

РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

ВЕДЕНИЕ

2
2019

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

R



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
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>

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

2
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. Лаврилъе (Франция)

Г. Лаказ (Франция)

Т. Муш (Германия)

К. Рунге (Германия)

Х. Хоффман (Польша)

Редакционная

коллегия

И.Л. Алексеев

П.В. Башарин

И.П. Давыдов

П.К. Дашковский

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

- Орузбаева Г.Т., Саякбаев Ж. Некоторые аспекты развития религиозного мировоззрения у древних кыргызов.....5
- Тихонова О.В., Шакунова Л.А. Романские и арабские имена мосарабов аль-Андалуса (на материале архива толедских мосарабов XII и XIII вв.).....10
- Корзо М.А. О самоназвании и идентичности польских реформатов XVI–XVII вв.17
- Яковлева А.М., Волобуев А.В. Проблема фундаментализма в зарубежном православии: обзор.....23

Религии России

- Никитина Э.В., Станьал В.П. Чувашская религия и ее влияние на этнический менталитет.....36
- Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Атеистическая пропаганда на Алтае как элемент государственной-конфессиональной политики в 1964–1982 гг.47

Религии Востока

- Ленков П.Д. Буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь (по материалам *Лун мэнь синь фа*): концепция человеческой деятельности и сотериология.....56
- Трубникова Н.Н. Бодхисаттва во плоти: запись о поминовении принцессы Сонси.....66
- Лепехова Е.С. Образ Рахулы в японских ритуальных текстах *косики*.....77

Сравнительное религиоведение

- Куропаткина О.В. Пиетизм в Скандинавии и в России в XIX веке: сравнительный анализ вероучительных и социальных установок.....85

Антропология религии

- Белова А.Д. Когнитивная археология Дэвида Льюиса-Уильямса: новый взгляд на шаманизм.....92
- Фурцев Д.О. Нормирование в авраамических религиях потребления алкогольных напитков.....98

Философия религии

- Арипин Е.И. Политологическое религиоведение: «religio» от Цицерона до Лумана в поисках идеала «*Pax Deorum*».....104

Религия и право	
Герасименко А.П. Православная правовая идеология И.А. Ильина.....	114
Психология религии	
Вебер Д.И. Школа психологии религии в университете Дерпта. К вопросу об изучении религии в Российской империи в начале XX в.....	122
Религия и культура	
Михельсон О.К. Между долгом и блаженством: древнегреческие моральные императивы, мифология и современный американский кинематограф.....	131
История религиоведения	
Пызиов Д.Д. Архив В.Д. Бонч-Бруевича в Государственном музее истории религии как источник по истории церковно-государственных отношений после революции 1917 г.....	138
Памяти религиоведа, коллеги и друга.....	144
К сведению авторов.....	145
Оформление подписки.....	147

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

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

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

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

RELIGIO SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL VEDENIE

ISSN 2072-8662

Quarterly journal

Key title: Religiovedenie

2
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

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

- Gulnara T. Oruzbaeva, Zhelden Sajakbaev.** Some Aspects of the Development of Religious Worldview of the Ancient Kyrgyz.....5
- Oxana V. Tikhonova, Larisa A. Shakunova.** Romance and Arabic Names of Mozarabs in Al-Andalus (in the Archive of the Toledo's Mozarabs of the 12th and 13th Centuries).....10
- Margarita A. Korzo.** On the Selfname and Identity of the 16th–17th century Polish Reformed Churches.....17
- Anna M. Yakovleva, Alexey V. Volobuev.** The Problem of Fundamentalism in Foreign Orthodoxy: the Review.....23

Religions of Russia

- Erbina V. Nikitina, Vitaliy P. Stanyal.** Chuvash Religion and Its Influence on the Ethnic Mentality.....36
- Petr K. Dashkovskiy, Natalya S. Dvoryanchikova.** Atheistic Propaganda in the Altai Region as an Element of the State-Confessional Policy in 1964–1982.....47

Religions of the East

- Pavel D. Lenkov.** Buddhist Elements of the Anthropological Conceptions of the Religious Taoism of the Quanzhen School (Based on Long Men Xin Fa): Soteriology and the Concept of Human Activity.....56
- Nadezhda N. Trubnikova.** Incarnated Bodhisattva: A Record of the Commemoration of Princess Sonshi.....66
- Elena S. Lepekhova.** The Image of Rahula in Japanese Ritual Texts *Koshiki*.....77

