение количества последователей сектантских вероучений беспокоило православную церковь. По мнению православных миссионеров, сектанты стали опасными не столько для церкви, сколько для государства. Для охранения религиозного порядка православным священством предлагалось совмещать религиозные мероприятия с полицейскими [Русское православие, 1989, 445–446].

Таким образом, в самом начале освоения северокавказского края основная масса сектантского населения здесь была представлена выходцами из казачьей среды. Были и последователи сект, причисляемых государством к наиболее опасным и вредным. Они наказывались высылкой⁵.

Можно также предположить, что заинтересованность православной империи в обрусении иноэтнического региона выражалась также в создании дисбаланса религиозного пространства. В этой связи сама принадлежность к христианскому миру обеспечивала право на существование раскольнических и старообрядческих сект.

С другой стороны, именно со второй половины в северокавказском регионе на смену русским сектам приходят секты западного происхождения: баптизм, евангелизм и др., появление которых, в первую очередь, было связано с экономическим фактором.

Проникновение иностранного капитала в Россию после отмены крепостного права способствовало установлению деловых связей русской буржуазии с агентами западных капиталистических фирм, которые зачастую являлись опытными миссионерами. Особенно привлекательным для них в этом отношении был Северный Кавказ, являвшийся в 60–70-е гг. XIX в. одной из территорий наиболее интенсивного развития буржуазных отношений. Так, А.В. Исаенко, рассматривая распространение протестантизма на Северном Кавказе через призму зарождающихся буржуазных отношений, отмечает наличие благоприятной социально-конфессиональной среды в 70-е годы XIX в. для восприятия и распространения этой идеологии в Терской области [Исаенко, 1988, 12]. Наиболее активными представителями класса буржуазии здесь являлись купцы и предприниматели из молоканских и субботнических общин. Подобные тесные контакты способствовали не только взаимовыгодному деловому сотрудничеству, но и трансформациям, происходившим в русском сектантстве. Именно молокане стали «питательной средой» для распространения баптизма на Кавказе⁶. Так, в 60–80-х гг. XIX в. среди районов наибольшего распространения баптистской секты на территории Российской империи значился и Северный Кавказ [Митрохин, 1997]. Здесь баптизм причислялся к категории «рационалистических плевел (здесь, сорняк – *Х.О.*), посеянных в отечестве немцами», и значился среди «опасных для государства». Обеспокоенное быстро растущими темпами новой секты, Министерство внутренних дел называло баптизм «повиликой (здесь, растение паразит, сорняк – *Х.О.*), зацепляющей всё, что около неё растёт» [ЦГАРСО-А, ф.11, оп.15, д.26, л. 3].

«Народная колонизация» как новый этап в политике интеграции края: смена приоритетов

Со второй половины XIX в. начинается новый этап в переселенческой политике. Проведённая в 1861 г. крестьянская реформа открывала для освободившихся от крепостной зависимости крестьян перспективы для своего земельного устройства, мотивируя их миграционные устремления. С другой стороны, крепко устроенному «русскому элементу» в новоприобретённой и недружелюбно расположенной окраине надлежало стать надёжной социальной опорой для административных преобразований. Предполагаемый русифицирующий потенциал переселенцев из российской глубинки должен был не только «усилить» в крае «русский элемент», но и, как считалось администрацией, оказать «немаловажное нравственное воздействие» на местных жителей. Военно-казачью оседлость на Северном Кавказе⁷ постепенно начинает сменять «народная колонизация»⁸.

Ускоренные темпы модернизационных процессов в 80-х гг. XIX в. обусловило дальнейшие трансформации в деле переселения. Со временем это явление приобрело статус неуправляемого. Для регулирования миграционных потоков в Российской империи была выработана система специальных подразделений, осуществлявших переселенческую политику⁹. С целью «укрепления» русской составляющей региона принимались законы и положения. Так, в 1880–1890-х гг. был принят закон о переселении на Кавказ поселенцев из центральных российских губерний [Кобахидзе, 2017, 118]. С 1876 г. по 1881 г. более тысячи прошений о разрешении переселения и об отводе казённой земли поступило в Министерство государственных имуществ [Колонизация Сибири, 1910, 104].

Со временем высылка сектантов на Северный Кавказ была отменена. Лучшим «колонизаторским элементом» стали считаться зажиточные крестьяне православного вероисповедания.

Так, одним из первых мероприятий главноначальствующего гражданской частью на Кавказе в начале 1897 г. князя Г.С. Голицына явилась отмена ссылки сектантов в Закавказье «в интересах русского дела колонизации края православным русским элементом и ограждения последнего от влияния сектантов» [Липранди, 1911, 141]. Утверждённое Положением Комитета министров от 15 апреля 1899 г. разрешало переселение в Ставропольскую губернию, местности Северного Кавказа и Закавказья, включая Дагестанскую область¹⁰. Однако к переселению на свободные земли допускались крестьяне исключительно русского происхождения и православного вероисповедания, самостоятельно ведущие земледельческие хозяйства, хотя бы и на арендованной земле, имевшие достаточно большое количество рабочих рук в семье и не менее 300 руб. денег¹¹.

Формулируя новые основы переселенческой политики с изменением контингента переселенцев, царское правительство тем самым стремилось создать надёжную опору на окраинах страны и упрочить позиции Российской империи в регионе. Переселение же других народностей, представителей иного вероисповедания, а также сектантов, указывали власти, «не может быть допущено» [НФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 3, оп. 1, д. 103, л. 25]. Для убедительности крестьянам необходимо было представить удостоверения от священника, что они действительно являются православными и «в предшествующем и нынешнем году были на исповеди и приняли Святое Причастие» [Данилюк, 2008, 16].

Сектанты в Дагестане

В 1892 г. в России разразился экономический и эпидемический кризис. В изданном императором Высочайшем рескрипте подчёркивалась первостепенная важность для правительства предоставления «достаточных способов пропитания, равно как и охранение нуждающихся вследствие неурожая от тягостных лишений» лицам, оказавшимся в затруднительном положении [Правительственный вестник, 1891]. Альтернативным дополнением к законопроекту С.Ю. Витте «О дополнительном наделении крестьян землёй»¹² князем Н.П. Урусовым было предложено переселение крестьян из малоземельных районов на слабозаселённые окраины [Нефедов, 2011, 426].

С другой стороны, строительство железнодорожной линии Беслан–Грозный–Петровск (1894 г.), связавшей Северо-Восточный Кавказ с внутренними губерниями России и Украиной, способствовало более мощному миграционному потоку переселенцев в лице русских крестьян.

В 1890-х гг. в Темир-Хан-Шуринском округе Дагестанской области принимались неоднократные попытки поселения сектантов. В основном они селились на окраинах уже существовавших здесь русских слобод при укреплениях и штаб-квартирах. Так, с середины 1890-х гг. предпринимаются попытки поселиться в слободе Ишкарты в Дагестане, бывшей штаб-квартире Апшеронского полка. Облюбованным русскими крестьянами-протестантами местом становятся участки в Темир-Хан-Шуринском округе хутора Чапчак и Зунд. Среди них было 4 семьи православных и 7 семей представителей сектантов – баптистов и празднующих субботу [Обзор Дагестанской области, 1904, 16–17].

Однако, в отличие от северной части современного Дагестана, где наблюдалось достаточно большое количество представителей различных сект, на юге

и западе их не было вообще. Одной из причин этого, по мнению И.А. Суздальцевой, являлось слабое экономическое развитие области. Из-за малоземелья, которым страдала Дагестанская область, она почти не подверглась сектантской колонизации [Суздальцева, 2006, 15]. По статистическим данным на 1 января 1899 г., всех раскольников и сектантов в Терской области числилось 35398 душ обоего пола, а на 1 января 1900 г. – 36556 душ, т.е. на 1158 тыс. больше. В процентном соотношении к общему числу христиан – 8,1 % [Терский календарь, 1900, 13].

В соседней Дагестанской области их численность не была такой высокой. Изменения в количественном соотношении по годам мы можем проследить по до-революционным источникам. Так, в сводке статистических данных по городам Дагестанской области на 1890 г. было зафиксировано присутствие сектантов: в г. Петровске старообрядцев (двое мужчин и две женщины) и в г. Дербенте два представителя молоканской общины (мужчина и женщина) [Дагестанская область, 1890, 20–21]. В 1891 г. в Темир-Хан-Шуре появляются первые пять сектантов (4 мужчин и 1 женщина) [Кавказский календарь, 1894, 26–27].

Согласно Всероссийской переписи 1897 г., в Дагестанской области насчитывалось 28580 тыс. лиц христианского вероисповедания. Среди них в процентном соотношении преобладало православное население (96,9 %). Второе место занимали протестанты (1,82 %). Старообрядцы в области составили 1,18 % [Данилюк, Зуева, 2008, 52]. Среди протестантов рассматриваемых нами течений баптистов значилось всего лишь 2 человека. Остальные являлись немцами лютеранского вероисповедания.

В 1901 г. в Петровске появляются адвентисты. Следуя статистике церкви АСД в России за 1907–1910 гг. в Хасавюрте существовала устойчивая община последователей данного учения, численность которой выглядела следующим образом: 1907 – 50 чел., 1908 – 60, 1909 – 70, 1910 – 50 человек [Зайцев, 2008, 36].

Информативными для нас являются и отчёты православных священников и благочинного во Владикавказскую епархию в начале XX в., которые позволяют нам увидеть не только количественные показатели сектантов в регионе и географию их расселения. Так, по сведениям православного благочинного Е. Молодченкова, на хуторе Шушанов русских переселенцев насчитывалось 28 семей. Из них православных – 8 семей, сектантов – 20 семей. Сектанты классифицировались на баптистов (13 семей), иеговистов (1 семья), субботников¹³ (1 семья) и субботников-адвентистов (3 семьи) [ЦГА РД, ф. 167, оп. 1, д. 4, л. 3]. Всего русского населения в Ново-Александровске и на окружных хуторах было 189 дворов. Из них: православных – 62, субботников и баптистов – 27 дворов [ЦГА РД, ф. 42, оп. 1, д. 2, л. 160об.].

Однако данные священников нередко расходились с официальной административной статистикой¹⁴. Исследователи статистики сектантов в целом по Российской империи XIX века отмечают, что разница между официальными и реальными данными объясняется тем, что и полиция, и духовенство были заинтересованы в сокрытии истинного числа сектантов и раскольников. Зачастую полиция оказывала скрытую помощь преследуемым, что являлось для неё верным источником дохода [Милуков, 1897, 233]. Духовенство же, помимо этого мотива, боялось показывать действительные цифры, т.к. за этим последовал бы выговор за недостаточную бдительность и активность. Оно обычно показывало прошлогоднюю цифру, несколько уменьшая её, чтобы доказать своё рвение.

Немаловажным является тот факт, что сами представители всех инакомыслящих форм вероисповедания всегда старались избежать государственного надзора на протяжении всего рассматриваемого периода и поэтому часто скрывали свою конфессиональную принадлежность¹⁵. Исходя из этого, мы не всегда можем объективно проследить количественные изменения среди представителей изучаемой нами религиозной категории.

Заключение

Таким образом, возникновение такого явления как сектантство в полинациональном северокавказском регионе было предопределено многоаспектной переселенческой политикой России. Первоначальная наибольшая локализация сектантов и старообрядцев получила распространение в северных районах Терской области среди казаков. Увеличение их числа было продиктовано Кавказской войной,

Осетии-Алании

- 44

17. Фадеев, А.В. Россия и Кавказ в первой трети XIX в. / А.В. Фадеев. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. – 402 с.

Текст поступил в редакцию 01.06.2018.

¹ Опираясь здесь и в дальнейшем термином «сектантство», поясним, что понимание данного тождества в XIX – нач. XX в. было отчасти иным и отличалось от современных представлений. В связи с этим термины «секта», «сектантство», «сектанты» в данной статье не несут на себе смысловой негативной нагрузки и используются, в основном, при цитировании или пересказе документов, относящихся к дореволюционной империи.

² 20 октября 1830 года вышло указание Государственного Совета, в котором «духоборы, иконоборцы, молокане, иудействующие и другие признаны особенно вредными. В соответствии с данным указом было решено «раскольников вышеупомянутых сект из людей казённого ведомства переселить, а их единомышленников водворить впредь в Закавказье»: См.: Полное собрание законов РИ. Собрание второе. Т. 5. Закон № 4010. С. 169.

³ Штундой (от немецкого слова Stunde – час) назывались религиозные кружки в немецких колониях в России. Распространилось после реформы 1861 г. Так называемый штундо-баптизм связан был с религиозным движением в немецких колониях. Широкое распространение получил в южных губерниях России.

⁴ Подсчитано Исаенко А.В. на основе архива ЦГА СОАССР. Ф. 3. Оп. 1. Д. 25, 34, 49, 57, 86, 953: См. Исаенко А.В. Экстремисты-баптисты и их последователи. Орджоникидзе: Изд. ИР, 1988.

⁵ Со второй половины XVIII в. общины духоборцев неоднократно подвергались депортации (их ссылали на реку Молочную Мелитопольского уезда Таврической губернии, в Грузию, на Северный Кавказ, Дальний Восток, в Среднюю Азию): См., например, Кулиев Ф. Деятельность христианских сект на Северном Кавказе в XIX – нач. XX // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 15 (196). История. Вып. 40. С. 48–54.

⁶ Значительная часть лидеров баптистов и евангельских христиан тех времён (Никита Исаевич Воронин, Илья Андреевич Голяев, Иван Иванович Жидков, Василий Васильевич Иванов, Дей Иванович Мазаев, Гавриил Иванович Мазаев, Иван Степанович Проханов, Василий Прокофьевич Степанов, Георгий Иванович Шипков и многие другие) выросли в молоканских семьях.

⁷ О дозволенности русским подданным невоинского сословия селиться и приобретать собственность в землях казачьих войск // Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе (далее – ПСЗ-II). Т. XLIII (1868 г.). Ч. 1. Закон № 45785. С. 473–474.

⁸ Положение о заселении предгорий западной части кавказского хребта кубанскими казаками и другими переселенцами из России // ПСЗ-II. Т. XXXVII. Отд. 1-е. № 38256. С. 405–425.

⁹ См.: Суянчалиева О.Т. Система государственных органов по контролю за миграционными процессами в Российской империи XIX – начала XX веков // Труды Академии управления МВД России. 2014. № 2(30). С. 98–102.

¹⁰ ПСЗРИ. (Доп. К Т. 19 за 1899 г.) № 16768а; (доп. К Т. 20 за 1900 г.) № 19455а.

¹¹ Справочные издания Переселенческого управления Министерства внутренних дел. Вып. VII // Сборник уложений и распоряжений о переселении. СПб., 1901. С. 416–420.

¹² Нафедов С. Революция в виртуальной реальности // Звезда, 2017. № 2. URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2017/2> (дата обращения: 29.03.2018 г.)

¹³ Здесь, по всей видимости, субботники-иудействующие: См.: Львов А. Русские иудействующие: краткий очерк. URL: <http://eajc.org/page18/news19584> (дата обращения: 22.03.2018 г.)

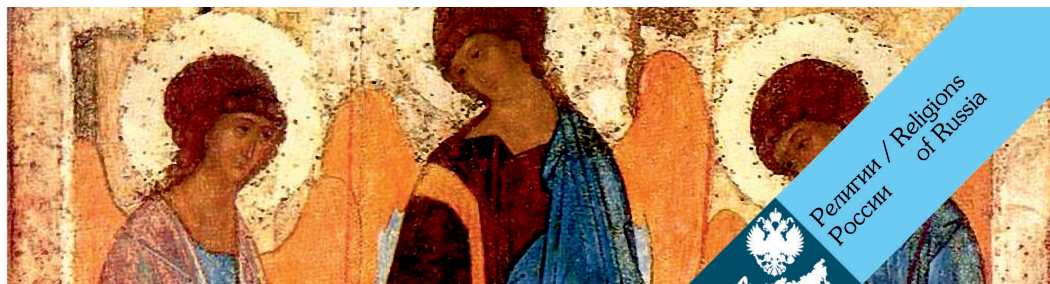
¹⁴ Например, в начале XX в. на хуторе Шушанов проживало 64 семьи из 405 человек (201 м. и 204 ж.) православного вероисповедания и 34 семьи сектантов (субботников): См.: Российский Государственный исторический архив (РГИА). Ф. 391 «Переселенческое управление Министерства внутренних дел». Оп.2.Д. 439 «Прошение крестьян для переселения на Кавказ». Л. 40.

¹⁵ См.: Распределение старообрядцев и сектантов по толкам и сектам. Разработано Центральным Статистическим Комитетом Министерства Внутренних Дел. /Б.м./, 1901. С. 2.

References

1. Andrievskij A.P. *Voенno-geograficheskoe opisanie Kavkazskogo voennogo okruga* [Military-geographical description of the Caucasian military district]. Tiflis: Headquarters of the Caucasian Military District Publ., 1908, 219 p. (in Russian).
2. Velichko A. *Kavkaz. Russkoe delo i mezhduplemennye voprosy* [Caucasus. Russian business and intertribal issues]. Baku: Kavkaz Publ., 2010, 318 p. (in Russian).
3. Volkova N.G. *Jetnicheskij sostav naselenija Severnogo Kavkaza v XVIII – nachale XX veka* [Ethnic composition of the population of the North Caucasus in the 18th – early 20th century]. Moscow: Nauka Publ., 1974, 276 p. (in Russian).
4. Voroncov-Dashkov I.I. *Vsepoddannejshaja zapiska ob upravlenii po upravleniju Kavkazskim kraem general-adjutanta grafa Voroncova-Dashkova* [The most memorable note on the administration of the administration of the Caucasian region of Adjutant General Count Vorontsov-Dashkov]. St. Petersburg: State Publ., 1907, 164 p. (in Russian).

5. Danilyuk M.Yu., Zueva O.B. *Izvestiya vuzov. Severokavkazskiy region (Obshchestvennye nauki)* [Proceedings of high schools. North-Caucasian region (Social Sciences)]. Rostov/Don, 2008, no. 6, pp. 50–53 (in Russian).
6. Zaytsev E.V. *Istoriya tserkvi ASD* [History of the Seventh Day Adventist Church]. Zaoksky village: Source of Life Publ., 2008, 544 p. (in Russian).
7. Ismail-Zade D.I. *Russkoe krest'janstvo v Zakavkaz'e (30-e gody XIX – nachalo XX v.)* [Russian peasantry in Transcaucasia (the 30s of the 19th – early 20th century)]. Moscow: Nauka Publ., 1982, 311 p. (in Russian).
8. Kaufman A.A. *Pereselenie i kolonizatsiya* [Resettlement and colonization]. St. Petersburg: Obshchestvennaya pol'za Publ., 1905, 81 p. (in Russian).
9. Kobahidze E.I. *Kavkazologiya* [Caucasian Studies]. Nalchik, 2017, no. 4, pp. 116–133 (in Russian).
10. Matveev V.A. *Rossiyskaya identichnost' musul'man Severnogo Kavkaza: istoricheskie osobennosti formirovaniya i projavleniya v krizisnykh usloviyakh na rubezhe XIX – nachala XX vv.* [Russian identity of the Muslims of the North Caucasus: historical features of the formation and manifestation in crisis conditions at the turn of the 19th – early 20th centuries]. Rostov/Don: South Federal University Publ., 2015, 158 p. (in Russian).
11. Miljukov P.N. *Ocherki po istorii russkoj kul'tury* [Essays on the history of Russian culture]. St. Petersburg: I.N. Skorohodov Publ., 1897, vol. 2, 375 p. (in Russian).
12. Mitrohin L.N. *Baptizm: istoriya i sovremennost' (filosofsko-sociologicheskie ocherki)* [Baptist: Past and Present (philosophical and sociological essays)]. St. Petersburg: Publishing house as Russian Christian Humanitarian Academy [RCHA], 1997, 480 p. (in Russian).
13. Nahshunov I.R. *Jekonomicheskie posledstvija prisoedinenija Dagestana k Rossii (dooktjabr'skij period)* [The economic consequences of Dagestan's accession to Russia (pre-October period)]. Mahachkala: Dagknigoizdat Publ., 1956, 157 p. (in Russian).
14. Nefedov S. *Istoriya Rossii. Faktornyj analiz* [Russian history. Factor analysis]. Moscow: Territorija budushhego Publ., 2011, vol. 2, 688 p. (in Russian).
15. Nikol'skij N.M. *Russkoe pravoslavie: vehi istorii* [Russian Orthodoxy: Milestones of History]. Moscow: Politizdat Publ., 1989, 720 p. (in Russian).
16. Suzdal'ceva I.A. *Russkie pereselency v Dagestane v konce XIX-nachale XX v.: chislennost', sostav, dejatel'nost'* [Russian settlers in Dagestan in the late 19th – early 20th century: quantity, composition, activity]. Mahachkala: DSPU Publ., 2006, 194 p. (in Russian).
17. Fadeev A.V. *Rossija i Kavkaz v pervoj treti XIX v.* [Russia and the Caucasus in the first third of the XIX century]. Moscow: Akademii nauk SSSR Publ., 1960, 402 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.47-58

Иникова С.А.

К вопросу о попытке создания в Москве в 1955 г. старообрядческой митрополии

Работа выполнена по теме НИР № 0177-2018-001

Аннотация. В статье рассматривается один из важных эпизодов истории старообрядчества белокриницкого согласия: попытка создания в СССР в 1955 г. Московской митрополии. В основу работы положены архивные документы Совета по делам религиозных культов при Совмине, материалы, подготовленные к интронизации архиепископа Московского в митрополиты, а также опубликованные документальные материалы. Вопрос о создании Московской митрополии вместо архиепископии поднимался российскими старообрядцами неоднократно начиная с 1861 г. В 1948 г. он был поставлен митрополитом зарубежной белокриницкой старообрядческой церкви (Румыния) Тихоном, но из-за личного неприязненного отношения к нему московских архиепископов Иринарха, а затем Феофилакта и их амбиций, обсуждение и принятие решения сильно затянулось. К началу 1955 г., когда наступила завершающая фаза этого процесса, советское государство, пытавшееся привлечь и использовать религиозные организации в годы Великой Отечественной войны и сразу после её окончания, в значительной мере уже потеряло интерес к сотрудничеству и постепенно отказывалось от прежнего курса. Снятие с должности председателя Совета министров СССР Г.М. Маленкова привело к тому, что Совет по делам культов в такой момент накануне торжеств отказался взять на себя ответственность и санкционировать создание в Москве белокриницкой митрополии. Вся эта ситуация, при кажущейся случайности, вполне закономерна и вписана в исторический контекст отношений государства к религии и религиозным институтам в СССР в тот период.

Ключевые слова: старообрядцы, белокриницкое согласие, Белокриницкая митрополия, Московская архиепископия, Совет по делам религиозных культов

Svetlana A. Inikova

To the Question of the Attempt to Create an Old Believer Metropolis in Moscow in 1955

The work was done in accordance with the theme of SRW, No. 0177-2018-001

Abstract. The article considers one of the important episodes of the history of Old Believers of the Belokrinitskaya Hierarchy: the attempt to create in the USSR in 1955 the Moscow metropolis. The work is based on archival documents of the Council for religious affairs under the Council of Ministers, the correspondence of the Archbishop of Moscow and Metropolitan Belokrinitskiy, materials prepared for the enthronement of the Moscow Archbishop, as well as published documentary materials. The question about creation of the Moscow metropolis instead of the Archbishopric was raised by Russian old believers repeatedly from 1861. At 1948 this question was brought up to discussion by Metropolitan Tikhon Belokrinitskiy (Romania), but because of personal hostility to him by Moscow Archbishops Irinarkh and then Theophylact and their ambitions discussion and a decision had been delaying. The Soviet state tried to attract and use religious organizations during the Great Patriotic war and immediately after its end, but to 1955 the state have largely lost interest in cooperation and gradually changed its policy. The removal from office of the Chairman of the Council of Ministers of the USSR G.M. Malenkov at February 1955 coincide with the final phase of creation Moscow metropolis. In such situation the Council for religious Affairs did not dare to take responsibility and to authorize the creation of the belokrinitsa metropolis in Moscow. Despite the seeming randomness this situation was quite natural and was inscribed in the historical context of the relationship of state to religion and religious institutions in the Soviet Union at that period.

Key words: Old Believers, Belokrinitskaya Hierarchy, Belokrinitskiy metropolis, Moscow Archbishopric, Council for religious Affairs

Иникова Светлана Александровна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН; 119991, г. Москва, Ленинский пр-т, 32А; ovis2@yandex.ru
Svetlana A. Inikova – PhD (History), leading researcher at the Institute of Ethnology and Anthropology RAS; 32A Leninskiy prospect, Moscow, Russia, 119991; ovis2@yandex.ru

Создание старообрядческой митрополии и восстановление трёхчинной ие-

Хотя Московская архиепископия была независимой и самостоятельной, в

В апреле 1906 г. в Москве прошёл Освящённый собор, на котором было ре-

Прошло ещё восемь лет и в 1915 г. российские старообрядцы вновь верну-

После двух революций и гражданской войны, как только жизнь вошла в более-

политики советского государства, и в такой ситуации поднимать вопрос о митрополии было уже невозможно.

А между тем, Белокрыницкая митрополия в Румынии неожиданно оказалась в водовороте событий. В июне 1940 г. после ультимативного требования Советского Союза Румыния передала Украинской ССР Бессарабию и Северную Буковину. Белая Криница оказалась на территории СССР. В июле 1940 г. по решению белокрыницких иерархов на соборе, проходившем в Славском монастыре в Румынии, митрополия была перенесена в г. Брэилу. Митрополитом Белокрыницким на тот момент был Силуян (Кравцов). После его смерти (05.01.1941) 8 мая 1941 г. на митрополичью кафедру был возведён Иннокентий (Усов). После вступления Румынии летом 1941 г. во Вторую мировую войну на стороне Германии её войска перешли границу с СССР и заняли Белую Криницу. Несмотря на желание митр. Иннокентия вернуться в резиденцию митрополитов, румынские власти отказали ему в просьбе [Панкратов, 2002, 555]. Иннокентий меньше года занимал митрополичью кафедру, и после его смерти на Освящённом соборе, проходившем в Хуторе (Писк) под Брэилой, 12 апреля 1942 г. в сан митрополита был возведён еп. Тульчинский Тихон (Качалкин). Официальным местом пребывания митрополита в годы войны оставался г. Брэила, хотя Тихон неоднократно приезжал в Белую Криницу и подолгу жил там в мужском монастыре.

При маршале И. Антонеску за отказ старообрядцев-липован Румынии перейти с юлианского на григорианский календарь 11 января 1943 г. митр. Тихон был заключён в тюрьму, где, по его словам, провёл 46 дней¹. Новый стиль старообрядцы так и не приняли, а дни, проведённые в тюрьме, значительно подняли авторитет владыки.

К концу марта 1944 г. советские войска вплотную приблизились к румынской границе. Ещё до этого, в первой половине марта, митр. Тихон, находившийся на тот момент в Белой Кринице, выехал в Бухарест. Священник В.Ф. Королев, по заданию архиепископа Московского Иринарха (Парфенова) посетивший Белую Криницу в июне 1944 г., т.е. через пару месяцев после её освобождения советскими войсками, писал в своём отчёте о поездке: «В 44 году Тихон на второй неделе Великого поста (6–12 марта н.ст. – С.И.), как говорят, выехал в Бухарест по вызову румынской власти, и на 5-й неделе уже пришли советские войска, так что митрополита Тихона в Белой Кринице не оказалось, в настоящее время, по всей вероятности, остался в Румынии» [«Могилки», 2006, 58]. Действительно ли митр. Тихона вызвали в Бухарест или это был предлог, чтобы уехать, неизвестно, но он покинул не митрополию, потому что её там официально не было, а Белокрыницкий монастырь. Однако Белая Криница была настолько значимым местом, что в письмах Тихон часто продолжал называть её по старой памяти митрополией.

На последнем этапе Второй мировой войны Румыния воевала на стороне СССР и стран антигитлеровской коалиции, а после войны на её территории находился ограниченный контингент советских войск и было понятно, по какому пути пойдёт страна. Эти перемены позволили надеяться на восстановление отношений между румынскими и советскими старообрядцами белокрыницкого согласия, прерванных бурными событиями первой половины XX в.

Установить контакт первым попытался митр. Тихон. Два его письма (15 сент. 1946 и 12 сент. 1947), адресованные архиеп. Иринарху, где-то затерялись. 15/28 июля 1948 г. Тихон отправил в Москву своё третье письмо. Он ссылаясь на информацию, полученную от священников из Бессарабии, сообщивших ему о намерениях московских старообрядческих иерархов перенести оказавшуюся на территории СССР Белокрыницкую митрополию в Москву. Тихон был обеспокоен тем, что ему, «как главе всей старообрядческой Церкви», ничего не сообщили, и предлагал «учредить в Москве Московскую митрополию, а Белокрыницкую митрополию оставить в покое». В этом же письме владыка высказал давно вынашиваемую, по его словам, мысль о возможности создания в Москве даже не митрополии, а патриархии [В поисках, 2015, 65]. Своё предложение Тихон обосновал необходимостью «восстановить древность старообрядческих верующих христиан», с одной стороны, и, с другой, желанием закрыть рот врагам Советской республики, которые поносят её, якобы она «не верует во Всевышнего Бога» [В поисках, 2015, 65].

Ещё осенью 1946 г. патриарх Румынской православной церкви Никодим во время визита в Москву высказал мысль, что именно там должен быть центр православия. Видимо, эта идея возникла у него не случайно. Она вполне отвечала политическим планам советского правительства по распространению влияния православной церкви на международной арене, чтобы усилить влияние Москвы на российскую эмиграцию [Шкаровский, 2005, 285, 289]. В годы Великой Отечественной войны была создана особая модель церковно-государственных отношений – так называемый «новый курс», – допускавшая ограниченную поддержку и сотрудничество советского государства с Русской православной церковью и другими церквями и религиозными организациями. В соответствии с ней деятельность религиозных организаций должна была способствовать продвижению внешнеполитических интересов СССР [Болотов, 2011, 238, 286]. Советское государство разными способами поощряло идущую в том же направлении деятельность зарубежных церквей. Позиция митр. Тихона вполне соответствовала политическому моменту.

Архиепископ Иринарх получил это третье письмо, но на него не ответил. Не дождавшись ответа, Тихон послал следующее, четвёртое письмо (24 нояб./7 дек. 1949). Его взволновали известия о том, что церковное убранство и украшения Белокриницкого мужского монастыря (в письме – «митрополии») перевезены в Москву, настоятель монастыря священноинок Ипполит (Мартынов) арестован и неизвестно куда сослан, а церковь превращена в кинематограф [В поисках, 2015, 69]. В этом письме также прозвучала глубокая озабоченность митрополита новыми положениями конституции Румынии 1948 г., касавшимися культов. В соответствии с ними епархия должна включать 750 тыс. человек, а старообрядцев в стране было всего 32,5 тыс. Тихон опасался, что все четыре старообрядческие епархии будут объединены в одну во главе с епископом, а не митрополитом. «А посему желательно было бы мне, – писал далее Тихон, – учредить Московскую митрополию, а не Белокриницкую при нынешней свободе» [В поисках, 2015, 70]. Из письма можно понять, что речь шла не о создании второй митрополии для России, а о создании единой для российских и зарубежных старообрядцев Московской митрополии.

Поскольку письмо Тихона содержало упреки в присвоении белокриницких ценностей, а фраза о ссылке Ипполита могла быть расценена как осуждение политики советской власти, архиеп. Иринарх не мог промолчать и ответил на это письмо, тем более что Ипполит в 1946 г. не только сообщался с архиеп. Иринархом письменно, но и приезжал в Москву и даже жил несколько дней в архиепископии. Ипполит надеялся, что Иринарх поможет ему добиться сохранения монастыря, но поскольку последний находился очень близко от границы, то никакие ходатайства не помогли. Через год–два Ипполит был арестован и сослан на 10 лет по 54 статье УК Украины за антисоветскую деятельность [Наш мужеский Белокриницкий старообрядческий монастырь, 2006а, 82–84; ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 52. Л. 98.]. Иринарх, сам побывавший в исправительно-трудовых лагерях в 1930-е годы и знавший, каким образом теперь может быть истолкован сам факт проживания врага народа в архиепископии, написал Тихону резкое письмо, очевидно, рассчитанное на то, что оно будет прочитано в соответствующих органах. Отвергнув обвинения в присвоении белокриницких ценностей, Иринарх, хотя и с оговоркой, высказал мысль о возможной причастности Ипполита к их расхищению. Не ограничившись этим, Иринарх одновременно предъявил обвинения Тихону: «Зачем Вы бросили Белокриницкую митрополию и Богом данную Вам паству? Пастырь добрый душу свою полагает за овец, а Вы – простите за грубость – спасали своё жизненное временное благополучие. Вы в настоящее время не имеете прав именоваться Белокриницким митрополитом. Белая Криница теперь благодаря нашему правительству и наших доблестных воинов стала русской. А Вы, как сами сообщаете, проживаете в Румынской Народной Республике в гор. Браиле, а потому и должны теперь именоваться не Белокриницким, а Браиловским митрополитом» [В поисках, 2015, 73].

Это письмо положило начало формированию негативного образа Тихона – человека, преследующего личные интересы, приспособленца и чуть ли не приспешника диктатора Антонеску, в чём позже митрополита ещё будут упрекать. Что касается титула «белокриницкий», то вся старообрядческая Церковь, признавшая

Амвросия и поставленную им иерархию, получила название «белокриницкой», и было бы крайне странно спустя сто лет изменить титул её главы на «брэиловский». Однако и сам Тихон в сложившейся ситуации не мог определиться со своим титулом и подписывал бумаги то как митрополит белокриницкий, то брэиловский.

По неизвестным причинам митр. Тихон не получил это письмо, поэтому все возложенные на него обвинения остались без ответа. Тихон посчитал бесполезным далее продолжать писать в Россию и переписка прервалась.

Возобновилась она только в июле 1952 г. после письма нового московского архиепископа Флавиана (Слесарева), возведённого в сан 12 марта 1952 г. Флавиан известил Тихона и нескольких старообрядческих зарубежных священников о прошедшей конференции «всех церквей и религиозных направлений, бывших в СССР, в защиту мира» [В поисках, 2015, 74]. В ответном письме от 25 июля 1952 г. Тихон интересовался состоянием старообрядчества в СССР: какие епархии, сколько архиереев [В поисках, 2015, 74–76].

Деятельность православной Церкви в СССР со стороны государства контролировалась Советом РПЦ, а всех прочих церквей и религиозных течений – Советом по делам религиозных культов при Совете министров СССР, созданным в 1944 г. Московская архиепископия была вынуждена докладывать не только о каждом своём шаге, но и предварительно согласовывать свои предполагаемые действия. Все контакты с Советом осуществлял ответственный секретарь архиепископии К.А. Абрикосов².

15 сентября 1952 г. Абрикосов встретился с заведующим отделом Совета по делам религиозных культов Н.В. Кольцовым. Они обсуждали вопрос об ответном письме митр. Тихону в Румынию. Абрикосов заявил, что о числе епархий и приходов они не думают отчитываться перед ним, а пошлют экземпляр старого календаря, в котором, очевидно, были все эти данные, хотя, казалось бы, что стоило сообщить их в письме. Кольцов бросил фразу: «С этим можно согласиться» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 20. Л. 57 об.]. Абрикосов обещал прислать в Совет проект ответного письма Тихону.

В сб. «Во время оно...» опубликовано очередное письмо Тихона к Флавиану без даты. Копия, направленная архиепископией в Совет и хранящаяся в ГАРФ, датирована 12 ноября 1952 г. В этом письме Тихон вновь поднял вопрос о создании митрополии в Москве. Он опять ссылался на конституцию Румынии, по которой из-за малочисленности старообрядцев после его смерти они не смогут поставить нового митрополита. Тихон был готов приехать, чтобы поставить Флавиана в митрополиты и, как он писал, «я бы тогда уж отправился на покой» [В поисках, 2015, 77–78; ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 9 (ч. 1). Л. 67 об.].

После установления контактов с той и другой стороны делались неоднократные и безуспешные попытки организовать личную встречу Тихона и Флавиана или их представителей. Эти попытки не находили отклика в Совете по делам религиозных культов. Если бы такая встреча состоялась, то, скорее всего, процесс обсуждения проблемы пошёл бы быстрее и, возможно, дал результат, а так письма шли подолгу, некоторые терялись или их не отправляли. Только почти через полтора года после получения этого письма представители архиепископии поставили в Совете вопрос об учреждении Московской митрополии. К сожалению, никаких оценочных материалов, вышедших из-под пера представителей Совета, не обнаружено, поэтому нет возможности сослаться на его чётко сформулированное официальное мнение. Очевидно, не всё, о чём говорилось в беседах представителей архиепископии и Совета, тщательно записывалось.

Со своей стороны Тихон, как «шеф культа старообрядческого», решил поднять вопрос о переводе митрополии в Москву в Министерстве культов Румынской Народной Республики. Маловероятно, чтобы это была инициатива самого министерства, которое только в 1947 г. утвердило статут о юридических основах старообрядческой церкви, признало её и уравнило в правах с остальными церквями в государстве. Председатель Совета по делам религиозных культов И.В. Полянский 4 октября 1954 г. в письме заведующему 2-м Европейским отделом МИД СССР Н.В. Славину писал: «Министерство культов Румынии предложило передать высшую церковную власть над всеми церквями мира, объединяющими старообрядцев

белокриницкого согласия, от проживающего в Румынии митрополита Тихона Качалкина архиепископу Московскому и всея Руси Флавиану» [АВПРФ. Ф. 099. 1954 г. Оп. 28. Д. 18. Л. 2].

В силу сравнительной малочисленности старообрядцев, не имевших в зарубежных странах политического веса, создание в Москве старообрядческой митрополии и превращение её в центр мирового старообрядчества вряд ли могло иметь для советского государства столь же важное значение, как превращение РПЦ в «Московский Ватикан» [Шкаровский, 2005, 285]. Да и в отношении государства к религиозным организациям наметились перемены. Исследователи называют различные временные рубежи, за которыми произошло изменение в «новом курсе» советского руководства в отношении РПЦ и, естественно, других религиозных организаций. М.В. Шкаровский считает, что с 1948 г. советское руководство потеряло интерес к использованию даже РПЦ на международной арене, поскольку началось ядерное противостояние и перед странами стояли другие задачи. С.В. Болотов полагает, что в 1948–1949 гг. модель претерпела определённые коррективы, но просуществовала до конца 1950-х гг. [Шкаровский, 2005, 312; Болотов, 2011, 286]. В любом случае, пик самого «дружелюбного» отношения государства к церквям и религиозным организациям был уже пройден, хотя в 1954 г. ситуация ещё не была безнадежной. Объединение всех зарубежных старообрядческих белокриницких епархий под крылом Москвы, конечно же, было привлекательно для Совета по делам религиозных культов, тем более что не требовало каких-то особых усилий и затрат, а с инициативой передачи власти Москве вышел сам митрополит Белокриницкий и руководство Румынии. Минус для советского государства заключался в том, что создание Московской митрополии неизбежно повлекло бы укрепление белокриницкого согласия. И.В. Полянский не высказывался против самой идеи, но и не показывал особой заинтересованности в скорейшем решении вопроса. Ему хотелось ясности и согласованности действий сторон, чтобы потом не случилось каких-то неприятностей для него и его ведомства.

Необходимо сказать и о позиции архиеп. Флавиана, который, казалось, должен был быть самой заинтересованной стороной в этом деле. Осуществление мечты многих поколений российских старообрядцев было очень близко, и Флавиан, конечно же, понимал, что может занять почётное место в истории старообрядческой Церкви, но ему не хотелось учреждать Московскую митрополию при участии митр. Тихона. Независимо от того, перейдут или нет к новосозданной митрополии права Белокриницкой, первая, по мнению Флавиана, неизбежно превратится в главный духовный центр старообрядчества уже потому, что в России проживало самое большое число членов белокриницкого согласия.

6 ноября 1954 г. архиепископия за подписью Флавиана, Королёва и Абрикосова подала в Совет по делам религиозных культов ходатайство о создании в Москве митрополии. Авторы его писали о заветном желании всех старообрядцев ещё с 1860-х гг., о «неправильном положении», когда в Москве – древнем центре старообрядчества – находится архиепископия, а «где-то в Румынии находится эмигрантский старообрядческий митрополит (т.е. саном выше архиепископа)». Авторы подвели под своё прошение политическую базу: создание митрополии «ясно показало бы всем старообрядцам, да и вообще всем верующим в СССР и за границей, полную свободу всех религиозных направлений в СССР и полную настоящую веротерпимость Советской власти» [АРПСЦ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 34. Л. 1 об.].

12 ноября 1954 г. представители архиепископии были приглашены в Совет. Судя по дальнейшим событиям, Совет не был против предложенного плана, но ему всё-таки хотелось выяснить возможности соединения всех белокриницких староверов под эгидой Московской митрополии.

18 ноября 1954 г. Московский духовный совет сформулировал «Соображения старообрядческой архиепископии для установления более тесной связи с заграничными старообрядческими приходами». Предполагалось послать в старообрядческие приходы за границей календари, написать письма в связи с очередным праздником, в том числе Тихону Качалкину. В этих письмах архиепископ или архиепископия должны будут поинтересоваться жизнью зарубежных старообрядцев

и количеством прихожан, и только после сбора сведений решать, «целесообразно ли присоединять эти приходы к Московской архиепископии (т.е. брать их под свою юрисдикцию) или же ограничиться только более частой перепиской» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 35. Л. 2]. Московская архиепископия не планировала ставить перед Тихоном вопрос о соединении румынской и русской старообрядческих церквей до тех пор, пока не будет решён вопрос об учреждении в Москве старообрядческой митрополии. На январь 1955 г. было намечено заседание расширенного духовного совета архиепископии и для участия в нём предлагали пригласить митр. Тихона. Эти соображения были представлены К. Абрикосовым Полянскому только 13 декабря 1954 г. [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 35. Л. 2 об.]. Видимо, план действий был одобрен, и 25 декабря 1954 г. за подписью Флавиана митр. Тихону было отправлено очень дружественное письмо с поздравлениями по случаю грядущего Рождества. Флавиан выражал желание возобновить переписку и, как было запланировано, интересовался жизнью старообрядческой церкви за рубежом [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 35. Л. 9].

В своём ответном письме от 9 февраля 1955 г. митр. Тихон сообщил о числе старообрядцев в Румынии и действующих архиереех [В поисках, 2015, 81–82]. 20 января 1955 г. Абрикосов вновь посетил Полянского, но запись беседы не сохранилась. Можно предположить, что речь шла о намеченном на 12 февраля (30 янв. ст. ст.) расширенном заседании духовного совета Московской архиепископии, которое должно было принять решение о создании Московской митрополии и тут же провести интронизацию Флавиана.

В архиве Русской православной старообрядческой церкви хранятся материалы, подготовленные для этого заседания. Уже в самом тексте приглашения делегатов говорилось, что необходимо прибыть на заседание «по вопросам исторической важности для старообрядчества», причём для того, чтобы обеспечить кворум, указывалось, что «явка обязательна» [АРПСЦ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37. Л. 17]. Была разработана повестка. На 12 февраля было намечено обсуждение и решение одного вопроса – об учреждении в Москве старообрядческой митрополии и избрании митрополита, а на следующий день должна была состояться интронизация, для которой был составлен чин богослужения, написана речь Флавиана [АРПСЦ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 34. Л. 6 об., 9; д. 37. Л. 37, 49–51].

Секретарь архиепископии Г. Мариничева много лет спустя писала в своих воспоминаниях, что Совет по делам религиозных культов дал согласие, Московская архиепископия назначила день торжества, съехались гости и накануне отслужили торжественную всеношную, а утром последовал «звонок сверху», и посвящение в митрополиты было отложено на неопределённое время [Мариничева, 2004, 71]. Надо полагать, что никакого звонка не было, потому что накануне, 11 февраля 1955 г., в день, когда на заседание съезжались его участники, состоялся визит архиеп. Флавиана в Совет и беседа с Полянским, которая была запротоколирована, и этот документ представляет несомненный интерес для понимания позиций обеих сторон и того, что же произошло. Все материалы по истории вопроса об учреждении Московской митрополии были заранее доставлены в Совет, и Полянский с ними ознакомился. Флавиан представил дело как завершение долгого исторического пути, который прошла древлеправославная Церковь, и выразил желание провести в жизнь решения предыдущих соборов об учреждении митрополии [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37. Л. 115].

Полянский обратил внимание на то, что Московская архиепископия, несмотря на самостоятельность, является частью единой старообрядческой церкви, и во всех постановлениях соборов создание Московской митрополии обусловлено письменным согласием Белокриницкого митрополита. Флавиан, согласившись с ним, выдвинул контрдоводы: «В настоящее время, однако, с. Белая Криница, где была образована русскими старообрядцами митрополия, находится на территории СССР. Но, в силу известных Вам причин, получилось парадоксальное явление: митрополит покинул свою резиденцию, имя которой носит вся церковь, уехал в Румынию, т.е. фактически бросил свою церковь, свою паству; там он получил признание как митрополита у Антонеску, но он ведь по существу ничем не управляет и, если

считаться с фактами, диктуемыми жизнью, он утратил фактическую духовную власть над старообрядческой церковью как единой и неделимой церковью. В настоящее время Москва, а не Браилов – центр всего русского старообрядчества» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37. Л. 116].

В приведённой цитате звучат те же обвинения, какие в своё время предъявлял митр. Тихону архиеп. Иринарх: бегство, оставление митрополии и паствы. Однако владыка Флавиан прибёг и к особенно политически значимому аргументу – признанию «беглого митрополита» диктатором Антонеску. Подобный аргумент должен был окончательно и бесповоротно вычеркнуть Тихона из этого исторически важного дела. И хотя Полянский, неосведомлённый в деталях, согласился с доводом Флавиана, ему осталось неясным, что имел в виду белокрыницкий митрополит: создание в Москве митрополии, которая будет подчинена ему, Тихону, как главе Церкви, или создание митрополии и передачу ей всей верховной власти над белокрыницкой церковью. Флавиан сослался на информацию, переданную ему Тихоном через побывавшего в Румынии епископа РПЦ Николая Крутицкого³: «<...> митрополит Тихон предлагает образовать в Москве митрополию, передать ей верховную духовную власть над всей белокрыницкой церковью, а самому остаться в Румынии в качестве главы епархии в звании митрополита. Это означало бы фактически перенесение центра старообрядческой церкви белокрыницкого согласия в Москву и признание Московской митрополии единым центром всего старообрядчества» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37. Л. 117].

Полянский выразил опасения, что если не достичь предварительной договорённости с митрополитом, то действия архиепископии в этом направлении вызовут недовольство Тихона и его приверженцев и могут привести к нежелательным последствиям. Складывается впечатление, что Полянский упорно искал причину, чтобы отложить намеченное на следующий день торжественное действие. Флавиан вынужден был обещать выяснить у митрополита поставленные Советом вопросы и уже после этого продолжить обсуждение, может быть, даже пригласить митр. Тихона в Москву [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37. Л. 117–118.].