Comparative Religion

- Oksana V. Kuropatkina.** Pietism in the Scandinavian Countries and in Russia in the 19th Century: Comparative Analysis of Religious and Social Attitudes.....85

Anthropology of Religion

- Aleksandra D. Belova.** David Lewis-Williams's Cognitive Archeology: New Approach to Shamanism.....92
- Dmitrij O. Furtsev.** Normalization of Consumption of Alcoholic Drinks in the Abrahamic Religions.....98

Philosophy of Religion

- Evgeniy I. Arinin.** Political Science of Religion: «Religio» from Cicero to Luhmann in Search of the Ideal of «Pax Deorum».....104

Religion and Law	
Anatolyi P. Gerasimenko. Orthodox Legal Ideology by I.A. Ilyin...	114
Psychology of Religion	
Dmytryi I. Weber. School of Religious Psychology at the University of Derpt. On the Issue of Studying Religion in the Russian Empire in the Early 20th Century.....	122
Religion and Culture	
Olga K. Mikhelson. Between Duty and Bliss: Ancient Greek Moral Imperatives, Mythology, and Modern American Cinema.....	131
History of Religious Studies	
Denis D. Pyzikov. V.D. Bonch-Bruyevich's Archive in the State Museum of the History of Religion as a Source on the History of Church-State Relations after the Revolution of 1917.....	138
Information for authors	146
Subscription	148

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: 10.22250/2072-8662.2019.2.5-9

Орузбаева Г.Т., Саякбаев Ж.

Некоторые аспекты развития религиозного мировоззрения у древних кыргызов



Аннотация. В современном мире возрастает тенденция к взаимной связи культур различных народов и стран, где всё является ценным и значимым и имеет смысл. Чем древнее эпоха, тем сложнее восстановить древнюю культуру, её первоначальную суть. В связи с вышеизложенным имеет важное значение попытка исследования духовной культуры кыргызов. Кыргызы – один из древнейших народов Центральной Азии, имеющий многовековую историю государственности, древние традиции культуры и научной мысли. Религиозные мировоззрения кыргызов, как и история народа, имеют своеобразную, многослойную историю формирования и становления. Исследования многовекового периода развития религиозного мировоззрения у древних кыргызов позволяют проследить историю возникновения и формирования фундаментальной базы развития религии, выявить специфические особенности её становления, связанные с многовековой самобытной культурой, своеобразными природными условиями. Изучение древних верований имеет не только теоретический интерес для воссоздания истории ранних форм религии, но и большое практическое значение. Оно представляет интерес для изучения этнической истории древних кыргызов, так как различные жизненные процессы находили отражение в народных представлениях, обычаях, обрядах. Многие из них до сих пор сохраняются в быту кыргызов, что вызывает необходимость систематизировать фактический материал, определить генезис верований. Целью данной статьи является изучение эволюции религиозных верований древних кыргызов, не исследованных пока в достаточной степени. Статья охватывает различные аспекты верований у древних кыргызов.

Ключевые слова: религиозное мировоззрение древних кыргызов, тотемизм, магия, культ природы, культ Солнца и Огня, обряд, обычай

Gulnara T. Oruzbaeva, Zhelden Sajakbaev

Some Aspects of the Development of Religious Worldview of the Ancient Kyrgyz

Abstract. In the modern world, there is an increasing tendency for the interconnection of cultures of various peoples and countries, where everything is valuable and significant and makes sense. The more ancient era, the more difficult it is to restore the ancient culture, its original essence. That is why it is important to try to study the spiritual culture of the Kyrgyz people. The Kyrgyz are one of the most ancient peoples of Central Asia, which have a centuries-old history of statehood, ancient traditions of culture and scientific thought. The religious worldviews of the Kyrgyz people, as well as its history, have a peculiar, multilayered history of formation and becoming. Studies of the centuries-long period of development of the religious worldview among the ancient Kyrgyz allow tracing the history of the emergence and formation of the fundamental base of the development of religion, to identify the specific features of its formation associated with the centuries-old original culture, unique natural conditions. The study of ancient beliefs is not only of theoretical interest to recreate the history of the early forms of religion, but also of great practical importance. It is of interest for studying the ethnic history of the ancient Kyrgyz, as the various life processes were reflected in folk ideas, customs and rituals. Many of them are still preserved in the everyday life of the Kyrgyz, which makes it necessary to systematize factual material and determine the genesis of beliefs. The article is aimed to study the evolution of the religious beliefs of the ancient Kyrgyz, as the ancient religious beliefs among the Kyrgyz are not yet sufficiently investigated. The article covers various aspects of the beliefs of the ancient Kyrgyz.