О том, что в архиепископии на повестке следующего за этой встречей дня стоит вопрос о создании в Москве митрополии, никто из участников беседы не обмолвился – или об этом просто не стали писать в протоколе, что кажется более вероятным. Видимо, Полянский настоял на том, чтобы отложить на какое-то время создание митрополии. Причина такого неожиданного поворота дела, по нашему мнению, кроется в том, что 9 февраля, т.е. за два дня до беседы, был снят с должности председателя Совета министров СССР Г.М. Маленков, занимавший её с 5 марта 1953 г. (после смерти Сталина) и уже снискавший себе репутацию сторонника некоторой «либерализации» системы. Председатель Совета по делам религиозных культов предполагал, что с уходом Маленкова правительством может резко измениться политика в отношении религиозных объединений и побоялся в такой момент взять на себя ответственность и дать разрешение на создание Московской митрополии.

На следующий день, 12 февраля, открылось расширенное заседание духовного совета архиепископии. Тот факт, что Совет по делам религиозных культов отложил создание Московской митрополии, не вселял оптимизма и был расценён многими «как тактический отказ». Возможно, какая-то информация была донесена до делегатов самим Флавианом, и некоторые выражали сожаление по поводу снятия Маленкова, при котором, по их мнению, ещё можно было получить разрешение⁴. Совет архиепископии всё же принял решение поставить вопрос не о создании второй митрополии в Москве, а о переносе духовного центра белокрыницкого согласия из Брэилы в Москву и о возведении архиеп. Флавиана «в сан митрополита с передачей ему митрополитом Тихоном Качалкиным духовной власти над всеми старообрядцами белокрыницкого согласия» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37. Л. 120], и именно в этом направлении вести переговоры с Тихоном.

Между 12 и 28 февраля⁵ в архиепископии был составлен план-проект письма митр. Тихону с целью окончательно выяснить его позицию. Флавиан напомнил Тихону о его письмах к Иринарху от 15/27 июля 1948 г. и к нему от 12 ноября 1952 г., а также о беседе Тихона с митрополитом Николаем Крутицким в 1954 г., и написал:

«Теперь (это почти спустя семь лет! – С.И.) мы вполне приветствуем и поддерживаем Ваше желание, чтобы митрополия из Браилова перенесла бы своё местопребывание в Москву, т.к. именно Москва является духовным центром всего старообрядчества и столицей великого русского народа, и конечно, правильнее, если старообрядческая митрополия будет в Москве. Также мы не возражаем против Вашего желания остаться в Румынии старообрядческим епархиальным архиереем в звании митрополита» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 52. Л. 20].

Флавиан выразил надежду на скорый ответ. Хотя на план-проекте есть пометка, что советское начальство его одобрило [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 52. Л. 20 об.], письмо, очевидно, отправлено не было. 18 марта 1955 г. на встрече с Полянским Абрикосов неожиданно сообщил, что архиеп. Флавиан и член совета архиепископии протоиерей Королев не хотят писать письмо митрополиту по вопросу Московской митрополии: «“Не к лицу нам, – говорят они, – русским людям, получать митрополию из рук беглого митрополита”». Если правительство сочтёт возможным удовлетворить вековую мечту старообрядчества о создании Московской митрополии, будет очень хорошо, если же не разрешат, – мы смиряемся» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37. Л. 133].

Полянский всё-таки настаивал, что надо выяснить мнение Тихона. Очередная встреча Полянского с Флавианом была намечена на май. Видимо, к ней в архиепископии составили записку «К вопросу о старообрядческой митрополии в СССР (Из истории старообрядческого священства)», автор которой подчёркивал, что московский митрополит «имеет полное право считать себя не только независимым от румынского старообрядческого митрополита Тихона, но даже иметь его как меньшего брата», поскольку Белокриницкая кафедра перешла в СССР, и это даёт основания перенести её в Москву [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 52. Л. 92]. Встреча состоялась 27 апреля.

В этот же день в архиепископии собрался духовный совет, который сформулировал вопросы для обсуждения в Совете по делам культов, и обозначил позицию по ним архиепископии. Опять прозвучали обвинения в адрес «беглого митрополита», который своим бегством сам подвёл себя под каноническое осуждение, поэтому создание Московской митрополии, «хотя бы с согласия заграничного эмигрантского митрополита», «умалит авторитет и значение как русского митрополита, так и духовного центра старообрядчества в СССР» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 52. Л. 85].

Удивляет то, что Флавиан и его окружение за столько лет даже не попытались получить разъяснения от самого владыки Тихона. Судя по письмам 1950-х гг., Тихон не знал и даже не догадывался о своей репутации беглого митрополита и тем более приспешника Антонеску. Он так и не получил от Московской архиепископии ответа на своё предложение, о чём с некоторым недоумением писал родному брату И.Д. Качалкину в Измаил 7/20 марта 1955 г. [АРПСЦ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 34].

Флавиан и пришедшие с ним члены духовного совета Королёв, Устинов, Абрикосов заявили Полянскому, что не будут писать никаких писем Тихону и не желают получать митрополию из его рук. Полянский пытался убедить их в необходимости иметь согласие Тихона стать епархиальным начальником в Румынии и подчиниться Московской митрополии, кроме того, по его мнению, надо было уведомить зарубежных старообрядцев, проживавших в Румынии, Канаде, Маньчжурии, чтобы они не сочли действия архиепископии раскольническими. Полянский видел в этом деле не только религиозную, но и политическую составляющую. Его требования были вполне обоснованными: и на расширенном заседании совета архиепископии 12–14 февраля, и в плане-проекте письма Тихону речь шла не о создании помимо Белокриницкой ещё и второй – Московской – митрополии, а о передаче ей функций первой, и сделать это, исключив из процесса митрополита Белокриницкого, было невозможно. Флавиан и Королёв оказались упорны и заявили, что в таком случае «предпочтут остаться по-прежнему – с архиепископией во главе» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37. Л. 87]. После этого обе стороны перешли к обсуждению других вопросов. Во время последующих встреч Полянского с Абрикосовым и Флавианом речь о создании Московской митрополии уже не шла, а если и шла, то, видимо, не под запись.

Казалось бы, точка в этом вопросе поставлена, однако 15–16 мая 1955 г. совещание совета архиепископии среди целого ряда вопросов рассмотрело и вопрос о создании митрополии и постановило: «Считать своевременным и необходимым учредить в Москве старообрядческую митрополию Московскую и всея Руси» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 53. Л. 53]. 17 мая Флавиан написал Тихону о решении архиепископии, которая, как подчёркивалось, ни от кого не зависит и пользуется полной самостоятельностью, «возвести для старообрядческой Церкви СССР митрополита» [В поисках, 2015, 83]. Поскольку в архиепископии существовала практика писать и не отправлять письма, то нет уверенности, что это письмо достигло адресата. Такой вывод напрашивается после чтения письма И.Д. Качалкина к священнику И.Я. Сычову в Одессу от 15 апреля 1957 г. о неосуществлённых планах митрополита: «Владыка Тихон нуждался и ведался письменно с московскими святителями ещё в 1955 году, чтобы Москва вызвала старообрядца-митрополита, он хотел кое-что учредить, поставить митрополита и патриархию. Алексей ему [послал] письмо⁶, что подумаем, и ничего не посылали. Митрополит не получил никаких ответов» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 83. Л. 7].

В этой истории, окончившейся так неудачно, на поверхности лежит субъективный человеческий фактор и стечение обстоятельств: если бы не амбиции московских архиепископов, если бы не снятие Г.М. Маленкова с поста председателя Совета министров за два дня до намеченной даты создания митрополии и не политическая осторожность председателя Совета по делам религиозных культов, то Московская митрополия была создана ещё в 1955 г. Но вся ситуация, при кажущейся случайности, вполне закономерна и вписана в исторический контекст отношений государства к религии и религиозным институтам в СССР в тот период.

В преддверии 1988 г., когда страна Советов в новых политических условиях готовилась торжественно отметить тысячелетие принятия христианства, вновь встал вопрос о создании Московской митрополии. Референт архиепископа Алимпия (Гусева) по общим вопросам Р. Хрусталёв составил «Историческую справку» и вновь, как его предшественник, обосновал документами необходимость и законность её создания. Дойдя в своём обзоре до событий 1955 г., он упомянул о постановлении архиепископии от 12 февраля, но, по его словам, «документов о последующих решениях не сохранилось...» [АРПСЦ. Ф. 9. Оп. 1. Д. 134. Л. 3]. Многозначительное многоточие принадлежит автору документа.

Митрополия Московская и всея Руси была учреждена 24 июля (н.ст.) 1988 г. Её созданию предшествовала встреча архиепископа Московского Алимпия и митрополита Белокриницкого Тимона, которые были единодушны в этом вопросе. На интронизации присутствовали и старообрядцы-делегаты из Румынии. Старообрядческую церковь белокриницкой иерархии в России стали именовать Русской православной старообрядческой церковью [АРПСЦ. Ф. 9. Оп. 1. Д. 7. Л. 1].

Библиографический список

1. Архив внешней политики Российской Федерации (АВПРФ). Ф. 099. 1954 г. Оп. 28. Д. 18.
2. Архив Русской православной старообрядческой церкви (АРПСЦ). Ф. 5. Оп. 1. Д. 34;
3. Архив Русской православной старообрядческой церкви (АРПСЦ). Ф. 5. Оп. 1. Д. 37.
4. Архив Русской православной старообрядческой церкви (АРПСЦ). Ф. 9. Оп. 1. Д. 134.
5. Болотов, С.В. Русская православная церковь и международная политика СССР в 1930-е – 1950-е годы / С.В. Болотов. – М.: Изд-во Крутицкого подворья Общество любителей церковной истории, 2011. – 315 с.
6. В поисках общего языка // Во время оно... (Приложение к ж. Церковь). – 2015. – № 7. – С. 63–97.
7. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 9 (ч. 1).
8. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 20.
9. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 35.
10. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 37.
11. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 52.
12. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 53.
13. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 83.

14. Мариничева, Г.А. (Оленева). История Рогожского посёлка – центра старообрядчества (Воспоминания) / Г.А. Мариничева / сост. Б.А. Оленев, А.Л. Оленев. – М.: Б/и, 2004. – 108 с.
15. «Могилки митрополитов в большом запустении...» Доклад о. Василия Королева о поездке в Белую Криницу и Бессарабию // Во время оно... (Приложение к ж. Церковь). – 2006. – № 3. – С. 53–64.
16. «Наш мужеский Белокрыницкий старообрядческий монастырь закрывают...» // Во время оно... (Приложение к ж. Церковь). – 2006а. – № 3. – С. 82–86.
17. Панкратов, А.В. Белокрыницкая иерархия за рубежом в XX в. / А.В. Панкратов // Православная энциклопедия. – М.: 2002. – Т. IV. – С. 555–556.
18. Постановления Освящённого собора 28 мая 1922 г. Б/м, б/г. (Копия хранится в АРПСЦ).
19. Постановления Освящённых соборов старообрядческих епископов. 1898–1912. – М.: Б/и, 1913. – 150 с.
20. Управление старообрядческой церкви // Старообрядческий вестник. – 1905. – № 1. – С. 32–33.
21. Шкаровский, М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах) / М.В. Шкаровский. – М.: Изд-во Крутицкого подворья Общество любителей церковной истории, 2005. – 423 с.

Текст поступил в редакцию 14.07.2018.

¹ О том, что он был в заключении 46 дней, митр. Тихон сам писал в письме к архиеп. Московскому Иринарху. [В поисках, 2015, 67].

² Семья Абрикосова находилась в эмиграции во Франции и, видимо, чтобы доказать свою лояльность советской власти, он иногда сообщал в Совет информацию в большем объёме, чем от него требовалось.

³ В 1954 г. Николай митр. Крутицкий и Коломенский был избран доктором богословия Румынской православной церкви. Видимо, в связи с этим он посетил Румынию и там встретился с митр. Тихоном.

⁴ Г.М. Маленков был председателем Совета министров СССР с 5 марта 1953 г. по 8 февраля 1955 г. Его политика отличалась некоторой либерализацией, поэтому члены Совета архиепископии выражали сожаление по поводу снятия его с должности.

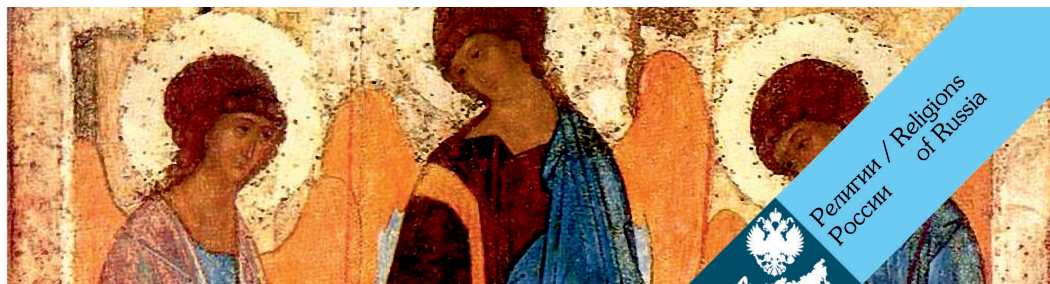
⁵ План-проект, судя по тексту, составлен после встречи Флавиана и Полянского, т.е. после 11 февраля, а Великий пост, с наступлением которого Флавиан поздравлял митр. Тихона, в 1955 г. начался 28 февраля (н.ст).

⁶ Поскольку митр. Тихон хотел учредить старообрядческую патриархию, он пытался узнать мнение на этот счёт патриарха РПЦ Алексия (Симанского).

References

1. *Arkhib vneshney politiki Rossiiskoy Federacii* [Archive of Foreign Policy of Russian Federation]. Fund 099. 1954 g. Inventory 28. File 18 (in Russian).
2. *Arkhib Russkoy pravoslavnoy staroobryadcheskoy cerkvi* [Archive of Russian old believer church]. Fund 5. Inventory 1. File 34 (in Russian).
3. *Arkhib Russkoy pravoslavnoy staroobryadcheskoy cerkvi* [Archive of Russian old believer church]. Fund 5. Inventory 1. File 37 (in Russian).
4. *Arkhib Russkoy pravoslavnoy staroobryadcheskoy cerkvi* [Archive of Russian old believer church]. Fund 9. Inventory 1. File 134 (in Russian).
5. Bolotov S.V. *Russkaya pravoslavnaya czerkov` i mezhdunarodnaya politika SSSR v 1930-e – 1950-e gody* [Russian orthodox church and international politic of USSR at the 1930–1950s years]. Moscow: Krutitskiy Monastery of the Society of Lovers of Church History Publ., 2011, 315 p. (in Russian).
6. *V poiskah obshhego yazyka. Vo vremya ono...* [At that time...]. Moscow, 2015, no 7, pp. 63–97 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoy Federacii* [State Archive of Russian Federation]. Fund P-6991. Inventory 4. File 9 (part 1) (in Russian).
8. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoy Federacii* [State Archive of Russian Federation]. Fund P-6991. Inventory 4. File 20 (in Russian).
9. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoy Federacii* [State Archive of Russian Federation]. Fund P-6991. Inventory 4. File 35 (in Russian).
10. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoy Federacii* [State Archive of Russian Federation]. Fund P-6991. Inventory 4. File 37 (in Russian).
11. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoy Federacii* [State Archive of Russian Federation]. Fund P-6991. Inventory 4. File 52 (in Russian).
12. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoy Federacii* [State Archive of Russian Federation]. Fund P-6991. Inventory 4. File 53 (in Russian).

13. *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoy Federacii* [State Archive of Russian Federation]. Fund P-6991. Inventory 4. File 83 (in Russian).
14. Marinicheva G.A. (Oleneva). *Istoriya Rogozhskogo poselka – centra staroobryadchestva. (Vospominaniya)* [History of Rogozhskii settlement – centre of old believers. (Memorizes)]. Moscow, 2004, 108 p. (in Russian).
15. «Mogilki mitropolitov v bol'shom zapustenii...» *Doklad o. Vasiliya Koroleva o poezdke v Beluyu Kriniczu i Bessarabiyu. Vo vremya ono...* [At that time...]. Moscow, 2006, no. 3, pp. 53–64 (in Russian).
16. «Nash muzheskij Belokriniczkiy staroobryadcheskij monasty'r` zakryvayut...» *Vo vremya ono...* [At that time...]. Moscow, 2006, no. 3, pp. 82–86 (in Russian).
17. Pankratov A.V. *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. IV. Moscow, 2002, pp. 555–556 (in Russian).
18. *Postanovleniya Osvyaschennogo sobora 28 maya 1922 g.* [Resolutions of the consecrated council at May 28, 1922]. Copy from the Archive of Russian Old Believer Church (in Russian).
19. *Postanovleniya Osvyaschennykh soborov staroobryadcheskikh episkopov. 1898–1912* [Resolutions of the consecrated councils of old believers bishops, 1898–1912]. Moscow, 1913, 150 p. (in Russian).
20. *Staroobryadcheskij vestnik* [Old believers' Bulletin]. Moscow, 1905, no. 1, pp. 32–33 (in Russian).
21. Shkarovskiy M.V. *Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' pri Staline i Khrushcheve (gosudarstvenno-cerkovnye otnosheniya v SSSR v 1939–1964 godax)* [Russian orthodox church at the time of Stalin and Khrushchov (state-church relations in USSR at the 1939–1964)]. Moscow: Krutitskiy Monastery of the Society of Lovers of Church History Publ., 2005, 423 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.59-66

Калинина О.В.

Локальная модель религиозного воспитания в секулярном государстве на примере Печорского района Псковской области во второй половине XX – начале XXI вв.

Аннотация. Статья посвящена результатам исследования трансмиссии религиозной традиции в локальном сообществе после Второй мировой войны. Исследование основано на полевых материалах, собранных автором в этнографических экспедициях 2007–2017 гг., и архивных материалах. На примере населения Печорского района Псковской области, находившегося до 1940 г. вне сферы государственной атеистической идеологии, рассматриваются способы передачи религиозных норм и практик в советский и постсоветский периоды. Во-первых, это межличностная коммуникация внутри семьи (старшие – младшие) и в церкви (священник – прихожане). Во-вторых, имплицитное влияние внешней обстановки – действующих храмов, Псково-Печерского монастыря, устойчивой системы воспроизведения населением религиозных традиций. Советская педагогическая система подразумевала доминирование общественного воспитания над домашним, однако не смогла полностью исключить детей из сферы местной церковной культуры: они продолжали принимать участие во многих религиозных практиках в условиях отсутствия систематического религиозного образования и общего размыивании религиозной идентичности. Воспитательные ресурсы Псково-Печерского монастыря начали реализовываться сразу после демократизации общества в 1980-х гг. В конце XX – начале XXI вв. монастырь выступил значимым актором процесса внедрения религии в местную образовательную систему: как в виде факультативных уроков вероучения, так и в широком контексте духовно-нравственного воспитания.

Ключевые слова: религиозное воспитание, православие, религиозные практики, секулярное государство, Псково-Печерский монастырь, традиция

Olga V. Kalinina

Local Pattern of Religious Education in the Secular State: On the Example of the Pechersky District of the Pskovskaya Oblast in the Late 20th – early 21st Centuries

Abstract. The article deals with results of research on transmission of religious tradition in local community after the Second World War. The research is based on field materials collected by the author in ethnographic expeditions of 2007–2017 and archive materials. It examines the ways of transmission of religious norms and practices on the example of the population of the Pechersky District of the Pskovskaya Oblast situated outside the sphere of state atheistic ideology until 1940. First it's interpersonal communication within family (seniors-juniors) and in church (priest-parishioners). Second it's implicit influence of environment – acting churches of the Pskovo-Pechersky Monastery and sustainable reproduction of religious tradition by local population. The Soviet educational system implied predominance of social education over domestic one, but it couldn't completely exclude children from the local ecclesiastical culture; they continued to participate in many religious practices even in conditions of absence of systematic religious education. The educational resources of the Pskovo-Pechersky Monastery started to develop immediately after the democratization of society in the 1980s. In the 20th – early 21st centuries monastery functioned as important actor of religion's integration in local educational process both in form of optional catechism lessons and broader context of spiritual-ethical education.

Key words: religious education, Orthodoxy, religious practices, secular state, Pskovo-Pechersky Monastery, tradition

Калинина Ольга Владимировна – научный сотрудник отдела этнографии Северо-Запада России и Прибалтики, Российский этнографический музей; 191186, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная, 4/1; kalinina_ol@mail.ru

Olga V. Kalinina – researcher at the Department of North-West Russia and the Baltic Region; Russian museum of ethnography; 4/1 Inzhenernaya str., St-Petersburg, Russia, 191186; kalinina_ol@mail.ru

Изучение религии в контексте традиционной культуры является одним из ведущих направлений научно-экспедиционной деятельности Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). Результативным способом изучения отдельных религиозных практик является полевое исследование локальных сообществ с применением методик опроса, наблюдения и историко-сравнительного анализа [Религиозные практики, 2006, 3–16; State Secularism, 2012]. В 2007–2017 гг. в рамках изучения этноконфессиональной истории Северо-Запада России автором статьи проводилось исследование в пограничном с Эстонией Псковском регионе, культурным и религиозным центром которого является православный Свято-Успенский Псково-Печерский мужской монастырь [Фишман, 2008, 45–49]. Особое внимание было уделено вопросу о религиозном воспитании в контексте локальной истории. Было взято около 140 интервью у местных жителей 1920х–2000-х годов рождения – как русских, так и представителей финно-угорской этнической группы сету (сету).

Для раскрытия заявленной темы необходим краткий исторический экскурс. В начале XX в. г. Печоры и его окрестности входили в состав Псковской губернии. Население, представленное русскими и сету («полуверцами»), исповедовало православие¹. Религиозное воспитание населения осуществлялось на уровне государства в ключе идеологии «Православие. Самодержавие. Народность» с опорой на систему церковно-приходских школ и патриархальные семейные устои. Этнографические наблюдения, сделанные в Псковской области в конце XIX в., позволяют составить общее представление о строгости соблюдения постов, посещении храмов, крестных ходах, домашней молитве и приучении к ней детей «с раннего детства» [Русские крестьяне, 2008, 295–296; Kallas, 1895, 84–89]. Устные свидетельства информантов 1920-х г.р. подтверждают актуальность этих практик в 1920–1940-е гг. – период нахождения Печорского края в составе независимой Эстонской республики. *«Перед тем как кушать, отец перекрестится, читает “Отче наш” и читает поминальце, которым уже умершие. И ребята тоже в колени все туда»* (М.П., сету, 1921 г.р., д. Соколово, 2013 г.). По решению референдума 1923 г. предмет вероучения в школах Эстонии был оставлен как необязательный. Для жителей Печорского края, ратовавших за сохранение школьного Закона Божия, преподавание религии представлялось необходимой составляющей воспитательного процесса. В интервью старожилы постоянно апеллируют к «эстонскому времени» как периоду воцерковлённости и «религиозной грамотности». Во время немецкой оккупации (1941–1944 гг.) дети продолжали получать религиозные навыки дома, в школе и от духовника. Государственная идеология СССР, в состав которого Печорский край вошёл в 1940 г. как составная часть Эстонии, а в 1945 г. как район Псковской области, подразумевала иную модель выстраивания взаимоотношений внутри системы церковь–школа–семья.

Одной из главных задач советской педагогики являлось ограждение детей от церкви и «буржуазного» влияния родителей [Федоров, Челышева, Мурюкина, 2015, 12–13]. Тезис о том, что *«верующие родители вредно влияют на детей и мешают формированию коммунистического мировоззрения»* постоянно звучал на организационных собраниях педагогических коллективов Печорского района в 1960-е гг. [ГАПО, ф. Р-1776, оп. 1, д. 120, л. 5]. Наличие *«большой церковной сети»* и *«активная деятельность священнослужителей, оказывавших влияние на молодёжь во время проповедей и бесед»* регулярно отмечались в отчётах уполномоченных по делам религий в Псковской области [ГАПО, ф. Р-1776, оп. 1, д. 185, л. 16]. За период 1940–1991 гг. в Печорском районе было закрыто только 3 храма из 17-ти и никогда не закрывался Псково-Печерский монастырь [Калинина, 2018, 255]. Не разрушенная система церковных приходов способствовала сохранению религиозной традиции.

Основную модель поведения местного населения в отношении религии в советский период можно описать следующим образом: *«всё делалось, но делалось втихаря»*. Вопрос о крещении детей в абсолютном большинстве случаев решался положительно. Во избежание официальной процедуры регистрации таинство осуществлялось по договорённости со священником на дому или в церкви за закрытыми дверями ранним утром (например, в 5 часов утра). Дошкольный период ребёнка протекал в большей степени под влиянием матери и неработающих старших членов семьи (бабушек, дедушек), активно включавших отпрысков в собственные устоявшиеся

религиозные практики: «Нас, конечно, крестили и водили причащаться» (Х.М., сету, 1959 г.р., Новый Изборск, 2008 г.). Отцы, состоявшие в Коммунистической партии, в церковь не ходили, но и не препятствовали (за редким исключением) прививанию детям начатков религиозного знания. Приходской храм и монастырь, воспринимавшиеся детским сознанием обязательной составляющей местного культурного ландшафта, оказывали сильное имплицитное влияние на визуальном и аудиальном уровнях. Характерным свидетельством такого воздействия является сообщение одной из информанток, некрещёной и воспитанной семьёй вне церкви, однако имевшей в раннем детстве чёткое представление о возможной помощи молитвы и крестного знамения (Е.В.Ц., русская, 1965 г.р., Печоры, 2016 г.). В качестве ещё одного примера можно привести высказывания воспитателей детского сада № 1, расположенного у стен Псково-Печерского монастыря: «*дети видят исполнение религиозных обрядов*», замечают «*как крестятся прохожие*», «*своеобразие в одежде и поведении монахов*», спрашивают: «*Почему это поп?*» «*Что он делает?*», «*Где работает?*» [ГАПО, ф. Р-1776, оп. 1, д. 120, л. 6–7]. Для сельских детей, чьё детство протекало в непосредственной близости от храма, моделью религиозного поведения являлась семья приходского священника. В абсолютном большинстве домов сохранялись иконы, в некоторых семьях практиковалось совместное чтение Евангелия по воскресеньям и во время постов. Вместе с тем, во второй половине XX в. практически полностью исчезли практики домашней совместной молитвы перед едой, многочисленные земные поклоны перед иконами и осенение себя крестным знамением при входе в дом. В 1960–70-х гг. внешние проявления религиозности вне церковного пространства воспринимались как архаика, уместная лишь для стариков. Одна из жительниц г. Печоры приводит анекдотическую ситуацию из своего детства, когда приезжавшие из местных деревень родственники крестились при входе в дом на передний угол, где вместо икон у хозяев висел портрет поэта С. Есенина (А.Н.К., русская, 1958 г.р., Печоры, 2016 г.). О внутренней религиозной жизни родителей дети могли догадываться лишь по некоторым её неярким проявлениям: «*Иной раз мама помолится, как-то так полушёпотом*» (А.Н.К., русская, 1958 г.р., Печоры, 2016 г.). Таким образом, несмотря на смену парадигмы, религиозное сознание сохранялось в условиях отсутствия его явной визуализации.

В интервью информантов чётко прослеживается мысль о возможности родителей «*распоряжаться детьми по своему усмотрению*» до достижения теми семилетнего возраста. Далее менторские обязанности брала на себя школа. Натальный крестик, полученный ребёнком при крещении, снимался и хранился родителями дома. Анализируя свою преподавательскую деятельность в 1960–1970-х гг., бывшая учительница печорской эстонской школы, основными учениками которой были сету, сравнивает религиозную ситуацию в Печорском районе и в соседней Эстонии:

«*Эстонцы очень спокойно относятся к религии. Поэтому никакой борьбы в Эстонии атеистической не было. Но в Печорах, конечно, в школе на первом месте – это атеистическая работа*» (К.М., 1935 г.р., Печоры, 2016 г.). Для педагогов она заключалась в обязательном подчёркивании на уроках факта «отсталости» религиозных взглядов, негигиеничности многих религиозных практик, несовместимости морали советского человека с церковью. В планах работы школ обязательно значилась «организация по классам беседы на тему о вреде религии» перед крупными церковными праздниками [ГАНИПО, ф. 450, оп. 1, ед. хр. 16, л. 17]. Учителям же в обязанность вменялось дежурство с красными повязками на рукавах у стен церкви/монастыря во время ночного пасхального бдения и храмового праздника Псково-Печерского монастыря Успения Богородицы. Составлялся пофамильный список



Илл. 1. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2007 г., фото автора.

учеников, нарушавших предписание, отмечался факт их присутствия в церкви с родителями или без. Социальный статус педагога был выше статуса родителя, и теоретическая возмозможность физического препятствия родителям провести ребёнка с собой в храм считалась нормой, однако нередко входила в противоречие с морально-этическими установками самих педагогов. В системе «учителя – трансляторы государственной идеологии; ученики – ключевые агенты социальных изменений» [Келли, 2004, 117; Маслинский, 2015, 63] каждая сторона играла свою роль в соответствии с негласной логикой советского двоемыслия. Риторика официального выговора «Как вы могли? Да вы же пионеры!» зачастую воспринималась обеими сторонами как необходимая формальность. В действительности религиозная идентичность проявлялась не в факте присутствия на многолюдном празднике. Если верующие родители хотели отвести школьника в церковь, они могли это сделать не в Печорах и не на виду у всех. Конечно, были семьи (из духовенства, приезжих верующих), дети которых открыто ходили в храм, но и в пионерском движении они не участвовали. В большинстве же семей желание детей «быть как все», участвовать в коллективных практиках и ритуалах школьной жизни находило понимание со стороны взрослых. Загруженность родителей на работе, превалирование общественного воспитания над домашним и неафиширование взрослыми взглядов, расходящихся с официальной идеологией, становились причиной индифферентного отношения школьников к церкви. Тем не менее, на ключевых моментах религиозного воспитания родители могли настоять: заставить выучить молитву «Отче наш», соблюсти однодневный пост вместе со всей семьёй перед Пасхой, совершить исповедь и причастие. Традиция исповеди и причащения (евхаристии) не реже одного раза в год соблюдалась во многих семьях Печорского района во второй половине XX в. В д. Залесье, например, школьников исповедовали и причащали в последний день летних школьных каникул перед началом нового учебного года. Отрывочные сведения о специфике детской исповеди позволяют судить в целом о её снисходительном характере и проговаривании детьми формулировки «Грешен, батюшка». Подготовка к причастию подразумевала утреннее «постничество» перед посещением храма; многодневные посты школьниками не соблюдались.



Илл. 2. Ученицы Печорской лингвистической гимназии (бывшей эстонской школы) в национальных костюмах сету, 2007 г., фото автора.

Исходя из всего вышеперечисленного, можно констатировать наличие двух внешне противоречащих друг другу мировоззренческих позиций, которые сосуществовали во взрослеющем индивиде.

Кардинальные изменения в вопросе о религиозном образовании и воспитании в СССР произошли в конце 1980-х – начале 1990-х гг. На постсоветском пространстве возобладали кооперационная модель отношений между государством и религиозными структурами. В Печорах воспитательную инициативу взял на себя Псково-Печерский монастырь в лице архимандрита Тихона Секретарева (с 1992 г. – катехизатора, с 1995 г. – наместника монастыря)². В 1990-е гг.

монастырём были задействованы все возможные способы влияния на население: радио, печатные издания, экскурсии, лекции, беседы, познавательные занятия, выездные лагеря, игры. Наряду с созданием внутрицерковной образовательной инфраструктуры – воскресной школы с разнообразными кружками (рис. 4), детско-юношеского хора и иконописного класса, в Печорах шёл активный поиск точек соприкосновения церкви и постсоветской школы. «Когда он [наместник] ходил по урокам биологии, там происхождение мира, всё, он очаровал всех этих учителей» (М.Н.С., русская, Изборск, 2016 г.). Во многих начинаниях монастырь выступал в качестве спонсора и находил поддержку местной администрации. В 1999 г. было

создано Печорское православное педагогическое общество и проведена первая, ставшая ежегодной, научно-образовательная конференция «Корнилиевские чтения». Занятия в школах и детских садах проходили по письменному разрешению родителей. Арсенал методов педагогов «православных групп» дошкольных учреждений включал чтение произведений современных православных авторов (например, сказок Б. Ганаго), знакомство с церковными праздниками через рукоделие, обязательные встречи с представителями духовенства. Восприятие дошкольниками поданного материала отражалось в поистине детской непосредственности поведения: *«...спать укладываются и из-под одеяла тихонечко меня вот так перекрестят»*. (Е.В.Ц., бывший воспитатель детского сада, Печоры, 2016 г.) В школах проводились факультативные уроки Закона Божия: *«...читали хором молитву “Отче наш” <...> Многие дети знали ё, а остальные выучили и запомнили»* [Секретарев, 2007, 583]. В начале XXI в. эта модель была несколько изменена в соответствии с государственной концепцией духовно-нравственного воспитания на базе общенациональных ценностей в духе толерантности. В Печорском районе начала работать программа «Истоки», разработанная проф. А.В. Камкиным (Вологда) и проф. И.А. Кузьминым (Москва) [О программе, <http://www.istoky-co.ru/main.php/>]. Целью программы, представленной её идеологами как внеконфессиональная система освоения детьми *«ведущих ценностных ориентаций отечественной цивилизации»*, ставится не просто внедрение знаний, а создание социокультурной среды. Несмотря на отсутствие упоминаний о православии в рекомендациях по применению программы [Рекомендации, <http://www.istoky-co.ru/main.php/>], из них же самих следует неизбежность апелляции к базовым понятиям православной культуры. *«Там нет о религии ничего, хотя говорить о Боге – неизбежно»* (игумен Хрисанф, руководитель направления по работе с образовательными учреждениями района от монастыря, Печоры, 2016 г.). В 2016 г. программа действовала во всех дошкольных образовательных учреждениях города и в двух школах из трёх (в 1–5 классах с перспективой постепенного внедрения в старшей школе). Со слов самих педагогов, случаи отказа от программы (она является факультативом) единичны и связаны не с секулярным мировоззрением родителей, а с их неправославной идентичностью. Что касается установленного в 2012 г. обязательного урока «Основы религиозных культур и светской этики» в четвёртых классах, то в школах Печорского района он представлен исключительно модулем «Основы православной культуры», а обыватели, как правило, даже не знают о возможной альтернативе. Причём с позиции катехизаторской деятельности монастыря этот урок оценивается скорее негативно, как половинчатая мера, не способствующая формированию у ребёнка целостной мировоззренческой картины. В Печорах осуществляется практика курирования детских учреждений представителями монастыря, которые активно способствуют внедрению истоковедения в «умы и души» населения.

В целом, печорский вариант решения вопроса о месте религии в образовательных учреждениях на рубеже XX–XXI вв. соответствовал общероссийской ситуации этого периода – времени поиска новой национальной идеи, активизации религиозных организаций, введении уроков по православию на региональном уровне, а затем замене их более лояльными (с точки зрения общественности и буквы закона) уроками духовно-нравственного воспитания [Ожиганова, 2017, 19; Шахнович, 2013, 100–101]. Локальное отличие заключается в наличии мощного ресурса Псково-Печерского монастыря.

Результатом всех вышеперечисленных мер можно назвать повышение уровня религиозного самосознания и образования в сфере православной догматики у местного населения. В некоторых семьях даже возродились старинные



Илл. 3. Архимандрит Тихон, наместник Псково-Печерского монастыря, 2007 г., фото автора.

практики домашнего благочестия, например, чтение вслух молитвы перед едой. Педагоги, не имевшие ранее возможности публично афишировать свою религиозную идентичность, начали посещать храм. Однако далеко не все инициативы и изменения в культурной жизни района находят поддержку у населения – в интервью звучат нотки недовольства *«засильем московской педагогической тусовки»*, противопоставляется местная «живая» традиция действиям претендующих на роль наставников приезжих неофитов (активно скупавших жильё в районе в 1990-е гг.), также высказывается мысль о превращении самого монастыря в некий бизнес- и туристический центр. Молодёжь определяет себя скорее «захожанами», чем прихожанами церквей. Основной костяк приходского актива составляют люди старше пятидесяти лет. Наблюдения 2016–2017 гг. накануне Рождества Иоанна Предтечи (6 июля) в Печорах наглядно показали расстановку приоритетов молодых людей: в храмах были единицы, все остальные – на празднике Ивана Купала, организованном местной администрацией. Результаты выборочного блиц-опроса присутствовавших на гуляниях следующие: из 16 опрошенных в возрасте 16–30 лет только один информант назвал себя атеистом, остальные признали «правильность» посещения церкви в этот праздник, сослались на собственную занятость в будни и выразили теоретическую готовность присутствовать на богослужении в выходные дни. *«Любому деянию нужен настрой и возраст; пройти определённый этап. В молодости – танцы. В старости – церковь»* (Н.В.Р., русский, 1947 г.р., Печоры, 2016 г.). Исходя из рассуждений представителей старшего послевоенного поколения, основанных на их личном опыте, результаты полученного в детстве религиозного воспитания проявляются не в молодёжном, а в более зрелом возрастном периоде. Микрокосм, сформированный ландшафтом и семьёй, рано или поздно выходит наружу.

Полученные эмпирические данные позволяют сделать вывод о существовании специфической модели религиозного воспитания на территории, находившейся до 1940 г. (а учитывая немецкую оккупацию – до августа 1944 г.) вне сферы влияния СССР. Эта модель формировалась и трансформировалась в соответствии с историко-политическими реалиями XX века. На смену наставнической триаде «церковь – школа – семья» пришла секулярная педагогическая система советского образца, которая сосуществовала с местной церковной традицией и была заменена в постсоветский период внедрением религиозных знаний в общекультурном аспекте де-юре и как основы мировоззрения де-факто. Население Печорского района, активно включённое в процесс советизации лишь после Второй мировой войны, было «инфицировано» Псково-Печерским монастырём. Трансмиссия церковной традиции осуществлялась как на межличностном уровне (аудиально, визуально, вербально), так и имплицитно при помощи образов и вещей, окружавших ребёнка. Соотношение между фоновым и направленным влиянием определялось характером воцерковлённости конкретных семей, личными убеждениями родителей и их представлениями об уместности вовлечения детей в церковно-приходскую жизнь, внутрисемейными традициями, интересами самого ребёнка и т.д. Для глубинного понимания трансформации сознания относительно религиозного поведения необходимо брать в фокус не эпоху с соответствующим трендом на идеологию, а жизненный цикл человека, – тогда становится понятно, что в период созревания и угасания индивида доминирующую роль играет механизм преемственности. Специфика локального религиозного воспитания на современном этапе определяется не только сложившимися (не разрушенными до основания в советский период) приходскими и семейными традициями, позицией местной администрации, отражающей общеполитическую ситуацию, и активной деятельностью Псково-Печерского монастыря – обладателя финансовых, кадровых и идейных ресурсов, но и харизмой отдельно взятых личностей.

Библиографический список

1. Государственный архив Псковской области (ГАПО). Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 120. Л. 5–7.
2. Государственный архив Псковской области (ГАПО). Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 185. Л. 16.

3. Государственный архив новейшей истории Псковской области (ГАНИПО). Ф. 450. Оп. 1. Ед. хр. 16. Л. 17.
4. Калинина, О.В. Религиозная жизнь селу и русских Печорского района Псковской области в условиях антицерковной государственной политики 1950–1970-х гг. / О.В. Калинина // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт. Седьмые международные Шёгреновские чтения. – СПб., 2018. – С. 253–264.
5. Келли, К. «Школьный вальс»: повседневная жизнь советской школы в послесталинское время / К. Келли // Антропологический форум. – 2004. – № 1. – С. 104–155.
6. Маслинский, К.А. Правила поведения в советской школе. Часть 1: Слово государства в устах учителя / К.А. Маслинский // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2015. – № 1 (36) – С. 56–72.
7. Ожиганова, А. Преподавание религии в школе: поиски нейтральности и «культурные войны» / А. Ожиганова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. – № 4 (35). – С. 7–30.
8. О программе «Социокультурные истоки» // Издательский дом «Истоки» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.istoky-co.ru/main.php/> (дата обращения 10.06.2018).
9. Рекомендации по применению программы «Социокультурные истоки» в Федеральном государственном образовательном стандарте // Издательский дом «Истоки» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.istoky-co.ru/recomend.php/> (дата обращения 10.06.2018).
10. Религиозные практики в современной России: Сборник статей / под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М.: Новое издательство, 2006. – 400 с.
11. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Том 6. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. – СПб.: ООО «Деловая полиграфия», 2008. – 600 с.
12. Секретарев, архимандрит Тихон. Церковно-исторический очерк о преподавании Закона Божия в учебных заведениях г. Печоры в XX веке и духовно-просветительской деятельности монастыря. Доклад на VII Корнилиевских чтениях / архимандрит Тихон Секретарев // Врата небесные. История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. – Печоры, 2007. – С. 573–586.
13. Федоров, А.В. Массовое медиаобразование в СССР и России: основные этапы / А.В. Федоров, И.В. Чельшева, Е.В. Мурюкина, О.И. Горбаткова, М.Е. Ковалева, А.А. Князев / под ред. А.В. Федорова. – М.: МОО «Информация для всех», 2014. – 267 с.
14. Фишман, О.М. История, опыт, стратегия и перспективы полевой работы отдела этнографии Северо-Запада и Прибалтики Российского этнографического музея / О.М. Фишман // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые Шёгреновские чтения. – СПб., 2008. – С. 39–52.
15. Шахнович, М.М. Современные проблемы религиозного образования / М.М. Шахнович // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2013. – Вып. 1. – С. 98–107.
16. Kallas, O. Einiges über die Setud / O. Kallas // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894. – Dorpat; 1895. – P. 81–105.
17. State Secularism and Lived Religion in Russia and Ukraine / ed. by C. Wanner. – N.Y.: Oxford University Press, 2012. – 304 p.

Текст поступил в редакцию 19.06.2018.

¹ В настоящей статье автор воздерживается от обсуждения вопроса о «народной религиозности». Исчерпывающая библиография по этой теме касательно Псково-Печорского края содержится в сборнике Inimese muuseumi ekspeditsioonid Eestisse Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938). / Т. Benfoughal, O. Fišman, H. Valk. Tartu 2017, Lh. 723–736, 752–763.; готовится издание на русском языке.

² Поскольку настоятелем Псково-Печерского монастыря является правящий архиерей Псковской епархии, то духовное лицо, осуществляющее фактическое руководство монастырём, носит звание наместника.

References

1. *Gosudarstvennyy arkhiv Pskovskoy oblasti (GAPO)* [State Archive of Pskov Region]. Fund R-1776, inventory 1, file 120, fol. 5–7 (in Russian).
2. *Gosudarstvennyy arkhiv Pskovskoy oblasti (GAPO)* [State Archive of Pskov Region]. Fund R-1776, inventory 1, file 185, fol. 16 (in Russian).
3. *Gosudarstvennyy arkhiv noveyshey istorii Pskovskoy oblasti (GANIPO)* [State Archive of Contemporary History of Pskov Region]. Fund 450, inventory 1, file 16, fol. 17 (in Russian).

4. Kalinina O.V. *Severo-zapad: etnokonfessionalnaya istoriya i istoriko-kulturnyy landshaft. Sedmye mezhdunarodnye Shyegrenovskie chteniya* [North-West: ethnoconfessional history and historical and cultural landscape. Seventh international Shyegren's readings]. St. Petersburg, 2018, pp. 253–264 (in Russian).
5. Kelli K. *Antropologicheskii forum* [Anthropological Forum]. St. Petersburg, 2004, no. 1, pp. 104–155 (in Russian).
6. Maslinskiy K.A. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta* [St. Tikhon's University review]. Series 4: Pedagogy. Psychology. Moscow, 2015, no 1 (36), pp. 56–72 (in Russian).
7. Ozhiganova A. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State. Religion. Church in Russia and Abroad]. Moscow, 2017, no 4 (35), pp. 7–30 (in Russian).
8. *O programme «Sociokul'turnye istoki»* [About the program "Sociocultural origins"]. Available at: <http://www.istoky-co.ru/main.php/> (accessed June 10, 2018) (in Russian).
9. *Rekomendatsii po primeneniyu programmy «Sociokul'turny'e istoki» v Federal'nom gosudarstvennom obrazovatel'nom standarte* [Recommendations on the application of the program "Sociocultural origins" in the Federal State Educational Standard]. Available at: <http://www.istoky-co.ru/recommend.php/> (accessed June 10, 2018) (in Russian).
10. *Religioznye praktiki v sovremennoy Rossii: Sbornik statey* [Religious practices in contemporary Russia: collected articles]. Eds. A. Russele, A. Agadzhanian. Moscow: Novoe izdatelstvo, 2006, 400 p. (in Russian).
11. *Russkie krest'yane. Zhizn'. Byt. Nrav. Materialy «Ehtnograficheskogo byuro knyazya V.N. Tenisheva»* [Russian peasants. Living. Everyday life. Morals. The materials of the "Ethnographic Bureau" of prince of V.N. Tenishev]. Vol. 6. St. Petersburg: Delovaya poligrafiya, 2008, 600 p. (in Russian).
12. Sekretarev arkh. Tikhon. *Vrata nebesnye. Istoriya Svyato-Uspenskogo Pskovo-Pecherskogo monastyrya* [The gates of heaven. History of Pskovo-Pechersky Dormition monastery]. Pechory, 2007, pp. 573–586 (in Russian).
13. Fedorov A.V., Chelysheva I.V., Muryukina E.V. Gorbatkova O.I., Kovaleva M.E., Knyazev A.A. *Massovoe mediaobrazovanie v SSSR i Rossii: osnovnye etapy* [Mass media education in the USSR and Russia: the main stages]. Eds. A.V. Fedorov. Moscow: MOO «Informatsiya dlya vseh», 2014, 267 p. (in Russian).
14. Fishman O.M. *Etnokonfessionalnaya karta Leningradskoy oblasti i sopredelnykh territoriy. Vtorye Shyegrenovskie chteniya* [Ethnoconfessional map of the Leningrad region and neighbouring territories. Second Shyegren's readings]. St. Petersburg, 2008, pp. 39–52 (in Russian).
15. Shakhnovich M.M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* [St. Petersburg State University Bulletin]. Series 17: Philosophy. Conflictology. Culturology. Religious Studies. St-Petersburg, 2013, no. 1, pp. 98–107 (in Russian).
16. Kallas O. *Something about Setus* [Einiges über die Setud]. Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894. Dorpat, 1895, pp. 81–105 (in German).
17. *State Secularism and Lived Religion in Russia and Ukraine*. Ed. by C. Wanner. N.Y.: Oxford University Press, 2012, 304 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.67-76

Кейдун И.Б.

Структура и функции ритуала перехода в древнекитайском траурном церемониале (на материале конфуцианского трактата «Ли цзи»)

Аннотация. В любой культуре смерть считается самым важным событием на жизненном пути человека. В Китае живые были обязаны строго следовать правилам, регулирующим похоронные и траурные обряды, чтобы обеспечить прохождение умершего в «другой» мир. Кроме того, соблюдение правил помогало нейтрализовать опасность, возникшую в течение процесса перехода и являющуюся результатом взаимодействия между жизнью и смертью, а также помогало людям восстановить равновесие и обеспечить мирное продолжение своего существования. Конфуцианская культура также уделяла большое внимание вопросам, связанным с погребением умерших и последующим трауром. Канонический трактат «Ли цзи», составленный в I веке до нашей эры, содержит множество различных инструкций, касающихся траурных обрядов. Эти правила, проанализированные в парадигме концепции обряда перехода А. ван Геннепом, позволяют сделать вывод, что траурный обряд древнего Китая в целом делится на те же стадии, что и другие обряды перехода.

Ключевые слова: траурный обряд, древнекитайский траурный обряд, конфуцианство, канонический трактат «Ли цзи»

Irina B. Keidun

Structure and Role of the Rite of Passage in the Mourning Ceremonies in Ancient China (Following the “Li ji” Confucian Treatise)

Abstract. In each and every culture death is regarded as the most important event during the course of a person's lifetime. The living were obliged to strictly follow the rules, governing the funeral and mourning rites in order to safeguard the passage of the deceased into the “other” world. On top of that, abiding regulations helped to neutralize the danger that appeared during the transit period and was a result of an interaction between life and death, it also helped society to restore its balance and to make sure it can peacefully continue its existence. Confucian culture too placed a big emphasis on the matters regarding the burial of the deceased and the following mourning after them. The “Li ji” canonical treatise, composed in the I century BC, contains a lot of various instructions regarding the mourning rites. These regulations, analyzed in the paradigm of concept of the rite of passage by A. van Gennep, allow to conclude that the mourning rite of ancient China does in general breaks down into the same stages as the other ceremonies of passage.

Key words: rite of passage, ancient Chinese mourning rite, Confucianism, “Li ji” canonical treatise

Кейдун Ирина Борисовна – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета; 675028, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; ikeidun@mail.ru

Irina B. Keidun – PhD (History), Associate Professor, Assistant Professor at the Chinese Studies Department, Amur State University; of. 503, build. 7, 21, Ignatievskoye shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027; ikeidun@mail.ru

Во всех культурах смерть рассматривается как одно из важнейших событий на жизненном пути человека. По выражению Б. Малиновского, это высший и финальный кризис жизни, потому имеющий наибольшее значение из всех источников религии. Сталкиваясь со смертью, человек переживает два состояния: с одной стороны – ужас (перед трупом) и страх (в отношении духа умершего), с другой – любовь к ушедшему из жизни [Малиновский, 1996, 415]. Уход из «этой» жизни означает переход в «иной» мир. Строгое выполнение предписанных правил и норм, регламентирующих погребение, траур и разнообразные церемонии с ними связанные, нацелено на то, чтобы обезопасить этот переход. Точно так же, как и другие переходные ритуалы¹, церемониальные действия, вызванные смертью, решают задачу нивелировать потрясение, которое испытывает коллектив: смерть нарушает социальное, психологическое равновесие в обществе, вносит в него дисбаланс, который глубоко переживается самим обществом и его членами. Этот дисбаланс тем сильнее, чем выше социальный статус и степень социальной полезности умершего. Для того, чтобы сохранить равновесие, общество прибегает к необходимым ритуалам, призванным сгладить произошедшее, а также нейтрализовать возникающую в ходе переходного периода опасность, вызванную наступившим взаимодействием между смертью и жизнью. Тщательное соблюдение индивидом погребально-траурных установлений должно было обеспечить спокойное дальнейшее существование в соответствующей форме и его самого, и родственников (тех, кто остался в «этом» мире), и умершего (ушедшего в «иной» мир). Полный комплекс совершаемых живыми ритуальных действий, вызванных смертью члена социума, включает в себя две части: погребальные церемонии, связанные с исполнением установленного набора регламентаций, касающихся умершего, и траурные церемонии, которые непосредственно затрагивают положение живых.

Конфуцианская культура придавала особое значение вопросам, связанным с погребением умершего и соблюдением траура по нему. Такое отношение к смерти, похоронам, трауру основывалось на появившемся раньше конфуцианстве культе предков, и было сопряжено с необходимостью исполнения полного набора ключевых установлений, касавшихся проводов умершего в иной мир и принесения ему соответствующих почестей. Канонический конфуцианский сборник «Ли цзи», составленный в I в. до н.э., подобрал в себя большое число разнообразных установлений, касавшихся траура, что подтверждает то значительное внимание, которое конфуцианские идеологи уделяли этой сфере.

Траур начинали исполнять почти сразу после смерти. На второй день, после совершения с телом комплекса манипуляций, связанных с его обмыванием, облачением в необходимые атрибуты похоронного убранства, исполняли церемонию «малого одевания» *сяолян*², основным содержанием которой являлось облачение покойного в соответствующие одежды и погребальное покрывало *цин*. Завершив *сяолян*, все члены семьи, переживающей скорбное событие, не застёгивали платья, не укладывали волосы, носили на голове особый убор в виде повязки – знак траура, исторгали жалобные вопли, рыдали, выражая таким образом свою горе.

Исполнение «полноценного» траура начиналось после совершения на третий день после смерти церемонии *далян*³ и помещения гроба с телом на место временного захоронения. Все надевали платья соответствующей степени траура – в зависимости от родственной близости с умершим. С этого момента жизнь оставшихся в «этом» мире его родственников полностью подчинялась принципу «служить мёртвым, как живым» [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 909]. Ежедневно на рассвете и закате совершали жертвоприношения перед гробом, оплакивая ушедшего из жизни [Сюй, 1998, 125]. Самые близкие (сын, супруга) начинали пользоваться посохом. На пятый день посох брали и другие домашние, например, младшие жёны⁴ [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 755].

Существовало пять основных типов траура: *чжаньцуй*, *цзыцуй*, *дагун*, *сяогун*, *сыма*. Конкретный тип траура, его срок зависели от степени родства с умершим. *Чжаньцуй*⁵ – самый строгий траур, который соблюдали три года, *цзыцуй*⁶ включал нескольких видов, различавшихся длительностью срока соблюдения (от трёх лет до трёх месяцев) и использованием посоха, *дагун*⁷ мог быть девятимесячным или

семимесячным, *сяогун*⁸ длился пять месяцев, *сыма*⁹, самый лёгкий тип траура, – три месяца¹⁰.

В период траура ограничения накладывались на различные сферы жизни, в том числе и область, связанную с питанием. Конкретные траурные рекомендации, их строгость также зависели от степени родства с умершим. Траур *чжаньцуй* предъявлял самые суровые требования: не вкушать пищу в течение трёх дней, после – утром и вечером (время не было строго фиксированным) разрешалось есть *чжоу*¹¹, приготовленную из одного *и*¹² зерна, пить можно было только воду. При соблюдении однолетнего траура *цзыцуй* сразу после смерти близкого три раза отказывались от еды, после чего разрешались блюда, приготовленные из грубых зерновых, пили воду, овощи и фрукты были под запретом. На третий месяц после похорон некоторые ограничения снимались, в частности, в отношении употребления мяса, вина. Но среди соблюдавших годовой траур были и те, кто продолжал и дальше строго следовать запретам и не употреблял в пищу мяса и вина: отец, носивший траур по матери, муж, скорбящий по жене. В годовщину смерти совершали жертвоприношение *сяосян*¹³, после которого допускалось некоторое смягчение траура, например, разрешалось есть фрукты и овощи. К овощам можно было добавлять уксус и соевый соус [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 760–762].

Похожие рестрикции касались и тех, кто носил девятимесячный траур, но сроки ограничений были короче: уже после похорон им разрешалось есть мясо, пить вино. Однако они не могли позволить себе веселиться, принимать пищу в компании. Соблюдавшим пятидесятилетний или трёхмесячный траур разрешалось не есть всего один-два раза. Уже накануне похорон можно было употреблять мясо и вино, но по-прежнему недопустимым считалось делать это в компании, а также предаваться веселью. Тому, кто по состоянию здоровья не мог есть *чжоу* (что требовалось в соответствии с *ли*), разрешалось при приготовлении *чжоу* добавлять туда овощи – получая таким образом удобоваримую для организма похлёбку, которую можно было бы съесть. Если во время соблюдения траура человек заболел, с него снимались все ритуальные ограничения и ему разрешалось есть мясо и пить вино [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 761–762].

Соблюдая траур по родителям, почтительный сын должен был жить в специально сооружённой соломенной хижине *илу*¹⁴, даже не обмазанной глиной, спать на циновке, «подушка – ком земли», не допускалось вести разговоры о делах, не связанных с трауром. После похорон разрешалось придать жилищу некоторые черты «комфортности»: к поперечной балке *мэй*¹⁵ сооружали подпорку из дорогого дерева *гуй*¹⁶, обмазывали глиной соломенные поверхности (но лишь внутри помещения, наружные плоскости *илу* сохранялись в прежнем виде) [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 771].

Траурные ограничения касались и интимной жизни. Запрет делить ложе с супругой распространялся на срок от трёх месяцев до года. Конкретные установления здесь также зависели от степени соблюдаемого траура [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 773].

Возраст мог стать причиной для смягчения строгих траурных требований. Пятидесятилетним разрешалось не следовать траурному ритуалу в полном объёме. Что касается семидесятилетних, то им достаточно было лишь надеть траурную одежду и завязать атрибуты *мадедай*¹⁷. В остальном же их жизнь продолжала течь в привычном русле [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 762].

Общая тенденция в отношении строгости соблюдения траура была такова: каждое последующее событие в череде траурных церемоний влекло за собой смягчение предписаний и являлось шагом на пути возвращения к привычной жизни.

Первые послабления наступали сразу после похорон: после предания тела земле и троекратного исполнения жертвоприношения *юй*¹⁸ близким покойного разрешалось есть грубую пищу, пить воду [«Ли цзи», 2016, 19]. По истечении ста дней после смерти в нечётный день приносилась жертва *цзук*¹⁹ и менялся порядок оплакивания умершего [Сюй, 1998, 128]. С момента смерти родителя до совершения временного захоронения почтительный сын плакал, не останавливаясь – «рыдал, не замолкая». Предав тело земле в месте временного захоронения, жил в хижине *илу*, скучал по родителю, думал лишь о нём и плакал – это называлось «плакать, не оглядываясь на время». После жертвоприношения *цзук* плакали лишь утром и вечером –

«по времени». День совершения цзуку являлся важной границей, разделявшей начальный период траура (смерть и похороны), когда приносились траурные жертвы *сан цзи*²⁰, и следующий этап, в ходе которого совершались уже *цзи цзи*²¹ – счастливые жертвоприношения [Ли цзи и чжу, 1997, 1, 150].

Спустя год после смерти, на тринадцатый месяц приносили жертву *сяосян*, после чего смягчался траур: сын, живший в *илу*, мог перебраться в *эши*²², переставал носить траурную головную повязку *шоуде*²³, менял её на головной убор *лянь-гуань*²⁴, изготовленный из тонкого отбелённого шёлка, поэтому жертвоприношение *сяосян* ещё называли *лянь*²⁵ [Сюй, 1998, 128]; жертвоприношение сопровождалось музыкой, но играли при этом на простом *цине*²⁶, подчёркивая тем самым сохранение «особых» обстоятельств [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 1103]. Женщина, если речь шла о трауре по её родителям, после совершения *сяосян* возвращалась в дом супруга.

Жертвоприношение *дасян*²⁷ приходилось на начало третьего года со дня смерти. Срок трёхлетнего траура на самом деле подразумевал не три целых года, а два года и начало, «верхушку» третьего. Сын, соблюдавший траур по родителям, перешёл жить во внутренние покои дома и за его пределами уже не плакал. Исполнив *дасян*, можно было есть мясо, пить вино. Однако и здесь тоже были свои правила: употреблять мясо в пищу начинали с использования сушёного мяса, пить вино – со сладкого (слабого, молодого) напитка. Смягчались требования к траурной одежде.

Когда наступал двадцать седьмой месяц после смерти родителя, совершали жертвоприношение *тань*²⁸. Приходило время снятия траура и возвращения к использованию чёрной ритуальной чиновничьей шапки, придворного платья. Предписывалось не плакать уже и внутри дома, можно было исполнять музыку на музыкальных инструментах, снимались любые (связанные с трауром) ограничения на интимную жизнь. К двадцать девятому месяцу полностью восстанавливалась привычная жизнь и порядок ношения обычных одежд [Ли цзи и чжу, 1997, 1, 82; Ли цзи и чжу, 1997, 2, 773–774].

Рассмотрим комплекс траурных церемоний через парадигму анализа ритуала перехода. Следуя концепции А. ван Геннепа, погребение является важнейшим событием для ушедшего из жизни. «Умерший достигает своего последнего пристанища» [Геннеп, 2002, 138]. Для него финальное предание земле означало окончательное отделение от промежуточной стадии, в которой он находился с момента смерти, и переход в постлиминарный период. После этого начиналось постепенное приобщение покойного к миру мёртвых. За «нормальное» осуществление этого процесса отвечают живые: именно посредством совершения ими требуемых жертвоприношений и траурных церемоний покойный проходит через стадию включения в «иной» мир. Церемония *фаньку*²⁹ – символическое «подтверждение» того, что умерший покинул «этот» мир и уже находится на пути в «другой». Жертвоприношение юй было направлено на то, чтобы душа поскорее «определилась» – обрела своё место в «ином» мире; следующий этап – церемония *цзуку*, кардинально менявшая порядок оплакивания и жертвоприношений, а следовательно, «работавшая» на закрепление нового статуса ушедшего. И сразу после *цзуку* начинали «приобщать» табличку умершего к родовому храму (церемония *фу*³⁰). Теперь с каждым последующим жертвоприношением ушедший из жизни становился всё ближе к сообществу покойных предков: в годовщину смерти совершали *сяосян*, на двадцать пятый месяц – *дасян*. После этого события табличку окончательно перемещали в храм предков. Когда наступал двадцать седьмой месяц, приносили жертву *тань* – уже в храме предков. Таким образом умерший окончательно приобщался к предкам, своему новому «социуму». На этом завершался его последний, ритуально оформленный путь.

Близкие покойного проходят через свою «переходную историю». Они тоже проходят через смену статуса, как и их скончавшийся родственник. Кроме того, контакты с трупом – опасны, участники ритуалов должны избавляться от любых следов взаимодействия с ним, выполнять ритуалы очищения. «Общение» с умершим (плача, припадают ему на грудь, обнимают; при переносе тела заботливо его поддерживают) и даже просто пребывание в одном с ним пространстве нарушают границу между «этим» и «тем» мирами. Граница эта требует обязательного восстановления, чтобы живые могли вернуться к привычной жизни.

Поведение живых в ходе погребально-траурных событий также имеет трёх-частную композицию. Начало отделения от коллектива (первый этап переходного ритуала) можно связать с надеванием новой одежды домашними в тот момент, когда вот-вот должна была наступить смерть.

Безмерно сокрушаясь об уходе близкого человека, живые постоянно его оплакивали, например, почтительный сын делал это всякий раз в ходе погребальных церемоний. Совершаемый близкими плач символизировал постепенное отдаление и отделение их от покойного.

Церемонии, связанные с отделением покойного от живых, о которых говорилось выше, можно рассматривать и как действия, направленные на отделение живых от покойного. «Ли цзи» указывает ещё, например, и на такие детали, символизовавшие отделение: не переступали порог дома, в котором тело готовили к погребению; при омовении покойного помощники отделяли его от живых, заслоня погребальным покрывалом; при совершении *фаньхань*³¹ не допускалось использование риса, который был приготовлен для живых; при обряджении покойного не разрешалось надевать на него подаренную другими одежду.

Одновременно совершалось отделение близких покойного и от общества живых. Об этом свидетельствовали происходящие внешние перемены – в одежде, поведении, питании, образе жизни и пр. *Санчжю*³², например, обнажал левое предплечье, распускал пряди волос на голове, стягивая их затем траурной повязкой, супруга *санчжю* тоже собирала волосы в узел пеньковым шнурком, завязывала пеньковый пояс. Это всё служило приметам начинавшегося перехода в промежуточное состояние. Окончательный переход живых в лиминальный статус происходил с совершением временного захоронения. Период так называемого «безвременья» (второй этап переходного ритуала) продолжался до постоянного погребения. Для живых этот период был связан с погружением в исполнение траурных обязанностей. М. Мосс считает, что практика траура была основана на принципе: как сын обязан во всём уступать отцу, так здравствующие должны всё оставить покойному – траур был своеобразной данью умершему, которому оставлялось всё (привычная одежда, украшения, дом). В отношении многочисленных предписаний, касавшихся траура, – пост, запрет заниматься делами, заниматься музыкой, иметь половые отношения, мыть голову в течение ста дней и др., М. Мосс высказывает мнение, что «все эти правила основаны на принципе воздержания, “истощения”, который сам по себе является следствием особой религиозной ситуации, в которой оказываются люди, когда кто-то умирает» [Мосс, 2000, 375].

Траур *чжаньцуй*, например, был связан с кардинальными переменами в жизни того, кто носил его: это касалось исполнения служебных обязанностей, поведения, образа жизни (и даже места жительства), одежды, питания и прочих сфер. Находившийся в трауре был буквально изъят из нормального существования и пребывал в аномальном времени. Это состояние сопровождалось скорбью, слезами и рыданиями, самоистязанием – так живые сокрушались об уходе близкого человека. Погребение усопшего влекло за собой изменение этой ситуации. Наступал третий период переходного ритуала. Даже дорога домой от места захоронения уже может рассматриваться в прямом смысле как обратный путь и символически – как начало отделения от маргинального периода. Жертвоприношение *юй* закрепляло движение в этом направлении: именно после него начинали постепенно смягчаться строгие траурные регламентации, которые на каждом новом этапе, с каждым следующим жертвоприношением становились всё менее строгими. Таким образом, происходящие регулярно на протяжении всех погребально-траурных церемоний жертвоприношения являлись важным сопутствующим ритуальным фактором – сопровождажая церемонии на каждом этапе, они подтверждали соответствующие взаимоотношения между участниками – их отделение от прежней роли или приобщение к новой.

Жертвоприношения *дасян* и *тань* – это последние ритуальные действия, совершаемые в период трёхлетнего траура. С этими событиями для живых приходило время окончания траурного периода. К 29-му месяцу полностью восстанавливалась привычная жизнь, что означало завершение третьего периода переходного ритуала, окончательное возвращение в «нормальное» существование, полное восстановление, но уже в другом для себя статусе, новизна которого вызвана смертью близкого.

Травм может быть рассмотрен ещё и с другой стороны. Это временной про-

М. Элиаде поддерживает мнение А. ван Геннепа о сложности погребаль-

А. Байбурин находит принципиальные, как он считает, отличия погребаль-

«Интерпретируемые концепты» основываются на вере в загробную жизнь, в духовное существование человека после смерти – в этом проявляется ярко выраженная религиозная сторона погребальных ритуалов. С.А. Токарев же, например, лишает погребальный траур каких-либо религиозных побуждений (по крайней мере, сводя их до минимума), он понимает под трауром непосредственное проявление горя, печали в любой форме. Траур порождён не суеверными представлениями, а более глубокими инстинктивно-эмоциональными импульсами [Токарев, 1990, 169–170]. Однако думается всё же, что весь целиком погребально-траурный комплекс связан с иррациональным. Любое действие в ходе ритуала направлено в конечном итоге на благополучное последующее существование всех участников – пассивных (в «ином» мире) и активных (в «этом» мире).

Анализ ритуальных событий показывает, что любые действия в ходе ритуала совершались при обязательном участии родственников, близких. Они собирались вокруг тела сразу после кончины и в строгом соответствии с церемониальными установлениями и требованиями иерархии сопровождали покойного в последний путь. Многочисленные родственники, едва близкий ушёл из жизни, тут же все разом стремились к нему в дом, совершали оплакивание, расположившись в строгом порядке вокруг него [Пэн, 2005, 218–219]. Б. Малиновский, уверяя, что похоронные процедуры везде похожи, также подчёркивал важность события для родственников, которые сразу собирались возле покойного, становившегося центром религиозных действий. В его отношении выражалась любовь или почтение, тело могли гладить или обнимать. «Сразу происходит дифференциация: некоторые из родственников находятся около трупа, другие готовятся к предстоящему событию, третьи выполняют религиозные действия со священными останками» [Малиновский, 1996, 415–418]. Все сыновья, жёны принимали участие в переносе тела, заботливо поддерживая голову, руки и ноги умершего [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 763]. При совершении церемонии дальние родственники и близкие, пришедшие проститься и выразить соболезнование, занимали строго отведённые им места. «Ли цзи» упоминает, что отец и старшие братья покойного становились внизу зала тан [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 768], то есть люди, наиболее близкие в системе родственной иерархии к покойному, занимали самое важное, сакральное в пространстве дома место. Все действия в ходе ритуала сопровождалось присутствием и соответствующим участием родственников и близких: таким образом при поддержке самого социума закреплялись перемены, происходящие в состоянии умершего. В этом мы видим проявление социальной значимости погребального-траурного ритуала, затрагивавшего интересы двух сторон – и умершего, и социума, в котором он существовал. Все члены социума обязательно приходили проститься, выразить соболезнование – тем самым общество санкционировало переход и закрепление нового статуса и для покойного, и для себя самого. Важным повторявшимся действием в ходе погребально-траурных церемоний являлись поклоны, которые совершали друг перед другом участники ритуала. Собираясь вместе для выражения соболезнования, оплакивания, принесения жертв, совершения похорон и пр., действующие лица ритуала в требуемый момент кланялись, демонстрируя подобным образом сопричастность общему событию, единение всего социума.

В случае с традиционным Китаем социальное значение погребально-траурного ритуала проявляется с особой силой. М. Мосс считает, что китайские погребальные церемонии, теснейшим образом связанные со структурой семьи, являются её отражением. Погребальные действия вытекают из семейных отношений, и благодаря этой взаимосвязи в семье господствует «продолжатель традиции». Степень траура соответствует степени родства. С помощью траура выявляется как патриархальный характер семьи (реально «траур носит лишь небольшое число особенно близких родственников по материнской линии»), так и патриархальность «феодальной организации и управления в Китае» (вассал носит траур по господину, все подданные – по Сыну Неба) [Мосс, 2000, 377].

Влияние траурных церемоний на единение социума проявлялось также и в том, что от благополучного существования духов зависела стабильная жизнь и процветание живых членов семьи. Все вместе они составляли единое сообщество,

которое волновали общие заботы, в котором каждый тревожился о благоденствии другого и всего социума в целом.

Таким образом, основная роль погребально-траурного ритуала очевидна: по отношению к умершему – обеспечить переход в «иной» мир, максимально облегчив его при этом, в отношении живых – нейтрализовать неблагоприятные последствия от взаимодействия со смертью. Не вызывает сомнения объединяющая функция ритуала, которую подчёркивал Б. Малиновский: нарушенная смертью стабильность группы благодаря ритуалу с обязательностью всех его элементов оказывается в состоянии противостоять негативным факторам и центробежным силам. Ритуал заряжает общество способностью к реинтеграции и восстановлению едва не утраченных ценностей, морали, проявляя, таким образом, присущие ему регенерирующую, интегрирующую и аксиологическую функции. Совместное исполнение ритуала заставляло осознать с новой силой внутриколлективное единство, давало новый заряд, чтобы противостоять страху, отчаянию, деморализации, обеспечивая психологический комфорт для коллектива.

Библиографический список

1. Байбурун, А.К. Похороны и свадьба / А.К. Байбурун, Г.А. Левинтон // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). – М.: Наука, 1990. – С. 64–99.
2. Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983–1984.
3. Геннеп, А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.
4. Кассирер, Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление / Э. Кассирер. – М.; СПб: Университетская книга, 2002. – 280 с.
5. «Ли цзи» («Записи о ритуале»). Главы 35–37 / предисловие, перевод с китайского языка, комментарии И.Б. Кейдун // Письменные памятники Востока. – 2016. – Том 26. – № 3. – С. 5–25.
6. Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / сост. Ян Тяньюй. – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997.
7. Малиновский, Б. Смерть и реинтеграция группы / Б. Малиновский // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 415–421.
8. Мосс, М. Социальные функции священного / М. Мосс // Избранные произведения: пер. с фр. / под общ. ред. И.В. Утехина; науч. ред. И.В. Утехин и Н.М. Геренко; сост. В.Ю. Трофимов. – СПб.: «Евразия», 2000. – 448 с.
9. Пэн Линь. Чжунго гудай лии вэньмин [中国古代礼仪文明 / 彭林著。北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. – Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. – 299 с.
10. Сюй Цзицзюнь. Чжунго санцзан ши [中国丧葬史 / 徐吉军著。南昌: 江西高校出版社]. История похорон в Китае. – Наньчан: Цзянси гаосяо чубаньшэ, 1998. – 569 с.
11. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
12. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Текст поступил в редакцию 10.09.2018.

¹ Например, инициации, брачный и др. Научная концепция переходных ритуалов или обрядов перехода была разработана А. ван Геннепом [Геннеп, А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 2002. 198 с.].

² 小斂, сяолян – погребальная церемония, т.н. «малое одевание», связанная с облачением умершего в соответствующие погребальные одежды.

³ 大斂, далян – погребальная церемония, связанная с облачением тела умершего в погребальные одежды и помещением его в гроб.

⁴ Подробнее об использовании посоха, их видах см.: [«Ли цзи», 2016, 11].

⁵ 斬衰, чжаньцуй; чжань – рубить, срубать, цуй – траурная одежда.

⁶ 齊衰, цыцуй; цзы – ровный, аккуратный.

⁷ 大功, дагун; да – большой, гун – усилия, работа.

⁸ 小功, сяогун; сяо – малый.

⁹ 緦麻, сыма; сы – тонкая ткань (из конопли), тонкая нить, ма – конопля.

¹⁰ Подробнее о типах траура см., например, Пэн Линь. Чжунго гудай лии взньмин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 196–198; «Ли цзи» («Записи о ритуале»). Главы 35–37. Предисловие, перевод с китайского языка, комментарии И.Б. Кейдун // Письменные памятники Востока. 2016. Том 26. № 3. С. 10.

¹¹ 粥, чжоу – жидкая каша. Во время траура готовили чжоу из грубых зерновых – просо, гаолян.

¹² 溢 (вместо 鎰), и – старая весовая единица, равная 1/16 части цзиня, кит. фунта, равного примерно 0,5 кг [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 297].

¹³ 小祥, сяосян – т.н. «малое жертвоприношение», отмечавшее годовщину смерти, после чего снимались некоторые строгие траурные ограничения.

¹⁴ 倚廬, илу – траурный шалаш; и – опираться, прислоняться, лу – хижина. Возводился за центральными воротами дома. К восточной стене дома горизонтально крепили деревянное плечо размером 5 чи (1 чи = 0,32 м). К этой поперечине 楣 мэй (поперечная балка) пристраивали пять вертикальных решёток, наклонённых к восточной стороне. Хижину покрывали травяными циновками. Вход располагался в северной части [Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 771]. Одной стороной описанное сооружение как бы «опиралось» на стену дома, отчего и носило соответствующее название [«Ли цзи» («Записи о ритуале»). Главы 35–37. Предисловие, перевод с китайского языка, комментарии И.Б. Кейдун // Письменные памятники Востока. 2016. Т. 26. № 3. С. 10].

¹⁵ 楣, мэй – поперечная балка [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 621].

¹⁶ 桂, гуй – коричное дерево, подобный коричному дереву; роскошный, дорогой; прекрасный [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 108].

¹⁷ 麻經帶, мадедай – траурные атрибуты из пеньки: пояс и повязка на голову.

¹⁸ 虞, юй – поминальное жертвоприношение. Совершалось в доме покойного после похорон.

¹⁹ 卒哭, цзу ку – досл. «окончание [периода] оплакивания [без усталости]»; 卒 цзу, закончить, остановиться, завершить, 哭 ку, оплакивать.

²⁰ 喪祭, сан цзи – досл. «траурные жертвоприношения».

²¹ 吉祭, цзи цзи, досл. «счастливые жертвоприношения».

²² 室, эши/уши – белёное жилище для проживания во время глубокого траура. Представляло собой маленькое сооружение в виде хижины с кирпичным валом и соломенными стенами, не обмазанными глиной, лишь только оштукатуренными известняком, без каких-либо украшений [Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 681].

²³ 首經, шоуде – т.н. «конопленный жгут», траурная повязка на голову в виде жгута, изготовленная из пеньки [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. – Т. 2. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 636].

²⁴ 練/練冠, лян/ляньгуань – траурный головной убор из белой ткани (надеваемый при смягчении траура через тринадцать месяцев после смерти родителей) [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 3. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 772–773].

²⁵ 練/練祭, лян/ляньцзи, жертвоприношение при облегчении траура (по истечении 13 месяцев после смерти родителей, государя) [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 3. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 772–773].

²⁶ 素琴, су цинь – простой цинь; су – простой, без прикрас, некрашенный; цинь – цинь, музыкальный инструмент.

²⁷ 大祥, дасян – великое жертвоприношение. Отмечало 25-й месяц со дня смерти.

²⁸ 禫, тань – жертвоприношение в день снятия траура.

²⁹ 反哭, фаньку – досл. «возвращение [для] оплакивания». Ритуал оплакивания и принесения жертв, происходивший в храме предков, куда участники погребальной церемонии возвращались сразу после похорон [Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 978–979; «Ли цзи» («Записи о ритуале»). Главы 35–37. Предисловие, перевод с китайского языка, комментарии И.Б. Кейдун // Письменные памятники Востока. 2016. Т. 26. № 3. С. 8].

³⁰ 祔, фу – приобщить душу покойного к предку в родовом храме; совершить жертвоприношение покойным родителям (после трёх лет траура) [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 3. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 28].

³¹ 飯含, фаньхань – вложение в рот покойному риса и толчёного нефрита или раковин. 飯 фань, варёный рис; 含 хань, раковины/жемчуг и нефрит.

³² 喪主, санчжу – главный распорядитель всеми делами во время совершения похоронных церемоний [Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 755]. Как правило, функции санчжу исполнял наследник (старший сын).

References

1. Baiburin A.K., Levinton G.A. *Pohorony i svadba* [Funeral and Wedding]. *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kultury: (pogrebalnyi obriad)* [Research in the field of Balto-Slavic Spiritual Culture: (Funeral Rites)]. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 64–99 (in Russian).
2. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. I.M. Oshanin. In 4 vols. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983–1984 (in Russian).
3. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909 (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, 198 p.)
4. Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen Bd. II Das mythische Denken*. Berlin, 1925 (Russ. ed.: Kassirer E. *Filosofija simvolicheskikh form. Tom 2. Mifologicheskoye myshlenie*. Moscow, St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2002, 280 p.).
5. «*Li czi*» («*Zapisi o rituale*»). Glavy 35–37. Predislovie, perevod s kitajskogo jazyka, kommentarii I.B. Keydun [“*Li ji*” (“Records of Rites”). Chapters 35–37. Intriduction, Translation from Chinese, Commentary by Irina B. Keidun]. *Pismennyye pamyatniki Vostoka* [Written Monuments of the Orient]. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura Publ., 2016, vol. 26, no. 3, pp. 5–25 (in Russian).
6. «*Li ji*» with translation and commentary [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. Comp. Yang Tianyu. In 2 vols. Shanghai, Guji chubanshe, 1997 (in Chinese).
7. Malinowski B. *Magic, Science and Religion*. Glencoe, 1948, pp. 29–35 (Russ. ed.: Malinovskii B. *Religiia i obshchestvo: Khrestomatiia po sotsiologii religii*. Moscow: Aspekt-Press Publ., 1996, pp. 415–421).
8. Mauss M. *Sotsialnye funktsii sviashchennogo. Izbrannyye proizvedeniia* [Social functions of the sacred. Selected works]. St. Petersburg: Evraziia Publ., 2000, 448 p. (in Russian).
9. Peng Lin. *The culture of Chinese ancient rites* [中国古代礼仪文明 / 彭林著。北京：中华书局]. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, 298 p. (in Chinese).
10. Xu Jijun. *The History of Funeral in China* [中国丧葬史 / 徐吉军著。南昌：江西高校出版社]. Nanchang: Jiangxi gaoxiao chubanshe, 1998, 569 p. (in Chinese).
11. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, Politizdat Publ., 1990, 622 p. (in Russian).
12. Eliade M. *Das Heilige und das Profane*. Rowohlts Taschenbuchverlag GmbH, Hamburg, 1957. (Russ. ed.: Eliade M. *Sviashchennoe i mirskoe*. Moscow: Moscow State University Publ., 1994, 144 p.).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.77-86

Пахомов С.В.

Феномен дживанмукти в индуистском тантризме

*Исследование поддержано грантом Российского научного фонда
«Индийская философия в контексте истории мировой философии:
проблема трансляции смыслов», проект № 16-18-10427*



Аннотация. Понятие дживанмукти, «освобождения при жизни», возникло в адвайта-веданте как ответ на сотериологическую парадигму «развоплощённого» освобождения (videhamukti). Состояние дживанмукти чрезвычайно высоко оценивается в тантризме. Понятие дживанмукти зачастую включает в себя значения отождествления с абсолютом, высшим божеством. Упомянуты разные виды дживанмукти, например, активный и пассивный. Состояние дживанмукти – полная независимость, наивысший идеал, духовное совершенство. Дживанмукта весь объективный мир рассматривает как отражение высшего Я. Статус дживанмукти может иметь идеологическое измерение, когда он противопоставлен традициям, которые считаются в тантре недостаточно эффективными. Обретение дживанмукти происходит в первую очередь благодаря духовному знанию. С одной стороны, знание есть некое состояние самого носителя знания, с другой, это всегда знание «о чём-то». Хотя дживанмукти может быть обретоно с помощью едва ли не любых тантрических средств, есть определённая градация сроков его обретения в зависимости от них. Человек достигает освобождение при жизни не в изоляции от мира. Внешне дживанмукта может ничем не выделяться среди обычных членов общества; вся его уникальность сокрыта внутри его сознания.

Ключевые слова: индуистский тантризм, дживанмукти, освобождение

Sergei V. Pakhomov

Jīvanmukti in Hindu Tantrism

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation “The Indian philosophy in the context of the history of world philosophy: problem of broadcast of meanings”, project no. 16-18-10427

Abstract. The concept of jīvanmukti, “liberation during life”, arose in Advaita Vedānta as a response to the paradigm of “disembodied” liberation (videhamukti). The condition of jīvanmukti is highly appreciated in Tantrism. The concept of jīvanmukti often includes the meanings of identification with the absolute, the supreme deity. There are different kinds of jīvanmukti, for example, active and passive ones. The state of jīvanmukti is the complete independence, highest ideal, spiritual perfection. Jīvanmukta considers the entire objective world to be a reflection of the higher Self. The status of jīvanmukta can have an ideological dimension when it is opposed to traditions that are considered ineffective in Tantra. The acquisition of jīvanmukti is primarily due to spiritual knowledge. On the one hand, knowledge is a certain state of the carrier of knowledge himself; on the other hand, it is always knowledge of “something”. Although jīvanmukti can be reached through almost all tantric practices, there is a certain gradation of the time spent on it. The man reaches liberation during life not in isolation from the world. Outwardly, jīvanmukta cannot stand out among ordinary members of society; all his uniqueness is hidden inside his consciousness.

Key words: Hindu Tantrism, jīvanmukti, liberation

Пахомов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент, кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; 197046, Санкт-Петербург, Малая Посадская, д. 26; sarpa68@mail.ru

Sergey V. Pakhomov – PhD (Philosophy), Docent, Associate Professor at Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy, Institute of Human Philosophy, Herzen State Pedagogical University of Russia; 26 Malaya Posadskaya, 197046, St. Petersburg, Russia; sarpa68@mail.ru

Едва ли не все тантрические школы подтверждают ценность обретения «освобождения при жизни», или *дживанмукти* (*jīvanmukti*). Это понятие исторически возникло как своего рода ответ (причём не в тантрических кругах) на господствовавшую парадигму «посмертного», или «развоплощённого», освобождения (*videhamukti*). Согласно этой парадигме, которую в принципе разделяли все доведантистские (точнее, доадвайтистские) и дотантрические духовные учения, высшую цель (мокшу, нирвану, кайвалью) невозможно достичь, оставаясь в физическом теле, достоинства коего оценивались в целом крайне невысоко. Тело, будучи продуктом накопленной в прошлом кармы, считалось мощным препятствием для духовной жизни вообще и для духовного освобождения в частности. Поскольку же при жизни «сбросить» с себя эту досадную «оболочку» без риска расстаться с самой жизнью невозможно, то и освобождение не могло быть иным, нежели посмертным, а при жизни возможно было «лишь» (хотя и это, разумеется, немало) получить ключевое переживание последующего посмертного состояния, переживание, достигавшееся на высших ступенях йогического сосредоточения. Но само это переживание (просветление) не было равносильно собственно освобождению. Пока есть тело, нет окончательной свободы: в этом мнении сходились друг с другом буддизм хиньяны и классической махаяны, джайнизм и брахманизм, санкхья и вайшешика. Таким образом, ценность освобождения вступала в противоречие с психотелесными структурами личности, была несовместимой с ними. Одно отрицало другое.

Впрочем, были и немногочисленные исключения. Ещё «Брихадараньяка-упанишада» отмечала возможность обретения высшего состояния без утраты тела: «Когда исчезают все желания, жившие в сердце смертного, / Он становится бессмертным, достигая *здесь* (курсив мой – С.П.) Брахмана» [*Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 1925, 7]¹. В этом смысле состояние освобождения не зависит от тела, которое не столько не рассматривается как досадная помеха, сколько вообще выпадает из рассмотрения. Однако такой взгляд всё равно не стал доминирующим. «Чхандогья-упанишада», созданная примерно в тот же период, что и «Брихадараньяка» (примерно в VII–VI вв. до н. э.), ясно даёт понять, что освобождение возможно только после смерти: «Пока не освобожусь, я остаюсь в этом [мире], и [лишь] потом достигну цели» [*Chāndogyaopaniṣat*, 1925, 2]. Отрицательно относятся к освобождению при жизни и дхармические тексты. «Апастамба-дхармасутра», один из древнейших трактатов о дхарме, составленный, вероятно, незадолго до новой эры, заявляет: «[Некоторые считают, что] достичь освобождения можно, познав [Атман. Однако] это [мнение] противоречит шастрам. [Ведь] если бы [человек] обретал освобождение [таким способом], он не испытывал бы никакого страдания уже здесь, [в земном мире]» [*Āpastamba Dharmaśūtra*, 1932, 14–16]. В течение многих сотен лет идея дживанмукти, не будучи толком разработанной (излишне говорить, что отсутствовал и сам термин), влачила довольно жалкое существование.

С появлением адвайта-веданты эта идея получила свежий импульс к развитию. Поскольку эта версия «новой» веданты позиционировала себя как продолжение «древней» веданты, т.е. упанишад, она, среди прочего, реанимировала (и творчески переработала) представление о прижизненном освобождении, косвенно предполагаемое в некоторых древних упанишадах. Появляется и термин «дживанмукти». Впрочем, сотериологический потенциал телесного фактора продолжает игнорироваться и в веданте.

Параллельно со складыванием и укреплением веданты развивались и первичные тантрические (или прототантрические) группы и школы, отличавшиеся и от веданты, и от других дотантрических направлений своим более пристальным вниманием к телесным, материальным аспектам духовных практик. Именно в этих кругах был открыт энергетический потенциал «тонкого» тела, понятия нади, чакр и кундалини. И именно в этих кругах сформировался идеал дживанмукти как прижизненного освобождения не только сознания (как в упанишадах и в веданте), но и телесности. Есть серьёзные основания считать, что укрепление идеала дживанмукти в этой среде было обусловлено архаическими корнями тантры с её интересом к телесно-материальной стороне жизни в контексте тесной связи с могущественными женскими божествами. Ведантистское представление об освобождении при жизни

наложилось на древние культовые практики, которые, не меняясь по сути, всё же приобрели несколько иную направленность.

Дживанмукти чрезвычайно высоко оценивается в тантризме. Оно не только ставится на высшую ступень, но и предлагается по большей части как единственно истинное, тогда как освобождение в развоплощённом состоянии полагается недостаточным², и стремление к нему порой порицается и высмеивается. В тантрическом алхимическом трактате «Расарнаве» [Rasārṇava, 1985, 9] говорится, что «идея посмертного освобождения бессмысленна, поскольку тогда даже осёл после смерти своего тела стал бы свободным». Против идеи видехамукти тот же трактат (I. 12) выдвигает аргумент, согласно которому подобное состояние (которое-де отстаивают все известные индийские школы философии) нельзя наблюдать непосредственно, в отличие от дживанмукти, что делает его пустой абстракцией: «Посмертное освобождение, о котором говорится в шести системах философии, не воспринимается наглядно, [в отличие, например], от плода миробалана» [Ibid.].

Древний ведийский идеал бессмертия, предшествовавший идеалу освобождения, также интегрирован в тантрический дискурс. В вопросе о соотношении бессмертия и освобождения при жизни тантрические школы можно в общем разделить на две группы. Первая из них тяготеет к отождествлению данных категорий. По всей вероятности, эта группа школ является наследницей древних прототантрических культов с их интересом к телесности и материальности в целом. Вторая же группа не проводит такое отождествление, более того, она полагает бессмертие вторичным по сравнению с освобождением, в котором на первый план выходят когнитивные компоненты.

Так, отождествление дживанмукти и бессмертия активно поддерживается течениями сиддхов и натхов. По словам Ш.Б. Дасгупты, «конечная цель натхов – дживанмукти, т.е. освобождение при жизни, и именно такое состояние освобождения и есть то, которое имеется в виду под бессмертием» [Dasgupta, 1962, 219]³. Впрочем, искомое сиддхами бессмертие всё же невозможно для обычного смертного тела. Такое тело должно быть полностью преображено, превращено в «божественное» (divya). «Сиддхи ищут освобождения в трансформированном, или трансматериализованном теле, т. е. в совершенном теле» [Ibid.].

В тех школах, которые не отождествляют с освобождением бессмертия, дживанмукти является идеальным прижизненным состоянием человека. Но такой человек всё же смертен. Как полагает «Йогини-тантра», текст, относящийся к традиции поклонения богини Камакхьи [Goudriaan, Gupta, 1981, 85], «освобождённый при жизни обладает телом, а после смерти обретает высшую обитель» [Yoginītantra, 1898, 60]. Тем не менее посмертное состояние окончательной, бесповоротной свободы является скорее «техническим» следствием того, что происходит при жизни, и без этого обретения оно просто не наступило бы.

Достаточно часто (если не всегда) понятие дживанмукти включает в себя значения отождествления, идентификации, единства с абсолютным первопринципом бытия, высшим божеством. Примеры этого неоднократно встречаются в философии кашмирского шиваизма. Так, главным элементом дживанмукти тантрический мыслитель Кшемараджа (XI в.) считает тождество с абсолютным Сознанием: «При достижении блаженства сознания, даже при наличии тела и т.д., есть неуклонное сосредоточение на идентичности с Сознанием» [Kṣemarāja, 1911, 16]. В автокомментарии поясняется, что даже в состоянии бодрствования, при наличии плотного и тонкого тел, возможно переживание единства с Сознанием, благодаря чему преодолевается ограниченность. Такой человек видит всё вокруг как «игру Бога» [Ibid.].

Примерно об этом же высказывался ещё раньше Абхинавагупта (X–XI вв.), учитель Кшемараджи, в трактате «Парагришика-лагхувритти»: «Это обретение Сердца, которое даёт освобождение при жизни, характеризуется тотальным поглощением в союз Бхайравы и энергии» [Abhinavagupta, 1975, 54]. Невероятной степени блаженство присутствует и в данном случае.

В другом тексте, «Нирвана-тантре» [Nirvāṇatantra, http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthius.txt/], говорится, что дживанмукти сопряжено с обретением «формы Шивы»: «Известно, что эти мужи – освобождённые при жизни, наделённые формой Шивы».

В зависимости от того, какие практики интеграции применяются, бывают разные виды дживанмукти. В частности, Абхинавагупта в другом своём произведении, «Ишварапратьябхиджня-вивритти-вимаршини», различает две формы освобождения при жизни применительно к идее самавешти⁴ – активную и пассивную. Автор отмечает, что в первом (активном) случае оно «обозначает абсолютное, совершенное вхождение в собственную истинную природу» и присуще «знатокам» (*джнянинам*). Во втором (пассивном) случае подразумевается «пропитывание» высшим Сознанием, преобразование всех сторон ограниченного субъекта [Abhinavagupta, 1938–1943, 327, 330]. В обоих случаях мы видим глубокие метаморфозы в сознании практикующего индивида.

В силу особенностей тантрического мировосприятия освобождение при жизни представляет собой не столько кардинальный, решительный разрыв с миром и уход от него, сколько перестраивание отношений с ним и контроль над ним⁵. Такой освобождённый, как считается в тантре, приобретает могущество мирового правителя, который, однако, занимается не столько творческим переустройством мироздания, сколько поддержанием собственного стабильного, независимого состояния, которое никем и ничем не может быть поколеблено. Иными словами, этот «контроль над миром» представляет собой не вмешательство в текущие мировые процессы, а своего рода механизм защиты от негативных влияний окружающего мира. Дживанмукта сам выбирает, что именно из элементов и сфер мироздания допустить до себя, с чем иметь дело, а что оставить «за порогом».

Состояние дживанмукти – это полная независимость от чего бы то ни было, наивысший идеал, духовное совершенство. Как утверждает «Йога-биджа», «дживанмукта всегда независим, избавлен от всех недостатков» [Yoga Bīja, 1985, 59]. Такой человек лишён какой бы то ни было нечистоты. Дживанмукта весь объективный мир рассматривает как отражение высшего Я, как следствие, неотделимое от этой первопричины. Это подобно тому, как отражение города в зеркале неотъемлемо от самого зеркала, хотя внешне оно и кажется отделённым. Такому человеку нет необходимости исполнять религиозные ритуалы, производить сакральные жесты, читать мантры и вообще поклоняться божествам. Об этом, в частности, говорится в «Парамартхасаре», написанной Абхинавагуптой: «И кроме него самого, нет никого, кого бы он, освобождённый, мог почтить гимнами и жертвами, порадовать восхвалениями и т.д. Он [никому] не поклоняется и не восклицает “вашат”» [Абхинавагупта, 2013, 73]. Обладая высшим знанием, такой человек лишён каких-то предпочтений, равнодушен к вещам материального мира и «не видит разницы между комком глины и куском золота», отмечает «Кубджика-тантра» [Kubjikā, http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=.%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/]. В его сознании стираются различия между чистым и нечистым, сакральным и профанным, возвышенным и ничтожным.

Статус дживанмукты может иметь не только социальное, но и идеологическое измерение, когда он противопоставлен традициям, которые считаются в тантре недостаточно эффективными. В частности, «Меру-тантра» [Merutantra, 1908, 361] проводит дихотомию между ведой и тантрой, утверждая, что «последователи веды известны как скот (раśу), тогда как тантристы – это освобождённые при жизни». Несколько резковатое на внешний взгляд сравнение «последователей вед» (вероятно, ортодоксально настроенных брахманов) с домашним скотом на самом деле вполне логично, если исходить из традиционной индийской метафоры: скот – подчинённые животные, выполняющие волю господина, они зависимы, несвободны; точно так же и сторонники веды несвободны, «привязаны» к сансаре, в отличие от независимых адептов тантры, преодолевших своё «скотское» состояние.

Обретение дживанмукти, и в этом тантризм сходится с общеиндийской традицией, происходит в первую очередь благодаря духовному знанию. С одной стороны, знание есть некое состояние, в котором находится носитель знания, а с другой, это всегда знание «о чём-то». Так, Кшемараджа, комментируя «Спанда-карики», пишет, что «когда <...> [у человека] появляется непреложное знание о том, что всё идентично с [высшим] Я, тогда он освобождается при жизни» [Vasugupta, Kṣemarāja, 1925, 14].