Key words: religious worldview of the ancient Kyrgyz, totemism, magic, the cult of nature, the cult of the Sun and Fire, rite, custom

Gulnara T. Oruzbaeva – PhD (Engineering), Associate Professor at the Department of Engineering and Computer Graphics of Kyrgyz State Technical University n.a. I. Razzakov; 66 Aitmatov Ave., Bishkek, Kyrgyz Republic, 720044: gul_talg@mail.ru

Zhelden Sajakbaev – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Philosophy and Social Sciences of Kyrgyz State Technical University n.a I. Razzakov; 66 Aitmatov Ave., Bishkek, Kyrgyz Republic, 720044

Религиозные верования у древних кыргызов, в основном, находились на ранних ступенях развития, а значит, не были отделены от мифических воззрений. В их числе можно назвать тотемизм, магию, обожествление природы и стихийный сил; почитание животных, птиц и зверей; веру в арбака и т.д.

Древние кыргызы верили, что многие виды диких животных, связанные с тотемами, являются не только священными, но и имеют лечебные свойства. Они считали, что волк сохраняет жизнь ребёнка и роженицы. Для того, чтобы ребёнок был храбрым, здоровым и защищённым от воздействия злых сил, новорождённому давали слюну волка. Считалось, что браслет из волчьих когтей и волчья желчь вылечивает сыпь на теле (крапивница). Также волчьей лапой с когтями гладили пятна крапивницы. А волчья шуба считалась особенно ценной и священной. К детской одежде пришивали волчий зуб. К колыбели детей привязывали чүкө (волчьи бабки), чтобы они оберегали от сглаза и злых духов. В древности использовали тарамыш

(волчье сухожилие) для поимки вора. Считалось, если бросить в огонь тарамыш и прочитать определённую молитву, то вора стянет нестерпимая судорога и он умрёт в муках. Вор, услышав о готовящейся мере наказания (а об этом накануне широко оповещалось население), подбрасывал незаметно украденное или признавался в своей вине.

Доказательством существования у древних кыргызов тотемистических представлений, связанных не только с волком, но и с барсом, являются камнеписные эпитафии. Барс рассматривался не только как название «именитого», «могучего» рода, но и считался священным животным, поэтому на него налагали табу. Кыргызы считали, что если к детской колыбели подвесить когти барса, шерсть или кончик его хвоста, то они защитят ребёнка от злых духов и несчастий.

С тотемистическими верованиями было связано особое отношение и к үкү (филину), которого считали священным, и поэтому строго запрещалось его убивать. В составе племени Солто есть родовое деление, которое носит название Үкү. Можно предположить, что перья филина в головных уборах детей и девушек играли роль не только украшения, но и оберега.

Древние кыргызы также считали священной ак жылаан (белую змею) и строго запрещали её убивать. Если она оказывалась в помещении (это считалось хорошим предзнаменованием), то змею выводили из помещения, слегка побрызгав молоком, но ни в коем случае не применяли насилие. Кыргызы верили в способность змеи гипнотизировать. Считали, что человек загипнотизированный змеей может умереть, если не назовёт её «имя». Предполагалось, что змеи имеют имена: топчу (пуговица), бүчү (петля), кур (пояс) и др. [Баялиева, 1972а, 20–31].

Магия – это вера в способность воздействовать на людей и окружающий мир при помощи волшебных сил и таинственных предметов. Например, один из магических способов (обрядов) для избавления скота от болезни заключался в следующем. С наступлением сумерек вход в овечий загон окуривали дымом, для чего на горячий уголь кидали рыбу или рыбы кости, т.к. дым от горячей рыбы имел особую силу: от него якобы исчезали болезни. Одновременно в середине загона ставили в ряд жети шам (семь свечей), сделанные из стеблей чия и обмотанные ватой. Хозяин стада, войдя в загон, подходил к свечам и трижды кланялся им, после чего, опустившись на колени, произносил бата следующего содержания: «Кудай жакшылык бер, ушул дартынды чыгара көр» («Боже, дай все хорошее, спаси от этой болезни»).