Монистичность положения дживанмукты коррелирует с монистическим характером самого знания, которое выражается в тех или иных конкретных формах. Например, часто это бывает знание какой-либо мантры (обычно женского божества). «Бриханнила-тантра» уверена, что достижению дживанмукты способствует знание мантры Шакти [Brihan Nila Tantram, 1938, 108]. Согласно «Кубджика-тантре» [Kubjikā, http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/], только одним лишь слушанием мантры можно обрести освобождение при жизни. При этом понимание сущности мантры сопрягается с качественным эффектом от многократного её повторения. Чем больше повторений мантры, тем крепче и глубже её знание. Комментатор «Карпуради-стотры» уточняет, что дживанмуктой, подобным обликом самому Шиве, становится тот, кто повторяет мантру сто тысяч раз [Karpūrādistotra, 1922, 15].

Даже если знание не упоминается напрямую, оно всё равно в той или иной степени всегда имеется в виду. В частности, «Куларнава-тантра» утверждает, что «счастливым способ освобождения при жизни сокрыт в кулашастре» [Kūlārṇava Tantra, 1917, 137], т.е. учении школы кула.

В автокомментарии к «Пратьябхиджняхридае» Кшемараджа заявляет, что дживанмукты – это те, кто понимает пятеричную деятельность Господа и знает, что вселенная разворачивается из глубин высшего Сознания [Kṣemarāja, 1911, 10].

В свою очередь знание (как состояние) также не появляется у тантрического адепта просто так: для его получения ему приходится приложить немалые усилия и пройти серьёзную и длительную практику. Подобная практика всегда носит религиозный характер и сочетается с культовым обращением к тем или иным божествам. Поэтому последователи тантризма глубоко уверены в том, что божество дарует им и знание, и само освобождение при жизни, как, например, полагает «Бриханнила-тантра» [Brihan Nila Tantram, 1938, 35]⁶.

Знание, разумеется, никуда не исчезает и после того, как человек обрёл освобождение при жизни. Оно образует основную платформу его восприятия и действий. Всё, с чем «освобождённый человек» отныне имеет дело, пропускается через фильтр этого знания. Неслучайно «Кубджика-тантра» утверждает, что «дживанмукта – тот, кто неуклонно придерживается только знания» [Kubjikā, http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/].

Обретение освобождения при жизни естественно вытекает из самой логики тантрического пути. Ведь тантра позиционирует себя как «лёгкий» путь, максимально подходящий для обитателей «века злосчастья» (kaliyuga). Соответственно, возрастает востребованность эффективных методов, экономящих время, востребованность действий, повышающих уровень энергии, потому что человеческая жизнь коротка и её возможности нужно использовать полностью. «Подобно двухчасовому фильму, сжато освещающему события, которые могут быть растянуты на множество серий, тантра предлагает сжать процесс обретения мокши до максимально коротких сроков, укладывающихся в пределы одной человеческой жизни» [Пахомов, 2011, 130]. И чем быстрее можно обрести такое освобождение, тем ценнее считается данный метод.

Итак, как скоро может случиться освобождение при жизни? В тантрических текстах нет единства по этому вопросу, поскольку сроки – это субъективная величина. Но уже самый «факт» того, что это произойдёт в течение одной-единственной жизни человека, в то время как индийская мысль привыкла к бесчисленным его перевоплощениям, уже красноречиво свидетельствует для сторонников подобных взглядов о его эффективности. Обычно дживанмукты обретается достаточно быстро (по индийским меркам): по крайней мере, на овладение сотериологическими технологиями, приводящими к необходимому эффекту, не уходит вся жизнь целиком. Тантризированные йогические упанишады приводят даже сравнительную лестницу сотериологических психотехнологий, предназначенных для разного типа практикующих⁷. Обычно перечисляются четыре типа йоги в восходящем порядке – мантра-, лая-, хатха- и раджа-йога. В хатха-йогической «Шива-самхите» [Śiva Saṃhitā, 1928]

в 5-й главе упоминается о том, сколько лет необходимо для «успеха» (siddhi)⁸ в этих дисциплинах. Количество отведённых лет зависит от уровня учеников. Выделяется четыре типа учеников. Первый тип – «слабые» (mr̥du), которые являются забывчивыми, неустойчивыми, критикующими учителя, любящими сладкое, жадными, привязанными к жёнам и т.д. Впрочем, даже такие люди достигают освобождения, хотя и с трудом, за 12 лет (V. 11). Им подходит «лишь» мантра-йога. Более высокий уровень – «средние» (madhya) ученики, которым отводится лая-йога. Это умные, добрые, стремящиеся к добродетелям практикующие с приятной речью (V. 12). Количество лет для практики здесь не оговаривается, однако, исходя из логики дальнейшего изложения, можно предположить, что на достижение освобождения лая-йогином отводится примерно 9 лет. Третий разряд учеников, «сильные» (adhimātra), отличаются концентрированным умом, независимостью, энергичностью, смелостью, почтением к наставнику. Они обретают освобождение за 6 лет, и их практика – хатха-йога (V. 13). Сильнейшие же (adhimātratama) садхаки, обладающие огромным запасом сил, настойчивые, умеренные в еде, сострадательные, почитающие Бога и гуру, могут практиковать все три вида йоги; такие талантливые йогины обретают свободу за три года (V. 14).

Абхинавагупта в 13-й главе «Тантра-алоки» упоминает различные типы йогин, выстраивая их по схожей с предыдущим случаем лестнице духовного совершенства. В основу классификации положен принцип получения божественной силы (śaktipāṭa). Чем более силён этот поток, тем быстрее освобождаются йогины. Наиболее одарённые адепты способны получать самый мощный поток божественной благодати (tīvatīvr̥śaktipāṭa). Эти люди уже не нуждаются ни в ритуалах, ни в практике йоги, они мгновенно освобождаются и при этом у них полностью исчезает интерес к мирской жизни [Abhinavagupta, 1926]. Как полагает Б.Н. Пандит, такие люди либо сразу же умирают, либо какое-то время остаются жить, но находятся в «состоянии полной бездеятельности, бесчувственные, словно чурбаны» [Pandit, 1997, 86]. Судя по всему, именно таких субъектов имеет в виду Абхинавагупта в своём трактате «Паратришика-лагхувритти» [Abhinavagupta, 1975, 27], полагая, что «освобождение при жизни, это высшее совершенство кулы, можно обрести без всякой практики».

Таким образом, хотя дживанмукти в принципе может быть обретено с помощью любых тантрических стратегий, есть определённая градация сроков, потраченных на него усилий. Примечательно, что тантра учитывает уровень развитости практикующих и не предлагает какой-то один-единственный сотериологический рецепт, уместный для всех адептов. По всей видимости, это связано с общеиндийской верой в перевоплощения: каждый человек, появившийся на свет, не начинает жизнь с чистого листа, а продолжает действовать в соответствии с тем багажом навыков и знаний, которые он приобрёл в своих прошлых жизнях. Ученики различаются по своему характеру, темпераменту, способностям, и если они вообще достигают дживанмукти, это происходит для каждого в свой черёд, исключительно в индивидуальном порядке и с учётом личных особенностей.

Человек достигает освобождения при жизни не в изоляции от мира. Как бы далеко ни уходил в своих духовных странствиях дживанмукта, он всё равно поддерживает какие-то связи с социумом, пусть эти связи и достаточно специфичны. По мнению К. Мишры, тантрический дживанмукта отличается в выгодную сторону от своего адвайтистского «коллеги» тем, что сохраняет и даже улучшает свою социокультурную активность после достижения освобождения [Mishra, 1999, 299]. Эта активность вырастает из самой свободы действовать (сватантры). «Такой человек отвечает на каждый зов; он живо интересуется делами мира <...> Освобождённый действует из универсальной любви, свободно и без напряжения» [Mishra, 1999, 300].

Несомненно, мнение К. Мишры модернизировано с учётом запросов нынешнего века, требующего от людей большей социальной активности и меньшей созерцательности, чем когда-то. Вряд ли с ним согласились бы как упомянутый выше Б.Н. Пандит, так и написанная лет за восемьсот до этих слов «Куларнава-тантра» [Kūlārṇava Tantra, 1917, 12], которая утверждает следующее: «Хранящий свои органы чувств в пассивном состоянии, погрузив свой ум в собственное Я, внешне кажущийся мертвецом, он называется дживанмуктой». Впрочем, справедливости ради

следует заметить, что дживанмукты, как и обычные люди, различаются по своим характеристикам, и наряду с пассивными созерцателями наверняка можно встретить активных людей, верящих в то, что они участвуют в божественной драме жизни.

Социальность дживанмукты проявляется и с другой стороны, на первый взгляд, неожиданной. Несмотря на то, что каждый индивид освобождается при жизни сам по себе, и коллективного освобождения тантрическая традиция не признаёт, всё-таки в совокупности дживанмукты образуют какую-то единую группу, которая встраивается в признанный мифологический пантеон. Та же «Куларнава-тантра» (Ш. 67) в контексте дарования мантры перечисляет различные разряды мифологических персонажей, начиная с Брахмы, Вишну и Рудры, и упоминает дживанмукт среди йогинов, сиддхов, гандхарвов, киннаров и других мифологических существ. С этой точки зрения социальность человека никуда и никогда не может исчезнуть: он либо находится в рядах страдающих в сансаре собратьев по человеческому уделу, либо пополняет ряды тех, кто этот удел преодолел.

Однако почему всё же дживанмукта, продолжая действовать в мире после своего освобождения, не испытывает последствий своих деяний? Для прояснения этого вопроса К. Мишра проводит оригинальное различие понятий *крिया* и *карма*. Хотя и то, и другое этимологически означает «действие», первое из них, на его взгляд, представляет собой действие бескорыстное, не влекущее за собой кармических последствий и втягивания в сансару. Именно это и есть действие без эго, которое способен совершать только освобождённый при жизни. «Чистая крिया возможна только в состоянии совершенства, которое встречается в жизни дживанмукты», полагает автор [Mishra, 1999, 130]. А вот от чего свободен такой человек, так это от кармических деяний. Для такого человека весь мир явлений – это не какая-то темница, где изнывает его свободолюбивая душа, а пространство божественной «игры», приносящей ему высшее блаженство. Однако при всём при этом дживанмукти отнюдь не означает полной ликвидации всей накопленной кармы. Это невозможно чисто физически, поскольку дживанмукты обладают плотным материальным телом. Абсолютное истощение всех кармических последствий достигается только в состоянии полной развоплощённости. После смерти такой «живой освобождённый» оказывается в состоянии совершенной идентичности с Господом. В то же время, как полагает М.Л. Пандит, после завершения жизненного цикла у освобождённого открываются два сценария дальнейших действий: с одной стороны, он либо может сразу же «раствориться в высшем Я-сознании, либо же принимает форму Бхайравы» и участвует в космогонических и сотериологических процессах, затеваемых Богом [Pandit, 2006, 239].

Человек, достигший дживанмукти, преодолевает «человеческое, слишком человеческое». Внешне он может ничем не выделяться среди обычных членов общества, занимаясь порой тривиальной, непримечательной деятельностью. Всё величие и уникальность дживанмукты сокрыто внутри, в его сознании. Он искренне верит в то, что обрёл единство с божественной реальностью. При этом, фокусируясь на тождестве с высшим первопринципом, «живой освобождённый» обладает способностью все многообразные феномены окружающей его действительности интегрировать в единое целое, сквозь которое просвечивает «игра» великого Бога. И в этой «игре» дживанмукта принимает самое непосредственное участие.

Библиографический список

1. Абхинавагупта. Парамартхасара («Суть высшей истины») / Абхинавагупта: пер. с санскр., предисл. и прим. С.В. Пахомова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14. – Вып. 1. – С. 127–139.
2. Пахомов, С.В. Проблема соотношения этики и знания в йоге и индуистской тантре / С.В. Пахомов // Шабдапракаша. Зографский сборник / Отв. ред. Я.В. Васильков, С.В. Пахомов. – СПб.: [б. и.], 2011. – Вып. 1. – С. 126–137.
3. Товстых, И.А. Предисловие // И.А. Товстых / Шекх Пхойджулл. Победа Горокхо / пер. с бенг. И.А. Товстых. М.: Наука, 1988.

4. Abhinavagupta. Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī. In 3 Vols. – Bombay: Research Department Jammu and Kashmir State, 1938–1943.
5. Abhinavagupta. Le Parātrīśikālaghuvṛtti / trad. et annotée par A. Padoux. – Paris, 1975.
6. Abhinavagupta. Tantrāloka. With Commentary «Viveka» by Rajanaka Jayaratha. – 12 vols. – Vol. VIII / ed. by M.S. Kaul. – Bombay: Tattva-Vivechaka Press, 1926.
7. Amṛtānādopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 152–154.
8. Āpastamba Dharmasūtra / ed. by G. Bühler. – Bombay: The Department of Public Instruction, 1932.
9. Bṛhadāraṇyakopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 75–121.
10. Brihan Nila Tantram / ed. by R. Kak, H. Shastri. – Srinagar: Kashmir Mercantile Press, 1938.
11. Chāndogyopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 31–74.
12. Dasgupta Sh. Obscure Religious Cults / Sh. Dasgupta. – Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1962.
13. Dyczkowski M.S.G. The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism / M.S.G. Dyczkowski. – Delhi, etc.: Motilal Banarsidass, 1989.
14. Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Śākta Literature / T. Goudriaan, S. Gupta. – Wiesbaden: Harrasowitz, 1981.
15. Karpūrādistotra. With introduction and commentary by Svāmī Vimalānanda / ed. and tr. by A. Avalon. Calcutta: Āgamānusandhāna Samiti, London: Kuzac & Co., 1922.
16. Kāthopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 5–9.
17. Kṣemarāja. The Pratyabhijñā Hrdaya, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir / ed. by J.C. Chatterji. – Srinagar: [б. и.], 1911.
18. Kubjikātantra [Электронный ресурс]. – URL: http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/ (дата обращения 01.09.2018).
19. Kūlārṇava Tantra / ed. by A. Avalon, Tārānātha Vidyāratna. London: Luzac and Co., 1917.
20. Merutantra. With Ṭīpanī by Raghunāthaśāstri. Bombay: Lakṣmīvenkateśvara Press, 1908.
21. Mishra K. Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism / K. Mishra. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1999.
22. Nirvāṇatantra [Электронный ресурс]. – URL: http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthius.txt/ (дата обращения: 01.09.2018).
23. Padoux A. Introduction // Tāntrikābhidhānakośa I / Sous la direction de H. Brunner, G. Oberhammer, A. Padoux / A. Padoux. – Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften. – P. 11–36.
24. Pandit B.N. Specific Principles of Kashmir Saivism / B.N. Pandit. – New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997.
25. Pandit M.L. The Disclosure of Being. A Study of Yogic and Tantric Methods of Enstasy / M.L. Pandit. – New Deli: Munshiram Manoharlal Publishers, 2006.
26. Śiva Samhitā / Publ. by the Theosophical Society. – Varanasi: Tara Press, 1928.
27. Torella R. Introduction // Utpaladeva. Īśvarapratyabhijñāṅkārikā. Vṛtti / ed. and tr. by R. Torella / R. Torella. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002. – P. IX–LIV.
28. Vasugupta. Spandakarikas. Ksemaraja. Nirnaya (commentary) / ed. by M. S. Kaul. – Srinagar: Kashmir Pratap Stham Press, 1925.
29. Yoga Bīja / ed. and tr. by M.M. Brahmamitra Awasthi. – Delhi: Swami Keshananda Yoga Institute, 1985.
30. Yogatattvopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 254–260.
31. Yoginītantra / ed. by Kṣemarāja Śrī Kṛṣṇa Dāsa. – Bombay: Venkateśvara Press, 1898.

Текст поступил в редакцию 15.09.2018.

¹ yadā sarve kāmā pramucyante ye 'sya hṛdi śṛitaḥ // athamartyo 'mrto bhavatyatra brahma samaśruta iti. Примечателен глагол pramucyante, использованный в данной цитате: он происходит от корня тус, от которого, в свою очередь, происходят слова «мокша» и «мукти». Здесь он применяется по отношению не к индивиду, а к объекту: препятствия, мешавшие обретению Брахмана, ослабевают, исчезают, рушатся. См. аналогичный пассаж в «Катха-упанишаде» [Kāthopaniṣat, 1925, 3, 14].

² См., например: «Освобождение после смерти (видехамукти), являющее собой развоплощённое состояние, свободное от всяких восприятий и представлений о мире множественности, не есть высшая цель» [Dyczkowski, 1989, 167].

- ³ Ср. также: «Конечная цель натхов – это достижение бессмертия, которое со временем стало пониматься как “освобождение при жизни”, как средство преодоление сансары» [Товстух, 1988, 8]. Автор этой цитаты полагает, что натха выросла из более древних традиций, чем тантризм [там же].
- ⁴ В термине «самавеша» (samāveśa), или *правеша* (prāveśa), т. е. «вхождение внутрь», можно найти аналог для самого процесса освобождения. По крайней мере, шайва-сиддханта приписывала самавешу как форму освобождения капаликам, считая её, впрочем, разновидностью одержимости злыми духами (см.: [Torella 2002: XXXIII, n. 49]).
- ⁵ Ср.: «Дживанмукти с тантрической точки зрения может обозначать и освобождение от мира, и овладение миром» [Padoux, 2000, 15].
- ⁶ «Подательница дживанмукти» (jīvanmuktupradāyini).
- ⁷ Ср.: «Йогататтва-упанишада» [Yogatattvopaniṣat, 1925, 19]. В другом тексте, «Амританада-упанишада» (30), сообщается, что искомое состояние «обособленности» можно достичь за шесть месяцев [Amṛtanāḍopaniṣat, 1925, 30].
- ⁸ Слово «сиддхи» в данном контексте, по всей вероятности, означает именно освобождение, причём освобождение при жизни, которое достигается в различные сроки.

References

1. Abhinavagupta. *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī*. Bombay: Research Department Jammu and Kashmir State, 1938–1943, 3 vols. (in Sanskrit).
2. Abhinavagupta. *Le Parātrīśikālaghuvṛtti*. A. Padoux (trad., éd.). Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 1975 (in French, Sanskrit).
3. Abhinavagupta. *Tantrāloka*. With Commentary “Viveka” by Rajanaka Jayaratha. 12 vols. M.S. Kaul (ed.). Bombay: Tattva-Vivechaka Press, 1926, vol. VIII (in Sanskrit).
4. Abhinavagupta. *Vestnik Russkoi Hristianskoi Gumanitarnoi Akademii* [Review of Russian Christian Academy for the Humanities] / S. Pakhomov (tr.). St. Petersburg, 2013, vol. 14, iss. 1, pp. 127–139 (in Russian).
5. Amṛtanāḍopaniṣat. *One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925, pp. 152–154 (in Sanskrit).
6. *Āpastamba Dharmasūtra*. G. Bühler (ed.). Bombay: The Department of Public Instruction, 1932 (in Sanskrit).
7. *Brhadāranyakopaniṣat. One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925, pp. 75–121 (in Sanskrit).
8. *Bṛīhan Nīla Tantram*. R. Kak, H. Shastri (eds.). Srinagar: Kashmir Mercantile Press, 1938 (in Sanskrit).
9. *Chāndogyopaniṣat. One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925, pp. 31–74 (in Sanskrit).
10. Dasgupta Sh. *Obscure Religious Cults*. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1962 (in English).
11. Dyczkowski M.S.G. *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Delhi, etc.: Motilal Banarsidass, 1989 (in English).
12. Goudriaan T., Gupta S. *Hindu Tantric and Śākta Literature*. Wiesbaden: Harrasowitz, 1981 (in English).
13. *Karpūradistotra*. With introduction and commentary by Svāmī Vimalānanda. A. Avalon (ed., tr.). Calcutta: Āgamānusandhāna Samiti, London: Kuzac & Co., 1922 (in English, Sanskrit).
14. *Kāthopaniṣat. One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925, pp. 5–9 (in Sanskrit).
15. *Kṣemarāja. The Pratyabhijñā Hrdaya, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir*. J.C. Chatterji (ed.). Srinagar, 1911 (in Sanskrit).
16. *Kubjikātantra*. Available at: http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=.%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/ (accessed September 1, 2018) (in Sanskrit).
17. *Kūḷārṇava Tantra*. A. Avalon, Tārānātha Vidyāratna (eds.). London: Luzac and Co., 1917 (in Sanskrit).
18. *Merutantra*. With Ṭippani by Raghunāthaśāstri. Bombay: Lakṣmīvenkateśvara Press, 1908 (in Sanskrit).
19. Mishra K. *Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1999 (in English).
20. *Nirvāṇatantra*. Available at: http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthuis.txt/ (accessed September 1, 2018) (in Sanskrit).
21. *Tāntrikābhidhānakōśa*. I.H. Brunner, G.Oberhammer, A.Padoux (eds.). Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 11–36 (in English, German, French).
22. Pakhomov S.V. *Shabdaprakasha. Zografskiy sbornik* [Shabdaprakasha. Zograf proceedings]. Ya. V. Vasilkov. S.V. Pakhomov (eds.). St. Petersburg, 2011, iss. 1, pp. 126–137 (in Russian).
23. Pandit B.N. *Specific Principles of Kashmir Saivism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997 (in English).
24. Pandit M.L. *The Disclosure of Being. A Study of Yogic and Tantric Methods of Enstasy*. New Deli: Munshiram Manoharlal Publishers, 2006 (in English).
25. *Śiva Samhitā*. Theosophical Society (ed.). Varanasi: Tara Press, 1928 (in Sanskrit).
26. Torella R. *Utpaladeva. Īśvarapratyabhijñānākārikā. Vṛtti*. R. Torella (ed., tr.). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002, pp. IX–LIV (in English, Sanskrit).

27. Tovstyxh I.A. *Shekh Phoiijulla. Pobeda Gorokho* [Shekh Phoiijulla. Gorokho's Victory]. I.A. Tovstyxh (tr.). M.: Nauka (Science), 1988 (in Russian).
28. Vasugupta. *Spandakarikas*. Ksemaraja. *Nirnaya (commentary)*. M.S. Kaul (ed.). Srinagar: Kasmir Pratap Stham Press, 1925 (in Sanskrit).
29. *Yoga Bīja*. M.M. Brahnamitra Awasthi (ed., tr.). Delhi: Swami Keshananda Yoga Institute, 1985 (in English, Sanskrit).
30. *Yogatattvopaniṣat. One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirṇaya-sagar press, 1925, pp. 254–260 (in Sanskrit).
31. *Yoginītantra*. Kṣemarāja Śrī Kṛṣṇa Dāsa (ed.). Bombay: Venkateśvara Press, 1898 (in Sanskrit).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.87-93

Грибенко В.В.

Религиозный фактор в сравнительном анализе индивидуалистических установок современной российской и японской молодёжи

Аннотация. Актуальность исследования видится во взаимодействии России и Японии в контексте международного сотрудничества стран АТР и поднимаемых тем молодёжных дискуссий, приуроченных к году Японии в России. В основе исследования – сопоставительный анализ рецепции индивидуализма двумя культурами. Рассмотрение проблематики ведётся через изучение эгоцентрических интенций, лежащих в основе смысловых кризисов. Исследователь обращается к дистанцированию от традиций в среде молодёжи, добровольному затворничеству или погружению в длительное состояние одиночества. Автором анализируется распространение феномена *хикикомори*, который определяется как потребность индивида избегать социальных связей. В среде российской молодёжи (до двадцати лет) отмечается заимствование форм добровольного отказа от традиционных групповых связей, подражание образу действий в Интернет-сообществах. Произведён анализ сходств и различий мотивации молодёжи, ориентирующейся на так называемые «западные ценности», отмечены факторы, повлиявшие на развитие изучаемых настроений в обществе, даётся прогноз относительно заимствования отдельных элементов японской молодёжной культуры российской молодёжью на современном этапе.



Ключевые слова: одиночество, хикикомори, индивидуализм, дзен-буддизм, затворничество, социальные связи, религия

Valery V. Gribenko

Religious Factor in Comparative Analysis of Individualistic Aims of Young People of Japan and Russia

Abstract. Topicality of the research is seen in interaction of Japan and Russia regarding the international cooperation of the Pacific Rim countries and rising of discussions timed to declared year of Japan in Russia. At the heart of the research is a comparative analysis of reception of individualism of these two cultures. The problems of the research are considered through the examination of egocentric intensions which underlie semantic crises. The researcher resorts estrangement the traditions among young people environment and voluntary solitude or withdrawal to long state of loneliness. The author analyses widespread phenomena of *hikikomori* which is defined as a need of individual to avoid social relations. In Russian young people society (the group below twenty years old) the adaptation of forms voluntary rejection of traditional group relations and an imitation of practices in Internet communities is becoming perceptible. The analysis of resemblances and differences of motivations of young people that orient on so to be called “western values”, factors that influence the development of studied social moods are mentioned, predictions regarding adaptations of some elements of Japanese youth culture by Russian young people at present time is made.

Key words: *hikikomori*, individualism, Zen-Buddhism, solitude, social relations, religion

Грибенко Валерий Владимирович – студент 4 курса по направлению подготовки «Религиоведение» (бакалавриат), Департамент философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук, Дальневосточный Федеральный Университет; kpeertn@gmail.com

Valery V. Gribenko – Bachelor's degree (Religious Studies) student of the 4th year, Department of Philosophy and Religious Studies of the School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University; kpeertn@gmail.com

Вопрос о возникновении индивидуалистических установок

Мы обращаемся к концепту «успех» в условиях абсолютизации экономических отношений в пространстве диалога культур. В современной России одиночество чаще переживается не как физическая изолированность, а как нарушение духовных связей в процессе коммуникации. Исследование индивидуалистических и эгоцентрических интенций, лежащих в основе смысловых кризисов, выявляет обострённое чувство одиночества у молодёжи и пожилых людей. Осмысление собственного несоответствия параметрам успешности у вышеназванных категорий приводит к намеренному отказу от участия во взаимодействии. Основное внимание уделяется влиянию религии на формирование типа мировоззрения, способствующего подобным тенденциям. Проблема возникновения индивидуалистических настроений в западноевропейском обществе обсуждается не первое столетие, в разное время она привлекала интерес таких учёных, как Й. Хейзинга («Осень Средневековья»), Э. Фромм («Бегство от свободы», «Человек одинок»), Р. Мэй («Смысл тревоги») и так далее. Средневековый образ жизни имел отличительные особенности, которые заключались в ясном осознании каждым членом общества конкретного положения, прав и свобод в реализации своей деятельности. Зарождавшийся в ту эпоху индивидуализм понимается как реакция некоторых групп общества на коллективный образ жизни, контролируемый государством и церковью. Смена средневекового миропорядка повлекла за собой выдвижение нового общественного идеала – сильного, властного, конкурентоспособного, самостоятельного и автономного от прежних связей человека. В новых условиях изоляция от других людей была необходима и являлась частью соревновательного духа эпохи, для которого коллективные ценности постепенно становились фоном. Мысль об успехе постепенно отодвигала на второй план учение о спасении. Таким образом, проблема индивидуального одиночества коррелирует с развитием индивидуалистических настроений в западноевропейской парадигме, которая напрямую связана с развитием религиозно-философской мысли, её рецепцией концепта свободы воли, что, в свою очередь, связано с разработкой доктрины о предопределении в протестантизме. Размышления М. Лютера об этом раскрываются в его работе «О рабстве воли», которая была написана в полемике с Э. Роттердамским, как ответ на труд «Диатриба, или рассуждение о свободе воли». Так, «*Quinque sola*» ложится в основу проблемы спасения, которое, согласно одному из принципов, можно обрести в самозабвенном погружении в веру. Основная суть учения Ж. Кальвина исходит из его доктрины о предопределении, представленной в сочинении «Наставления в христианской вере». Согласно богословским и философским представлениям М. Лютера и Ж. Кальвина, бог является существом абсолютным и не познаваемым для человека. Следовательно, человек в поисках истины и решения проблем, сосредотачиваясь на личном обращении к богу, прежде всего ищет силы в самом себе. Такую тенденцию можно обозначить как развитие индивидуалистических настроений в ментальности западноевропейского человека. С этим связано новое понимание одиночества как феномена авторефлексии личности, что является следствием европейской Реформации. Таким образом, индивидуалистическое мировоззрение западноевропейского типа неоднородно, имеет отличительные черты, так как сформировалось под влиянием либо доктрины о предопределении в кальвинизме, либо под воздействием мистического толкования христианского вероучения в пиетизме.

Религиозные предпосылки реакции японской молодёжи на западные тренды

Согласно результатам социологических исследований, по приблизительным оценкам, на 2016 год численность приверженцев хикикомори составляет около 540 тыс. человек. Другими яркими проявлениями японского индивидуализма могут считаться виртуальная обособленность отдельных субкультур в молодёжной среде, рост преступности среди несовершеннолетних, кризис традиционных семейных ценностей, обусловленный сосредоточением (чаще женщин) на построении карьеры. Причины добровольного избегания социальных контактов видятся нам в религиозном чувстве японцев. В Японии, стране восточной, вплоть до XIX столетия господствовал феодальный строй, однако в культурных условиях формировался

особый ментальности, базис которой составляло анимистическое и пантеистическое восприятие мира, присущее синтоизму. Поскольку в названной религии мир богов не отделялся от мира людей, а человек отождествлял себя как часть этого пространства, заданная интенция, в свою очередь, препятствовала развитию индивидуалистического типа мировоззрения. Этот тезис отражает Т.П. Григорьева в статье «Синтоистская основа японской культуры». В этой работе автор отмечает дуалистичное восприятие мира, свойственное японской культуре. Для объяснения различия двойственности бытия в исследовании используется категория «путь». В онтологическом сознании японца существует два пути (два мира), с одной стороны это реальный мир, данный человеку в эмпирическом опыте, так называемый «Проявленный путь». С другой стороны, существует «Непроявленный путь», который является невидимым, но истинно-сущим, вечным и таинственно-прекрасным. Эти два мира диалектически и тесно связаны друг с другом, что позволяет нам говорить о преобладании дуалистичных представлений в японской культуре. Человек тесно вплетён в эту связь, он является проявлением двойственного бытия. Таким образом, мы подходим к концепту «единое-единичное». Е.С. Штейнер в статье «О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было» более подробно разворачивает указанный концепт и поясняет, что на Дальнем Востоке, в принципе, нет места личности в том значении, в котором оно употребляется на Западе. Особое внимание автор уделяет тому факту, что в онтологическом восприятии японца человек, будучи проявлением двойственного бытия, является единичным, неразрывно существуя в едином: «...Единое, или Абсолют, есть опредмеченное (если можно опредметить Абсолют) коллективное сознание, оно же интенциональное поле языка, оно же гипостазированное множество (вот как его можно опредметить) или, наконец, точки, слившиеся друг с другом. На языке буддийской традиции это называется единым сознанием...» [Штейнер, 1990, 40]. В соответствии с этим личность нивелируется в японской парадигме. Примерами отсутствия личностного начала в японской культуре Е.С. Штейнер считает преобладание пейзажей в художественной культуре и полное отсутствие жанра портрета, в литературе больше внимания всегда уделяется принадлежности человека в обществе, в биографических трудах основной целью было передать не самого героя, а его родословную, где личностные характеристики всегда размыты, не различимы и не конкретны.

С другой стороны, это препятствие может быть обусловлено массовым распространением дзен-буддизма, рецепция которого была также обусловлена несколькими факторами. Во-первых, это схожее с синтоизмом пантеистическое и монистическое восприятие мира, а во-вторых, гибкая приспособляемость буддизма. Характерной чертой дзен-буддизма, который влиял на парадигму японцев долгое время, является противоречие, которое можно выразить следующим: дзен внутренне «индивидуалистичен», но таковая «индивидуалистичность» присуща массовому сознанию, в котором личность растворяется. Буддийская доктрина «анатмавады», которая полностью отрицала существование индивидуального «Я», стремилась к уничтожению той субстанции, которая формирует человека в бытии. Г.В.Ф. Гегель в Лекциях по истории философии обозначивал влияние этой доктрины на разум следующими словами: «...субъект не существует как личность, а пребывает в объективно-субстанциальном (которое представляют себе частью сверхчувственным, частью же и более материальным) и выступает как отрицательное и преходящее. На Востоке представляют себе высочайшее состояние, которого может достигнуть индивидуальность, а именно вечное блаженство, как погружённость в субстанцию, как исчезновение сознания и, значит, также и исчезновение различия между субстанцией и индивидуальностью, – представляют себе, следовательно, как уничтожение; здесь поэтому имеет место бездуховное отношение, так как высочайшим состоянием является здесь отсутствие сознания...» [Гегель, 1932, 145]. Также необходимо отметить исследования влияния дзен-буддизма на культуру Японии такого автора, как Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. В его работе «Дзен-буддизм» выделяется четыре важных аспекта отношения к миру свойственных дзен. Во-первых, это религиозность, автор придерживается именно такого термина, пытаясь

избегать термина «пантеизм». Под религиозным отношением человека к миру автор понимает особое его восприятие, соотношение Единого и Единичного, где дзен-буддизм декларирует представление об индивидууме как об абсолютной сущности, но в то же время категория абсолютной сущности свойственна глобальным представлениям о бытии. Во-вторых, это аскетический аспект, где от человека, неразрывно сосуществующего с миром, требуется бережное отношение как к нему, так и к себе. В-третьих, это эстетический аспект, в соответствии с которым в человеке формируется особое созерцательное восприятие бытия. И, в-четвёртых, это эпистемологический аспект, который трактуется в абсолютно другом смысле, нежели в западном его понимании. Так как сущее человеком воспринимается дуалистично, то и процесс познания от человека требуется соответствующий, то есть человек должен познавать то, что не дано в эмпирическом опыте, вчувствоваться в суть, в непроявленное. На основании этих положений можно говорить о том, что дзен формировал особое понимание человека и личности в японской культуре. Базируясь на таком онтологическом восприятии, можно предположить, что индивидуализм, который мы видим в западноевропейской парадигме, не мог сложиться, а тем более привести к серьёзным проблемам с ощущением чувства одиночества.

Относительно темы *хикикомори* прослеживается косвенная связь, а именно — многовековая традиция, подавляющая индивидуализм. Можно предположить, что *хикикомори* является естественной реакцией на обретение личной индивидуальности. Когда человеку на протяжении веков не дают возможностей личностно развиваться, а после внезапных изменений он вдруг получает такую возможность, естественным будет злоупотреблять обретенной свободой. Таким образом, через применение психоаналитической концепции мы можем прийти к выводу, что тенденция *хикикомори* — это своеобразный массовый психоз в среде современных японцев. Ещё одной характерной особенностью влияния дзен на ментальность в Японии может считаться тенденция к созерцательности. Так как в целом концепция дзен-буддизма сосредоточена на созерцании и медитации, особое внимание в рамках данного учения уделяется безэмоциональности. Подобная особенность впоследствии могла оставить след в менталитете японцев. Так, например, японцы зачастую стараются скрывать эмоции на людях. В этом мы видим прямую взаимосвязь с феноменом «*хикикомори*». То есть люди уходят в затворничество, потому что не могут выразить свои эмоции или поделиться своими проблемами с другими людьми. Они выбирают оставаться со своими проблемами наедине, что, естественно, выбивает личность из социума. Японский психиатр Тамаки Сайто выяснил, что для большинства *хикикомори* характерны разнообразные психологические девиации. Вследствие этих исследований можно полагать, что данный феномен имеет характер психологического заболевания. Восточное сознание существует в разрыве с миром, поэтому все интенции направлены на соединение с этим миром. Здесь прослеживается коренное различие с западной концепцией, которая не выделяет в качестве проблемы отрыв собственного «Я» от другого мира, таким образом возвеличивая себя над природой. Обратная ситуация, связанная с приходом европейцев на японские острова, требует особого рассмотрения. Активная европейская экспансия на территории Японии в XIX в. воспринимается японскими авторами как переломный момент в истории страны. Речь идёт о реставрации Мейдзи, сутью которой была ликвидация феодального строя и установление монархии. В результате обновления происходит уничтожение феодальной раздробленности, оформление национального японского государства и японской национальной идентичности. Наряду с этим событием налаживается контакт с европейской цивилизацией, посредством чего Япония переходит к новому этапу развития. Особо отмечается несколько факторов, повлиявших на развитие индивидуалистического типа мировоззрения в японской культуре. Во-первых, это разрушение сословно-феодального строя, который ранее препятствовал самоидентификации личности. Во-вторых, это осмысление новых ценностных ориентиров, не свойственных групповому сознанию японского мировосприятия. В-третьих, распространение и активная деятельность протестантских деноминаций. В-четвёртых, после реставрации Мэйдзи Япония начинает активно усваивать западную культуру и ассимилировать её. Наиболее явно это проявляется в

распространении позитивизма, утилитаризма, экзистенциализма и неокантианства в первые годы после революции.

В качестве выводов: предполагаемая траектория исследовательских программ

Отдельным предметом социологических исследований может послужить феномен *хихикомори* в среде российской молодёжи. Так как исторически Россия шла по отличному от японского пути развития, то и проявления затворничества в этих двух странах могут отличаться в корне. Так как исторически в российской культуре нет парадигмальной базы для феномена *хихикомори*, то, соответственно, необходимо выяснить, что именно стало фактором рецепции данного феномена в России. По данным современных исследователей, российские *хихикомори* кардинально отличаются от японских. По их мнению, такая тенденция на территории РФ и стран СНГ обусловлена «мейнстримом» на одиночество. С одной стороны, в эпоху информационных технологий существует множество средств коммуникаций и заработка денег в сети Интернет, то некоторые представители молодёжи предпочитают заниматься всем этим, не выходя из дома. А с другой стороны, это может быть обусловлено естественным стремлением личности к одиночеству, понимаемому в положительном смысле, как возможности продуктивной авторефлексии. Такие люди используют в отношении себя термин *хихикомори*, однако смысл данного понятия в подобном случае несколько иной, чем в Японии. В России по большей части феномен *хихикомори* приобретает характер интернет-субкультуры, в которой индивид может внешне и находится в затворничестве, но имеет много связей в социальных сетях, имиджбордах и так далее. С точки зрения каузального анализа это объясняется этнокультурными различиями России и Японии. В рамках данного дискурса существует множество интеллектуальных феноменов, основными примерами которых можно назвать евразийство и «Русскую идею». В свою очередь, наша статья частично может быть подтверждением этих идей, так как в какой-то мере рецепция феномена *хихикомори* в России существует. Но не стоит отрицать тот факт, что русская культура по большей части формировалась в рамках западного дискурса. В подтверждение этих положений мы можем привести мысль Д.Т. Судзуки: «...для западного человека невозможно преодолеть дуализм, корнящийся в самой его природе, покуда он привязан к историко-теологической традиции Богочеловека или человека-Бога. Именно вследствие этого дуалистического конфликта в бессознательном и вытекающего отсюда ощущения тяжести бытия, западные люди оказываются погруженными в стихии пространства и времени. Они в основном экстраверты, а не интроверты. Вместо созерцания своей внутренней природы и обуздания её, они пытаются разрешать дуалистические конфликты внешним образом, преимущественно в плане интеллекта» [Судзуки, 1990, 42]. То есть внутреннее мироощущение человека влияет на то, в какой форме феномен *хихикомори* будет проявлен.

Таким образом, мы приходим к выводу о постепенном изменении традиционного коллективного образа жизни в японской молодёжной культуре со склонностью к индивидуализму, соотнесённому с западными ценностями. Исследователи выделяют тенденции, присущие современной Японии, такие, как во-первых, аксиологическая трансформация, что проявляется в отказе от традиционных, духовных ценностей в пользу материальных; во-вторых, развитие эгоцентрических установок у молодёжи, способствующих укоренению одиночества в жизни человека; в-третьих, повсеместное обращение к массовой культуре. Современные учёные прогнозируют дальнейшее негативное влияние вышеназванных факторов на состояние японского общества. Общим в рассмотренных нами культурах является выражение протеста молодёжи против традиционного общественного уклада, стремление к свободе действий. Несмотря на это, индивидуалистические настроения в среде российской молодёжи своеобразны, современные исследования не всегда учитывают их уникальность, связь с русской религиозно-философской традицией, менталитетом россиян, по-своему интерпретирующих появляющиеся новые тенденции. Следовательно, чувство одиночества как неприятие новых форм общественных отношений или ответ на них требует пристального внимания отечественных учёных, а также создания специальных методик для наблюдения за данным явлением.

Библиографический список

1. Верисоцкая, Е.В. Вестернизация, национальная идея и реалии японской политики в эпоху Мэйдзи / Е.В. Верисоцкая. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2005. – 336 с.
2. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер // Избранные труды / отв. ред. и сост. Ю.Н. Давыдов; пер. М.И. Левина. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2006. – 651 с.
3. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии в 2 томах / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Политиздат, 1932. – Т. 1. – 350 с.
4. Григорьева, Т.П. Синтоистская основа японской культуры / Т.П. Григорьева // Синто путь японских богов в 2 т. – СПб.: Гиперион, 2002. – Т. 1. – 704 с.
5. Игнатович, А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории / А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1988. – 320 с.
6. Катасонова, Е.Л. Другая Япония: лики молодёжной субкультуры / Е.Л. Катасонова // Япония. Ежегодник. – 2008. – № 37. – С. 182–201.
7. Кальвин, Ж. Наставления в христианской вере / Ж. Кальвин. – М.: Изд-во Российского гуманитарного университета, 1999. – Кн. 3. – 639 с.
8. Лебедева, И.Ю. Проблема социального одиночества и аномии у представителей неформальных молодёжных сообществ (на примере аниме-субкультуры) / И.Ю. Лебедева // Всероссийский журнал научных публикаций. – 2011. – № 6. – С. 27–29.
9. Лепёхова, Е.С. Неокантовство в Японии: философия Нисида Китаро / Е.С. Лепёхова // XI кантовские чтения: кантовский проект просвещения сегодня. – 2014. – Сборник материалов конференции. – С. 210–212.
10. Лютер, М. О свободе христианина / М. Лютер. – Уфа: ARC, 2013. – 688 с.
11. Матвейчев, О.А. Философия человека в дзен-буддизме в современном диалоге культур / О.А. Матвейчев // Современные гуманитарные исследования. – 2015. – № 3. – С. 56–76.
12. Молодякова, Е.В. Портрет современного японского общества / Рук. проекта Э.В. Молодякова., редактор Н.П. Дмитриевская. – М.: АИРО–XXI, 2006. – 288 с.
13. Морозов, Н.А. Основные классификации методов, используемых в Японии для предупреждения и борьбы с девиантным поведением молодёжи / Н.А. Морозов // ALMA MATER (ВЕСТНИК ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ). – 2013. – № 3. – С. 93–98.
14. Сковцова, Е.Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией / Е.Л. Сковцова // Вопросы философии. – 2012. – № 7. – С. 52–63.
15. Судзуки, Д.Т. Дзен-Буддизм / Д.Т. Судзуки, С. Кацуки. – Бишкек: Одиссей, 1993. – 672 с.
16. Судзуки, Д.Т. Лекции по Дзен-Буддизму / Д.Т. Судзуки / пер с англ. М.А. Мамоновой, А.В. Иванова. – М.: Ассоциация молодых учёных, 1990. – 112 с.
17. Сычева, Е.С. Традиционные ценности в современной массовой культуре Японии / Е.С. Сычева // Вестник МГИМО. – 2014. – № 2 – С. 260–263.
18. Хлебус, Е.Е. Группизм как характерная черта японской социокультурной традиции / Е.Е. Хлебус // Учёные записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. – 2015. – № 2. – С. 54–58.
19. Штейнер, Е.С. О личности преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было / Е.С. Штейнер // Одиссей: человек в истории. – 1990. – С. 38–47.
20. Saito, T. Hikikomori: Adolescence without End / Tamaki Saito. Translated by Jeffrey Angles. – Minnesota: University of Minnesota press. – 2013. – 216 p.

Текст поступил в редакцию 23.01.2019.

References

1. Verisockaja E.V. *Vesternizacija, nacional'naja ideja i realii japonskoj politiki v jepohu Mjejdzi* [Westernization, national idea and realities of Japanese politics in the age of Meiji]. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevost. un-ta., 2005, 336 p. (in Russian).
2. Weber M. *Protestantskaja jetika i duh kapitalizma* [The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism]. Moscow: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija, 2006, 651 p. (in Russian).
3. Hegel G.W.F. *Lekcii po istorii filosofii v 2 tomah* [Lectures on the History of Philosophy]. Moscow: Politizdat, 1932, vol. 1, 350 p. (in Russian).
4. Grigor'eva T.P. *Sintoistskaya osnova yaponskoj kul'tury* [The Shintoism basis of Japan culture]. St. Petersburg: Giperion, 2002, vol. 1, 704 p. (in Russian).
5. Ignatovich A.N. *Buddizm v Japonii. Ocherk rannej istorii* [Buddhism in Japan. Essay on the early history]. Moscow: Nauka, 1988, 320 p. (in Russian).

6. Katasonova E.L. *Japonija. Ezhegodnik* [Japan. Yearbook]. 2008, pp. 182–201 (in Russian).
7. Kal'vin Zh. *Nastavlenija v hristianskoj vere* [Institutes of the Christian Faith]. Moscow: Izd-vo Rossijskogo gumanitarnogo universiteta, 1999, vol 3, 639 p. (in Russian).
8. Lebedeva I.Ju. *Problema social'nogo odinochestva i anomii u predstavitelej neformal'nyh molodezhnyh soobshhestv (na primere anime-subkul'tury)* [The problem of social loneliness and anomaly in representatives of informal youth communities (anime sub-culture example)]. Moscow: Vserossijskij zhurnal nauchnykh publikacij, 2011, no. 6, pp. 27–29 (in Russian).
9. Lepekhova E.S. *Neokantianstvo v Japonii: filosofija Nisida Kitara* [Neo-Kantianism in Japan: Nisida Kitaro's philosophy]. Kaliningrad, 2014, pp. 210–212 (in Russian).
10. Luter M. *O svobode hristianina* [On the Bondage of the Will]. Ufa: ARC, 2013, 688 p. (in Russian).
11. Matvejchev O.A. *Filosofija cheloveka v dzen-buddizme v sovremennom dialoge kul'tur* [Philosophy of individual in Zen Buddhism at the present dialogue of cultures]. Moscow: Sovremennye gumanitarnye issledovaniya, 2015, no. 3, pp. 56–76 (in Russian).
12. Molodjakova E.V. *Portret sovremennogo japonskogo obshhestva* [Portrait of the modern Japanese society]. Moscow: AIRO–HHI, 2006, 288 p. (in Russian).
13. Morozov N. A. *Osnovnye klassifikacii metodov, ispol'zuemykh v Japonii dlja preduprezhdenija i bor'by s deviantnym povedeniem molodezhi* [Main classifications of the methods used in Japan to prevent and to struggle with the deviant behavior of the youth]. Moscow: ALMA MATER, no. 3, pp. 93–98 (in Russian).
14. Skvortsova E.L. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. Moscow, 2012, no. 7, pp. 52–63 (in Russian).
15. Suzuki D.T. *Dzen-Buddizm* [Zen Buddhism]. Bishkek: Odissej, 1993, 672 p. (in Russian).
16. Suzuki D.T. *Lekcii po Dzen-Buddizmu* [The lecture on Zen Buddhism]. Moscow: Associaciya molodykh uchenykh, 1990, 112 p. (in Russian).
17. Sycheva E.S. *Vestnik MGIMO* [Bulletin of MGIMO]. Moscow, 2014, no. 2, pp. 260–263 (in Russian).
18. Hlebus E.E. *Uchenye zapiski komsomol'skogo-na-amure gosudarstvennogo tehničeskogo universiteta* [Proceedings of Komsomolsk-na-Amure State Technical University]. Blagoveshchensk, 2015, no. 2, pp. 54–58 (in Russian).
19. Schteiner E.S. *O lichnosti preimushchestvenno v yaponii i kitae, hotya, strogo govorya, v yaponii i kitae lichnosti ne bylo* [About personality in Japan and China, although, strictly speaking, there was no personality in Japan and China]. Moscow: Odissej: chelovek v istorii, 1990, pp. 38–47 (in Russian).
20. Saito T. *Hikikomori: Adolescence without End*. Minnesota: University of Minnesota press, 2013, 216 p. (in English).



Старцев А.Ф.

Культ священного дерева в традиционной промысловой обрядности малочисленных народов Приамурья и Приморья



Аннотация. В статье рассматривается роль священного дерева в культурах тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья. Священное дерево у народов Нижнего Амура и Приморья известно под названием *тун* (удэгейцы), *туйгу* (нанайцы), *ту* (орочи), *тойга*, *торо*, *туруу* (негидальцы). Аналогичное дерево *торо* имеется и у корейцев. Священные деревья бывают двух видов: одно из них шаманское, другое – родовое. Шаманским деревом может быть только лиственница, но не прямая и стройная, а с необычным парным или тройным стволом.

Такое дерево шаман ищет годами. Иногда его находят за десятки километров от селения. Найденное дерево шаман срубает, оставляет самые толстые и корявые ветки. Мужчины селения приносят это дерево в село и устанавливают его на том месте, на которое указывал шаман. Священное дерево рода растёт в лесу рядом с селением. Оно, как правило, с необычной кроной, толщиной в два-три обхвата. На дереве в метре от комеля делается треугольная зарубка, которая называется *пиухе* (*piukhe*). Это дух, посредник между охотником и хозяином Неба (богом). Под деревом устраивается столик для жертвоприношений. Аборигены Приамурья и Приморья у этого дерева совершают обряд поклонения хозяину неба, просят у бога удачной охоты или хорошего здоровья родителям, детям и сородичам. Идентичная терминология священных деревьев и процесс свершения промысловой обрядности у малочисленных этносов региона свидетельствует об их этногенетическом родстве или этнических контактах.

Ключевые слова: тунгусо-маньчжуры, этнос, священный, дерево, шаман, род, зарубка, хозяин, жертвоприношение, этнические связи

Anatolii F. Startcev

Cult of a Sacred Tree in Traditional Trade Ceremonialism of the Indigenous Peoples of Priamurye and Primorye

Abstract. The article considers the role of a sacred tree in the cultures of Tungus-Manchu ethnoses of Priamurye and Primorye. In the culture of the peoples of the Lower Amur and Primorye the sacred tree is known under the names *tun* (Udege), *tuigu* (Nanais), *tu* (Orochs), *toiga*, *toro*, *turuu* (Negidals). The similar tree named *toro* is found among the Koreans as well. There are 2 types of sacred trees: shamanistic and patrimonial ones. A shaman's tree can only be a larch, not strict and harmonious, but with unusual double or triple trunk. The shaman looks for such tree for years. Sometimes it is found tens of kilometers from the settlement. The shaman cuts down the found tree leaving the thickest and clumsy branches. Men of the settlement bring the tree to the village and set it to that place which the shaman pointed to. The sacred patrimonial tree grows in the wood near the settlement. As a rule, it has unusual crown of two or three grasps thick. A triangular notch is made on the tree meter from the butt, which is called *piukhe*. It is a spirit, a mediator between the hunter and the master of the Sky (god). A table for sacrifices is arranged under the tree. Natives of Priamurye and Primorye perform a ceremony of worship the master of the sky and ask successful hunting or good health to parents, children and relatives. Identical terminology of sacred trees and process of trade ceremonialism among small-numbered peoples of the region testifies to their ethnogenetic connection or ethnic contacts.

Key words: Tungus-Manchu, ethnos, sacred, tree, shaman, kin, notch, master, sacrifice, ethnic communications

Старцев Анатолий Фёдорович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук; 690001, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89; starcev.42@mail.ru

Anatolii F. Startcev – DSc (History), Chief researcher at the Department of Ethnography, Ethnology and Anthropology, The Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences Institute of History, Archaeology and Ethnology; 89 Puchkinskaja str., Vladivostok, Russia, 690001; starcev.42@mail.ru

Изучению мировоззрения народов Нижнего Амура и Приморья уделялось значительное внимание со стороны многих исследователей, посвятивших свои труды традиционным промыслам во взаимосвязи с анимистическими воззрениями охотопромысловой деятельности нанайцев, негидальцев, удэгейцев, ульчей, орочей, эвенков и других малочисленных этносов, совершавших до недавнего времени промысловые обряды перед священным деревом.

Шаманское дерево устанавливается по указанию шамана рядом с его жилищем (нанайцы, орочи, удэгейцы) или в центре шаманского чума (негидальцы). Обычно люди боятся этого дерева и обходят его стороной. Считалось, что дерево *тун* у аборигенов Нижнего Амура и Приморья служит для отдыха шаманских духов, которые по приказу шамана летают по вселенной.

Тун – это свежесрубленное дерево, с которого снимается кора, удаляются мелкие ветки, но остаются большие сучья. *Тун* можно делать только из лиственницы, потому что она крепкая и из неё шаманский дух *севон* делает стрелы для своего лука. Затем по стволу и сучьям снимается часть древесины, чередующимися правильными кольцами. Это ступеньки лестницы, по которым *севон* взбирается на дерево. На стволе вырезаются орнаменты и человеческое лицо. Получается так, будто человек сидит в стволе дерева, и через отверстие смотрит наружу [Арх. ДВО РАН, ф. 1, оп. 6, д. 19, л. 308]. На оголённые сучья пристраивают специально сделанные изображения *амняху* (духи-помощники шамана) в виде человека, тигра, иногда человека, сидящего на медведе или на тигре и т.д. Человек среди этих *амняху* является главным, потому что в нём размещается душа главного *севона*. На этих *амняху* *севон тун* совершает свои путешествия. То он садится на зверя и едет на нём, то он садится на птицу и летит на ней [Арх. ИИАЭ ДВО РАН, ф. 1, оп. 2, д. 27, л. 246].

Шаманское дерево *тун* должно быть не таким, какое оно растёт около жилища, а такое, какое хочет иметь *севон*. Оно должно быть определённой величины, формы, с тем или иным количеством больших ветвей. Когда шаман находит нужное ему дерево, из которого можно сделать *тун*, он произносит специальную молитву, в которой сообщает хозяину местности, для какой цели шаман хочет срубить это дерево. Срубленное дерево перевозится к дому шамана на лодке. Шаман сразу же приступает к его обработке и в короткий срок изготавливает *тун*. Считается, что *севон* шамана по ночам взбирается на *тун* и осматривает окрестности [Арх. ИИАЭ ДВО РАН, ф. 1, оп. 2, д. 27, л. 247].

Это фигурное дерево неприкосновенно: его нельзя срубить, нельзя опалить огнём, нельзя в него стрелять. Если шаман умирает, тогда его духи покидают дерево *тун* и уходят в мир мёртвых. В этом случае, считается, что чёрт *огдзе*, у которого нет пристанища, овладевает этим деревом, и тогда люди боятся мест, где стоят покинутые деревья *тун* [Арх. ИИАЭ ДВО РАН, ф. 1, оп. 2, д. 27, л. 246].

Аналогичное шаманское дерево имелось и у корейцев. Термин «*торо*», которым корейцы называют шаманское дерево, в языке этноса означает «*путь*», «*дорога*» шамана, которой он пользовался при отправлении души умершего в потусторонний мир [Марков, 1999, 77].

Если учесть идентичность названия и предназначение шаманского дерева у малочисленных народов Нижнего Амура, Приморья и Северной Кореи, то можно предположить, что в эпоху раннего средневековья этносы этих регионов имели стойкие этнокультурные и этногенетические связи. Об этих связях свидетельствуют такие факты: в первые века нашей эры в пределах Северной Кореи и Приморья обитали племена *илоу* и так называемые северные *воцзюй*. В V веке вместо этих племён на побережье Японского моря, в бассейне Уссури и на территории Северной Кореи фиксируются племена *удзи* (*уцзи*) [Гребенщиков, 1926, 104]. Китайский этнолог Ян Маошэн, исходя из древней рукописи «Дунбэй тунши», считает, что илоуские племена ассимилировали часть северных *воцзюй* и приняли новый этноним – *уцзи* [Ян Маошен, 1990, 92]. Российский востоковед А. Гребенщиков считает, что этноним *удзи* (*уцзи*) – «есть звуковое изменение слова *вэдзи* (*воцзюй* – А.С), что в старом маньчжурском языке означало кустарник на рёбрах гор, место, поросшее кустарником и травой, лес, рощу, чащу, дремучие леса и т. д. и до XVII столетия сохранялось в виде названия (таёжные, лесные обитатели, лесовики) одного из маньчжуро-тунгусских родов...» [Гребенщиков, 1926, 104].

Этноним *уцзи*, известный в истории народов юга Дальнего Востока с V века, это не самоназвание, а имя, которым корейцы обозначали объединённые племена *воцзюй* и *илоу*. В корейском языке до сих пор сохраняется этноним *уцзи* (*учи*); *уцзика* (*учика*), которым люди в конце XIX – начале XX вв. называли удэгейцев Приморского и Хабаровского краёв.

Второе дерево, которое относилось к категории сакральных, было родовым. Оно произрастало вблизи стойбища или в тайге в естественных условиях. Его называют так же, как и шаманское, – *тун* (удэгейцы), *туйгу* (нанайцы), *ту* (орочи), *тойга*, *тойо*, *торо*, *туруу* (негидальцы). Однако оформлялось это дерево, в отличие от шаманского, несколько иначе: на стволе в метре от земли или в рост человека делалось изображение духа – покровителя охотников, известного у тунгусо-маньчжурских этносов под разными названиями: *пиухэ* (нанайцы, орочи), *пиу* (удэгейцы), *дуугду* (негидальцы), *магин*, *мугдэ* (эвенки). Изображение *пиухэ* имело вид небольшого углублённого треугольника. Делались *пиухэ* на деревьях с мягкой древесиной: на иве, тополе, липе. Нанайцы *пиухэ* на деревьях хвойных пород не делали. Удэгейцы и орочи антропоморфные изображения духов наносили и на деревья хвойных пород – ели, пихте, кедре. Эвенки, эвены и негидальцы для этой цели чаще использовали лиственницу.

Термин «*пиу*» на удэгейском языке означает «ритуальное углубление в виде треугольника, вырезанного в дереве или высеченного в скале, рядом с которым ставился столик для жертвоприношений» [Гирфанова, 2001, 252]. Негидальский термин «*дуугду*» происходит от эвенкийских глаголов «*дуг*» – «долбить» и «*дуктикэ*» – «делать орнамент на дереве, вынимая остриём ножа трёхгранные частицы» [Сравнительный словарь, 1975, 218].

Священное дерево выбирали в примечательном месте. Оно должно привлекать к себе внимание своей необычной кроной или толщиной. Когда на таком дереве делалось изображение *пиу*, *пиухэ*, *дуугду*, устанавливался жертвенник и был сделан первый поклон, оно считалось священным. Место возле сакрального дерева нельзя было осквернять, в противном случае дух дерева мог наказать виновного [Чадаева, 1990, 159–160].

Под деревом с ликом *пиухэ* втыкали в снег или землю четыре вилообразные палки с двумя перекладинами, сверху покрытыми несколькими короткими палочками и ветками ели. Таким образом, получался жертвенник – настил *дагю*, возвышавшийся над землёй или снежным покровом на 20–30 см. На этот настил во время обращения к хозяевам природы клалась жертвенная пища.

Дерево с ликом *пиухэ* произрастало около каждого стойбища и имелось во всех охотничьих угодьях аборигенов. При встрече такого дерева его не обходили стороной, как шаманское, а кланялись ему и обращались с просьбами к хозяевам природы, чтобы иметь удачу в промыслах и вообще во всех делах.

В конце XIX столетия на духовную культуру аборигенов Нижнего Амура и Приморья стало оказываться существенное влияние со стороны инонационального населения – маньчжуров и китайцев. Так в культуре удэгейцев, нанайцев, орочей и других аборигенов региона стал культивироваться культ Неба, что тут же отразилось и на промысловой обрядности. Если раньше аборигены обращались за помощью к родовым духам предков, хозяевам местности, хозяину огня, то к началу XX столетия стало привычным обращаться через духов-посредников к *эндури* – духу верховного божества [Штернберг, 1933, 425; Аврорин, Лебедева, 1978, 27–34].

При этом происходит замена имени традиционного духа-посредника – *пиухэ* на заимствованное имя – *санги мама*, *санги мапа*, *сангия мама*, *тагу мама*, дух этих посредников ведал промыслами и находился в подчинении у *эндури*. Влияние маньчжуров выразилось не только в замене названия традиционного изображения *пиухэ* на *санги мама*, но и в ритуале жертвоприношения. Если для *пиухэ* жертвенной пищей являлась каша, рыба, табак, т.е. всё то, чего не мог иметь хозяин тайги, то для *эндури* в обязательном порядке приносились в жертву свинья, собака или петух. Считалось, что представители этой фауны доставляли жертвенную пищу и молитвы охотников прямо самому *эндури*. Когда убивали свинью и брызгали по сторонам кровью, аборигены, отправлявшиеся на охоту, просили верховное божество:

«Ендурь, пожалуйста, мне хорошо ходить сделай, без вреда ходить сделай, плохого чтобы ничего не было, хорошо ходить сделай» [Штернберг, 1933, 498].

Ритуальный комплекс со священным деревом у нанайцев описывается так: «*Tujgy*: – дерево, на котором вырезано изображение Sangi-mafa = Sagdi-ama, всё равно *endur*, один для всех хала. Это цельное дерево (толстое) близ балагана. К нему приставляют по одному на человека *togo* (тонкое тальниковое дерево), на котором делают такое же изображение, как на *tujgy*», и приносят жертвы. На дереве вырезают щёки, лоб и рот. То же на *toro*» [Штернберг, 1933, 497]. Во время поклонения перед священным деревом нанайцы перед святилищем *toro* раскладывают все орудия охотничьего промысла и через Sangi-mafa просят *эндур*, чтобы тот обеспечил им удачную охоту [Штернберг, 1933, 496–497].

Л.Я. Штернберг отмечал, что обряд поклонения перед священным деревом *tu* со схематическим изображением человеческого лица совершали и орочи во время жертвоприношения хозяину тигров *дусэ эзэни* или хозяину неба *буа* собаки, убиваемой у дерева палкой [Штернберг, 1933, 440; Аврорин, лебедева, 1978, 33].

Удэгейцы на своём священном дереве *тун*, произраставшем где-нибудь на окраине стойбища, тоже вырезали изображение *сангия мама* (бикинская и иманская группы), *тагу мама* (хорская группа) и обустраивали жертвенный комплекс в следующей последовательности: «Перед деревом устанавливали жертвенник «*кямбуха*», в виде заструганной жерди, расщеплённой сверху на три части. В расщеп вставляли камень и на него клали тлеющие угли багульника, кусочки мяса, рыбы и пр. Позднее в жертву стали приносить свинью или петуха. Рядом с жертвенником устанавливали изображения родовых духов, выполнявших роль посредника между *сангия мама* и человеком. В обмен на жертвоприношения и молитвы *сангия мама* сбрасывала охотникам с неба души животных. Это сбрасывание символизировалось разрушением жертвенника, с которого якобы падали на землю души животных» [Арх. ДВО РАН, ф. 1, оп. 6, д. 19, л. 200]. Аналогичный ритуал у священного дерева совершался и в тайге, когда охотник прибывал на своё место промысла *бийсингу*, доставшееся ему от отца или деда. Он снова обращался с молитвой, но уже не к *сангия мама* (иманские и бикинские удэгейцы), *тагу мама* (хорские удэгейцы), а непосредственно к хозяину местности *эзэни буани* и хозяину гор *онку*. В этом случае на ствол дерева наносилась треугольная зарубка *пиу* и сооружался из палочек и маленьких жёрдочек жертвенник – небольшой настил *дагю*. На него охотник клал кусочки еды, спички, окроплял жертвенник спиртом и просил *буани* и хозяина гор *онку*, чтобы тот хотя бы показал шерстинку или кровинку зверя. Просить большего было нельзя, иначе ждала неудача [Старцев, 2005, 75]. При этом все жертвоприношения, совершаемые в честь *буани*, были бескровными. «Всё это даёт нам возможность предполагать, – пишет В.Г. Ларькин, – что культ *буани* является более древним, чем культ поклонения *сангия мама*» [Арх. ДВО РАН, ф. 1, оп. 6, д. 19, л. 200].

Коренные народы Нижнего Амура и Приморья, собственно говоря, поклонялись не дереву, а запечатлённому в нём духу – посреднику между людьми и хозяином Неба – *Эндури* или *Санги-мама* (*Санги-мапа*). Дерево оттого и было священным, считают нанайцы, что дух-посредник *Фиоха* (кур-урм. диалект), или *Пиоха* (среднеамурский), избрал его своим вместилищем, домом и жил внутри него, невидимый человеком [Чадаева, 1990, 160–161].

В XIX столетии в духовной культуре иманских и бикинских удэгейцев происходят некоторые изменения. Традиционный обряд охотопромысловой культуры, связанной с поклонением священному дереву с треугольным изображением *пиу*, *пиухэ*, был дополнен китайским компонентом, известным в научной литературе под названием культа «*мяо*» [Браиловский, 1901, 391–395]. В современной интерпретации этот культ известен под термином *мео*, *мево* [Березницкий, 2003, 327–329]. «*Мяо* – это кумирни, украшенные изнутри бумажными иконами с изображениями на них различных божеств. Культ *мяо* особенно быстро привился среди южной группы удэгейцев (тазов – А.С.). В начале XX в. в жилищах большинства иманских и бикинских, не говоря уже о южной группе удэгейцев, имелись такие иконы, которые они называли «*андзя*»» [Ларькин, 1961, 239]. Моления перед этими иконами устраивались перед отправкой на охоту или женшневый промысел.

С.В. Березницкий в краткой форме отразил этот религиозный синкретизм органического слияния традиционных и заимствованных элементов духовной культуры в результате этнокультурных контактов бикинских удэгейцев с китайскими отходниками. «Перед отправлением на длительный промысел или раз в год для получения удачи удэгейцы подвязывали к сучкам красные тряпочки, резали красного петуха и его кровь брызгали на дерево. Ритуал ежегодного семейного угощения священного родового дерева называется «хэнки». Руководил ритуалом дед или самый старший мужчина рода. Он делал на стволе треугольную зарубку. Затем под дерево ставился треугольный ящик, внутри которого находился прямоугольный ящик с рисунками на красной материи китайских духов и иероглифов, написанных чёрной краской. «Затем все становились в полукруг дерева на колени и произносили вслед за дедом молитву: <...> Бог мать! Бог дедушка! Бог дракон! Помоги! Помоги мне! Чтобы я не болел! Помоги!» [Березницкий, 2003, 329–330]. Здесь же у священного дерева просили и удачной охоты на соболя.

Не избегли культурного влияния со стороны маньчжуров и негидальцы, которые у священного дерева *тойга*, *тойо*, *торо*, *туруу* создавали целый комплекс *алачинки*, состоящий из различных духов. Этот комплекс являлся местом жертвоприношений и местом нахождения различных хозяев природы [Штернберг, 1933, 533]. Однако обустройство жертвенного места у священного дерева у негидальцев несколько отличалось от нанайского, удэгейского и ороцкого.

Негидальское место жертвоприношений *алачинки* представляет собой большую лиственницу (*тойо*) *тожо*, специально выбранную в тайге, на которой вырезаются лица – *дыгды*, а у комеля устанавливается скульптурное изображение – *sangiwi* в виде резной антропоморфной фигуры духа *masi* – хозяина дома, приравненного к *sangitu* (у нанайцев – *сангия мама* – А.С.) и *dajami*, приравненного к *bujun buga* – лось неба. Кроме этого здесь же ставятся и два антропоморфных изображения *kelgenki* – это помощники духа *masi* [Штернберг, 1933, 533–534]. У комеля дерева устраивается жертвенный столик *dylkuxan* для жертвенной пищи. Перед этим алтарём приносилась в жертву собака, которую убивали дубинками, а затем просили удачной охоты.

Просьба охотника до хозяина неба осуществлялась через *дыгды* – изображение, вырезанное на лиственнице. «*Dygdy* передают распоряжения *kelgenki*, а от последних зависит передать ли распоряжения *masi* и *dajami*, которые являются помощниками *buga*. По значению своему (хотя они только помощники – «солдаты») они важнее самих *masi* и *dajami*» [Штернберг, 1933, 534].

Когда негидалец прибывает в свои охотничьи угодья и устраивает *алачинки*, то изображение *masi* не делает, а только *тоjun* и два *kelgenki*. В тайге при молении у священного дерева жертвоприношение было бескровным.

Перед охотой негидальцы, так же, как и нанайцы, «ровно в полдень идут к *тожо*, приносят все принадлежности охоты (только ружья нельзя) и ставят их у подножья дерева, потом, после молитвенного обращения: “Небо, солнце, полдень, луна, хорошенько нам дайте жить!”, кланяются, и все участвуют в кормлении. Ставят на ночь самострел у подножья, Разводят огонь, кормят *sewoki* и потом кормят огонь роза» [Штернберг, 1933, 534]. Здесь же у огня находилось и само изображение хозяина огня – *муйкуду* и его жены – *кутуга* [Штернберг, 1933, 534].

Священному дереву поклонялись и среднеамурские эвенки-бирары. Выбрав в тайге место, старший из охотников перед деревом с вырубленным ликом духа-хозяина тайги *магин* сжигал кусок мяса и обращался с просьбой послать зверя охотникам [Василевич, 1969, 238]. У других территориальных групп эвенков вместо священного дерева использовались пни, на которых изображался дух предка *Муугди* [Василевич, 1969, 215; Сравнительный словарь, 1975, 549].

Все народы Приамурья и Приморья обязательно делали жертвоприношение не только верховным хозяевам, но и многочисленным духам – хозяевам местности. Процесс жертвоприношения происходил одинаково, а сам этот процесс негидальцы называли термином *сугдэ*, удэгейцы – *согдо*, нанайцы – *сугду*, маньчжуры – *сукдун*, а слова *сугдичи*- (ульчи) и *сугдитчи*- (ороки) означают как «поставить жертву перед идолом или ставить пищу перед покойником» [Сравнительный словарь, 1977, 118].

Жертвоприношение приносилось в местах, опасных для жизни человека, где имелись перенвалы, обрывистые скалы, переправы через реки и др. препятствия. В таких местах имелись специальные жертвенники, на которые клались приношения – украшения, монеты, кусочки ткани и т. п. Такие подарки обязательно оставляли аркинские эвены, переходя через реку Эллу; камчатские эвены задабривали подобным образом крутой утёс на берегу р. Быстрой [История, 1997, 119], удэгейцы – при проезде по р. Бикин и т. д.

Таким образом, можно сделать вывод, что идентичность терминологии шаманских деревьев, нанесённых на них изображений и процессов жертвоприношений у орочей, нанайцев, негидальцев, удэгейцев, эвенков и какой-то части северных корейцев обусловлены этногенетическими и этнокультурными контактами этих этносов, как в эпоху раннего средневековья, так и в позднее время.

Список сокращений

ДВО РАН – Дальневосточное отделение Российской академии наук.

ДВФ СО АН СССР – Дальневосточный филиал Сибирского отделения Академии наук Союза Советских Социалистических Республик.

ИИАЭ ДВО РАН – Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук.

Л. – г. Ленинград.

ОИАК – Общество изучения Амурского края.

СПб. – г. Санкт-Петербург.

Библиографический список

1. Аврорин, В.А. Орочские тексты и словарь / В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. – Л.: Наука, 1978. – 264 с.
2. Архив Дальневосточного отделения Российской академии наук (Арх. ДВО РАН). Ф.1. Оп. 6. Д. 19. – Материалы В.Г. Ларькина.
3. Архив Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (Арх. ИИАЭ ДВО РАН). Ф.1. Оп. 2. Д. 27. – Материалы А.Ф. Старцева.
4. Архив Общества изучения Амурского края (Арх. ОИАК). Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. – Материалы В.К. Арсеньева.
5. Березницкий, С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амурсахалинского региона / С.В. Березницкий. – Владивосток: Дальнаука, 2003. – 486 с.
6. Браиловский, С.Н. Тазы, или удиһэ: Опыт этнографического исследования (Отд. Оттиск из журнала «Живая Старина») / С.Н. Браиловский. – СПб., 1901. – 223 с.
7. Василевич, Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII–XX в.) / Г.М. Василевич. – Л.: Наука, 1969. – 304 с.
8. Гирфанова, А.Х. Словарь удэгейского языка / А.Х. Гирфанова. – СПб.: Наука, 2001. – 476 с.
9. Гребенщиков, А. Дальний Восток: (исторический очерк) / А. Гребенщиков // Северная Азия. – 1926. – Кн. 5–6. – С. 100–110.
10. История и культура эвенов. Историко-этнографические очерки. – СПб.: Наука, 1997. – 180 с.
11. Ларькин, В.Г. Религиозные воззрения удэгейцев / В.Г. Ларькин // Труды ДВФ СО АН СССР им. В.Л. Комарова. Серия историческая. – Владивосток, 1961. – Т. 2. – С. 227–240.
12. Марков, В.М. Республика Корея. Традиции и современность в культуре второй половины XX века. Взгляд из России / В.М. Марков. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 1999. – 448 с.
13. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. – Л.: Наука, 1975. – Т. 1. – 672 с.
14. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. – Л.: Наука, 1977. – Т. 2. – 992 с.
15. Старцев, А.Ф. Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX–XX в.) / А.Ф. Старцев. – Владивосток: Дальнаука, 2005. – 444 с.
16. Чадаева, А. Мировое древо и его земные модули / А. Чадаева // Древний свет: сказки, легенды, предания народов Хабаровского края. – Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1990. – С. 129–237.

17. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы. Айны. Статьи и материалы / Л.Я. Штернберг. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
18. Ян Маошен. Исследование происхождения народа кякала эпохи Цин / Ян Маошен // Шэ-хуй кэсюэ цзикань. – Шэньян, 1990. – №4.

Текст поступил в редакцию 18.09.2018.

References

1. *Arhiv Dal'nevostochnogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk* [The Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science Archive]. Fund 1, inventory 6, file 19 (in Russian).
2. *Arhiv Instituta Istorii, Arheologii i Jetnografii narodov Dal'nego Vostoka Dal'nevostochnogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk* (Archive of the Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science). Fund 1, inventory 2, file 27 (in Russian).
3. *Arhiv Obshhestva izuchenija Amurskogo kraja* [The Society of Studying the Amur Region Archive]. Fund of V.K. Arsenyev, inventory 1, file 6 (in Russian).
4. Avrorin V.A., Lebedeva E.P. *Orochskie teksty i slovar'* [Oroch Texts and Dictionary]. Leningrad: Nauka, 1978, 264 p. (in Russian).
5. Bereznickij S.V. *Etnicheskie komponenty verovanij i ritualov korennyh narodov Amuro-sahalinskogo regiona* [Ethnic Components of the Beliefs and Rituals of Native Peoples of the Amur-Sakhalin Religion]. Vladivostok: Dal'nauka, 2003, 486 p. (in Russian).
6. Brailovskij S.N. *Tazy, ili udihje: Opyt jetnograficheskogo issledovanija (Otd. Ottisk iz zhurnala «Zhivaja Starina»)* [The Tazy, or Udege: Experience of Ethnographic Study (Separate Impression of "Living Antiquity" Journal)]. St. Petersburg, 1901, 223 p. (in Russian).
7. Chadaeva A. *Drevnij svet: skazki, legendy, predanija narodov Khabarovskogo kraja* [Ancient World: Tales, Legends, Lores of the Peoples of Khabarovsk Krai]. Khabarovsk: Khabarovskoe kn. izd-vo, 1990, pp. 129–237 (in Russian).
8. Girfanova A.H. *Slovar' udjejskogo jazyka* [The Udege Language Dictionary]. St. Petersburg: Nauka, 2001, 476 p. (in Russian).
9. Grebenshikov A. *Severnaja Azija* [North Asia]. 1926, books 5–6, pp. 100–110 (in Russian).
10. *Istorija i kul'tura evenov. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [History and Culture of the Evens. Historical and Ethnographic Reviews]. St. Petersburg: Nauka, 1997, 180 p. (in Russian).
11. Yang Maosheng. *Study of the Origin of Kayakala People of the Qing Dynasty*. Shehui kexue jikan. Shenyang, 1990, no. 4 (in Chinese).
12. Lar'kin V.G. *Trudy DVF SO AN SSSR im. V.L. Komarova* [Proc. of the Far Eastern Branch of the Siberian Branch of the USSR Academy of Science n.a. V.L. Komarov]. Vladivostok, 196, vol. 2, pp. 227–240 (in Russian).
13. Markov V.M. *Respublika Koreja. Tradicii i sovremennost' v kul'ture vtoroj poloviny XX veka. Vzglyad iz Rossii* [The Republic of Korea. Traditions and Modernity in the 20th Century Culture. A Sight from Russia]. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevostochnogo universiteta, 1999, 448 p. (in Russian).
14. Sternberg L.Ya. Giljaki, orochi, gol'dy, negidal'cy. Ajny. Stat'i i materialy [Gilyak, Oroch, Golds, Negidals. Ains. Papers and Materials]. Khabarovsk: Dal'giz, 1933, 740 p. (in Russian).
15. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskikh jazykov. Materialy k etnograficheskomu slovarju* [Comparative Dictionary of Tungus-Manshu Languages. Materials to Ethnographic Dictionary]. Leningrad: Nauka, 1975, vol.1, 672 p. (in Russian).
16. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskikh jazykov. Materialy k etnograficheskomu slovarju* [Comparative Dictionary of Tungus-Manshu Languages. Materials to Ethnographic Dictionary]. Leningrad: Nauka, 1977, vol. 2, 992 p. (in Russian).
17. Starcev A.F. *Kul'tura i byt udjejscev (vtoraja polovina XIX–XX v.)* [Udege Culture and Life (the second half of the 19th–20th centuries)]. Vladivostok: Dal'nauka, 2005, 444 p. (in Russian).
18. Vasilevich G.M. *Evenki: Istoriko-jetnograficheskie ocherki (XVIII–XX v.)* [Evenks: Historical and Ethnographic Reviews (the 18th–20th centuries)]. Leningrad: Nauka, 1969, 304 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.101-107

Ходырева О.В.

Репрезентация паломнической практики в электронном дневнике крестоходца: case study

Аннотация. В статье представлено case study пешего паломничества в село Великорецкое (Кировской области), которое описывается в электронном дневнике участника массового многодневного крестного хода. Как предмет case study электронный дневник даёт богатейший материал для исследования «исключительно-го случая»: это достаточно объёмный текст, его автором является опытный паломник, который не только подробно описывает всё происходящее, но и стремится дать оценку, осмыслить события и явления исходя из собственных мировоззренческих установок. Кодификация текста на основе теоретико-методологических принципов феноменологии (А. Шюц, П. Бергер) позволила проанализировать особенности мотивации, ритуального поведения и религиозного опыта крестоходца. В представляемой мини-теории утверждается, что в тексте дневника воплощена традиционная, складывающаяся веками в отечественной культуре практика пешего паломничества. При этом в её репрезентации отражается субъективный религиозный опыт. Главной темой религиозного дискурса является процесс личной духовной трансформации, в выражении которого обнаруживается культурный код, основанный на оппозиции сакральной и обыденной систем значений. В смысловых единицах, характеризующих религиозный опыт, выделяются устойчивые структуры, имеющие универсальную, архетипическую природу. К ним относятся мотивы преодоления границы сакрального и профанного, духовных и физических испытаний в сакральном пространстве, их преодоления в процессе познания законов сакрального хронотопа, рождения нового человека. Всё это позволило охарактеризовать представленный опыт паломничества как переживание лиминальной ситуации.



Ключевые слова: паломничество, Великорецкий крестный ход, религиозный опыт

Olga V. Khodyreva

Representation of Pilgrimage Practice in the Electronic Diary of the Spoof: Case Study

Abstract. The article presents a case study of a walking pilgrimage to the village of Velikorecki (Kirov region), which is described in an electronic diary of a participant in a mass cross-religious procession. As an object of the case study, the electronic diary gives the richest material for the study of the “exceptional case”: it is a fairly voluminous text, its author is an experienced pilgrim who not only describes in detail all that is happening, but also seeks to evaluate, comprehend events and phenomena based on his own worldview attitudes. The codification of the text on the basis of the theoretical and methodological principles of phenomenology (A. Schütz, P. Berger) made it possible to analyze the features of motivation, ritual behavior and religious experience of the nematode and build. In the mini-theory presented, it is stated that the text of the diary embodies the traditional practice of walking pilgrimage that has developed for centuries in the national culture. The main theme of religious discourse is the process of personal spiritual transformation, in the expression of which there is a cultural code based on the opposition of sacred and ordinary systems of meanings. In the semantic units characterizing religious experience, stable structures are distinguished, having a universal, archetypal nature. These include the motives for overcoming the boundaries of sacral and profane, spiritual and physical tests in the sacral space, overcoming them in the process of cognizing the laws of the sacred chronotope, the birth of a new person. All this allowed us to characterize the presented experience of pilgrimage as an experience of a liminal situation.

Key words: pilgrimage, Velikoretsky religious procession, religious experience

Ходырева Ольга Владимировна – кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры культурологии и социологии Вятского государственного университета; 610000, Киров, ул. Московская, 36; olgadesatkova@yandex.ru

Olga V. Khodyreva – PhD in Cultural Science, Associate Professor, Assistant Professor, Department of Cultural Studies and Sociology; Vyatka State University; 35 Moscow str., Kirov, Russia, 610000; olgadesatkova@yandex.ru

К рубежу началу XXI века крестные ходы стали значимым явлением отечественной культуры. Великорецкий крестный ход – самый массовый и протяжённый из них. В ходе к великорецкой святыне принимают участие паломники не только из Кировской области, но и множества регионов России, ближнего и дальнего зарубежья. Для выявления смыслов современных путешествий к великорецкому священному месту целесообразно обратиться к методам качественной социологии, рассматривая отдельные случаи паломнической практики. Наиболее интересным примером является дневник крестоходца, опубликованный на интернет-портале LiveInternet, состоящий из целого цикла рассказов, в которых автор описывает собственный опыт участия в Великорецком крестном ходе с 2007 по 2017 год (в исследовании анализировались тексты с 2007 по 2015).

Изучению герменевтики крестоходческой практики способствует феноменологическая традиция субъективной интерпретации, так как теоретико-методологические принципы, сформулированные А. Шюцем, ориентируют на изучение смыслов и значений человеческого поведения. В данном случае это исследование опыта паломничества как когнитивного процесса и особого рода действия. По А. Шюцу, каждое действие следует рассматривать в контексте осознания им прошлого жизненного опыта в связи с будущим, что в обыденном сознании переживается как мотив. Учёный выделил два типа мотивов. «Мотивы-для» соответствуют целям, которые реализуются в социальном мире. С точки зрения действующего, этот класс мотивов соотносится с его будущим [Шюц, 2004, 121]. В настоящем исследовании этот аспект будет обозначаться как цель, ради достижения которой паломник отправился в крестный ход. Второй тип мотивов, выделенных А. Шюцем – «мотивы-потому-что» – выражаются в переживаниях «человеческим Я своих прошлых базисных установок, кристаллизированных в форме принципов, максим, привычек, вкусов, аффектов...» и «с точки зрения действующего относятся к его прошлому опыту, побуждающему его действовать тем или иным образом» [Шюц, 2004, 119]. Такое выражение мотивации близко социологическому понятию «стимул».

Обращаясь к терминологии А. Шюца, паломническую практику можно рассматривать «конечной областью значений» [Шюц, 2004, 425]. Перенесение акцента из одной реальности в другую происходит вследствие «скачка» или «шока», и «такого рода шок представляют собой религиозные переживания во всех их разновидностях» [Шюц, 2004, 426–427]. Тезис о том, что повседневный мир и «мир религиозного опыта» – разные, но взаимозависимые области значений, определяет социологическое изучение религиозного опыта, в том числе и практики крестного хода. В социологии религии теоретиком феноменологического подхода стал П. Бергер. Религиозный опыт, как «опыт прорыва реальности», тотален, радикален и определяет особый когнитивный стиль, проявляющийся в интерпретации хронотопа, собственного «Я», других людей как сакральной реальности. Религиозный опыт включает в себя «опыт сверхъестественного» и «опыт священного», взаимозависимые в традиционном религиозном сознании. «Опыт священного» есть «натурализованное» сверхъестественное как результат фиксации сверхъестественного в традиции и ритуале [Бергер, 1996, 347–349].

Автор исследуемого дневника относится к поколению, воспитанному в духе советской атеистической идеологии. В результате духовного поиска он становится на путь воцерковления и во вступлении к рассказу 2007 года предстаёт православным, воцерковлённым человеком. В своём дневнике он выступает как знаток библейских текстов, житийной литературы. Всего в рассказах 2007–2015 годов 119 цитат, с помощью которых объясняются события крестного хода. Ещё до Великорецкого автор дневника участвовал в Стефановском крестном ходе. В характеристике этого опыта утверждается, что главным обстоятельством, благодаря которому произошло приобщение к практике крестных ходов, стало примирение близких, о котором паломник молился в первом, Стефановском ходе.

В целом индикатор «мотивы» характеризуют 23 суждения, 9 из них позволяют судить о стимулах, побуждающих снова и снова отправляться в крестный ход. В общем массиве текстов 2007–2015 годов доминирует тема духовного призыва к паломничеству. Это выражается с помощью таких смысловых единиц, как обретение

«душевного покоя», «душа просится на Великую» и т. д. Смысловая доминанта крестного хода для духовного развития (5 единиц из 9) присутствует в высказываниях о нём как средстве обретения «вечной славы» или постижения истины. В двух высказываниях стимулом паломничества выступает общение с Николаем Чудотворцем.

В числе четырнадцати сообщений в категории «цели паломничества» лишь три можно отнести к внешним, выделенным в субкатегорию «просьба о помощи в повседневной жизни». Остальные принадлежат субкатегории «духовное совершенствование через приобщение к сверхъестественной реальности». Духовное совершенствование как цель крестного хода проектируется через такие смысловые единицы как «духовное очищение», «исправление покаянием и трудом», достижение душевного спокойствия.

В трёх из четырнадцати суждений основной задачей крестного хода называется молитва. Действенность молитвы определяется степенью личностного духовного совершенства. Вера в особую действенность молитв, произносимых в крестном ходе, предостерегает от необдуманных просьб. Это вписывается в процесс реализации главного проекта – «*дорасти до того момента, когда ничего не нужно, только хочется благодарить за всё...*» Чисто религиозные смыслы проекта крестного хода раскрываются также и с помощью смысловых единиц, свидетельствующих о стремлении получить опыт сакрального («*прикоснуться ко Христу через великую святыню – Великорецкую икону Николая угодника*»). В целом наиболее точную, обобщающую характеристику целям паломничества дают высказывания о совершении крестного хода для того, чтобы «*жить полной жизнью*», избавиться от страстей, что заставляет интерпретировать практику крестного хода в христианских понятиях духовной битвы и победы.

Обозначенные мотивы определяют направленность поведения – «*способов совершения крестного хода*». Для анализа этого индикатора выделено 136 фрагментов, классифицированных по нескольким категориям. Одна из них характеризует идеальный образ паломника. В шести высказываниях, отнесённых к этой категории, присутствует общая ориентация на евангельский идеал: «*И заповедал им ничего не брать в дорогу, кроме одного посоха: ни сумы, ни хлеба, ни меди в поясе, но обуваться в простую обувь и не носить двух одежд*» (Мар 6,9). Так и современный, «настоящий» крестоходец берёт с собой лишь бутылку воды, сухари, книжечку с акафистом Николаю Чудотворцу и икону.

Тема интерпретации физических испытаний выделена в отдельную категорию (16 высказываний). В неё вошли смысловые единицы, характеризующие отношение к боли, непогоде, усталости. Физическое страдание понимается автором как средство достижения цели – освобождения от плотских влечений и тщеславия («*слава Богу, что я приболел... так быстрее про Бога вспомнил*»; «*Плоть немоществует, дух животворит, бесы трепещут*» и т.д.).

При этом главным способом преодоления физических страданий является молитва. Молитвенной практике посвящён объёмный текстовый массив (93 фрагмента), что потребовало выделения её в отдельную субкатегорию, относящуюся к категории «*ритуальное поведение*». В двадцати двух высказываниях молитва представлена способом преодоления физических страданий, удовлетворения физиологических потребностей, устранения препятствий и потерь. Кроме того, анализ этих фрагментов позволяет выделить доминирующий символ крестного хода: молитвы (акафист, тропарь), посвящённые св. Николаю, упоминаются 51 раз, и лишь по 6 раз называются пасхальные и молитвы, посвящённые Богородице, Иисусова молитва называется 5 раз, прочие – менее трёх.

Молитва в крестном ходе является средством коммуникации членов локальной паломнической группы, знакомых и незнакомых крестоходцев. О значимости коллективной молитвы говорит обилие смысловых единиц во множественном числе: запели, пели, читали и т.д. Так возникает позитивно оцениваемая ситуация интеракции: «*Меня всегда радует эта возможность подойти и попеть акафист с любой группой паломников..., а потом поблагодарить друг друга за совместную молитву*». Как правило, ситуации совместного пения подчёркивают духовную общность паломников.

Паломничество в составе крестного хода предполагает и такую форму ритуального поведения как участие в православных службах, исповедь и причастие – этой субкатегории принадлежат 14 фрагментов. Они свидетельствуют о том, что автор дневника строго следует установленному ритуалу хода, участвует во всех литургиях, исповедуется и причащается. В этом видится особый смысл, подчинённый главенствующему мотиву духовного совершенствования: причастие защищает «от раздражения и прочих гнусных мыслей».

О восприятии крестного хода как «опыта прорыва реальности» говорит 97 выделенных фрагментов текста, классифицированных по категориям: «*оппозиция сакрального и профанного*» (14 единиц текста), в которую вошли высказывания, свидетельствующие о существовании разных систем значений в картине мира автора; «*законы и требования сакральной реальности*» – 39 единиц смысла, описывающих свойства хронотопа крестного хода и событий, происходящих в нём; «*сакральные символы и образы*» – в эту категорию вошли фрагменты, раскрывающие значение, придаваемое автором традиционным образам Великокорецкого хода (45).

Очевидно, что в картине мира автора дневника хронотоп Великокорецкого хода осмысливается с помощью его противопоставления повседневности. Два мира отличает система ценностей: «*Мир требует ускоряться, суетиться... Вокруг рекламно-развлекательный шум <...>, заглушающий заповеди Христовы <...>, навязывающий новые ценности <...> “Покупай! Дерзай! Выделяйся! Пользуйся! Пей! Ешь без остановки! Поглощай поток ненужной информации!”*».

Поэтому преодоление границы двух областей значений связывается не только с пространственным передвижением, но и с требованием изменить внутреннюю систему координат, руководствуясь законами сакральной реальности. Сделать это не просто: устойчивым структурным компонентом текстов дневника является мотив трудностей и испытаний, предвещающих дорогу в Киров. Во-первых, чтобы попасть в крестный ход, следует устранить всякую связь с мирской суетой, поэтому «*последние дни проходят в суете и беготне*». Происходят несчастные случаи, обостряются болезни, способные помешать осуществлению намерения. Человеку как бы предлагается сделать окончательный выбор между двумя системами значений.

Во-вторых, будущий крестоходец должен продемонстрировать то, что он действительно достоин оказаться в священном пространстве. Не случайно рассказ 2007 года начинается пассажем: автор помогает в похоронах дочери нуждающейся женщине – откладывает работу, с больной ногой несёт гроб, в результате «*боль ушла*»; помогает в организации обедов для бездомных при собственном неблагоприятном финансовом положении. Этим событиям придаётся значение, поскольку в них испытывается способность оказывать помощь нуждающимся, жертвовать собственным благополучием ради ближнего. «*Правильное поведение*» способствует тому, что уходит недуги, способные помешать паломничеству, и запускает действие законов сакральной реальности («*всё разрешается как бы само собой*»).

Иногда помощь приходит неожиданно, посредством чудодейственного средства, полученного от дарителя, принадлежащего сакральному миру. Такая встреча описывается в дневнике 2012 года. По дороге в Киров паломники остановились, чтобы помочь страннику, о. Иоанну. Решение остановиться «перед неожиданно показавшимся на обочине батюшкой» было принято не сразу, главным его инициатором стал автор, распознавший в путнике «*ангела-хранителя*». Странник действительно оказался неординарной с точки зрения обыденного восприятия фигурой: иеромонах из Соловков, подолгу живший на Афоне, пешком, без каких-либо материальных средств добирался в Белогорье. Рассчитывая в своих странствиях только на добрых людей, батюшка подчеркнул, что не каждый способен оказать помощь («*... в лесу ночью, запах от меня, сами понимаете, не самый лучший*»). От о. Иоанна паломники получают святое целебное масло из Соловков, чтобы боль не помешала совершить трудное пешее паломничество.

Персонажи, принадлежащие сакральной реальности, разительно отличаются от обыденных представлений о «*нормальном*», «*среднем*» человеке. Так, автор описывает «странного человека», который громким голосом управлял колонной крестоходцев («*угадывалось в нём что-то “не от мира сего”*»). Воспитанник детдома,

высокий детина «с плохой дикцией и лохматой шевелюрой» при ближайшем знакомстве оказался «добрейшей души» человеком. По мнению паломника, «управителем крестного хода» он стал не случайно: «Избрал Себе Господь из многих здоровых, умных и красивых этого большого ребёнка. Умные и красивые тут позади него».

Изменяется и сам автор: на четвёртый день возникает «ощущение спокойствия и благодати», блаженства, с трудом вспоминаются грехи из «той» жизни, «дурь из головы выветривается...». В результате из мира сакрального в мир профанный возвращается человек в «ангельском состоянии». Однако с течением времени под влиянием законов повседневного мира образ нового человека стирается: «Сегодня уже немножко не то, что в день приезда, а завтра ещё чуть-чуть меньше... К осени будет ностальгия по Великоорецкому, потом начнём считать дни до 3 июня...». Так формируется представление о циклическом времени как череде переходов из одной системы значений в другую.

Основное свойство сакрального мира – «Бог близко, благодати море» – объясняет всё происходящее воздействием высшего промысла. Любая просьба в ходу «оборачивается немедленным ответом»; греховные действия, слова и мысли сразу наказываются. Их осознание и «исправление» приводит к такому же быстрому получению прощения и устранению препятствий. Сакральное пространство требует от паломника особого эмоционального настроя: наказание следует за чрезмерное веселье и болтливость, споры, дурные мысли и раздражение. Если перед паломничеством проверялась сила намерения измениться, разорвать связь с повседневной суетой, то здесь на первый план выходит сам процесс духовной работы. Показываются результаты праведного и неправедного поступка, предоставляется возможность «подвига», который, главным образом, заключается в «подавлении страстей», ведь благополучно пройти весь путь удаётся только «чистым и непосредственным».