Ещё у древних кыргызов была распространена вера в магическую способность камня жай-таш менять погоду. Во многих сказках и эпосах («Манас», «Эр Табылды» и др.) говорится о том, что, узнав о предстоящем нападении врагов, кыргызы вызывали с помощью жай-таша необыкновенный холод и снег. Жай-таш якобы имел голубой или красно-пёстрый цвет. Считалось, что камень жай-таш имел не только магическую способность влиять на погоду, но и мог причинить вред людям. Имелось представление, что в случае утери камня того, кто первым его увидит, постигнет беда, болезнь, смерть. Поэтому жай-таш тщательно прятали, а перед смертью обладатель сам его закапывал [Баялиева, 1967а, 112].

Вера в магическую способность камня изменять погоду существовала не только у кыргызов, но и у многих тюркоязычных народов Сибири [Баялиева, 1972б, 58].

Некоторые магические обряды тесно переплетались с культом природы и проявлялись в том, что различным «священным» источникам и деревьям приписывались магическое воздействие на людей и на больной скот. Такие почитаемые места назывались обоо и мазар. Посещение этих мест, считавшихся священными и обладавших магическими свойствами, являлось одним из наиболее распространённых способов лечения от бесплодия не только среди кыргызских женщин, но и среди других тюрко-язычных народов Центральной Азии [Алексеев, 1980, 60–72; Баялиева, 1967б, 117].

Древние кыргызы обожествляли силы природы, прежде всего Солнце и Огонь, и искали у них защиту от действия злых сил. Огонь был самой чистой стихией и уничтожал всякую нечистоту. Так, особое отношение к огню подтверждается обрядом сожжения покойника, при котором мёртвый очищался огнём от грязи и греха. Как отмечают многие исследователи, у кыргызов огонь почитался не как

божество, а как священная стихия. Обряд очищения назывался аластоо. Основной источник культа огня – его связь с домашним очагом, поэтому у кыргызов невеста при вступлении в новое семейство должна была поклониться огню своего нового дома. Не полагалось давать кому-либо вечером огонь, плевать в огонь, гасить его, ступать на место очага, если даже его давно нет и т.п. Отсюда и вытекает ряд магических обрядов, связанных с домашним очагом и направленных на благополучие и рост детей, избавление от бесплодия и др.

Культы Солнца и Огня возникли ещё в древности. Если культ Огня возник в V в. до н.э., то культ Солнца возник значительно раньше. Это стало известно по погребальным сооружениям в виде круга, относящимся к афанасьевскому периоду (вторая половина III тыс. до н.э.), и по ориентировке погребённых головой на запад или юго-запад. Наскальные изображения солнечных колесниц в Тамгалы (Казахстан), Мугур-Саргал (Южная Сибирь), Саймалы-Таш (Кыргызстан) и в различных местах Центральной Азии свидетельствуют о широком распространении культа Солнца в эпоху бронзы. Кроме солнечных колесниц с Солнцем и его движения по небосклону на наскальных рисунках изображены орлы, так как орёл олицетворял утреннее, доброе Солнце и служил символом быстроты, с которой распространяется свет и живительная сила солнечных лучей. Прилёт орла, как и других птиц, символизировал также конец зимы и начало весны, орёл уничтожал власть жестокого мороза, возрождал плодородие земли [Грач, 1980, 62; Кубарев, Черемисин, 1984, 95]. В более поздние времена, после возникновения государства, орёл становится непременным знаком царской власти в качестве символа Солнца, верхнего божества (так как царь представлял Солнце на земле). Солнечным символом также служили конь, выражающий скорость движения солнца, гладкие «зеркала» и олень [Орузбаева, Саякбаев, 2015, 90].

Таким образом, рассмотренные выше различные формы древних религиозных верований кыргызов имеют генетическую связь друг с другом и по мере развития переплетаются между собой различными образами. Древние верования, часть которых сохранились до нашего времени, имели большое влияние на сознание и быт. Помимо этого, исследуемый материал может способствовать решению вопросов этнической истории кыргызского народа.