Значения сакрального хронотопа раскрываются через систему священных символов. Из сорока четырёх фрагментов этой категории двадцать пять относятся к субкатегории «икона Николая Великоорецкого», которая является центральным, освящённым церковной традицией символом вятского хода. Автором описываются качества этой святыни («от иконы шло тепло... Благодать»), правила поведения, имеющие ритуальный характер. Ощущение сопричастности великоорецкому образу проявляется в культе: паломник прикладывается к иконе на привалах, стремится всегда быть поблизости – в самом священном («царском») месте.

Желанной формой приобщения к святыне является участие в её несении. О степени важности этой темы говорит то, что ей посвящена почти половина высказываний в субкатегории «икона Николай Великоорецкого» (11 из 25). Получить такой непосредственный доступ к иконе достаточно сложно из-за большой конкуренции. Среди крестоходцев возникает своего рода соревнование. Несение иконы – действие ритуального характера, нести следует «ровно, плавно, без раскачиваний». Это добровольно принятый, но весьма тяжёлый труд, степень его тяжести пропорциональна качеству совершаемого подвига. Результатом этого труда является чувство духовной избранности («Допустил к себе Никола-Угодник. Значит ещё живём»), физическое исцеление и получение сил для продолжения крестного хода.

Следует отметить, что группа, к которой принадлежит наш паломник, после особенно тяжёлого перехода 2009 года благодаря социальным сетям обрела репутацию тех, кто «обычно» носит икону в Медянском лесу. Однако к 2011 году приоритеты меняются – стремление к получению индивидуального религиозного опыта в ритуале несения иконы заменяется ощущением причастности к священной общности: заметное увеличение числа крестоходцев приводит к мысли о том, что в этом ритуале должно поучаствовать как можно больше паломников, соперничество в ходу неуместно.

К субкатегории «сакрализация коллектива» отнесено 3 фрагмента, в которых ключевыми можно выделить такие смысловые единицы, как «братья во Христе», «братья и сёстры». Образ крестного хода как священного «со-бытия», единения православных возникает в описании «пророческого» сна, увиденного, по словам автора, задолго до участия в вятском ходе и осмысленного только здесь: «...нескончаемая колонна людей от одного края поля до другого! Вот оно, вот...! сбылся сон!» Так

проявляется особая модальность социальных отношений, по определению В. Тэрнера, – «экзистенциальная коммунитас» – «глубинное переживание чувства общности» [Тэрнер, 1983, 170].

В анализе системы священных символов особое место занимают сакральные топосы: сёла Великорецкое (5 фрагментов) и Горохово (5). Великорецкое священное место и совершаемая здесь литургия как кульминационное событие хода является центральным хронотопом в картине мира крестоходца. В тексте дневника содержится его интерпретация как соединения Неба и земли. В противоположность ненастью, которое паломники преодолевают в пути, во время торжеств в Великорецком и Горохово «никогда не бывает дождя, почти всегда светит солнышко». Берег Великой становится «храмом Божиим под открытым небом». Хронотоп Великорецкое коррелирует с символом «Вятская Пасха»: с одной стороны, так обозначен весь крестный ход, с другой – «Вятская Пасха» происходит 6 июня, в день торжеств в Великорецком.

Таким образом, размышления автора можно отнести к выделенному П. Бергером дедуктивному направлению современной религиозной мысли: значения выводятся из априорно данной традиции. Контент-анализ электронного дневника показывает, что в его тексте нашла своё продолжение складывающаяся веками в отечественной культуре традиция крестного хода как святого, божественного дела, ритуальной деятельности, проявляющейся в «выражении благоговения, покорности и смирения перед Богом» [Житенёв, 2012, 42]; почитании священных символов в молитвословиях и поклонах. Автор дневника является приверженцем базовых ценностей православия: свободы от греха и душевного здоровья. Это подтвердил анализ мотивов, способов совершения крестного хода, где доминирует установка на преодоление физических страданий во имя достижения духовного совершенства, символом которого является центральный образ Великорецкого хода – образ Николая Чудотворца. Традиционный православный нарратив проявился в характеристиках всех эмпирических индикаторов присутствием темы духовного подвижничества, греха и искупления, молитвенного самоуглубления и коллективного спасения.

С другой стороны, в дневнике представлен персональный религиозный опыт и субъективная интерпретация событий на основе традиции [Бергер, 1996, 361–363]. Главной темой религиозного дискурса является процесс личной духовной трансформации, в репрезентации которого обнаруживается культурный код, основанный на оппозиции сакральной и обыденной систем значений. Единицы смысла, характеризующие религиозный опыт прорыва реальности, позволяют выделить структурные элементы, имеющие универсальную, архетипическую природу: мотивы преодоления границы сакрального и профанного, духовных и физических испытаний в сакральном пространстве, их преодоления в процессе познания законов сакрального хронотопа, рождение нового человека. Это свидетельствует о переживании лиминальной (переходной) ситуации. В. Тэрнер показал, что испытания и унижения, которые терпят «лиминальные существа», символизируют разрушение прежнего статуса и, как правило, служат цели обуздания себялюбия, алчности – всего того, что отъединяет от сакральной общности – «коммунитас». Покорность, молчание, подчинение власти традиции обуздывают характер, способствуют обретению нового облика и новых сил [Тэрнер, 1983, 169]. По мнению А. ван Геннепа, феномен промежуточного состояния присутствует во многих древних формах человеческой деятельности и отвечает насущной потребности в смене жизненных ритмов [Геннеп, 1999, 164]. Правомочность этого вывода подтверждается присутствием пасхальной семантики крестного хода.

Библиографический список

1. Бергер, П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 339–364.

2. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1999. – 198 с.
3. Житенёв, С.Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: социокультурные, коммуникационные и цивилизационные аспекты / С.Ю. Житенёв. – М.: «Индрик», 2012. – 264 с.
4. Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.
5. Шюц, А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004. – 1056 с.

Текст поступил в редакцию 10.07.2018.

References

1. Berger P. *Religiya i obshchestvo: khrestomatiya po sotsiologii religii* [Religion and Society: Anthology on the Sociology of Religion]. Comp. V.I. Garadzha, E.D. Rutkevich. Moscow: Aspect Press, 1996, pp. 339–364 (in Russian).
2. Gennep A. *Obryady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obryadov* [Rites of transition. Systematic study of rites]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1999, 198 p. (in Russian).
3. Zhitenev S.Yu. *Religioznoe palomничество v khristianstve, buddizme i musul'manstve: sotsiokul'turnye, kommunikatsionnye i tsivilizatsionnye aspekty* [Religious pilgrimage in Christianity, Buddhism and Islam: socio-cultural, communication and civilizational aspects]. Moscow: Indrik, 2012, 264 p. (in Russian).
4. Turner V. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. Moscow: Nauka, 1983, 277 p. (in Russian).
5. Schütz A. *Izbrannoe: Mir, svetyashchiysya smyslom* [Favorites: The world glowing with meaning]. Moscow: "The Russian Political Encyclopedia", 2004, 1056 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.108-113

Радул Д.Н.



Философско-религиозные взгляды Флоренского и идея актуальной бесконечности

Аннотация. В статье кратко рассмотрена история развития представления об актуальной бесконечности в европейской культуре до начала XX века. Особое внимание уделено роли теории множеств Кантора в возрождении интереса к идее актуальной бесконечности в Западной Европе и России. Рассмотрено влияние философии религии Кантора на западноевропейскую теологию конца XIX века – начала XX века. Описано влияние идей Кантора на формирование взглядов Флоренского. Дан развёрнутый анализ применения идеи актуальной бесконечности в книге «Столп и утверждение истины». Описано понимание Флоренского

связи кантовской антиномичности рассудка и идеи потенциальной бесконечности. Потенциальная бесконечность рассматривается Флоренским как источник несовершенства и греховности. Особое внимание уделено пониманию истины как актуальной бесконечности. Введение актуальной бесконечности позволяет Флоренскому снять односторонность закона тождества и закона достаточного основания в высшем единстве. Подробно анализируется понимание Флоренским истины как интуиции-дискурсии. Понимание Истины как актуальной бесконечности, по Флоренскому, возможно только через погружение в безмерные глубины православной жизни. Флоренский считал такое понимание основанием аутентичной православной теологии со времён Великих каппадокийцев и Афанасия Великого. Подробно проанализировано представление Флоренского о троице как актуальной бесконечности. Мыслящий рассудок, по Флоренскому, возможен, только если дана ему абсолютная актуальная бесконечность как «Триипостасное Единство». Троица рассматривается как «Трисиятельный Светоч», являющийся источником высшего света. Кратко прослежена связь Флоренского с традицией афонского исихазма и движением имяславцев. Дано понимание Флоренского символа как трансфинитных чисел канторовской теории множеств. Символ, по Флоренскому, есть незавершённое актуально бесконечное, имеющее своё полное завершение в абсолютной актуальной бесконечности как троице. Рассмотрена связь идеи актуальной бесконечности и софиологии Флоренского. Дано понимание Флоренского божественной любви и всепрощения как актуальной бесконечности.

Ключевые слова: Флоренский, Кантор, актуальная бесконечность, потенциальная бесконечность, символ, трансфинитные числа, абсолют, троица, софия, благодать

Dmitry N. Radul

Philosophical and Religious Views of Florensky and the Idea of Actual Infinity

Abstract. The article briefly observes the history of the idea of the actual infinity in European culture until the beginning of the 20th century. Special attention is paid to the role of Cantor set theory in reviving interest in the idea of actual infinity in Western Europe and Russia. The influence of the Cantor's philosophy of religion on the Western European theology of the late 19th century – early 20th century is given. The influence of Cantor's ideas on the formation of Florensky's views is described. A detailed analysis of the application of the idea of actual infinity in the book "The Pillar and the Statement of Truth" is given. Florensky describes the understanding of the connection of Kant's antinomial of reason and the idea of a potential infinity. The potential infinity is considered by Florensky as a source of imperfection and sinfulness. Special attention is paid to the understanding of truth as actual infinity. The introduction of the actual infinity allows Florensky to remove the one-sidedness of the law of identity and the law of sufficient basis in the Supreme unity. The author analyzes in detail Florensky's understanding of truth as intuition-discourse. The understanding of the truth as the actual infinity, according to Florensky, is possible only through immersion in the immeasurable depths of orthodox life. Florensky considered this understanding to be the basis of the authentic orthodox theology from the time of the great Cappadocians and Athanasius the Great. Florensky's idea of the trinity as an actual infinity is analyzed in detail. Mind, according to Florensky, is possible only if he was given absolute actual infinity as «Tribestana Unity». The Trinity is considered as a «tri-Active light» source of the upper light. Briefly the relationship Florensky with the Athonite tradition of hesychasm and the movement of the imiaslavtsy. The understanding of the Florensky symbol as transfinite numbers of the Cantor set theory is given. The symbol, according to Florensky, is an unfinished, actually infinite, having its full completion in absolute actual infinity as a trinity. The connection of the idea of actual infinity and Florensky's sophiology is considered. An understanding of Florensky of divine love and forgiveness as an actual infinity is given.

Key words: Florensky, Cantor, actual infinity, potential infinity, symbol, transfinite numbers, absolute, trinity, sophia, grace

Радул Дмитрий Николаевич – кандидат философских наук, доцент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские Горы, ГСП-1; radul2007@yandex.ru,

Dmitry N. Radul – PhD (Philosophy), Associate Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, Russian Federation, 119991; radul2007@yandex.ru

Идея актуальной бесконечности имеет очень долгую историю в европейской культуре. Начиная с апорий Зенона и софизмов, эта идея будоражит умы мыслителей своей парадоксальностью. Практически всегда актуальная бесконечность находилась либо под явным запретом, либо в маргинальном интеллектуальном поле. Такие великие философы, как Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Лейбниц, Кант и Гегель жёстко не принимали актуальную бесконечность, отдавая явный приоритет потенциальной бесконечности. Но в конце XIX века европейское мышление снова обратилось к этому «запретному плоду». Героем, который вопреки всему повёл европейцев в свой «новый рай», стал Георг Кантор. В упорной интеллектуальной борьбе он смог создать математическую теорию множеств, которая совершенно открыто исходила из идеи актуальной бесконечности. Основой теории множеств стало учение о трансфинитных числах.

Идеи актуальной бесконечности и трансфинитов Кантор попытался ввести в философию и теологию. Сначала его религиозно-философские обобщения вызвали негативную реакцию в философской и теологической среде. Но серьёзный рост популярности теории множеств в начале 20 века кардинально изменил эту ситуацию. Философия занялась осмыслением идеи актуальной бесконечности и парадоксов, которая она в себе несёт. Западноевропейская теология внимательно и уже более снисходительно стала относиться к философии религии Кантора. Всё это духовное движение западноевропейской мысли, как и всегда это бывает в течение последних столетий, вызвало живой интерес в России. И наиболее полно это проявилось в творчестве выдающегося русского философа Флоренского.

Кантор попытался внести теоретико-множественные идеи в западную теологическую мысль. Флоренский предпринял такую же попытку модернизации православия. Богоискательство было чрезвычайно развито в среде интеллигенции в дореволюционный период. Флоренский был одним из, если можно так выразиться, самых православно ортодоксальных богоискателей. Наверное, поэтому он получал такую серьёзную поддержку и признание со стороны МДА и Синода. Главным итогом этих богоисканий стала книга «Столп и утверждение истины». Именно это произведение Флоренского оказало серьёзное влияние на духовную атмосферу предреволюционной России.

Сам Флоренский не считает свои построения модернизацией православия. Напротив, он полагает, что идея актуальной бесконечности изначально присуща истинному православию и возводит её к Великим каппадокийцам и Афанасию Великому. Поэтому вся книга просто переполнена ссылками на отцов церкви, подтверждающими, по мнению Флоренского, эту идею. Причём очень многие критики Флоренского категорически не согласны с этим. Но не будем давать оценки данным представлениям Флоренского. Задача данной статьи просто продемонстрировать применение канторовской идеи актуальной бесконечности и трансфинитных чисел в философско-религиозных построениях Флоренского.

Теперь посмотрим конкретно, как работают основные идеи теории множеств в православной интерпретации Флоренского. «Есть два мира, и мир этот весь рассыпается в противоречиях, – если только не живёт силами того Мира. В настроении – противочувствия, в волеии – противожелания, в думях – противомыслия. Антиномии раскалывают всё наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия!» [Флоренский, 2003, 380]. Так, Флоренский, следуя за своим учителем

о. Серапионом, вводит понятия кантовской антиномии в православную религиозную мысль. Антиномичным оказывается греховный рассудок. Внутри себя рассудок разрывается между законом тождества и законом достаточного основания. Логический закон тождества соответствует конечности, определённости и статичности вещи в её тождественности, в то время как закон достаточного основания динамично уходит в бесконечность от одного основания к другому. Флоренский, повторяя идеи о. Серапиона, утверждает, что «...антиномии, в существе своём, приводятся к дилемме: “конечность или бесконечность”» [Флоренский, 2003, 382].

Таким образом, для понимания рассудка Флоренский использует понятия конечного и бесконечного. Но рассудок греховен, противоречив и антиномичен, поэтому Флоренский применяет к нему идею бесконечности, но эта идея «дурной», потенциальной бесконечности. Вот как Флоренский характеризует динамику закона достаточного основания: «И потому, на вопрос: “Где же конец?” отвечаем: “Конца нет”. Есть беспредельное отступление назад, *regressus in indefinitum* – нисхождение в серый туман “дурной” бесконечности, никогда не останавливающееся падение в беспредельность и в бездонность» [Флоренский, 2003, 53]. Очевидно желание Флоренского показать, что потенциальная бесконечность греховна, дурна и плоха. Потенциальная бесконечность по всем статьям проигрывает актуальной бесконечности в этих теоретических построениях Флоренского.

Роль же актуальной бесконечности в буквальном смысле божественна. Актуальная бесконечность относится к сфере высшего божественного мира, сфере абсолюта Кантора. В этом горнем мире противоречия и антиномии разрешаются. Это мир, по Флоренскому, абсолютной истины как безусловной реальности и безусловной разумности. «Итак, если Истина есть, то она – реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, – выражусь математически, – актуальная бесконечность, – Бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект. Но законченная в себе, она несёт с собою всю полноту бесконечного ряда своих оснований, глубину своей перспективы. Она – солнце, и себя и всю вселенную озаряющее своими лучами. Бездна её есть бездна мощи, а не ничтожества. Истина – движение неподвижное и неподвижность движущаяся. Она – единство противоположного. Она – *coincidentia oppositorum*» [Флоренский, 2003, 62].

Это единство противоположного Флоренский вводит в самоопределение Истины как интуиции-дискурсии. «Дискурсивная интуиция должна содержать в себе синтезированный бесконечный ряд своих обоснований; интуитивная же дискурсия должна синтезировать весь свой беспредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу. Дискурсивная интуиция есть интуиция, дифференцированная до бесконечности; интуитивная же дискурсия есть дискурсия интегрированная до единства» [Флоренский, 2003, 62]. Синтезирование беспредельного ряда в единицу, в константу отсылает нас опять к понятию «множества» канторовской теории. Причём здесь речь идёт об актуально бесконечном множестве, то есть о трансфинитах как символах бесконечного.

Тут же возникает вопрос, как возможен рассудок, мыслящий такую истину? Флоренский выходит из области абстрактных философских категорий и погружается в безмерные глубины православной жизни. «Рассудок возможен, если дана ему Абсолютная Актуальная Бесконечность. Но что ж это за Бесконечность? Оказалось, что таковой Объект мышления, делающий его возможным, есть Триипостасное Единство. Триипостасное Единство, – предмет всего богословия, тема всего богослужения и, наконец, – заповедь всей жизни, – Оно-то и есть корень разума. Рассудок возможен потому, что есть Трисиятельный Светоч, и – постольку, поскольку он живёт Его Светом» [Флоренский, 2003, 385].

Несколькими строчками ниже Флоренский даёт своё понимание православной Троицы как «Конечной Бесконечности или Едино-сущной Троицы» [Флоренский, 2003, 385]. Таким образом, троича есть, по Флоренскому, абсолютная актуальная бесконечность. Эта актуальная бесконечность, «Трисиятельный Светоч» есть источник света. Сама тема света чрезвычайно важна для Флоренского и всей имяславской традиции, восходящей к исихазму афонских монахов. Флоренский находит

источник фаворского света, благодати, божественной энергии в актуальной бесконечности Кантора! Причём профессора МДА и Синод присваивают за это Флоренскому степень магистра богословия и дают престижную Макарьевскую премию!

Самый важный вопрос для Флоренского – это вопрос познания истины. Но что это за истина? Вот итоговый ответ, который Флоренский даёт читателям. «Итак, снова вопрошая себя, что есть Столп и Утверждение Истины, мы пробегаем мыслию ряд ответов, данных здесь. Столп Истины – это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет Фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это – паки Церковь» [Флоренский, 2003, 386]. Здесь же через запятую Флоренский, если бы мог, указал бы имя Христово. Вот отрывок из письма ректора МДА Владыки Феодора от 28 января 1914 года: «Нужно быть очень осторожным. Безусловно, нужно замазать типографской краской слова стр. 350 “имя Христово есть мистическая Церковь!” На той же стр. Имя с большой буквы, а греч. текст <с> малой, лучше поставить с малой» [Игумен Андроник (Трубаев), 1990, 834]. Из отрывка вполне определённо следует равнозначность имени Христова и мистической церкви. Всё это отсылки к имяславию Флоренского, которое в 1914 году находится под официальным запретом Синода.

Все определения столпа истины как основы истины даны выше через запятую. Причём очевидно, что троица не может совпадать, например, с софией. Поэтому Флоренский подразумевает под столпом истины некоторое единое основание, а таковым может быть только абсолютная актуальная Бесконечность как «Триипостасное Единство», о котором говорилось чуть выше. Всё остальное существует в Троице и через Троицу, а, значит, и через актуальную бесконечность. Таким образом, Троица как абсолютная актуальная бесконечность является столпом (корнем, основой) для любой истины с маленькой буквы. Вот эта истина с маленькой буквы и будет символом в понимании Флоренского. «Форма истины только тогда и способна содержать своё содержание, – Истину, – когда она как-то, хотя бы и символически, имеет в себе нечто от Истины. Иными словами, истина необходимо должна быть эмблемой какого-то основного свойства Истины. Или, наконец, будучи здесь и теперь, она должна быть символом Вечности» [Флоренский, 2003, 135–136]. Символ, по Флоренскому, есть некоторое слово, возбуждающее движение вовне. Это слово «есть само по себе, но и чем-то большим, – поскольку оно есть видимое тело какой-то невидимой души, “искра души” или, иначе говоря, символ» [Флоренский, 2003, 195]. Именно таковы трансфиниты как все увеличивающиеся актуально бесконечные, движущиеся во вне себя к Абсолюту. Таково же, по Флоренскому, имя божие как слово и символ, движущееся во вне себя к Богу.

Флоренский подробно разрабатывает путь познания «Триипостасного Единства». Совершенно очевидно, что любая философская гносеология будет бессильна перед познанием церковного догмата. Причём человеческое понимание делает сам догмат антиномичным. «Никакие человеческие силы сами по себе не могли бы анализировать Бесконечную Единицу, – совершенно так же, как они не могут синтезировать Её. Ведь Синтезированная Бесконечность абсолютно неразложима на единицы. И, только имея в сознании догмат, т. е. самим Богом сообщённый анализ, мы можем усмотреть в свете Божественном осуществление этого догмата» [Флоренский, 2003, 108–109]. Путь познания догмата только через усмотрение света божественного. Для Флоренского это «умное делание» монахов-исихастов, святых старцев.

Но простое усмотрение света – это лишь особая религиозная практика. Флоренскому обязательно надо показать связь этой общепризнанной православной практики с актуальной бесконечностью и всем корпусом своих новых идей. Так возникают ступени уразумения христианского догмата троичности. «Усмотреть несотворённый Свет – вот первая ступень уразумения; усмотреть в нём множественное единство и единичную множественность – это вторая ступень; усмотреть в этой единичной множественности множественность, как троичность – такова третья ступень; понять смысл числа “три”, значение его, его духовное отличие от чисел “два” и “четыре” и т. д. – это ещё последующая ступень и т. д.» [Флоренский, 2003, 457]. Здесь же появляются рассуждение о том, что число ипостасей – три. «Это число –

“бесконечный факт”, постигаемый в присно-сущем умном свете, но не выводимый логически, ибо Бог – выше логики» [Флоренский, 2003, 457]. Флоренский говорит, что бесконечный факт может быть дан только в бесконечном уразумении, в котором понимание бесконечного смысла развёртывается беспредельно. Вот она «лестница Иакова» символов-трансфинитов. «Только осуществлённый независимо от нас конечный синтез бесконечности может дать нам разумную данность или, другими словами, само-доказуемый Субъект» [Флоренский, 2003, 63].

Познание божественного мира открывает, по Флоренскому, его актуальную бесконечность. Такова актуальная бесконечность небесной иерархии. Здесь Флоренский в качестве обоснования данного тезиса приводит хорошо известное в православных кругах место из Псевдо-Дионисия Ареопагита. «Очень ярко выражает мысль об актуальной бесконечности автор книги: “О небесной иерархии”, книги, приписываемой Дионисию Ареопагиту. “И то, по моему мнению, – говорит он, – достойно тщательного размышления, что говорит писание об Ангелах, то есть, что их тысячи тысяч и тьмы тем, умножая на самих себя числа, у нас самые высшие. Через сие оно ясно показывает, что типы небесных существ для нас неисчислимы; потому что бесчисленно блаженное воинство премирных умов. Оно превосходит малый и недостаточный счёт употребляемых нами чисел и точно определяется одним премирным их разумением”» [Флоренский, 1994б, 83].

Вместе с Кантором Флоренский утверждает актуальную бесконечность и абсолютную неизмеримость божественной мощи. Так, Кантор пишет, что трансфинитные числа «так же готовы к услугам для намерений Творца и Его абсолютно-неизмеримой мощи воли, как конечные числа» [Кантор, 1985, 291]. Флоренский же, рассуждая об актуальной бесконечности ряда натуральных чисел в его завершенности, приводит пример могущество бога. «В этом же смысле мы можем сказать, что могущество Божие актуально бесконечно, потому что оно, будучи определённым (в Боге нет изменения), в то же время больше всякого конечного могущества» [Флоренский, 1994, 83].

В «Столпе и утверждении истины» Флоренский демонстрирует идею бесконечного не только в онтологическом и гносеологическом аспектах. В письмах, посвящённых религиозно-этической тематике, также присутствуют отсылки к потенциальной и актуальной бесконечности. Несколько страниц текста посвящено мукам грешников в Аиде. «Кому, как ни язычникам было знать о призрачности загробного существования и о дурной бесконечности геенских мучений?» [Флоренский, 2003, 209]. В качестве примеров приводятся Данаиды, Тантал, Сизиф, Иксион, Титий. Тут же даётся пример буддистских прэтов, обречённых на бесконечные страдания. Христианский ад так же представлен как вечные мучения «дурной бесконечностью». Выше уже говорилось о том, что «дурная» потенциальная бесконечность соотносилась Флоренским с грехом как таковым.

Напротив, актуальная бесконечность, и только она, даёт понимание смысла божественной любви как синтеза бесконечного ряда. «Но эти взаимные самопредания, само-истощания, само-уничтожения любящих только для рассудка представляются рядом, идущим в беспредельность. Подымаясь над границами своей природы, Я выходит из временно-пространственной ограниченности и входит в Вечность. Там весь процесс взаимоотношения любящих есть единый акт, в котором синтезируется бесконечный ряд, бесконечная серия отдельных моментов любви. Этот единый, вечный и бесконечный акт есть едино-сущие любящих в Боге, причём Я является одним и тем же с другим Я и, вместе, отличным от него» [Флоренский, 2003, 98–99]. Божественная любовь не состоит из последовательной бесконечной серии актов любви и милости. Обычный человек представляет себе это как ежедневные счастливые и удачные моменты жизни. Но это была бы «дурная бесконечность» счастливых событий, которые очень быстро перестали бы быть для человека чем-то особенным. Люди быстро привыкают к хорошему и начинают всегда желать большего. Это желание рождает страдание. Поэтому божественная любовь есть единый акт синтезирующий актуально бесконечный ряд моментов любви. Это и есть христианская благодать как особое религиозное переживание, не связанное с какими-то внешними событиями человеческой жизни.

Также, по Флоренскому, актуально бесконечным должно быть христианское милосердие и всепрощение. Пётр вопрошает Иисуса: «Сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? – до семижды ли?» (Мф 18:21). Но у христианского прощения и милосердия нет конечного числа прощений. Более того, нет и потенциально бесконечного числа прощений, когда ты раз за разом прощаешь человека. Это «дурная» бесконечность и грех. Человек таким прощением не поднимается до высот христианства, оставаясь просто морально хорошим человеком! Но прощение и милосердие должно быть абсолютно актуально бесконечным как само «Триипостасное Единство». «Вот почему Господь отвечает Апостолу: “Не говорю тебе: До семижды, но – до семижды семидесяти раз” (Мф 18:22), т. е. без какой-либо ограничительности, без конца, всецело и всемилостиво (ибо семидесяти семьдесят означает уже не конечность, а всецелостную полноту, актуальную бесконечность)» [Флоренский, 2003, 339].

В приложении книги «Столп и утверждения Истины» в разделе «Разъяснение и доказательство некоторых частных, в тексте предполагавшихся уже доказанными» Флоренский подробно излагает математические аспекты теории множеств Кантора. Это сознательно делается в конце книги, чтобы не отпугнуть православного читателя слишком сложными и абстрактными математическими идеями теории множеств. Но для Флоренского совершенно очевидно, что именно теория множеств Кантора является основой всех идей его книги «Столп и утверждения Истины».

В завершении статьи хочется выразить благодарность профессору мехмата МГУ Сергею Сергеевичу Демидову. Благодаря ему автор обратил внимание на роль идеи актуальной бесконечности в творчестве Флоренского.

Библиографический список

1. Игумен Андроник (Трубачев). Из истории книги «Столп и утверждение истины» / Игумен Андроник (Трубачев) // Флоренский П.А. Сочинения: в 3 т. – М.: Правда, 1990. – Т. 1 (II). – С. 827–837.
2. Кантор, Г. Труды по теории множеств. / Г. Кантор. – М.: Наука, 1985. – 431 с.
3. Флоренский, П.А. О символах бесконечности / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1. – С. 79–128.
4. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П.А. Флоренский. – М.: АСТ, 2003. – 640 с.

Текст поступил в редакцию 10.09.2018.

References

1. Igumen Andronik (Trubachev). *Iz istorii knigi "Stolp i utverzhdenie istiny"* in Florensky P.A. *Sochineniya: v 3 t.* [From the History of the Book "The Pillar and Confirmation of Truth"]. Moscow: Pravda, 1990, vol. 1 (II), pp. 827–837 (in Russian).
2. Kantor G. *Trudy po teorii mnozhestv* [Works on the Theory of Sets]. Moscow: Nauka, 1985, 431 p. (in Russian).
3. Florensky P.A. *Sochineniya* [Writings]. Vol. 1. Moscow: Mysl', 1994, pp. 79–128 (in Russian).
4. Florensky P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoj teodicey* [The Pillar and Confirmation of Truth]: the Experience of Orthodox Theodicy]. Moscow: AST, 2003, 640 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.114-120

Самарина Т.С.



Теория пандинамизма в феноменологии религии: категории Силы, Воли и Формы

Аннотация. Статья посвящена анализу возникшей в феноменологии религии теории пандинамизма, истоки которой восходят к предложенной в XIX веке английским антропологом и религиоведом Робертом Мареттом категории Силы. Для этого рассматривается религиозоведческая система самого популярного голландского феноменолога Герардуса ван дер Леува, в частности, подробно разбирается его феноменологическая система описания религии через теорию пандинамизма, которая до сих пор в отечественной литературе не получила освещения. Излагается учение о самой главной, по мнению ван дер Леува, категории любой религии – Силе – как неморальной категории, выделяется ключевая характеристика

Силы – её инаковость по отношению к человеку, утверждается, что именно элемент инаковости определяет ход религиозной жизни во многих её проявлениях, а трансформация представлений о Силе и порождает всё многообразие верований. Далее в статье рассматривается учение ван дер Леува о субъекте религии (человеке), разбираются выделенные им три центральных категории религии – Сила, Воля, Форма, – из сочетания которых вытекает всё разнообразие существующих типов религий (религии бегства, борьбы, покоя, беспокойства, бесконечности, сострадания, напряжения, послушания, величия, смирения, любви). В заключении статьи рассматривается общепотребимая для антропологов и этнологов XIX – первой половины XX веков электрическая метафора в её приложении к науке о религии.

Ключевые слова: феноменология религии, антропология религии, Роберт Маретт, Герардус ван дер Леу, мана, табу, оренда, субъект религии

Tatiana S. Samarina

Theory of Pandynamism in Phenomenology of Religion: The Categories of Strength, Will and Form

Abstract. The article analyzes the theory of pandynamism, which arose in the phenomenology of religion, the origins of which date back to the category of Power proposed in the 19th century by the English anthropologist and religious scholar Robert Marett. A detailed analysis of phenomenological description of religion through the theory of pandynamism which was invented by Gerardus van der Leeuw is given. Author analyses the most important, according to van der Leeuw, category of any religion Power. This category described as an extra – moral category, the key characteristic of Power is otherness, it is claimed that the element of otherness defines the course of religious life in variety of manifestations, and transformation of Power generates all variety of beliefs. The article examines the teachings of van der Leeuw on the subject of religion (religious person). The article examines three central categories of religion: the Power, the Will and the Form, the combination of which arises the diversity of existing types of religions (religions of escape, struggle, peace, anxiety, infinity, compassion, stress, obedience, greatness, humility, love). In conclusion, the article discusses electrical metaphor which is commonly used in anthropology of the 19th – first half of the 20th century in its application to the science of religion.

Key words: Phenomenology of Religion, Anthropology of Religion, Robert Marett, Gerardus van der Leeuw, mana, taboo, orenda, the subject of religion

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 of the Russian Academy of Science; 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia, 109240; t_s_samarina@bk.ru

Исследуя архаическую религию и культуру в конце XIX века, английский антрополог и религиовед Роберт Маретт открыл науке о религии проблематику Силы. Он выступил с развёрнутой критикой теории примитивной религии Б. Тайлора, в особенности указывая на ошибочность его концепции анимизма. Маретт разработал собственную теорию преанимизма, строившуюся вокруг теории Силы. Если Тайлор в теории анимизма делал акцент на развитие мышления «первобытного философа» [см.: Тайлор, 1989, 213], то Маретт, напротив, указывал на то, что религия – сфера опыта, и именно опыт Силы стоит в её основе. В частности, Маретт писал: «Помимо анимизма может существовать и отношение ума, продиктованное благоговением перед таинственным, которое обеспечивает религию своим необработанным материалом <...> объекты, в отношении которых чувствуется трепет, можно назвать Силами. Из таких Сил духи составляют лишь один класс среди многих» [Marrett, 1914, 1]. Согласно предположениям некоторых исследователей, именно теория Маретта легла в основу концепции Святого Р. Отто¹. Но, пожалуй, среди феноменологов религии самую значительную роль категория Маретта сыграла в феноменологии религии известнейшего голландского религиоведа Герардуса ван дер Леува.

В оценках Леува и его современники, и исследователи более позднего времени едины. Леува называют великим учёным и гениальным мыслителем [Петтацциони, 2014, 34], одним из основоположников феноменологии религии [Забияко, Новокшенова, 2015, 130], самым известным голландским представителем феноменологии [Cox, 2006, 115], «чьему имени по праву принадлежит международная слава» [Kristensen, 1960, XI], чьи ключевые труды являются «превосходной попыткой охватить весь мир религиозных феноменов» [Блеекер, 2014, 57].

Как кажется, причины такой популярности Леува легко объяснимы. Во-первых, он был одним из первых авторов, в трудах которого словосочетание «феноменология религии» было не только декларируемо, но закреплено и связано с определённым типом исследования². Во-вторых, Леув писал свои важнейшие труды в период между двумя великими войнами, что создавало благоприятные условия для их восприятия. В-третьих, время пика творческой активности Леува совпало со временем наибольшего интереса к новому методу изучения религии в Европе, поэтому его труды стали восприниматься основополагающими. В-четвёртых, во многом из-за этого его работы были первыми переведены на английский язык (первое английское издание «Религии в её сущности и проявлениях» вышло в 1933 году), что обеспечило им широкую известность, сохранившуюся даже после исчезновения моды на феноменологию религии. В-пятых, Леув, в отличие от множества его коллег, не стеснял себя в методологической рефлексии своих трудов, поэтому снабжал их содержательными предисловиями и послесловиями, в которых пояснял суть и специфику феноменологического метода.

«Религия в её сущности и проявлениях» – финальный вариант многолетнего труда Леува по созданию единой феноменологической системы описания религии, начавшийся ещё в 1925 году в немецкой работе «Введение в феноменологию религии» [Leeuw, 1925]. При этом содержательно «Введение...» представляет собой не сильно изменённую треть текста «Религии в её сущности и проявлениях», но во «Введении...», как и положено, есть нормальное методологическое введение в суть книги, размещённое в начале. Главная его работа занимает более 700 страниц, из них около тридцати отводится методологическим «Эпилогоменам», расположенным в конце книги. Жак Ваарденбург утверждает, что Леув изначально хотел поместить их в начало книги, но потом передумал и убрал в конец [Waardenburg, 1978, 203]. Джеймс Кокс интерпретирует такое изменение в композиции желанием Леува эксплицировать все те методы, которые он применял в книге [Cox, 2006, 118].

Труды Леува представляют собой действительно этапный момент в истории феноменологии религии и религиоведения и нуждаются в детальном анализе, к самому важному аспекту которого мы сейчас и перейдём.

Пандинамизм

В религиоведческой системе Леува центральными являются три категории: Сила, Воля и Форма. При этом первенствующая роль, конечно, отводится Силе. Для начала рассмотрим, как Леув определяет религию, а затем опишем роль, которая

отводится в ней категории Силы. «Религия – это продолжение жизни до её крайнего предела. Религиозный человек желает жить богаче, глубже, шире <...> другими словами, человек стремится к чему-то превосходящему, не важно при этом, хочет ли он просто воспользоваться этим или поклониться ему» [Leeuw, 1933, 679]. Таким образом, религия представляет собой стремлением к обретению чего-то высшего (Силы) для себя самого, что выражается в поклонении или использовании её. Фактически вся система религии Леува представляет собой историю развёртывания категории Силы. Очевидно, что в этом он восходит к известным открытиям конца XIX века, когда у архаических народов были обнаружены сходные представления о Силе, действующей в основе их религиозного мировоззрения (мана, оренда, табу и т. п.). Леув отталкивается от этой идеи, придавая представлению о Силе абсолютный характер. В книге он не раз подчёркивает, что описывает не историю религии, строящуюся по хронологическому порядку, а структуры религии, одной из основных таких структур и является Сила.

Леув описывает Силу как нечто *Иное* по отношению к человеку (здесь вполне очевидно указание на *ganz Andere* Р. Отто [Отто, 2008, 48]), противостоящее миру человека и оттого завораживающее его. Человек реагирует на Силу страхом, почтением, изумлением. Сила опасна, поэтому к религиозным объектам всегда сохраняется трепетное отношение. Сила пронизывает собой всё бытие, поэтому в архаических культурах мы зачастую не найдём разницы в строго религиозных и секулярных действиях, мы не найдём даже самого этого деления, в них сила воспринимается как всё, что даже в малой степени необычно. Сила – неморальная категория, она часто ассоциируется с каким-то конкретным носителем, выделяя его из окружения. В истории религии Сила занимает центральное положение, становится вселенской энергией, именно трансформация представлений о Силе и порождает всё многообразие верований.

Например, фетишизм есть представление о том, что любой предмет может быть наделён Силой, амулеты являют собой «контейнеры Силы» [Leeuw, 1933, 42], идолы – вместилища силы, скипетр и инсигнии правителя также заключают в себе Силу. Главную роль играют «ни природа, ни природные объекты, которым человек поклоняется, но всегда Сила, которая проявляется в них» [Leeuw, 1933, 52], – это звучит вполне в духе классической динамической теории: верующие поклоняются не самим объектам, а Силе, пребывающей в них. Душа – есть Сила, отсюда возникают анимистические верования; вся вселенная – есть проявление Силы, отсюда следует пантеизм; Дао, Рита, Пневма – различные наименования Силы; каждая из четырёх стихий являлась в определённых культурных условиях выражением Силы. Даже литургические действия человека Леув описывает как поток Силы.

Как мы уже отметили, ключевой характеристикой Силы является её *инаковость* по отношению к человеку, именно элемент инаковости определяет ход религиозной жизни во многих её проявлениях. Поклонение небу, столь распространённое по всему миру, Леув объясняет устойчивым его пониманием как чего-то совершенно иного, не имеющего ничего общего с земным, поэтому небеса понимаются как откровение Силы; лишь позже с деградацией представлений о Силе появляются астрологические понятия, превращающие свободный культ Силы в почитание незыблемых звёздных законов. Эта же инаковость лежит и в основе поклонения животным, которые предстают одновременно и близкими человеку (могут быть одомашнены, служить ему), и далёкими (дикость животного, его опасность).

Но одной метафорой Силы невозможно описать всё многообразие религиозной жизни. Эта категория наиболее приложима к архаическим религиям, где ещё нет представлений о конкретных божествах. Уже в анимизме мы видим определённую дифференциацию мира Силы. Если динамические религиозные представления рассматривают мир как однородное пространство действия Силы, то анимизм предполагает конкретные действия духов, действие есть не что иное, как проявление воли, следовательно, Сила в религии, по выражению Леува, нуждается в Воле. В некоторых религиозных верованиях, где ещё возможно сохранение представлений об аморфной Силе, пускай и определённо проявляющей себя в жизни человека, Сила и Воля сосуществуют, но исторически Воля и Сила требуют своего выражения

(Формы) – так появляются личные божества. По Леуву, первыми такими божествами, выражающими Форму саму по себе, стали женские богини и окружающие их матриархальные культы. Женское божество, по самой своей сути, есть Форма, ибо женщина – то, что хранит и принимает Силу. Леув видит в женских культах единство Формы и Силы, тогда как в культах мужских, по его мнению, возникших несколько позднее, – единство Формы и Воли. Таким образом, «история предлагает в религии, как и везде, только ограниченное количество возможностей: религия Формы или бесформенности; религия Воли или небытия; религия аскетизма или напряжения; сострадания или послушания – этими вариантами всё богатство истории кажется практически исчерпанным. Подобно тому, как в ходе истории человечество снова и снова обращается к некоторым немногочисленным символам, так есть лишь немногие черты, с помощью которых можно изобразить сущность Силы, и лишь немногие отношения, которые могут быть приняты через неё» [Leeuw, 1933, 636]. Именно из взаимоотношения трёх категорий и следует разнообразие всей дальнейшей истории религии. Эту трихотомию можно пояснить парой примеров. Священное дерево хранит в себе Силу; давая плоды, оно проявляет Волю; представление о том, что у дерева есть дриада (дух дерева), даёт ему Форму. Или же святой человек сам по себе является Формой, ответ на молитвы, обращённые к нему, есть проявление его Воли, а его мощи хранят в себе Силу.

Многообразие духовных существ Леув объясняет многообразием воль. Начальный опыт Силы бесформен, встреча двух и более воль приводит к возникновению представления о личности, отсюда и появляются личные божества. В этом контексте особенно интересен его взгляд на демонических и ангельских существ. Демоны, по Леуву, возникли из культов умерших, поскольку сами мёртвые представляли собой единство Силы и Формы, без действующей Воли. Демоны компенсировали утрату умершими Воли и стали восприниматься как существа деятельные. Из представления о демонических существах возникла идея богов, ведь первые и вторые наделены Формой, Волей и Силой, таким образом, столкновение двух противоположных непримиримых воль внесло разнообразие в мир проявления силы и структурировало его иным образом³. В такой ситуации ангелы, в отличие от демонов, не наделены особой волей, они есть лишь проявления Силы (эманации Силы), отсюда, по его мнению, распространённые представления об ангелах конкретных людей, позже ангелы становятся как бы послами Бога и утрачивают не только волю, но и силу, выступая лишь формой проявления Силы Бога.

Единобожие, по Леуву, – поворотный момент в истории религий, истории категории Силы. Леув утверждает, что «Бог поздно появляется в истории религии» [Leeuw, 1933, 103]. Он специально и достаточно подробно разбирает прамонотеистическую гипотезу Шмидта, стараясь продемонстрировать её несостоятельность. Полидемонизм, превратившийся в политеизм, был ничем иным как движением по структурированию и упорядочиванию окружающего мира. Сам процесс появления конкретных духовных существ связан с их наименованием, приписыванием им определённых ролей и функций, здесь хаотичный мир Силы постепенно превращался в единое упорядоченное целое. Но религия Сил, по Леуву, «всегда есть поклонение Вселенной» [Leeuw, 1933, 173], а Вселенная едина, хотя и аморфна. Согласно его логике, человек не желает плюральности форм воль в мире, ибо любая внешняя воля противостоит воле человека, а чем таких воль больше, тем человеку тяжелее, к тому же, если вся природа наполнена Силой, то к чему многообразие её персонификаций? Поэтому человек стремится урезать количество форм и сил, отсюда религии, упраздняющие Форму, – буддизм, брахманизм, атеизм (который Леув определённо относит к религиозным мировоззрениям). Альтернативой полному уничтожению формы является её унификация, лишь единый бог-создатель может заменить собой всё разнообразие форм, став тем самым уникальной формой, концентрирующей в себе Силу и Волю. Именно по последней причине Леув выступал против религиозного эволюционизма, утверждающего, что монотеизм возник из политеизма. Для Леува вопрос здесь стоял не в количестве богов, а об уникальности единого и единственного Бога. Именно осознанное предание себя человеком в руки единому богу делает Силу, сосредоточенную в нём, абсолютной, а человека избавляет от рабства

множеству различных форм и воле, представленных богами политеизма. Сам Леув описывает эту ситуацию следующим образом: «Форма и Воля имеют свою реальную и божественную жизнь в божестве-творце. Разумеется, здесь не имеется в виду творец отдыхающий, скорее, мы говорим о Боге, Который ввергает Себя Своему творению» [Leeuw, 1933, 177].

Субъект и типология религий

Понимание субъекта религии (человека) у Леува строится по аналогии с пониманием объекта, человек также связан напрямую с понятием Силы. Для Леу и субъект, и объект религии находятся в единых взаимоотношениях, они даже могут быть взаимозаменяемы, поскольку в них действует единая Сила. Он говорит об аффекации субъекта религии Силой.

Например, разбирая обряды перехода (здесь он опирается на ван Геннепа [см.: Геннеп, 1999]), Леув отмечает, что в них мы видим то, как Сила воздействует на жизнь. Рождение – явление Силы, ибо рождённый ребёнок понимается как существо иного мира, существо, отчасти чуждое миру этому, пришедшее из мира Силы. В равной степени этапами жизни, фиксирующими проявления Силы, являются крещение, инициация, брак, смерть.

В не меньшей степени с проявлениями Силы связаны особые люди. В целом для методологии Леува характерно рассмотрение всей социальной жизни как производного от жизни религиозной: общину и личность человека создают отношения Силы, а не наоборот. Например, царь и жрец – носители и восприемники Силы. Пророки – экстастики, способные входить в состояние одержимости Силой, в них на время исчезает личность, в этом состоянии они открывают людям особые истины. Религиозные учителя излагают Силу в форме рационализированного дискурса, закреплённого традицией. В любом случае, по Леуву, человек всегда поклоняется только Силе, она эманирует себя через тех, кого почитают святыми. При этом не стоит забывать, что изначально Сила неморальна, поэтому такое эманирование Силы имеет и негативные формы. Леув отдельно разбирает оборотничество как пример негативного проявления Силы и ведьмовство как хорошую иллюстрацию одержимости Силой, также со знаком минус.

Единой для всей теории Леува логике Силы подчинены и взаимоотношения субъекта и объекта религиозной жизни. Каждый культ для него есть «повторение Силы» [Leeuw, 1933, 342], во всех религиозных ритуалах, начиная от архаических форм жертвоприношений, действует единый поток Силы, выражающий себя либо в действиях, либо в дарах. Молитву он рассматривает как слово Силы в устах человека, обеспечивающее циркуляцию Силы от человека к богу в форме прошений и воззваний, и обратно, от бога к человеку – в форме даров и благодати. Выше уже говорилось об амулетах как «контейнерах силы», это представление для Леува расширяется на священный текст, который зачаровывается Силой, хранит её в себе. Сам процесс литургических действий в своей формальной основе имеет обыденные действия и отношения, но с их помощью человек даёт форму действиям Силы.

Особое место в теории Леува занимает разработанная им типология религий. Эта типология стала последним дополнением к его феноменологической системе. Сам Леув считал все существующие классификации религий неудачными, поэтому он разработал и предложил свою типологию, в основании которой лежит представление о Силе. Первой формой Леув выделил религии удалённости и бегства, в которых человек хочет максимально отдалиться от Силы, защититься от неё, к таким он в первую очередь относил китайские религии, деизм и атеизм. Второй тип представляет собой религии борьбы, сопряжённые уже с категорией Воли и Силы, это все те религии, где наличествует противостояние двух воле – разные формы дуализма. Третий тип – религии покоя, напротив, избегают всякого конфликта, уничтожая разницу между миром, человеком и Силой, к таким относятся монизм и пантеизм. Противостоит этим религиям тип религий беспокойства, где нет выраженного конфликта, как в дуализме, но есть борьба за единение с Силой – это разнородные теистические культы. Особый тип составляют так называемые религии бесконечности, главной целью которых является аскетизм, который должен привести к уничтожению формы, родиной таких религий стала Индия. Правда, буддизм Леув выделяет

в отдельный тип религии, называя его религией Ничто и сострадания, при этом подчёркивая, что сострадание – возможность сочувствовать боли другого – не тождественно любви. В отдельный тип он выделяет и греческую религию, обозначая её как религию напряжения и Формы, из-за особой специфики и насыщенности греческого политеизма. Израильскую религию, как нетрудно догадаться, он характеризует как религию Воли и послушания, тем самым описывая особенность строго монотеизма. Кроме того, он подчёркивает, что именно здесь впервые Сила начинает осознаваться как Воля. Эту же традицию продолжает и ислам, по Леуву, являющийся религией величия и смирения. Из предыдущего обзора уже должно быть понятно, что особое место в мире религий он выделяет христианству, обозначая его как религию любви, уникальную религию. Леув сам признаётся, что для него именно эта религия является наиболее полной формой религиозной жизни.

Энергетическая метафора

Из представленного нами рассмотрения пандинамической системы Леува очевидно, что Сила играет в ней ключевую роль. В этом контексте особенно интересно рассмотреть, как эта Сила описывается. В своей работе «Небожественное сакральное» Сергей Зенкин, рассматривая историю категории мана в антропологии XIX века, в частности, отмечает, что «при научной разработке этого квазипонятия европейские учёные руководствовались собственной культурной интуицией, опирались на примеры аналогичных представлений, иные из которых были магическими, а иные – научными: силовые флюиды “животного магнетизма” по Ф.-А. Месмеру, понятия “теплорода” и проводящего гравитацию “эфира”, долгое время бытовавшие в физике, и т. д.; наконец, собственно в науке моделью для толкования маны служило понятие электричества» [Зенкин, 2012, 114]. По Зенкину, именно электрическая метафора хорошо прижилась в исследованиях XX века. Это замечание в высшей степени уместно, когда мы обращаемся к теории Леува. Сила у него по преимуществу описывается метафорой электрического заряда. Например, рассматривая категорию табу, он замечает, что «объекты, персоны, времена, места или действия, заряженные Силой, называются табу <...> Табу – это своего рода предупреждение: “Опасно! Высокое напряжение!”» [Leeuw, 1933, 43]. Обращаясь к ветхозаветной истории с Ковчегом Завета, когда Узза хотел поддержать его, чтобы тот не упал с телеги, и был поражён за это смертью, Леув усматривает в ней динамический гнев божий, который разрядился как электрический ток на прикоснувшегося к святому объекту человека. В другом месте он использует тот же метафорический ряд, отмечая, что Сила «реагирует точно так же, как электрический ток, поражая любого, кто небрежно касается провода» [Leeuw, 1933, 46]. Он часто рассуждает о заряженности Силой тех или иных объектов, о возможности разрядки Силы. Более того, в одном месте он пишет, что «обладание силой – это качество, которое можно назвать физическим, так как оно находится на том же уровне, что тепло, жар, свечение» [Leeuw, 1933, 455]. Правда, такая аналогия не может быть полной. В одном месте, характеризуя архаическое мышление, Леув специально поясняет, что Сила не подчиняется никаким законам, следовательно, не может действовать как электрический заряд, разряжаясь по строго описываемым принципам, проявления Силы спонтанны, непредсказуемы и не описываемы никакими законами.

Из всего отмеченного выше заметим, что здесь Леув использует общеупотребимую для этнологов и антропологов XIX и первой половины XX века метафору. Возможно, вернее будет сказать, что в своей теории Силы он следует сложившейся в антропологии традиции её описания, расширяя представление о Силе с архаических культур до всей истории религии.

Библиографический список

1. Блеекер, К.Ю. Феноменологический метод / К.Ю. Блеекер // Религиоведческие исследования. – 2014. – № 1–2 (9–10). – С. 41–59.
2. Геннеп, А. ван. Обряды перехода / А. Геннеп. – М.: Восточная литература, 1999. – 200 с.

3. Забияко, А.П. Египтолог, теолог и феноменолог религии – Герард ван дер Леуу / А.П. Забияко, Р.А. Новокшорова // Религиоведение. – 2015. – №3. – С. 130–139.
4. Зенкин, С.Н. Небожественное сакральное / С.Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2012. – 537 с.
5. Отто, Р. Священное / Р. Отто. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2008. – 272 с.
6. Петтациони, Р. Сравнительный метод / Р. Петтациони // Религиоведческие исследования. – 2014. – № 1–2 (9–10). – С. 24–40.
7. Пылаев, М.А. Западная феноменология религии / М.А. Пылаев. – М.: РГГУ, 2006. – 97 с.
8. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – 573 с.
9. Cox, J. A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates / J. Cox. – N.Y.: The Continuum International Publishing Group, 2006. – 276 p.
10. Kristensen, W.B. The Meaning of Religion / W.B. Kristensen. – The Hague: M. Nijhoff, 1960. – 533 p.
11. Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion / G. van der Leeuw. – München: Reinhardt, 1925. – 161 p.
12. Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology / G. van der Leeuw. – N.Y.: Macmillan, 1933. – 715 p.
13. Marett, R.R. The Threshold of Religion: Third edition / R.R. Marett. – London: Methuen & Co, 1914. – 223 p.
14. Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw / J. Waardenburg. – The Hague: Mouton, 1978. – 298 p.

Текст поступил в редакцию 11.09.2018.

¹ Это предположение разделяется далеко не всеми специалистами. Подробное обсуждение роли концепции Маретта в становлении теории Отто см. у М.А. Пылаева, предложившего альтернативное видение проблемы [Пылаев, 2006, 13–29].

² Сам ван дер Леуу долгое время колебался, не зная, какое наименование для нового направления пошло бы больше. Среди вариантов были «общая история религии» (allgemeine Religionsgeschichte) и «учение о формах религиозных представлений» (Formenlehre der religiösen Vorstellungen). Термин «феноменология» не нравился ему именно потому, что он мог вызвать ассоциации с широко известной в то время философской теорией Гуссерля и психологической феноменологией Ясперса.

³ Вот, как Леуу пишет об этом: «...существенной разницы между демоном и богом нет, идея бога, конечно, имеет много других истоков, помимо веры в демонов, но каждый может стать богом, если он не станет дьяволом» [Leeuw, 1933, 139].

References

1. Bleeker K. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Researches in Religious Studies]. Moscow, 2014, no. 1–2 (9–10), pp. 41–59 (in Russian).
2. Gennep A. van. *Les rites de passage: étude systématique*. Paris, 1981 (Russ. ed.: Gennep A. van. *Obyady perekhoda*. Moskva: Vostochnaya literatura, 1999. 200 s.)
3. Otto R. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt & Granier, Breslau, 1917 (Russ. ed.: Otto R. *Syashhenoe*. St. Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU, 2008, 272 p.)
4. Pettazzoni R. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Researches in Religious Studies]. Moscow, 2014, no. 1–2 (9–10), pp. 24–40 (in Russian).
5. Pylaev M.A. *Zapadnaya fenomenologiya religii* [Western Phenomenology of Religion]. Moscow: RSUH, 2006, 97 p. (in Russian).
6. Tylor E.B. *Primitive Culture*. Vol. 1. London: John Murray, 1871 (Russ. ed.: Tajlor E.B. *Pervobytnaya kul'tura*. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1989. 573 p.)
7. Zabyako A.P., Novokshonova R.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2015, no. 3, pp. 130–139 (in Russian).
8. Zenkin S.N. *Nebozhextvennoe sakral'noe* [The Undivine Sacred]. Moscow: RSUH, 2012, 537 p. (in Russian).
9. Cox J. *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. N.Y.: The Continuum International Publishing Group, 2006, 276 p.
10. Kristensen W.B. *The Meaning of Religion*. The Hague: M. Nijhoff, 1960, 533 p.
11. Leeuw G. van der. *Einführung in die Phänomenologie der Religion* [Introduction to the Phenomenology of Religion]. München: Reinhardt, 1925, 161 p. (in German).
12. Leeuw G. van der. *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*. N.Y.: Macmillan, 1933, 715 p.
13. Marett R.R. *The Threshold of Religion: Third edition*. London: Methuen & Co, 1914, 223 p.
14. Waardenburg J. *Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. The Hague: Mouton, 1978, 298 p.



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.121-129

Мурзахалилов К.С.

«Йакын Инкар» в Кыргызстане: вероятность радикализации

Аннотация. В статье рассматривается деятельность религиозного движения «Йакын Инкар», отколовшегося от кыргызского отдела «Таблиги Джаамат» на основе идейных расхождений предположительно в начале 2015 года. Отдельным блоком анализируется проблема, возникающая в результате деятельности сторонников «Йакын Инкар», которые не считаются ни с какими государственными институтами, игнорируют светские законы и не подчиняются им, а также подвергают жёсткой критике действия властных структур. На основе этих и ряда других факторов власти Кыргызстана в судебном порядке запретили их деятельность и признали движение экстремистским. В заключительной части статьи автором даны рекомендации по изысканию оптимальных путей и механизмов государственным органам и муфтияту Кыргызстана, чтобы «отрегулировать» проповеднический процесс даваата.



Ключевые слова: «Йакын Инкар», ислам, религиозное движение, «Таблиги Джаамат», даваат, правоохранительные органы, запрет, Духовное управление мусульман Кыргызстана

Kanatbek S. Murzahalilov

“Yakyn Inkar” in Kyrgyzstan: Possibilities of Radicalization

Abstract. This article observes the activities of the religious movement called “Yakyn Inkar” derived from the Kyrgyz branch of “Tablighi Jamaat” due to conflicts of ideas between these two movements presumably at the beginning of 2015. One part of the article is devoted to the analysis of issues of followers of “Yakyn Inkar” that is not acknowledged by the state institutions, ignores secular laws and criticizes actions of the government. Based on these and other factors, the state authorities of Kyrgyzstan prohibited its activities through the court and consider it as an extremist movement. In conclusion, the author provides recommendations to the Kyrgyz state bodies as well as Muftiyat on identifying effective ways how to regulate the dawaa process.

Key words: “Yakyn Inkar”, Islam, religious movement, “Tablighi Jamaat”, dawaa, law enforcement authorities, prohibition, Muslim Spiritual Body of Kyrgyzstan

Мурзахалилов Канатбек Сайтмуратович – эксперт Научно-исследовательского института исламоведения; 720040, г. Бишкек, ул. Раззакова, 51а; murzahalilovk@mail.ru

Kanatbek S. Murzahalilov – expert at Research Institute for Islamic Studies; 51a Razzakov str., Bishkek, Kyrgyzstan, 720040; murzahalilovk@mail.ru

15 июня 2017 года по обращению Генеральной прокуратуры Кыргызской Республики Октябрьский районный суд города Бишкек признал экстремистским религиозное течение «Йакын Инкар» и запретил его представителям проводить проповеди. Таким образом, «Йакын Инкар» стал двадцатой организацией, пополнившей список экстремистских и террористических групп, деятельность которых судами разных инстанций запрещена на территории Кыргызстана.

Следует отметить, что до 2016 года в республике не было долго известно о деятельности новоявленного религиозного феномена – длинноволосяных, бородатых в традиционной пакистанской одежде мужчинах, призывающих людей к соблюдению требований Аллаха и устоев жизни пророка Мухаммеда. Своим поведением по «донесению», «осведомлению», «извещению», т.е., «доведением до людей ислама», эти люди заметно отличались от членов религиозного движения «Таблиги Джамаат». Данное сообщество верующих представляло собой религиозное течение «Йакын Инкар».

Как известно, в Кыргызстане организация «Таблиги Джамаат» возникла в начале 90-х годов XX столетия. С тех пор в течение двух десятилетий члены движения «Таблиги Джамаат» довольно активно работают среди населения республики. В результате движение получило первенство среди всех исламских организаций и групп, включая местные и иностранные, в плане активной деятельности и, соответственно, количества своих сторонников [Мурзахалилов, Арынов, 2010, 7].

Анализ деятельности «Таблиги Джамаат» показывает, что взгляды его последователей основываются на фундаменталистском понимании ислама, а само движение позиционирует себя как аполитичное и провозглашает призывы к возвращению к основам ислама. Со времени возникновения среди «таблиговцев» появились участники движения, которые оказались не в силах соблюсти установленный традиционным исламом баланс между мирской и внемирской жизнью, поставили своей целью отречение от всего мирского и культивацию аскетического образа жизни. Такие участники на основе идейных расхождений предположительно в начале 2015 года откололись от «Таблиги Джамаат» и создали отдельное течение – «Иакын Инкар». В переводе с арабского название течения означает *«отрицание всего мирского, кроме Бога»*.

Как показывает анализ, членами «Йакын Инкар», в первую очередь, становятся молодые люди из регионов, где наблюдается низкий социальный уровень жизни и религиозной грамотности населения. Для молодёжи проповедуемые «Йакын Инкар» постулаты ислама зачастую могут быть одним из немногих средств самоидентификации, поэтому оно представлялось привлекательным и число адептов движения росло. По экспертным оценкам, в республике общее число приверженцев «Йакын Инкар» оценивается в 500–1000 человек.

122

социальные нормы и не подчиняться светским законам, подвергать открытой жёсткой критике действие властных структур. Для распространения своих идей они откажутся от всех современных технических достижений, поэтому судить об особенностях их деятельности и идеологии достаточно сложно. Они избегают фото- и видеосъёмок. Сторонники движения практически не берут деньги в руки. Они также выступают за раздельное обучение в школах, согласно нормам шариата, а в случае болезни отказываются от лечения. Чаще всего они не работают, в основном занимаясь сбором пожертвований. Приверженцы течения не признают квоты на хадж, ежегодно выделяемыми властями Саудовской Аравии, а также визы и другие разрешительные документы, позволяющие пересекать государственные границы и проповедовать религию.

В повседневной жизни они отрачивают волосы, носят длинную одежду, ходят пешком, пользуются только тем, «что Бог послал». Проповедуя исламские традиции, движение стремится к осознанию и реализации преемственности между своей деятельностью и жизнью пророка Мухаммеда, а сами члены «Йакын Инкар» ставят своей целью жить как во времена пророка Мухаммеда. По мнению муфтия мусульман Кыргызстана М. Токтомушева, течение принадлежит к суфийскому направлению. Последователи довольствуются малым и считают, что никто не имеет права управлять человеком, кроме Аллаха [Что известно об исламском течении, <http://ru.sputnik.kg>].

Согласно позиции директора аналитического центра «Религия, право и политика» К. Маликова, «Йакын Инкар» заявила о себе как группа, не признающая нововведений со стороны основного сообщества в Кыргызстане – «Таблиги Джамаат». Эксперт, рассматривая роль государства в регулировании деятельности «Таблиги Джамаат» через Духовное управление мусульман Кыргызстана (далее по тексту ДУМК), утверждает, что «вот здесь и появилась протестная группа из малого числа даваатистов, которые отвергли все нововведения и стали обособленной группой (называя себя группой «якына», то есть, подчёркивая свою большую набожность путём положения на Аллаха), и сохраняя даават в первоначальном виде, как в XIX веке. Остальных (большинство) дааватистов они называют группой «асбаб», то есть те, которые полагаются на причину больше, чем на веру» [«Йакын Инкар», <http://asiaterra.info>].

Муфтий М. Токтомушев, выражая своё неприятие религиозных течений, идеология которых противоречит нормам ханафитского мазхаба, указывает, что «есть некоторые группы, которые проповедуют аскетизм, например, говорят, что можно не лечиться, не есть, а уповать и опираться только на Аллаха». Муфтий призывает настороженно относиться к таким призывам: «Не будет человека, который ближе всех и сильнее всех верит Аллаху, чем Пророк. Хотя он и был Пророком, он использовал лекарства, ел, а когда шёл воевать, брал оружие и защитное снаряжение. Это не говорит о том, что он был против Аллаха или не верил в него. Почему же мы должны отказываться от такого порядка? Это неправильно» [Асипов, 2015].

В свою очередь, последователи «Йакын Инкар» критикуют муфтия мусульман Кыргызстана. По их мнению, муфтий, как сторонник «Таблиги Джамаат», нарушил правила миссионерства, сотрудничая с политической властью и возглавив ДУМК. Они считают, что в миссионерстве не бывает руководителей и других должностных лиц – «все равны перед Всевышним» [Беседа автора, 2017]. Следует отметить, что в религиозных кругах ныне действующий глава мусульман страны действительно известен тем, что он является одним из лидеров группы «Таблиги Джамаат» в Кыргызстане [Бактыбаев, 2014].

Согласно информации ГУВД Чуйской области, активисты «Йакын Инкар» своим радикальным подходом начали подменять суть роли религии в общественной и личной жизни, что вызвало негативное отношение со стороны верующих к движению «дааватистов» и к его критике как со стороны муфтията, государственных структур, так и населения. Негативное или демонстративно безразличное отношение адептов данного направления к мирскому бытию, медицине, образованию, семье, своим близким и родственникам отрицательно сказывается на их здоровье и здоровье их детей, ведёт к распаду семей и прекращению родственных отношений, нанесению ущерба традиционной нравственности [ГУВД, <http://5news.kg/ru>].

Действительно, наши наблюдения свидетельствуют, что многие официальные духовные лица неприязненно относятся к деятельности «Йакын Инкар». Они считают неправомерным, что его сторонники, объявляя себя продолжателями пути пророка, отказываются от работы, и заниматься домашними делами, уповая только на Всевышнего. Свою проповедническую миссию последователи «Йакын Инкар» проводят без согласования с имамами, в результате в мечетях республики образовалась параллельная вертикальная структура взаимодействия по отношению к «Таблиги Джаамат». Между тем «Йакын Инкар» не подчиняется ДУМК, вследствие чего муфтият запретил им распространять свои идеи. Казы Нарынской области М. Ибраев согласен с мнением, что упомянутое движение не признаёт и не подчиняется ДУМК. «Они не подчиняются казыяту или муфтияту, не воспринимает официальные документы, отказываются проходить регистрацию перед совершением даавата, – говорит он. – Члены этого движения – как вирус, они вводят людей в заблуждение, люди начинают им доверять и идут по неправильному пути» [В Киргизии могут признать экстремистским движение, 2016.].

В свою очередь, члены течения заявляли, что не признают установленных ДУМК правил по осуществлению даавата, проводимого на основе специального «Положения об отделе Даават» [Суд в Киргизии, 2017, <http://muftiyat.kg>]. Следует отметить, что согласно «Положению», лица, осуществляющие даават, в обязательном порядке обязаны обратиться в ДУМК и получить соответствующее письменное разрешение. При этом они должны осуществлять свою проповедническую деятельность под непосредственным контролем казыятов, главных имам-хатибов районов и городов. В соответствии с нормами «Положения» лица, намеренные осуществлять даават, обязаны:

- получить от главного имам – хатиба района (города) в котором проживает официально подтверждение о наличии религиозного образования;
- справку от органов внутренних дел по месту проживания;
- согласие родителей (или членов своей семьи) на осуществление даавата;
- иметь паспорт или документ, удостоверяющий личность;
- носить национальную, а не иностранную одежду, не противоречащую канонам ислама, при этом внешний вид должен быть аккуратным.

В документе также указано, что ДУМК не несёт ответственность за деятельность самовольно сформированных групп, не придерживающихся установленных правил и регламентов.

Как показывает практика, последователи «Йакын Инкар» осуществляют свою деятельность произвольно, без каких-либо разрешительных и удостоверяющих личность документов. На этой основе между ДУМК и «Йакын Инкар» возникли недопонимания и разногласия.

Ещё до официального запрета государством «Йакын Инкар» сотрудники правоохранительных органов задерживали проповедников, ссылаясь на вышеуказанное положение, так как они вели даават, не имея соответствующих разрешительных документов от ДУМК и органов внутренних дел. По словам руководителя пресс-службы Главного управления МВД по городу Ош и Ошской области Ж. Аширбаева, «милиция задерживает последователей «Йакын Инкара» во время незаконного даавата, без соответствующих разрешительных документов. Поэтому их привлекают только к административной ответственности из-за отсутствия разрешительных документов от областных казыятов для даавата» [По Киргизии разбрелись проповедники, 2016]. Например, в городе Ош в 2015 году были задержаны 15 последователей «Йакын Инкар» [В Киргизии активизировались проповедники, <https://www.n/religy>], а в Нарынской области управлением внутренних дел за 2016 год были задержаны 200 его адептов [В Нарынской области, <http://turmush.kg/ru>]. Наказание представляло собой 5 суток заключения под стражу или административный штраф в размере от 300 до 500 сомов.

После официального запрета отдельные религиозные организации в статусе общественных фондов исламского направления были обеспокоены тем, что запрет, наложенный на течение «Йакын Инкар», может в целом негативно сказаться на осуществлении даавата. В связи с этим они обратились в Бишкекский городской

суд с иском о признании недействительным решения первой судебной инстанции [Асанов, 2017а]. В настоящее время отсутствует официальная информация по данной кассационной жалобе.

После вступления в законную силу судебного акта по запрету деятельности «Йакын Инкар» кыргызские СМИ часто сообщают о задержании членов данного религиозного движения.

Так, 20 октября 2017 года в одной из мечетей в селе Беловодском Чуйской области во время проведения внеочередного съезда представителей «Йакын Инкар», где собрались делегаты из всех областей Кыргызстана, задержан их лидер – 47-летний К.Н. Московский районный суд вынес решение о заключении задержанного под стражу в СИЗО-1 города Бишкек. По сообщению УВД Чуйской области, ранее он более 20 раз ездил в Индию и Бангладеш для участия в ежегодных собраниях лидеров разных религиозных движений. Арестованный, попав под влияние радикальной идеологии, с 2003 года начал переводить книги религиозного содержания с урду на кыргызский и русский языки. Активно критикуя представителей муфтията за политизацию движения «Таблиги джамаат» и стремясь к власти, К.Н. приобрёл популярность и основал ячейку «Йакын Инкар» в Кыргызстане. Согласно опубликованной информации, он женат на двух женщинах и имеет 12 детей, которым, согласно радикальной идее «Йакын Инкар», запрещается посещать общеобразовательные учреждения. Кроме того, детям запрещается получать социальные услуги, в том числе медицинские. «Они не стоят на медицинском учёте, им не делают прививки и так далее», – пояснили в милиции. Кроме того, суд выдал санкцию на обыск по двум адресам, где проживал задержанный: оба дома расположены в селе Беловодском Московского района [Подольская, <https://24.kg>].

14 марта 2018 года правоохранительными органами были задержаны 7 граждан из Араванского и Узгенского районов Ошской области. 1 марта в Оше осудили 9 человек, названных членами течения «Йакын Инкар». Ошский городской суд обвинил их в «распространении идеологии религиозно-экстремистского течения», осудил на 3–4 года лишения свободы в колонии усиленного режима. В апреле месяце Кара-Суйский районный суд осудил условно на 2 года 24 человека, распространявших идеи религиозной организации «Йакын Инкар». Ночью 15 марта был задержан ещё один член «Йакын Инкар», готовивший взрыв в магазине «Народный» на улице Ахунбаева Бишкека [«Йакын Инкар», 2018]. 20 марта 2018 года в Кадамджайском районе Баткенской области задержали 13 членов религиозного движения «Йакын Инкар». Задержанные прибыли из Нарынской и Джалал-Абадской областей для агитации местных жителей вступить в их ряды и проводили незаконный даават. Задержанные водворены в ИВС Кадамджайского РОВД [Мокренко, <https://24.kg>].

В отношении всех задержанных возбуждается уголовное дело по статье «Возбуждение национальной, расовой, религиозной или межрегиональной вражды» Уголовного Кодекса Кыргызской Республики.

Следует отметить, что в настоящее время, к сожалению, практически отсутствуют глубокие исследования и публикации о деятельности «Йакын Инкар». Поэтому в обществе распространены полемические суждения и полярные мнения относительно данного течения. В массовом сознании нет единства по поводу того, представляет ли на самом деле деятельность «Йакын Инкар» угрозу национальной безопасности, призывает ли к экстремистским идеям или же фанатическим воззрениям. Примечательно мнение сотрудника 10 отдела УВД Иссык-Кульской области Ж. Абасканова, который отмечает, что местным структурным подразделениям ДУМК последователи «Йакын Инкар» не нравятся: «Они волосы стригут каскадом, носят дмабалы». Но он добавляет: «При этом каких-то незаконных действий они не совершают. Они такие же мусульмане, просто не подчиняются имамам» [Бегалиева, <https://currenttime.tv/a/27539046.html>]. Действительно, возникает достаточно неопределённая ситуация.

Мнения представителей государственных органов, экспертов и богословов по этому поводу существенным образом разнятся. Одни считают, что со стороны течения «Йакын Инкар» существует угроза для национальной безопасности, другие утверждают обратное. Согласно суждению эксперта А. Апсарова, «члены течения

наставляют граждан на неправильный путь. «Инкарровцы» отказываются от использования громкоговорителей при совершении азана. У них есть понятие «бадаат», означающий всё, что находится вне религии. Они тянут людей назад. Например, как я знаю, их дети не смотрят телевизор. На агитацию «инкаровцев» быстро поддаются дети. Им говорят, что пророк не ездил на автомобиле, не пользовался компьютерами, заставляя детей от них отказываться» [Нуров, <http://gezitter.org>].

Аналогичной точки зрения придерживается и казы Жалал-Абадской области Абдулазиз ажы Закиров. Он говорит, что прославление – это одно из самых важных дел в исламе. Людей призывают к миру, добру. «Но мы против действий тех людей, которые называют себя «инкар», «йакын» и делают неправильные вещи. Это не по шариату и не по законам. Просто лежать дома и ничего не делать, говоря, что «Бог даст» – это совсем неправильно. Нужно трудиться, стараться», – утверждает глава мусульман Жалал-Абадской области [ИГИЛ, <http://turmush.kg/ru>].

Теолог Д. Мурадилов отмечает, что последователи течения считают, что выходить на даваат – это воля Божья, а Духовное управление мусульман и милиция им не указ. Под таким лозунгом они и призывают людей в свои ряды, хотя официально должны зарегистрироваться и получить разрешение на даават. ДУМК пытается выйти с ними на контакт, но пока безуспешно [Что известно об исламском течении, <http://ru.sputnik.kg>].

Эксперт Центра исследований религиозной ситуации Кыргызской Республики А. Тилекматов считает, что «течение ориентируется на образ и веру ранней мусульманской общины и выступают против любых нововведений в жизни мусульман, выступают против общественного уклада и национальных традиций страны». По его утверждению, «в местах появления адептов «Йакын Инкар» возникает противостояние между ними и местным духовенством, что приводит к вмешательству органов внутренних дел». Он поясняет, что, «причина конфликта – идейное противостояние, неприемлемость традиционного ислама ханафитского толка «Йакын Инкаром»» [Кто они – «религиозные» враги, <http://tuz.kg>].

К. Маликов подтверждает, что религиозное течение по своему духу ближе к салафитам Саудовской Аравии, то есть к тем, кто ориентируется на образ жизни и веру ранней мусульманской общины и выступает против любых нововведений в жизни мусульман. Члены движения, по его утверждению, – фанатики. Причём деструктивное поведение члены «Йакын Инкар» проявляют как во время даавата, так и в повседневной жизни. По его мнению, «данная группа имеет определённые признаки фанатизма и противоречит не только традиционным формам ислама в Кыргызстане, но и общественному укладу, национальным традициям и прогрессу (науке, культуре). Поэтому по своему характеру она не экстремистская и не террористическая, но имеет деструктивную направленность» [Маматаев, <http://fergananews.com>]. Как констатирует автор посвящённой этой теме статьи, представители движения толкают людей на фанатизм и безграмотность. Поэтому распространение этого течения опасно для общества. Особенно это опасно для молодых людей, которые хотят изучать религию [Шамбетов, 2017].

Эксперт по вопросам религий И. Мирсаитов разъяснял, что «течение запрещено за проповедование отказа от образования, лечения и других противоречащих кыргызстанскому законодательству идей». По его мнению, «со дня запрета организации, число её последователей стало уменьшаться, <...> много тех, кто вступил в неё по незнанию. Эта организация начала вносить некоторые раскол в местное мусульманское сообщество» [Исаков, 2018].

Несколько особняком по отношению ко многим мнениям стоит позиция специалиста в области религиозоведения И. Аслановой, которую она обосновала в интервью радиостанции «Азаттык». Она считает, что «Йакын Инкар» не нужно было запрещать именно с формулировкой «экстремизм». Насильственных действий со стороны приверженцев течения не было, поэтому говорить о подрыве конституционного строя, призывах к насилию и так далее с их стороны довольно сложно. Характеризуя стратегию разных течений ислама, И. Асланова утверждает, что «история религии даёт очень много примеров таких аскетических движений, которые отказываются от форм и норм мирской жизни и уходили вглубь». По её мнению,

«работать с «Йакын Инкар» надо было немного в другом ключе, больше на уровне вовлечения в культурную и общественную жизнь, проведения теологических бесед. Но признание их в качестве экстремистов автоматически криминализировало принадлежность к организации» [Мырзабаев, 2018].

Отдельные богословы считают последователей «Йакын Инкар» безвредными и неопасными для общества людьми, имеющих своё особенное мировоззрение, отвергающих современные условия жизни. Так, заведующий отделом «Даават» ДУМК Билал ажы Сайпиев утверждает, что были случаи, когда последователи указанного движения не соблюдали ряд законов и предписаний, но признание организации экстремистской было излишним. Он акцентирует внимание на том, что отделившаяся от «Таблиги Джамаат» из-за разногласий группа, члены которой отказывались стричь волосы, получать образование, учиться, придерживается следующих взглядов: «таковы наши религиозные убеждения, мы от них не откажемся». По его мнению, «книги, которые они читают, речи, которые говорят, не противостоят Конституции. В пропагандируемых ими вещах, или в их поступках нет ничего такого, что призывало бы к экстремистской и террористической деятельности или толкало бы на это» [Асанов, 2017].

Заключение

На фоне снижения в обществе уровня образования в целом, а также благодаря «ореолу» мучеников отдельных представителей движения, фанатично-фундаменталистские взгляды последователей «Йакын Инкар» могут в перспективе обрести популярность среди верующих и создать очаги дальнейшей радикализации общества. Однако в целом современное состояние государственно-конфессиональных взаимоотношений в Кыргызстане не вызывает серьёзных опасений.

Библиографический список

1. Асанов, Б. Суд запретил деятельность течения «Йакын инкар» / Б. Асанов // Радио «Азаттык». – 19.07.2017.
2. Асипов, С. Растёт число уезжающих в Сирию иссыккульцев / С. Асипов // Радио «Азаттык». – 12.03.2015.
3. Бактыбаев, З. Муфтият определился с кандидатом / З. Бактыбаев // Радио «Азаттык». – 14.01.2014.
4. Бегалиева, Ж. Исламисты-староверы на страже традиций / Ж. Бегалиева // Телеканал «Настоящее время» [Электронный ресурс]. – URL: <http://currenttime.tv/a/27539046.html> / (дата обращения 07.05.2018).
5. Беседа автора с членами «Йакын Инкар» в ходе полевого исследования рамках проекта НИИ «Исламоведение», август 2017 г., Баткенская область (личный архив автора).
6. В Киргизии могут признать экстремистским движение, члены которого хотят жить, «как во времена пророка Мухаммеда» // «Интерфакс-Религия». – 12.05.2016.
7. В Киргизии активизировались проповедники нового религиозного течения // Newsru.com [Электронный ресурс]. – URL: https://www.n/religy/15feb2016/yakyn_inkar.html / (дата обращения 10.05.2018).
8. В Нарынской области в 2016 году задержаны 200 последователей религиозного течения «Йакын Инкар», – УВД. // Издание «Turmush» [Электронный ресурс]. – URL: <http://turmush.kg/ru/news:1355099?embed&pack=110/> (дата обращения 25.05.2018).
9. ГУВД: В одной из мечетей села Беловодское задержали лидера запрещённого в КР течения «Инкар-Йакын» // Телекомпания «Пятый канал». [Электронный ресурс]. – URL: <http://5news.kg/ru/articles/guvd-v-odnoy-iz-mechetey-sela-belovodskoe-zaderzhali-lidera-zapreshchennogo-v-kr-techeniya-inkar-yakyn/> / (дата обращения 29.05.2018).
10. Подольская, Д. В Кыргызстане арестовали лидера экстремистского движения «Инкар-Йакын» / Д. Подольская // ИА «24.kg» [Электронный ресурс]. – URL: https://24.kg/proisshestiya/67915_vkyrgyzstane_arestovali_lidera_ekstremistskogo_dviyeniya_inkar-yakyn/ / (дата обращения 30.05.2018).
11. «ИГИЛ – это не Ислам, Ислам – не терроризм», – казы Жалал-Абадской области // Издание «Turmush» [Электронный ресурс]. – URL: <http://turmush.kg/ru/news:282619/> / (дата обращения 29.04.2018).
12. Исаков, Ы. «Йакын инкар»: число последователей движения уменьшается / Ы. Исаков // Радио «Азаттык». – 14.03.2018.

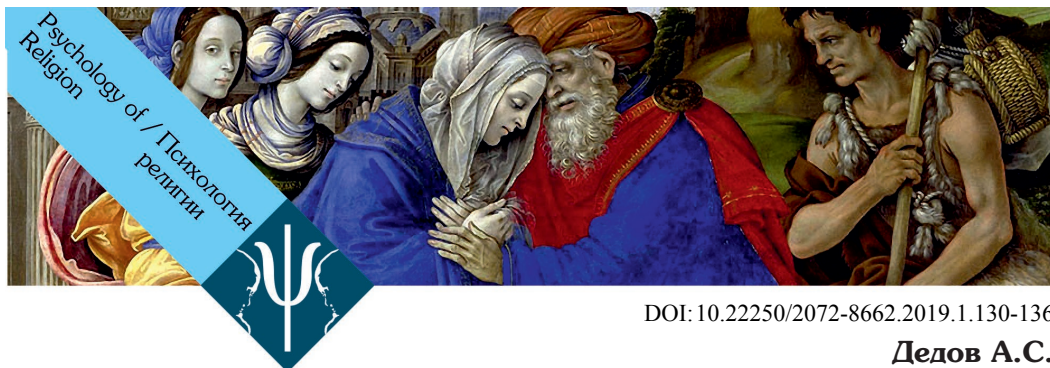
13. «Йакын Инкар»: Новые миссионеры ислама в Киргизии // Портал «Asia Terra» [Электронный ресурс]. – URL: <http://asiaterra.info/ekstremizm/jakyn-inkar-novye-missionery-islama-v-kirgizii> 15/ (дата обращения 29.04.2018).
14. «Йакын инкар» раскачивает Кыргызстан // De факто. – 2018. – № 10. – С. 3.
15. Кто они – «религиозные» враги нашего государства? // ИА «TUZ KG» [Электронный ресурс]. – URL: <http://tuz.kg/index.php/experts/item/554-kto-oni-religioznye-vragi-nashego-gosudarstva/> (дата обращения 02.06.2018).
16. Маматаев, А. Тихий легион: Раскол в «Таблиги джамаат» порождает радикалов / А. Маматаев // ИА «Фергана» [Электронный ресурс]. – URL: <http://fergananews.com/article.php?id=9095/> (дата обращения 12.05.2018).
17. Мокренко, А. В Кыргызстане задержаны члены религиозного движения «Йакын инкар» / А. Мокренко // ИА «24.kg» [Электронный ресурс]. – URL: https://24.kg/proisshествiya/79103_vkyrgyzstane_zaderjanyi_chlenyi_religioznogo_dviyeniya_yakyn_inkar/ (дата обращения 29.03.2018).
18. Мурзахалилов, К.С. «Таблиги Джамаат» в Кыргызстане: анализ и прогнозы / К.С. Мурзахалилов, М.А. Арынов. – Бишкек: Алтын Тамга, 2010. – 76 с.
19. Мырзабаев, М. Государство допускает ошибку, не регулируя радикальные салафитские ячейки / М. Мырзабаев // Радио «Азаттык». – 20.04.2018.
20. Официальный сайт Духовного управления мусульман Кыргызстана [Электронный ресурс]. – URL: www.muftiyat.kg (дата обращения 20.04.2018).
21. Нуров, А. В Оше начался наплыв членов «Йакын Инкара»? / А. Нуров // Источник радио «Марал» [Электронный ресурс]. – URL: http://gezitter.org/society/52839_v_oshe_nachalsya_naplyiv_chlenov_yakyn_inkara/ (дата обращения 02.06.2018).
22. По Киргизии разбрелись проповедники нового религиозного течения // «Интерфакс-Религия». – 15.02.2016.
23. Суд в Киргизии признал экстремистским религиозное течение «Йакын инкар» // «Интерфакс-Религия». – 24.06.2017.
24. Что известно об исламском течении «Якын инкар». Мнение экспертов и теологов // ИА «Sputnik Кыргызстан» [Электронный ресурс]. – URL: <http://ru.sputnik.kg/Kyrgyzstan/20160216/1022458691.html/> (дата обращения 14.05.2018).
25. Шамбетов, Т. Задержан один из основателей «Йакын инкар» / Т. Шамбетов // Радио «Азаттык». – 14.11.2017.

Текст поступил в редакцию 24.09.2018.

References

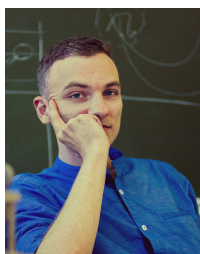
1. Asanov B. *Sud zapretit deyatel'nost' techeniya «Yakyn inkar»* [The court banned the activity of the current «Yakyn incar»]. Radio Azattyk (Kyrgyz Service of RFE/RL). July 19, 2017 (in Russian).
2. Asipov S. *Rastet chislo uyevzhayushchikh v Siriye issykkul'tsev* [The number of Issyk-Kul people leaving for Syria is growing]. Radio Azattyk (Kyrgyz Service of RFE/RL). March 19, 2017 (in Russian).
3. Baktybayev Z. *Muftiyat opredelilsya s kandidatom* [The Muftiate decided on the candidate]. Radio Azattyk (Kyrgyz Service of RFE/RL). January 14, 2014. (in Russian).
4. Begaliyeva Z. *Islamisty-starovery na strazhe traditsiy* [Islamist-old Believers guard the traditions]. Available at: <http://currenttime.tv/a/27539046.html> (accessed May 07, 2018) (in Russian).
5. *Beseda avtora s chlenami «Yakyn inkar»* [The author's conversation with the members of the «Yakyn inkar»]. August 2017, Batken region (in Kyrgyz).
6. *V Kirgizii mogut priznat' ekstremistskim dvizheniye, chleny kotorogo khotyat zhit', "kak vo vremena proroka Mukhammeda"* [In Kyrgyzstan, they can recognize as extremist the movement whose members want to live, "as in the time of the Prophet Muhammad"]. "Interfax-Religion". May 12, 2016 (in Russian).
7. *V Kirgizii aktivizirovalis' propovedniki novogo religioznogo techeniya* [Preachers of the new religious movement became active in Kyrgyzstan]. Available at: https://www.n religy/15feb2016/yakyn_inkar.html (accessed May 10, 2018) (in Russian).
8. *V Narynskoj oblasti v 2016 godu zaderzhany 200 posledovateley religioznogo techeniya "Yakyn Inkarn"* [In the Naryn region in 2016, 200 followers of the religious movement "Yakyn inkar", the Department of Internal Affairs]. Available at: <http://turmush.kg/ru/news:1355099?embed&pack=110> (accessed May 25, 2018) (in Russian).
9. *GUVd: V odnoy iz mechetey sela Belovodskoye zaderzhali lidera zapreshchennogo v KR techeniya «Inkar-Yakyn»* [MDIA: In one of the mosques in the village of Belovodskoye, the leader of the incarceration in the KR of Inkar-Yakyn was detained]. Available at: <http://5news.kg/ru/articles/guvd-v-odnoy-iz-mechetey-sela-belovodskoe-zaderzhali-lidera-zapreshchennogo-v-kr-techeniya-inkar-yakyn> (accessed May 29, 2018) (in Russian).

10. Podol'skaya D. *V Kyrgyzstane arestovali lidera ekstremistskogo dvizheniya «Inkar-Yakyn»* [In Kyrgyzstan, the leader of the extremist movement Inkar-Yakyn was arrested]. Available at: https://24.kg/proisshествiya/67915_vkyrgyzstane_arestovali_lidera_ekstremistskogo_dvijeniya_inkar-yakyn/ (accessed May 30, 2018) (in Russian).
11. *“IGIL – eto ne Islam, Islam – ne terrorizm”*, – kazy Zhalal-Abadskoy oblasti [“Islamic State of Iraq and the Levant is not Islam, Islam is not terrorism”, – kazy of Jalal-Abad region]. Available at: <http://turmush.kg/ru/news:282619> (accessed April 30, 2018) (in Russian).
12. Y. Isakov. *“Yakyn inkar”: chislo posledovateley dvizheniya umen'shayetsya* [“Yakyn incar”: the number of followers of movement decreases]. Radio Azattyk (Kyrgyz Service of RFE/RL). March 14, 2018 (in Russian).
13. *“Yakyn inkar”: Novyye missionary islama v Kirgizii* [“Yakyn inkar”: New missionaries of Islam in Kyrgyzstan]. Available at: <http://asiaterra.info/ekstremizm/jakyn-inkar-novye-missionery-islama-v-kirgizii15/> (accessed: April 29, 2018) (in Russian).
14. *“Yakyn inkar” raskachivayet Kyrgyzstan* [“Yakyn incar” shakes Kyrgyzstan]. De-facto, 2018, no. 10, pp. 3 (in Russian).
15. *Kto oni – “religioznyye” vragi nashego gosudarstva?* [Who are they – “religious” enemies of our state?]. Available at: <http://tuz.kg/index.php/experts/item/554-kto-oni-religioznyye-vragi-nashego-gosudarstva> (accessed June 2, 2018) (in Russian).
16. Mamatayev A. *Tikhiy legion: Raskol v “Tablighi dzhamaat” porozhdayet radikalov* [Quiet Legion: Split in “Tablighi Jamaat” generates radicals]. Available at: <http://fergananews.com/article.php?id=9095> (accessed May 12, 2018) (in Russian).
17. Mokrenko A. *V Kyrgyzstane zaderzhany chleny religioznogo dvizheniya “Yakyn inkar”* [Members of the religious movement «Yakyn incar» are arrested in Kyrgyzstan]. Available at: https://24.kg/proisshествiya/79103_vkyrgyzstane_zaderjanyi_chlenyi_religioznogo_dvijeniya_yakyn-inkar/ (accessed March 29, 2018) (in Russian).
18. Murzahililov K.S., Arynov M.A. *“Tablighi Dzhaamat” v Kyrgyzstane: analiz i prognozy* [“Tablighi Jaamat” in Kyrgyzstan: analysis and forecasts]. Bishkek: Altyn Tamga, 2010, 76 p. (in Russian).
19. Myrzabayev M. *Gosudarstvo dopuskayet oshibku, ne reguliruya radikal'nyye salafitskiye yacheyki* [The state makes a mistake, not regulating the radical Salafite cells]. Radio Azattyk (Kyrgyz Service of RFE/RL). April 20, 2018 (in Russian).
20. *Ofitsial'nyy sayt Dukhovnogo upravleniya musul'man Kyrgyzstana* [The official website of the Spiritual Board of Muslims of Kyrgyzstan]. Available at: <http://muftiyat.kg> (in Kyrgyz).
21. Nurov A. *V Oshe nachalsya naplyv chlenov “Yakyn inkara” ?* [Did the influx of members of the “Yakyn Inkar” begin in Osh?]. Available at: http://gezitter.org/society/52839_v_oshe_nachalsya_naplyiv_chlenov_yakyn_inkara/ (accessed June 6, 2018) (in Russian).
22. *Po Kirgizii razbrelis' propovedniki novogo religioznogo techeniya* [Preachers of the new religious trend dispersed in Kyrgyzstan]. “Interfax-Religion”. February 15, 2016 (in Russian).
23. *Sud v Kirgizii priznal ekstremistskim religioznoye techeniye “Yakyn inkar”* [The court in Kyrgyzstan has recognized the religious current of the “Yakyn Inkar” extremist]. “Interfax-Religion”. June 24, 2017 (in Russian).
24. *Chto izvestno ob islamskom techenii “Yakyn inkar”. Mneniye ekspertov i teologov* [What is known about the Islamic movement “Yakyn Inkar”. Opinion of experts and theologians]. Available at: <http://ru.sputnik.kg/Kyrgyzstan/20160216/1022458691.html> (accessed May 14, 2018) (in Russian).
25. Shambetov T. *Zaderzhan odin iz osnovateley “Yakyn inkar”* [One of the founders of “Yakyn Inkar” detained]. Radio Azattyk (Kyrgyz Service of RFE/RL). November 14, 2017 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.130-136

Дедов А.С.



Христы и богородицы христоверов: ритуальная роль и сакральный статус как фиксация религиозного опыта

Аннотация. Данная статья посвящена вопросу о происхождении христов и богородиц в общинах христоверов. Существующие на данный момент объяснения данного феномена не могут считаться исчерпывающими. В статье делается попытка подтвердить сам факт обожествления лидеров, а также выявить, каковы причины существования этого феномена. На основе известных нам источников мы можем заключить, что отдельные черты почитания лидеров в христовщине XVIII–XIX вв. выходят далеко за рамки почитания местночтимых святых и «учителей веры». В отдельных случаях сакральный статус даже передавался по

наследству. Для того чтобы разобраться в причинах существования данного феномена, предлагается рассматривать экстатический ритуал христоверов как сложный психодинамический комплекс, который направлен на порождение и воспроизведение глубинного религиозного опыта. Ритуальная драма в мистико-экстатических практиках может сопровождаться множеством типов переживаний, среди них – транс одержимости и транс видений. В транс видений может актуализироваться драма смерти-и-возрождения, типичным сценарием которой являются крестные муки Христа. Одной из черт этого типа транса является вероятность самоотожествления со значимыми персонажами священной истории и с архетипическими фигурами. В данном случае – с умирающим и воскресающим Спасителем. Приводятся данные, свидетельствующие о том, что раделная драма христоверов сопровождалась этими типами переживаний. Предлагаемая в статье концепция предлагает рассматривать глубинные религиозные переживания, в том числе опыт самоотожествления и одержимости священными силами, как одну из вероятных причин обожествления экстатически одарённых лидеров христовщины и появления ритуальных ролей.

Ключевые слова: мистическое сектантство, христовщина, хлыстовские христы и богородицы, экстатические практики, психотехники, радение, изменённые состояния сознания, содержание религиозного опыта, транс одержимости, транс видений

Andrey S. Dedov

Christs and the Theotokoses of the Christ-Faith: the Ritual Role and the Sacred Status as a Recording of Religious Experience

Abstract. This article deals with the question of the origin of Christs and the Theotokoses in the communities of Christ-Faith. Existing explanations for this phenomenon is by no means exhaustive. In this article we will attempt to confirm the very fact of deification of leaders, as well as to find out what are the reasons for the existence of this phenomenon. According to the sources which are to us, we can conclude that certain features of veneration of Christ-Faiths leaders in the 18th–19th centuries go far beyond the veneration of local saints and "teachers of faith". In some cases, the sacred status was even inherited. In order to understand the reasons behind phenomenon, it is proposed to consider the ecstatic ritual of the Christ-Faith as a psychodynamic complex, which is aimed at the generation and reproduction of powerful religious experience. A ritual drama in mystic-ecstatic practices can be accompanied by a multitude of types of experiences, among them possession trance and trance of visions. In the trance of visions, the drama of death-and-rebirth, the typical scenario of which is Christ's crucifixion, can be actualized. One of the features of this type of trance is the probability of self-identification with significant characters of sacred history and with archetypal figures: in this case, with the dying and resurrected Savior. The ritual drama of Christ-Faith was accompanied by these types of experiences. The concept proposed in the article suggests considering powerful religious experiences, including the experience of self-identification and possession by sacred forces, as one of the possible reasons for the deification of ecstatically gifted leaders of the Khrist-Faith and for the appearance of ritual roles.