Библиографический список

1. Алексеев, Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири / Н.А. Алексеев. – Новосибирск, 1980. – 318 с.
2. Баялиева, Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у кыргызов / Т.Д. Баялиева. – Фрунзе, 1972. – 187 с.
3. Баялиева, Т.Д. Пережитки магических представлений и их изживание у киргизов / Т.Д. Баялиева // Древняя раннесредневековая культура Кыргызстана. – Фрунзе, 1967. – С. 111–118.
4. Грач, А.Д. Древние кочевники в центре Азии / А.Д. Грач. – М., 1980. – 256 с.
5. Кубарев, В.Д., Черемисин, Д.В. Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая / В.Д. Кубарев, Д.В. Черемисин // Археология Юга Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1984. – С. 86–100.
6. Орузбаева, Г.Т., Саякбаев, Ж. Формирование мифического мировоззрения у древних кыргызов / Г.Т. Орузбаева, Ж. Саякбаев // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история: Материалы II международной научно-практической конференции. – Новосибирск, 2015. – С. 87–92.

Текст поступил в редакцию 30.11.2018.

References

1. Alekseev N.A. *Rannie formy religii tjurkojazychnyh narodov Sibiri* [Early Forms of Religion of Turkic Speaking Peoples of Siberia]. Novosibirsk, 1980, 318 p. (in Russian).
2. Bajaliev T.D. *Doislamskie verovaniya i ih perezhitki u kyrgyzov* [Pre-Islamic Beliefs and Their Remains at the Kyrgyz]. Frunze, 1972, 187 p. (in Russian).

3. Bajalieva T.D. *Drevnjaja rannesrednevekovaja kul'tura Kyrgyzstana* [Ancient Early Medieval Culture of Kyrgyzstan]. Frunze, 1967, pp. 111–118 (in Russian).
4. Grach A.D. *Drevnie kochevniki v centre Azii* [Ancient Nomads in Central Asia]. Moscow, 1980, 256 p. (in Russian).
5. Kubarev V.D., Cheremisin D.V. *Arheologija Juga Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Archeology of the South of Siberia and the Far East]. Novosibirsk, 1984, pp. 86–100 (in Russian).
6. Oruzbaeva G.T., Sajakbaev Zh. *Aktual'nye voprosy obshhestvennyh nauk: sociologija, politologija, filosofija, istorija: Materialy LII mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoi konferencii* [Topical Questions of Social Sciences: Sociology, Politology, Philosophy, History: Proc. of the 51st International Science and Practice Conference]. Novosibirsk, 2015, pp. 87–92 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.10-16

Тихонова О.В., Шакунова Л.А.



О.В. Тихонова



Л.А. Шакунова

Романские и арабские имена мосарабов аль-Андалуса (на материале архива толедских мосарабов XII и XIII вв.)

Аннотация. Архив толедских мосарабов XII и XIII вв. был переведён с арабского на испанский и опубликован в четырёх томах Анхелем Гонсалесом Паленсией в 1926–1930 гг. Во время Реконксты территория Толедо неоднократно оказывалась в руках то арабов, то испанцев. Хронологические рамки архива: 1083–1315 гг. Это собрание из 1175 документов, регистрирующих имущественные сделки между частными лицами и церковными организациями. Большая часть документов относится к толедскому кафедральному собору Св. Марии. Все документы архива (кроме 25) написаны по-арабски, что является свидетельством официального статуса арабского языка в г. Толедо даже в начале XIV века. В арабских текстах встречаются слова на алхамиадо, т. е. на испанском языке в арабской графике. Последние представляют особый филологический интерес. Мосарабский алхамиадо, язык испанцев в завоёванной арабами Испании, не оставил письменных памятников, так что ранний этап истории испанского языка задокументирован плохо. Архив толедских мосарабов – важный источник лексики на алхамиадо морисков. В его текстах встречаются: испанские топонимы; христианская ономастика; обозначения церковных должностей; названия христианских праздников; обозначения некоторых придворных должностей; обозначения родственных связей и др. Документы почти всегда подписаны на арабском и на романсе. Во многих документах архива для одного человека указываются романское и арабское имя. Нередки случаи идентификации имени, которые показывают, что в обиходе использовались не романские, а арабские имена. При этом арабские имена содержат в себе элементы испанской морфологии, и наоборот, многие романские имена образованы по модели арабских, в том числе с характерным упоминанием нескольких поколений. Отдельного внимания заслуживает транскрипция романских имён в документах на арабском.

Некоторые из романских имён, встречающихся в арабских текстах (и в арабской графике), демонстрируют особенности произношения этих имён, более близкие к латинским, чем к современным испанским. Особую сложность представляет выделить из подписавшихся лиц мусульман, так как христиане в большинстве носили арабские имена.

Ключевые слова: мосарабы, аль-Андалус, алхамиадо, христианская ономастика, староиспанский язык

Oxana V. Tikhonova, Larisa A. Shakunova

Romance and Arabic Names of Mozarabs in Al-Andalus (in the Archive of the Toledo's Mozarabs of the 12th and 13th Centuries)

Abstract. The archive of Toledo's Mozarabs was translated from Arab into Spanish and published in four volumes by Anhel Gonzales Palencia in 1926–1930. The territory of Toledo was numerous times reoccupied by either Spaniards or Arabs during the Reconquista period. The chronological frames are 1083–1315. The archive includes a collection of the 1175 documents: legal papers with the registration of property arrangements between individuals and religious institutions. Most of the documents are related to the Toledo Cathedral of St. Mary. Every Mozarab document (with the exception of 25) is written in Arabic which emphasizes the official status of Arabic language in Toledo even at the beginning of the 14th century. In Arabic texts, there are words in aljamiado, (Spanish words written with Arabic letters). This phenomenon is of great philological interest. Traces of Mozarabs' aljamiado, the language of Spaniards on the territory conquered by Arabs, is not present in any of written documents so the earlier period of Spanish language history has been documented very poorly. The archive of Toledo's Mozarabs is an important source of vocabulary in aljamiado of Moriscos. In these texts, there are Spanish toponyms; Christian onomatopoeia; designation of church posts; names of Christian holidays; designations of a number of secular court posts; references to family connections, etc. Documents are very often written in Arabic and Romance. In many documents, there are names both in Arabic and Romance. The cases of name identification which show that the names used in daily life were those in Arabic and not in Romance are quite frequent. With Arabic names including elements of Spanish morphology, names in Romance, in contrast, were formed following the pattern of Arabic names including the distinctive

characteristic such as mentioning of several generations. Particular attention should be paid to the transcription of names in Romance in Arabic documents. Some of these transfer the particularities of pronunciation which is closer to the Latin ones than Spanish. To identify Muslims among signers is especially difficult as Christians also had Arabic names.

Key words: Mozarabs, al-Andalus, aljamiado, christian onomatology, Old Spanish language

Тихонова Оксана Викторовна – кандидат филологических наук, ассистент кафедры романской филологии Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7–9; pajaro@mail.ru

Oxana V. Tikhonova – PhD (Romance Philology), Assistant Professor at the Department of Romance Philology, St. Petersburg State University; 7–9 Universitetskaya naberezhnaya str., St. Petersburg, Russia, 199034; pajaro@mail.ru

Шакунова Лариса Андреевна – бакалавр востоковедческих наук, магистрант Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7–9; larisashakunova@gmail.com

Larisa A. Shakunova – Bachelor (Oriental Studies), Master Student at the Department of Oriental Studies of St. Petersburg State University; 7–9 Universitetskaya naberezhnaya str., St. Petersburg, Russia, 199034; larisashakunova@gmail.com

Описание архива

Архив толедских мосарабов¹ (христианского населения мусульманской Испании) XII и XIII вв. был переведён² с арабского на испанский и опубликован в трёх томах Анхелем Гонсалесом Паленсией в 1926–1930 гг.³ Четвёртый том составили комментарии. Архив, описанный А.Г. Паленсией, состоит из 1175 документов, регистрирующих имущественные сделки между частными лицами и церковными организациями. Хронологические рамки архива: 1083–1315 гг. [Palencia, 1930, 45]. Основная часть документов была найдена в Кафедральном соборе Санта Мария г. Толедо. Сегодня эти документы хранятся в Национальном историческом архиве Испании (Archivo Histórico Nacional de España) (г. Мадрид, Испания) и в Архиве толедского кафедрального собора (Archivo Capitular de Toledo) (г. Толедо, Испания).