Key words: mystical sectarianism, Khristovshchina, Khlysts Christ and the Theotokos, ecstatic practices, psychotechnics, radenie, altered states of consciousness, the content of religious experience, possession trance, trance of visions

Дедов Андрей Сергеевич – аспирант кафедры философии и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии; 191011, Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, 15; andrey.dedov888@gmail.com

Andrey S. Dedov – Postgraduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies, Russian Christian Academy for the Humanities; 15, Fontanka emb., St. Petersburg, Russia, 191011; andrey.dedov888@gmail.com

Одним из наиболее проблемных и трудноразрешимых вопросов в современном религиоведении остаётся вопрос о происхождении христов и богородиц в общинах христоверов – русского мистико-экстатического движения, возникшего на рубеже XVII–XVIII вв., а в XX в. практически исчезнувшего. Центром религиозной жизни этого движения была особая практика – радение, – целью которой было «стяжание Святого Духа». Наиболее экстатически одарённые члены общины – пророки и пророчицы – играли особенно важную роль. Благодаря им группа осуществляла свою связь с сакральным: они предрекали будущее, указывали на прегрешения, транслировали нормы жизни. Однако нам известно и о том, что христоверам приписывался факт обожествления лидеров – многих из них, мол, называли христами и богородицами.

Миссионеры и богословы XIX в., в т.ч. И.М. Добротворский, К. Кутепов и др., пытались по имеющимся у них сведениям объяснить данный феномен существованием у христоверов «учения о многократном воплощении Христа». Так, Н.И. Барсов, опираясь на данные, изложенные в «Изъяснении раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина» калужского священника Иоанна Сергеева [Сергеев, 1874], заключал, что подобные черты мировоззрения напоминают скорее «индийское учение о многократных воплощениях Вишну» [Барсов, 1869, 441].

В начале XX в. Д. Самарин предложил гипотезу, согласно которой обожествление лидеров христовщины выросло на русской почве из представления об иконе как о чём-то одушевлённом. Почитание богородичных икон уже «заключало в себе в скрытой форме хлыстовский культ Богородиц», а впоследствии «хлыстовские богородицы породили хлыстовских Христов» [Самарин, 1918, 38]. Справедливой критике гипотезу Самарина подверг А.А. Панченко [Панченко, 2002, 312–313]. По его мнению, христы и богородицы христоверов – явление, которое во многом связано с высокой степенью эсхатологических ожиданий русского сектантства на рубеже XVII–XVIII вв. Ритуальная драма, таким образом, могла выстраиваться с опорой на сюжет «страшного суда» и включать ритуальные роли Христа-судьи и Богородицы-заступницы. Исследователь довольно подробно рассматривает контекст простонародной культуры, в частности справедливо указывает на легендарные сказания о Христе-страннике и Богородице, путешествующих по земле. Важными для понимания контекста являются и предположения Юджина Клэя: в своей основе христоверие восходит к «четырёх важным православным традициям», которыми являются исихастская практика, монашество, юродство и старчество [Clay, 1988, 23]. Именно на их стыке, по мнению Ю. Клэя, и возникает христовщина, в рамках которой лидеры претендуют на прижизненный сакральный статус. Наиболее радикальную позицию в этом вопросе заняла К.Т. Сергазина. Христы и богородицы христоверов трактуются ей как мифологема, порождённая обвинительным следственным дискурсом, хотя исследователь и допускает возможность «наделения наставников особым статусом в процессе ритуала»: наставник уподобляется Христу, а пророчица – заступнице-Богородице (именно уподобляется, речь не идёт об обожествлении) [Сергазина, 2017, 120–130].

Таким образом, мы сталкиваемся с двумя основными вопросами. Во-первых, существовали ли в действительности, собственно, эти самые христы и богородицы? И во-вторых, каковы были причины появления таких фигур в повседневной и ритуальной практике христовщины? Чтобы ответить на первый вопрос, стоит обратиться к отдельным случаям почитания лидеров в христовщине.

В московско-костромском толке христоверия («Старая христовщина», данило-филипповцы) в XVIII в. сложилось устойчивое почитание как легендарного основателя этого толка, Даниила Филипповича, так и его потомков. Наиболее известной

из них, видимо, для исследователей является Ульяна Васильева, которая привлекалась к обширнейшему следственному делу о московской христовщине 1830-х гг. [РГИА. Ф. 796. Оп. 118. Д. 1291]. Среди христоверов она слыла богородицей, к ней ездили на поклонение. В деревне Старой (в некоторых источниках Старово) Костромского уезда, в которой, по преданиям христоверов, долгое время прожил Данила Филиппович, она содержала большое хозяйство, включавшее целый «комплекс» построек для тайных молений [РГИА, Ф. 1473, Оп. 1, Д. 70, Л. 27 – 27 об.].

Чуть менее чем за век до этого, в 1747 г., жительницы той же деревни Старово Анна Степанова и её племянница Дарья Васильева привлекались к следствию Костромской провинциальной канцелярией, а незадолго до этого Костромской духовной консисторией – по обвинению в содержании «некоторого богомерзкого суеверия» [РГИА, Ф. 796, Оп. 28, Д. 213]. Выяснилось, что многие из костромичей считали Степанову, как впоследствии и Ульяну Васильеву, богородицей, приезжали к ней на моления, в т.ч. из Москвы, прилюдно оказывали ей «великое почтение». И Анна Степанова, и Дарья Васильева в народе звались «Христовыми внучатами», а предок их, Данила Филиппович, почитался за «Христа и пророка». Над его могилой близ церкви в Кривушево Анна Степанова поставила часовню, а приехавший для расследования на месте священник обнаружил на часовне два образа – Господа Саваофа и Богоявления.

Материалы следственного дела 1740-х гг. дают ясное представление о том, что уже в первой трети XVIII в. между московскими и костромскими общинами христоверов существовали тесные связи. Так, беглый солдат Коломенского полка Алексей Пшонкин, бывавший на радениях у Степановой, посещал и радения у московского купца Крупенникова. Наиболее значимым для нас является зафиксированная в материалах дела молитвенная формула, характерная и для московских, и для костромских христоверов. По показанию Пшонкина, во время радения «в середине круга вертелся и трясся, держа за концы белый платок, сам Крупенников и говорил: “Тость дорогой, батюшка родной Данила Филиппович, сын Божий, помилуй нас! Христос воскрес!”, на что прочие отвечали «Воистину воскрес!» [РГИА. Ф. 796. Оп. 28. Л. 150]. Анну Степанову в ходе моления приветствовали пением стихов: «Введение, введение! Откуда дева ведена? Ведена дева с неба на землю. На земле престол ради сына Божия сотворён. Богородица девица, небесная царица» [РГИА, Ф. 796. Оп. 28. Л. 144 об.].

Версия «наделения статусом в процессе ритуала» вполне применима к описанному выше, но никак не объясняет, почему этот статус начинает передаваться по наследству. Более того, ситуация «наследованного божества» противоречит самому характеру мистико-экстатической практики, согласно которому особый статус обретает именно наиболее экстатически одарённый общинник, и может быть объяснима только верой в «божество» Данилы Филипповича.

Его посмертное почитание вкупе с молитвенным определением «сын Божий» явно выходит за рамки форм почитания, предложенных К.Т. Сергазиной, которые приравнивают лидера общины лишь к «учителю веры» или святому. Не совсем ясно, правда, почему он «сын Божий», если по преданию в Даниле Филипповиче воплотился Господь Саваоф (потому неслучайна была и икона Саваофа на часовенке над могилой Данилы). Вполне вероятно, что обращение, воспроизведённое Пшонкиным по памяти, было несколько искажено. Принципиально то, что сам факт обращения к Даниле (как и молитвенная просьба к нему снизить на собрание) повторяется в деле не один раз.

Феномен «обожествления» в христовщине встречается и в XIX в. В частности, тамбовские постники и южнорусские шалопуты «называли батенькой и считали за Бога живого во плоти» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1355. Л. 70] Перфила Катасонова (1808–1885 гг.). Его фотографии становились объектами поклонения, особенно те, на которых Катасонов, осуждённый «за распространение хлыстовской секты» и сосланный в Закавказье, запечатлён с цепями на руках. Заключение и ссылку его последователи воспринимали как «крестные муки» во искупление грехов тех, кто верит в него [Бондарь, 1916, 28]. Авторитет Катасонова был значителен: его последователи жили во множестве губерний и областей юга России и на Северном Кавказе.

Однако откуда появляются эти «божества» в христовщине? Обретение роли в ритуале и дальнейшая сакрализация статуса по типу местночтимых святых, праведников и учителей веры, безусловно, влияли на этот процесс, но объяснение сути феномена этим не исчерпывается. Представляется, что на данный вопрос можно ответить, если взглянуть на ритуал так, как предложил Е.А. Торчинов [Торчинов, 1998, 68], – как на сложный психодинамический комплекс, направленный на порождение и воспроизведение глубинного опыта. Психодинамика мистико-экстатических практик зачастую включает в себя транс одержимости как один из феноменов, проявляющихся в пиковых фазах ритуальной драмы [Bourguignon, 1973]. Во многих культурах данные состояния ценятся и рассматриваются как священные. В радельной драме христоверов состояния «священной одержимости» также известны. Так, Аграфена, супруга Петра Мельникова, руководителя алатырских христоверов, на радениях надевала красную рубаху, повязывала белый платок и «изображала Богородицу». Она, «закрывши глаза, начинала кувыряться, взвизгивать, говорить, что она чудотворная икона, стучать палкой, потом смотрела по углам и тряслась вроде бешеной. Мельников же удивлённым зрителям объяснял, что иконы только доски и краски, и, указывая на жену свою, говорил, что вот это настоящая икона» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3435. Л. 5].

Сказанное касается переживаний не только в рамках радельной драмы христоверов. В одной из сектантских общин юга России в 1876 г. было зафиксировано существование ритуала, в ходе которого местный казак Степан Сидельников, завёрнутый в простыни, двое суток лежал под кроватью, как умерший, а на третий день «воскрес» и провозгласил, что он – Иисус Христос [См.: Дедов, 2017]. Арестовавших Сидельникова сектанты со слезами умоляли отпустить его, говоря, что «Сидельников бог живой, что в него вселился дух свят и они ему как богу поклонялись <...> Сидельников при этом говорил, что он есть Спаситель, веруйте, говорит, в меня» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 71].

Каждый из вышеуказанных случаев характеризовался явными проявлениями изменения состояния сознания: изменение поведения, судороги, спонтанные дыхательные феномены и т.д. Однако мы знаем, что не во всех случаях присутствовало изменение идентичности с дальнейшей потерей памяти, которые характерны для транс одержимости, о чём свидетельствует следующий пример.

В 1869 г. Василий Стасенков и Прасковья Кожевникова в иступлённом состоянии возвращались с радения у Перфила Катасонова. Кожевникова, заявлявшая, что она «то Варвара Великомученица, то Богородица», приказала Василию, убеждённом в этот момент, что он – Иисус Христос, убить Пелагею Швецову, говоря, что затем она воскресит Пелагею [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3392. Л. 190 об.]. Оба находились в состоянии настолько глубокого иступления, что задержаны были даже не за убийство, а за то, насколько вызывающе вели себя при возвращении в село.

В данном случае перед нами явно не транс одержимости: оба впоследствии были способны вспомнить всё то, что происходило с ними, описывали свои чувства и действия. Однако если в результате ритуала транс одержимости достигался отнюдь не всегда, то чем тогда объяснить подобные изменения самопрезентации? Вероятно, ответ на этот вопрос кроется в специфике тех состояний, которым сопутствуют культурно-обусловленные видения религиозного характера.

Среди переживаний, которые могут возникать в ходе экстатических практик, значительное место занимает драма смерти-и-возрождения. Психодинамика этой драмы хорошо описана в рамках трансперсональной психологии: она заключается в актуализации кризиса третьей базовой перинатальной матрицы (далее – БПМ), для которой характерны образы борьбы за свою жизнь, видения титанических битв, столкновение со смертельной угрозой. Переживания интенсифицируются и приводят к мощнейшей разрядке, к экстазу «прометеевского» типа, который сопутствует переходу к БПМ–IV, основными мотивами которой будут возрождение, очищение и освобождение.

Религиозные переживания этой драмы так же тесно связаны с мотивами борьбы и смерти, при этом одним из наиболее распространённых образов, обусловленных культурным контекстом, являются «видения распятия и отождествление

себя с Христом» [Гроф, 2014, 138], чему может послужить примером следующее свидетельство: «Теперь паника и ужас отошли; всё, что осталось, – это мучение и боль моего участия в смерти всех людей. Я начал испытывать страсти Господа нашего Иисуса Христа. Я был Христом, но Христом был каждый, и все люди умирали по мере свершения нашего пути в похоронной процессии к Голгофе. <...> Тоска этого момента была всё ещё настолько интенсивна, что мне об этом трудно говорить. Мы двигались к Голгофе в муках больших, чем всё, когда-либо мною испытанное. Я был распят с Христом и всеми людьми на кресте. Я был Христом, был распят и умер» [Гроф, 1994, 166].

Ключевым, как нам кажется, является момент самоотождествления с персонажами священной истории. Подобное способно объяснить изменения самопрезентации в практике христоверов. Полученный в экстазе опыт мог осмысливаться членами общины как величайшая духовная ценность. Поэтому он, как одно из наиболее ярких свидетельств связи с сакральным, легко мог включаться в ритуал, ведь он – именно «то, что нужно повторить». Таким образом, транс одержимости и одна из специфических черт транса видений – спонтанное самоотождествление с архетипическими фигурами и персонажами священной истории (крестные муки и жертва Христа, архетипическая материнская фигура и т.д.) – были способны порождать особые ритуальные роли, а радельная драма начинала воспроизводить сценарии переживаний.

Обращает на себя внимание ещё одна характерная особенность БПМ–III: видения крестных мук Христа соседствуют в ней с видениями апокалиптического характера. Это во многом объясняет широкое распространение на стыке XVII–XVIII вв. случаев появления «лжехристов с апостолами» (подобных арестованному в 1725 г. на Дону и сосланному в Сибирь «Христу Агафону <...> с 12 апостолами и богоматерью» [Усенко, 2005, 283]): видения, источником которых являлась БПМ–III, были обусловлены высоким уровнем эсхатологических ожиданий в России, пережившей церковную реформу. Снижение эсхатологических чаяний привело, в свою очередь, и к уменьшению случаев «проявления христов», которое А.С. Лавров попытался объяснить «каким-то важным перераспределением власти внутри кораблей» [Лавров, 2000, 256]. Христологические мотивы, впрочем, ввиду их универсальности из видений русских мистиков-экстатиков не исчезли. Их наличие зафиксировано в XIX в. в малеванщине [Сикорский, 1900, 59] и других движениях [Коновалов, 1908, 68–70].

Формулирование модели появления обожествлённых лидеров, единой для всех общин христоверов на всём протяжении существования этого движения, представляется весьма трудной задачей, так как мистико-экстатический ритуал всегда предполагает высокую степень спонтанности, следовательно, мы всегда будем сталкиваться с вариативностью радельной драмы. Однако принцип рассмотрения ритуала как способа достижения глубинного опыта всё же даёт нам возможность, работая с отдельными проявлениями экстатических переживаний, объяснить психологический механизм появления тех или иных феноменов радельного ритуала, в частности понять, каким образом христоверы получали своих христов и богородиц.

Библиографический список

1. Барсов, Н.И. Русский простонародный мистицизм / Н.И. Барсов // Христианское чтение. – 1869. – № 9. – С. 418–481.
2. Бондарь, С.Д. Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль, и субботников, и иудействующих / С.Д. Бондарь. – Петроград, 1916. – 95 с.
3. Гроф, С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / С. Гроф; пер. с англ. – М.: Ганга, 2014. – 524 с.
4. Гроф, С. Области человеческого бессознательного / С. Гроф; пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1994. – 278 с.
5. Дедов, А.С. К вопросу об эволюции ритуала в русском мистическом сектантстве: контекст и психологическая интерпретация случая в станице Мечетинской / А.С. Дедов // Религиоведение. – 2017. – № 4. – С. 56–61.

6. Коновалов, Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. I. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза / Д.Г. Коновалов. – Сергиев Посад, 1908. – 256 с.
7. Лавров, А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. / А.С. Лавров. – М.: Древлехранилище, 2000. – 574 с.
8. Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А.А. Панченко. – М.: ОГИ, 2002. – 544 с.
9. Российский государственный архив древних актов. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915.
10. Российский государственный архив древних актов. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1355.
11. Российский государственный архив древних актов. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3392.
12. Российский государственный архив древних актов. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3435.
13. Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 28. Д. 213.
14. Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 118. Д. 1291.
15. Российский государственный исторический архив. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 70.
16. Самарин, Д. Богородица в русском народном православии / Д. Самарин // Русская мысль. – 1918. – Март–Июнь. – С. 29–38.
17. Сергазина, К.Т. «Хожение вокруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов / К.Т. Сергазина. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 256 с.
18. Сергеев, И., свящ. Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина / И. Сергеев // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. – М., 1874. – № 3. – Раздел V. – С. 62–77.
19. Сикорский, И.А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии / И.А. Сикорский // Сборник научно-литературных статей по вопросам общественной психологии, воспитания и нервно-психической гигиены, в пяти книгах. – Киев, 1900. – Кн. 5. – С. 44–103.
20. Торчинов, Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. – 384 с.
21. Усенко, О.Г. Первые донские лжехристы / О.Г. Усенко // Архивные документы как источник формирования представлений об истории Отечества. Мат-лы 37-й Всерос. заоч. науч. конф. – СПб.: Нестор, 2005. – С. 283–286.
22. Bourguignon, E. Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / E. Bourguignon. – Columbus: Ohio State University Press, 1973. – 389 p.
23. Clay, E. The Theological Origins of the Christ-Faith [Khristovshchina] / E. Clay // Russian History / Histoire Russe. – Brill, 1988. – Vol. 15. – № 1. – P. 21–41.

Текст поступил в редакцию 16.08.2018.

References

1. Barsov N.I. *Hristianskoe chtenie* [Christian reading]. St. Petersburg, 1869, no. 9, pp. 418–481 (in Russian).
2. Bondar S.D. *Sekty khlystov, shaloputov, duhovnyh hristian, Staryiy i Novyy Izrail, i subbotnikov, i iudeystvuyushchih* [Sects of Khlysts, Shalobuts, Spiritual Christians, Old and New Israel, and Subbotniks, and Judaizers]. Petrograd, 1916, 95 p. (in Russian).
3. Grof S. *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy*. SUNY Press, 1985, 466 p. (Russ. ed.: Grof S. *Za predelami mozga: rozhdenie, smert i transtsendentsiya v psihoterapii*. Moscow: Ganga, 2014, 524 p.).
4. Grof S. *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*. NY, The Viking Press, 1975, 257 p. (Russ. ed.: Grof S. *Oblasti chelovecheskogo bessoznatelnogo*. Moscow: Transpersonal Institute Publ., 1994, 278 p.).
5. Dedov A.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2017, no. 4, pp. 56–61 (in Russian).
6. Konovalov D.G. *Religioznyy ekstaz v russkom misticheskom sektantstve. Ch. I. Vyp. 1. Fizicheskie yavleniya v kartine sektantskogo ekstaza* [Religious ecstasy in Russian mystical sectarianism. Part I. Issue 1. Physical phenomena in the picture of sectarian ecstasy]. Sergiev Posad, 1908, 256 p. (in Russian).
7. Lavrov A.S. *Koldovstvo i religiya v Rossii. 1700–1740 gg.* [Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740]. Moscow: Drevlekhраниlishche, 2000, 574 p. (in Russian).
8. Panchenko A.A. *Hristovshchina i skopchestvo: Folklor i traditsionnaya kultura russkikh misticheskikh sekt* [Khristovshchina and the Skoptsy: Folklore and Traditional Culture of Russian Mystical Sects]. Moscow: OGI, 2002, 544 p. (in Russian).
9. *Rossiyskiy gosudarstvennyy arhiv drevnih aktov* [Russian State Archive of Ancient Acts]. Fund 1431. Inventory 1. File 915 (in Russian).
10. *Rossiyskiy gosudarstvennyy arhiv drevnih aktov* [Russian State Archive of Ancient Acts]. Fund 1431. Inventory 1. File 1355 (in Russian).
11. *Rossiyskiy gosudarstvennyy arhiv drevnih aktov* [Russian State Archive of Ancient Acts]. Fund 1431. Inventory 1. File 3392 (in Russian).

References

12. *Rossiyskiy gosudarstvennyi arkhiv drevnih aktov* [Russian State Archive of Ancient Acts]. Fund 1431. Inventory 1. File 3435 (in Russian).
13. *Rossiyskiy gosudarstvennyi istoricheskiy arkhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 796. Inventory 28. File 213 (in Russian).
14. *Rossiyskiy gosudarstvennyi istoricheskiy arkhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 796. Inventory 118. File 1291 (in Russian).
15. *Rossiyskiy gosudarstvennyi istoricheskiy arkhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 1473. Inventory 1. File 70 (in Russian).
16. Samarin D. *Russkaia Mysl* [Russian Thought]. Moscow, 1918, March-June, pp. 29–38 (in Russian).
17. Sergazina K.T. «Hozhdeniye vkrug»: *Ritualnaya praktika pervyh obshchin hristoverov* [“Walking Around”: Ritual Practice of the First Communities of Christ-Faith]. Moscow, St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2017, 256 p. (in Russian).
18. Sergeev I., priest. *Chteniya v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostej rossijskih* [Readings in the Imperial Society of Russian History and Antiquities]. Moscow, 1874, no. 3, section V, pp. 62–77 (in Russian).
19. Sikorsky I.A. *Sbornik nauchno-literaturnykh statey po voprosam obshchestvennoy psikhologii vospitaniya i nervno-psihicheskoy gigieny. V pyati knigah* [Collection of scientific and literary articles on social psychology, education and neuro-psychic hygiene, in five books]. Kiev, 1900, book 5, pp. 44–103 (in Russian).
20. Torchinov E.A. *Religii mira: opyt zapredelnogo. Transpersonalnye sostoyaniya i psihotekhnika* [Religions of the world: the experience of the beyond. Transpersonal states and psychotechnics]. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 1997, 384 p. (in Russian).
21. Usenko O.G. *Arhivnyye dokumenty kak istochnik formirovaniya predstavlenij ob istorii Otechestva. Materialy 37 Vserossiyskoj zaochnoj nauchnoj konferencii* [Archival Documents as a Source of the Formation of Ideas about the History of the Fatherland. The Materials of the 37th All-Russian Correspondence Scientific Conference]. St. Petersburg: Nestor, 2005, pp. 283–286 (in Russian).
22. Bourguignon E. *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press, 1973, 389 p. (in English).
23. Clay E. *The Theological Origins of the Christ-Faith. Russian History*. Brill, 1988, vol. 15, no. 1, pp. 21–41 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.137-142

Пызи́ков Д.Д.

Культурно-исторический контекст мифотворчества Г.Ф. Лавкрафта

Аннотация. Г.Ф. Лавкрафт создал оригинальную мифологию, которая приобрела культовый характер и предопределила направление всего жанра ужасов в целом. Порождая неведомых космических существ в своих вымышленных мирах, Лавкрафт использовал религиозные образы различных древних традиций и эзотерических учений. Важное значение имеет культурный ландшафт Новой Англии и популярные в то время теософские концепции, которые оказали огромное влияние на писателя и его творчество. В своём творчестве Лавкрафт разработал своеобразную «новую мифологию», которая впоследствии сыграла важную роль в развитии новых религиозных движений. Мифология и образы, созданные Лавкрафтом, находят отражение в современной массовой культуре. Статья посвящена анализу литературного творчества Лавкрафта и религиозных мотивов, отражённых в его произведениях, оценке культурных факторов, повлиявших на писателя и анализу места наследия Лавкрафта в оккультных течениях и субкультурных направлениях.



Ключевые слова: Лавкрафт, фантастика, религия, массовая культура, Нью-Эйдж, эзотерика, оккультизм

Denis D. Pyzikov

Cultural and Historical Context of the Mythmaking of H.P. Lovecraft

Abstract. H.P. Lovecraft created an original mythology that has not only become science fiction and fantasy classics, but also determined horror genre development in general. In his literary works, Lovecraft used images derived from both ancient religious traditions and contemporary western esotericism, filling his imaginary worlds with mysterious cosmic creatures. The writer's cultural and historic environment played a very important role as the cultural landscape of New England and theosophical concepts widespread at that time had a great impact on the author's work and writing. The original "mythology" invented by Lovecraft later played a key role in development of some new religious movements. Besides, Lovecraft's mythology and images are reflected in the modern popular culture. The paper analyzes Lovecraft's works and religious motives that are used or reflected in them, cultural factors that influenced the writer and Lovecraft's heritage place in occult concepts, practices and subcultures of today.

Key words: Lovecraft, fantasy, religion, popular culture, New Age, esoteric, occultism

Пызи́ков Денис Дмитриевич – Магистрант второго курса, кафедра философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; ddpyzikov@gmail.com

Denis D. Pyzikov – 2st Master's degree student, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint Petersburg State University; 5, Mendeleev's line, Saint Petersburg, Russia, 199034; ddpyzikov@gmail.com

Перу американского писателя-фантаста Г.Ф. Лавкрафта (1890–1937) принадлежит одно из самых ярких творений в современной литературе. Его творчество неоднократно было предметом научных исследований. Однако большинство исследовательских работ носят биографический и литературоведческий характер. К первым можно отнести разбор и публикацию обширной корреспонденции писателя, ко вторым – изучение его творческого становления. Ведущей фигурой в исследовании творческого наследия Лавкрафта является литературный критик Сунанд Триамбак Джоши, выпустивший в соавторстве с Дэвидом Шульцем «Энциклопедию Г.Ф. Лавкрафта» [Joshi, Schultz, 2001], которая является компиляцией основных работ, посвящённых Лавкрафту, включая биографию «Г.Ф. Лавкрафт: История жизни» [Joshi, 1996]. Также стоит отметить биографии Лавкрафта, написанные писателем-фантастом Лайоном Спрэггом де Кампа [Спрэг де Камп, 2008] и французским писателем Мишелем Уэльбеком [Уэльбек, 2006]. Существует биография, изданная русскоязычным автором Елисеевым Г.А. [Елисеев, 2013], но при детальном её изучении можно заметить копирование работы С.Т. Джоши. Достоин упоминания последователь и друг Лавкрафта Август Дерлет, помогавший ему в издании рассказов, а после смерти писателя основавший издательский дом, где публиковались черновые работы автора и его письма.

Актуальность исследования творчества Лавкрафта обусловлена тем, что, несмотря на значительную популярность его произведений, они в основном изучались с точки зрения литературоведения. Редкое исключение составляют ряд западных религиоведческих статей [Hanegraaff, 2007, Woodman, 2004], которые в первую очередь фокусируются на рассмотрении влияния писателя на современный оккультизм. При этом, по всей видимости, в отечественной историографии до сих пор творчество Лавкрафта было незаслуженно обойдено религиоведами. Между тем, оно представляет существенный интерес, и не только потому, что поднимает важные экзистенциальные вопросы человеческого бытия, но и потому, что творчество Лавкрафта получает новое наполнение и прочтение в современной культуре, в которой конструирование мифологии оказывается столь востребованным.

Говард Филлипс Лавкрафт родился в американском городе Провиденс, штат Род-Айленд. Дух первых английских колонистов оказал сильнейшее влияние на становление его личности и на его творчество. Первичным фактором влияния на творчество Лавкрафта явился «фактор Новой Англии» (образ «особенной земли»), что впоследствии в творчестве писателя выльется в особую точку преломления космического и земного. Пилигримы считали место, куда они приплыли, и общество, которое они собирались построить, исключительными. Они были ведомы идеей создания идеальной «государства», прообраз которого видели в общинах ранних христиан [Брэдфорд, 1987, 25–26]. Пуритане, обременённые чаяниями о «золотом веке», потерянном рае и Новом Иерусалиме, инкорпорировали образ Новой Англии в свою картину мира, которую отчасти можно назвать продуктом мифологического мышления, где символические пробелы заполняются новыми образами и связанными с ними надеждами.

Лавкрафт в эссе «Сверхъестественный ужас в литературе» то время описывает как «пуританскую эпоху скрываемого ужаса и перешёптываний о ведьмах» [Lovecraft, 2013, 83]. Семнадцатый век для него – это поистине тёмное время охоты на ведьм и религиозной нетерпимости. Лавкрафт переносит эту атмосферу в современную ему действительность и воспроизводит старые пуританские нравы в своих произведениях. Ирония заключается в том, что он ставит своих персонажей в извращённые метафизические границы, где ожидания «золотого века» и Нового Иерусалима намерено подменяются дьявольской действительностью. Новая Англия в его работах являет собой источник космического ужаса и опасности.

Пуританское мировоззрение Лавкрафт воспринял весьма специфическим образом. Он считал себя человеком не своего времени, старомодно одевался, использовал множество архаизмов в своём творчестве и повседневной речи, был педантом и аскетом в быту. Всё это позволяет говорить об его эстетическом «пуританизме». Обратный момент – это этическая сторона, а именно, особое религиозное рвение ортодоксальных протестантов. Это для Лавкрафта и является подлинным

ужасом, символом жестокого средневековья и объектом высмеивания. Как атеист и материалист он видит главную причину бед пуритан именно в их сверхрелигиозности. И в своих рассказах он цинично переворачивает атмосферу религиозной исключительности, потопляя её в космическом ужасе. Лавкрафт строит космоцентрическую мифологию зла среди декораций Новой Англии. Впервые эта особенность проявляется в рассказе «Картинка в старой книге» (1920), который начинается со следующих слов: «И всё же подлинные ценители ужасного, для коих трепет от новой несказанной чудовищности есть вершина и оправдание бытия, превыше всего ценят старые, уединённые фермерские дома в провинциальной глуши Новой Англии – ибо только там тёмные элементы силы, одиночества, гротескной вычурности и дремучего невежества соединяются воедино, порождая высшую форму подлинного кошмара» [Lovecraft, 2015b, 1103–1104]. Так писатель начинает создавать собственную географию Новой Англии со «столицей» в вымышленном городе Аркхэме.

Одна из важнейших проблем прозы Лавкрафта – ощущение полной беззащитности и тотального одиночества человека перед окружающим миром и, что ещё страшнее, перед космосом в прямом смысле. В его работах происходит раскрытие истинного значения человечества в масштабах Вселенной. Тут не находится места Богу из любой теистической традиции, здесь властвуют Древние Божества, чьё происхождение значительно старше самой Земли и человеческого рода, они безразличны к нашей судьбе и взирают на нас с равнодушным презрением. Они суть само мироздание – сам Космос. Безусловно, на писателя оказали влияние популярные в то время теософские общества. Идеи космогенезиса и антропогенезиса легли в основу формирования «лавкрафтовских мифов», что можно проследить при сравнении произведений писателя и теософских сочинений. Наиболее очевидные сходства можно обнаружить при сравнении пассажей из рассказов Лавкрафта, «Тайной доктрины» Е.П. Блаватской и «Посвящения Человеческого и Солнечного» А. Бейли. В этом контексте уместно будет вспомнить также работу Скотта-Эллиота «История Лемурии и Атлантиды», которая по мнению ряда исследователей [Price, 1982] явилась вдохновляющей для создания подводного острова – города Р'льеха, где самый известный и меметичный «персонаж» Лавкрафта – великий Ктулху – «грезит и ждёт».

Философскую позицию автора можно охарактеризовать как пессимистическую и нигилистическую, а самого Лавкрафта как материалиста и атеиста, что, очевидно, позволяет судить об использовании теософских концепций в пародийном и крайне ироничном ключе. Но не одним абстрактным понятием «влияние» исчерпывается характер взаимоотношений Лавкрафта и теософии. При текстуальном анализе некоторых вышеупомянутых теософских сочинений и произведений писателя (например, «Зов Ктулху») становится понятно, что Лавкрафт напрямую берёт идеи Е.П. Блаватской и А. Бейли и трансформирует их, имплицитно включая в свои рассказы. Именно начиная с «Зова Ктулху» Лавкрафт пытается в своих произведениях выстраивать структуру Вселенной, приводя её к единой картине. Обращаясь конкретно к работе А. Бейли «Посвящение Человеческое и Солнечное», можно найти фрагменты, посвящённые тому, как некто Предвечный с «группой высокоразвитых сущностей» в агрегатном состоянии эфирного тела перемещается по Вселенной и попадает на землю, и они зарождают жизнь. А их «путешествие» обуславливается астрологически: «Планетарный Логос нашей земной схемы <...> воплотился физически, и в лице Саната Кумары, Предвечного <...> Он был не в состоянии принять плотное физическое тело, такое, как наше, и вынужден действовать в Своём эфирном теле <...> Вместе с Предвечным пришла группа других высокоразвитых Сущностей <...> вместе с некоторыми астрологически потоками...» [Bailey, 1922, 28]. В «Зове Ктулху» присутствует такое описание: «Великие Древние, продолжал Кастро, не целиком состоят из плоти и крови. У них есть форма – ибо разве эта фигурка не служит тому доказательством? – но форма их не воплощена в материи. Когда звёзды займут благоприятное положение, Они смогут перемещаться из одного мира в другой...» [Lovecraft, 2015a, 151]. Великие Древние во время межзвёздных путешествий не имеют материальной формы, и возможности их путешествий зависят от определённого расположения звёзд. Показательны также лингвистические сравнения, а именно – как А. Бейли именует в оригинале верховных существ из космоса

и как Лавкрафт называет своих. Бейли использует словосочетание «Great Ones», которое можно перевести как «Великие». Известно, что у Лавкрафта в оригинале его тёмные боги называются «Великими Древними, или Древними» («Great Old Ones»). Эти Великие Древние обитают в других звёздных системах или вообще за пределами нашего измерения. Таким образом, на примере Алисы Бейли и её работы «Посвящение Человеческое и Солнечное» можно установить, что Лавкрафт не просто вдохновлялся теософией, как, например, историей Новой Англии, а копировал конкретные идеи, саркастически превращая их в свою «мифологию пародий». Использование Лавкрафтом теософии – это очередная часть сложного комплекса метанарративов его произведений. Собственную мифологию писателя можно сравнить с луковицей, снимая слои которой читатель обнаруживает новые мотивы, аллегории и отсылки. Строя здание своего мира, Лавкрафт конструирует его на фундаменте естественных человеческих эмоций, в первую очередь страха, который, по мнению писателя, является обратной стороной религиозного чувства. На этом фундаменте возводится смесь умозрительных представлений старой Новой Англии и теософских концепций.

Лавкрафт оказал огромное влияние на многих известных писателей, как своих современников, так и более поздних авторов. Среди них Август Дерлет, Роберт Говард, Роберт Блох, Стивен Кинг, Нил Гейман и др. Однако влияние творчества Лавкрафта ни в коем случае не ограничивается только литературной средой или, если шире, массовой культурой в целом. Оккультисты XX-го века явно находились под воздействием его творчества. И это показывает другую сторону влияния творчества Лавкрафта на западную культуру. Разношёрстная группа эзотериков использовала образы из «Мифов Ктулху» и включала их в свои каноны. Среди них можно назвать Кеннета Гранта, создателя «Тифонского» ответвления Ордена Восточных Тамплиеров и, например, Антона Шандора ЛаВея, основателя «Церкви Сатаны». Их всех объединяет идея о том, что работы писателя – это не просто плоды его богатой фантазии и воображения, а что Лавкрафт, сознательно или бессознательно, был посвящён в тайные знания и находился в контакте с «внеземным разумом».

Из книги «Магическое Возрождение» [Grant, 1972] Кеннета Гранта следует, что Лавкрафт был практикующим магом. Конечно, доказать этого Грант не мог, но заявлял, что Лавкрафт, посредством контролируемых сновидений, открыл астральный канал, который до этого уже использовался представителями Западной герметической традиции и был описан в работах Алистера Кроули. Грант был убеждён, что и Кроули, и Лавкрафт находились в контакте с одними и теми же внеземными сущностями. В «Сатанинских ритуалах» [LaVey, 1976] Антон ЛаВей разделяет похожие взгляды на знание Лавкрафтом Западной магической традиции. ЛаВей не сомневался, что Лавкрафт был не просто осведомлён в различных магических ритуалах, а наполнил свои истории множеством аллюзий на идентичные и настоящие церемониальные процедуры [LaVey, 1976, 175].

Оккультисты соотносили творчество Лавкрафта с появлением нового эона чёрной магии, управляемым внеземными божествами. Лавкрафт же, в свою очередь, провозглашался пророком этой новой магической действительности. Подразумевалось, что манифестируя новую эру своим творчеством, Лавкрафт творит собственную магию в своих произведениях, а сам творческий акт его писательской деятельности – это непосредственная магическая и ритуальная практика. Его рассказы и повести наполнялись апокалиптическими коннотациями, как свидетельства о существовании Великих Древних.

Лавкрафт, несмотря на некоторые домыслы о том, что он состоял в различных тайных обществах, всё же не обладал глубокими знаниями о современном ему оккультизме и был далёк от О.В.Т. в частности. Однако, Гранта это не смущало. Он был близок в своих идеях к Лавкрафту и его «Мифам Ктулху» [Hanegraaff, 2006, 905]. Грант воспринимал Великих Древних как основу для создания своих существ-клипот на Древе Смерти. Можно предположить, что мифология и философия Лавкрафта повлияла на изменение обращение ордена к чёрной магии, которое замыслил Грант, т.к. он считал традиционную структуру О.В.Т. «аполлонической» и относящейся к белой магии, являвшейся «пережитком старого эона». Система клипот

и Древа Смерти – это инверсия каббалистической системы сфирот и Древа Жизни, использование которой было принято в Ордене Восточных Тамплиеров. На Древе Смерти расположены 22 зоны клипот, которые Грант соотносил с Великими Древними из пантеона «Мифов Ктулху». С точки зрения Гранта, Древо Смерти и клипот – это параллельная и альтернативная Вселенная, метафора хаоса и проявления дионисийского начала. Если сфирот и Древо Жизни – это карта нашего мира и система посюстороннего бытия, то клипот и Древо Смерти – это другой мир, который символизирует слепые силы хаоса.

Основатель «Церкви Сатаны» Антон Шандор ЛаВей в своей работе «Сатанинские ритуалы» посвящает отдельную главу Лавкрафту, а точнее «метафизике Лавкрафта», как он сам пишет. ЛаВей воспроизводит эти ритуалы из мира фантастики в реальности, называя два произведения: «Церемония девяти преломлений» и «Зов Ктулху». ЛаВей подробно излагает последовательность этих церемоний с определёнными воззваниями и ритуальными действиями.

Лавкрафт родился и прожил всю жизнь в специфической среде Новой Англии, для которой характерны традиционные пуританские нравы. Особая религиозная атмосфера, окружавшая писателя в обществе, безусловно, отразилась на его творчестве: писатель воспроизводит старый пуританский мир, но в мифологизированном варианте. Его творчество пропитано тонкой иронией над чопорными нравами первых переселенцев, особенно в контексте их религиозного мировоззрения. На произведения Лавкрафта, как и на мировоззрение его читателей, серьёзное влияние оказывала современная писателю эзотерическая литература. Для оценки и объяснения бытия Лавкрафтом создаётся целая мифологическая традиция – одно из самых ярких проявлений сконструированной мифологии в современной литературе. Несмотря на некоторую непроработанность, мифология эта представляет собой стройную, многослойную и наполненную множеством образов из различных культур и традиций систему. В её основе лежат представления, заимствованные из ряда древних религий и священных текстов. Писатель подробно описывает своих богов и их пантеон, источником для создания которого выступают религиозные представления Древней Греции, Египта, Месопотамии, Полинезии и т.д. Таким образом Лавкрафт пытается выстроить свой космос, чтобы решить для себя и для своих читателей вопросы бытия, и в этом, как представляется, состоит главная цель его творчества. Поэтому писатель так заботился о правдоподобию своего вымышленного мира.

Библиографический список

1. Брэдфорд, У. История поселения в Плимуте / У. Брэдфорд. – М.: Художественная литература, 1987. – 752 с.
2. Елисеев, Г.А. Лавкрафт / Г.А. Елисеев. – М.: Вече, 2013. – 448 с.
3. Лавкрафт, Г.Ф. Зов Ктулху / Г.Ф. Лавкрафт // Зов Ктулху. Хребты Безумия. Мгла над Инсмутом. Повести. Рассказы. – СПб.: Азбука, 2015. – С. 133–169.
4. Лавкрафт, Г.Ф. Картина в старой книге / Г.Ф. Лавкрафт // Зов Ктулху. Хребты Безумия. Мгла над Инсмутом. Повести. Рассказы. – СПб.: Азбука, 2015. – С. 1103–1113.
5. Спрэг де Камп, Л. Лавкрафт: биография / Л. Спрэг де Камп. – СПб.: Амфора, 2008. – 656 с.
6. Уэльбек, М. Г.Ф. Лавкрафт: против человечества, против прогресса / М. Уэльбек. – Екб.: У-Фактория, 2006. – 144 с.
7. Bailey, A. Initiation, Human and Solar / A. Bailey. – New York: Lucifer Publishing Co, 1922. – 225 p.
8. Grant, K. The Magical Revival / Grant. – London: Frederick Muller, 1972. – 234 p.
9. Hanegraaff, W. Dictionary of Gnosis & Western Esotericism / W. Hanegraaff. – Boston: Brill, 2006. – 1228 p.
10. Hanegraaff, W. Fiction in the Desert of the Real: Lovecraft's Cthulhu Mythos / W. Hanegraaff. – Aries 7. – Brill, 2007. – P. 85–109.
11. Joshi, S. An H.P. Lovecraft Encyclopedia / S. Joshi, D. Schultz. – Greenwood Publishing Group, 2001. – 340 p.
12. Joshi, S. H.P. Lovecraft: A Life / S. Joshi. – Necronomicon Press, 1996. – 640 p.
13. LaVey, A. The Satanic Rituals: Companion to The Satanic Bible / A. LaVey. – New York: Avon, 1976. – 220 p.

14. Lovecraft, H.P. *Supernatural Horror in Literature* / H.P. Lovecraft. – Abergele: Wermod & Wermod Publishing Group, 2013. – 177 p.
15. Price, R.M. HPL and HPB: Lovecraft's Use of Theosophy / R.M. Price // *Crypt of Cthulhu*. – Roodmas, 1982. – №. 5. – P. 3–9.
16. Woodman, J. Alien Selves: Modernity and the Social Diagnostics of the Demonic in "Lovecraftian Magick" / J. Woodman // *Journal for the Academic Study of Magic*. – 2004. – № 2. – P. 13–47.

Текст поступил в редакцию 15.09.2018.

References

1. Bradford W. *Istorija poselenija v Plimute* [History of Plymouth Plantation]. Moscow: Hudozhestvennaja literatura, 1987, 752 p. (in Russian).
2. Eliseev G.A. *Lavkraft* [Lovecraft]. Moscow: Veche, 2013, 448 p. (in Russian)
3. Lovecraft H.P. *Zov Ktulhu* [The Call of Cthulhu] in *Zov Ktulhu. Hreby Bezumija. Mgl nad Insmutom. Povesti. Rasskazy*. St. Petersburg: Azbuka, 2015, pp. 133–169 (in Russian).
4. Lovecraft H.P. *Kartinka v staroi knige* [The Picture in the House] in *Zov Ktulhu. Hreby Bezumija. Mgl nad Insmutom. Povesti. Rasskazy* [The Call of Cthulhu. At the Mountains of Madness. The Shadow over Innsmouth. Novels. Stories]. St. Petersburg: Azbuka, 2015, pp. 1103–1113 (in Russian).
5. Sprague de Kamp L. *Lavkraft: biografija* [Lovecraft: A Biography]. St. Petersburg: Amfora, 2008, 656 p. (in Russian).
6. Houellebecq M. *G.F. Lavkraft: protiv chelovechestva, protiv progressa* [H.P. Lovecraft: Against the World, Against Life]. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2006, 144 p. (in Russian).
7. Bailey A. *Initiation, Human and Solar*. New York: Lucifer Publishing Co, 1922, 225 p.
8. Grant K. *The Magical Revival*. London: Frederick Muller, 1972, 234 p.
9. Hanegraaff W. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Boston: Brill, 2006, 1228 p.
10. Hanegraaff W. *Fiction in the Desert of the Real: Lovecraft's Cthulhu Mythos* in *Aries* 7. Brill, 2007, pp. 85–109.
11. Joshi S., Schultz D. *An H.P. Lovecraft Encyclopedia*. Greenwood Publishing Group, 2001, 340 p.
12. Joshi S.T. *H.P. Lovecraft: A Life*. Necronomicon Press, 1996, 640 p.
13. LaVey A. *The Satanic Rituals: Companion to The Satanic Bible*. New York: Avon, 1976, 220 p.
14. Lovecraft H.P. *Supernatural Horror in Literature*. Abergele: Wermod & Wermod Publishing Group, 2013, 177 p.
15. Price R.M. HPL and HPB: Lovecraft's Use of Theosophy. *Crypt of Cthulhu*, no. 5. Roodmas, 1982, pp. 3–9.
16. Woodman J. Alien Selves: Modernity and the Social Diagnostics of the Demonic in "Lovecraftian Magick". *Journal for the Academic Study of Magic*, no. 2, 2004, pp. 13–47.

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».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2019 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2019 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России».**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счёт АмГУ платёжным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платёжного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платёжным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск. Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2019 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет \$100 (€70).

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Валютный счет No 40503840411000000001

Транзитный валютный счет No 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2019 год.

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

|||||

Annual subscriptions fee is \$100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subscription fee.

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk

Payment account: 40503840411000000001

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» (2019).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

.....

**Журнал зарегистрирован Министерством Российской
Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001**

Сайт журнала: [http://www. amursu.ru/religio](http://www.amursu.ru/religio)

Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2019. № 1.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 07.03.2019.

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. 25,7. Тираж 500.



ABOUT THE JOURNAL

The journal "Study of Religion" is the first Russian one dealing with religious studies as scientific and educational subject.

The journal is oriented towards the academic community, and hence the editorial board forms its content in accordance with its strictly scientific character. "Study of Religion" is not intended for any theological or unscientific interpretation or for pursuing any unscientific aim. Individual convictions of our authors should not keep them from academic, scientific understanding of religious phenomena. The journal is not related to occult, mystical, pseudo historical and fantastic ideas that are trying to replace or falsify the study of religion as well as theology of traditional denominations.

The journal plays an important role in determining the place of religious studies in Russia as the academic field and the subject in university curriculums. "Study of Religion" includes papers on the history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is given to the contemporary religious situation in the Russian Federation. The journal helps specialists in different fields of religious studies to exchange information, field data, and archive materials. That is why, being an academic publication, the journal offers a wide range of opportunities to those scholars who open new aspects in the study of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues.