Из 1175 документов архива 1154 написаны по-арабски, 21 – на арабском языке в еврейском графике, три – на латыни и один – на романсе [Карасс, 1950, 97]. В документах используются арабские формулы и клише. Все документы толедских христиан начинаются с формулы исповедания Аллаха «Басмалля» (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) [Palencia, 1930, 43], свидетели клянутся именем «Аллаха Великого» (لِلَّهِ) [Palencia, 1930, 131, 178], а Кафедральный собор Толедо – «мечеть народа Толедо» (مَسْجِدُ نَاسِ تَلَةَ) (№ 1036) [Тихонова, Шакунова, 2018]. В то же время, все документы, кроме одного, датированы по христианскому летоисчислению. В документах редко указан город, в котором они подписаны, так как почти всегда это «город Толедо» (تَلَةَ) (№ 295, 1199 г.) [Palencia, 1926a, 237], упоминание которого часто сопровождается формулой «храни его Аллах» (حَافِظُهُ اللَّهُ) [Palencia, 1930, 43]. Только несколько иудейских документов подписаны в других городах [Palencia, 1930, 46]. Тот факт, что, что документы написаны по-арабски, свидетельствует о том, что в г. Толедо этот язык был официальным даже в начале XIV века.

Исторический контекст

Почти восемь веков (711–1492 гг.) часть Испании находилась под владычеством арабов. В Андалусии жители как арабского, так и испанского происхождения были билингвами. В быту они говорили на арабском и на романсе (староиспанском). В конце VIII в. эмир Хишам I запретил употребление латинского языка и ввёл обязательное изучение арабского в школах. Так что уже к IX в. мосарабы забыли латинский язык. Латынь оставалась языком литургии и официальных документов. В IX в. кордовский епископ Альваро (ум. 861 г.) горького жаловался в проповеди на незнание христианами языка Священного Писания: латыни.

Во время Реконксты территория Толедо неоднократно оказывалась под властью то испанцев, то арабов. Однако даже через сто лет после отвоевания г. Толедо в 1085 г. Альфонсом VI местные мосарабы продолжали пользоваться арабским языком не только в официальных документах, но и в обиходе, о чем свидетельствует большое количество слов из разговорного арабского (а именно из его андалусских

диалектов) [Palencia, 1930, 124, 130–134]. А.Г. Паленсиа склоняется к тому, что толедские христиане говорили на арабском в течение всего XII в. Кастильский (испанский) язык начал доминировать только в XIII в., хотя использование арабского продолжалось и в XIV в. [Palencia, 1930, 129]. В качестве доказательства этому А.Г. Паленсиа, кроме упомянутых андалусских диалектизмов арабского, приводит арабские имена подписавшихся христиан, которыми они пользовались в быту, считая свои католические имена официальными [Palencia, 1930, 124].

Алхамиадо

В арабских текстах встречаются слова на андалусских диалектах арабского [Palencia, 1930, 131–134] и на алхамиадо [Palencia, 1930, 136–140], т. е. на испанском языке в арабской графике. Последние представляют особый филологический интерес. Исторически необходимо различать «два алхамиадо»: «Первый – мосарабский алхамиадо, язык испанцев в завоёванной арабами Испании. Этот язык не оставил письменных памятников (литература в это время создавалась на латинском языке), так что ранний (X–XIII вв.) этап истории испанского языка задокументирован плохо. Единственные свидетельства о нем – испанские слова, упомянутые в арабских глоссариях того времени, топонимика, ономастика и вкрапления испанских слов в арабоязычные мувашшахи. <...> Второй алхамиадо – алхамиадо морисков (испанских мусульман) эпохи Реконксты... <...> На этом алхамиадо существует обширная литература» [Воевуцкий, 1987, 55].

Архив толедских мосарабов – важный источник лексики на алхамиадо морисков. В его текстах встречаются: 1) испанские топонимы; 2) христианская ономастика [Palencia, 1930, 136]; 3) обозначения церковных должностей [Palencia, 1939, 174–183], многие из которых пришли в испанский из греческого через латынь [Тихонова, Шакунова, 2018]; 4) названия христианских праздников; 5) обозначения некоторых придворных должностей [Palencia, 1930, 218–230]; 6) обозначения родственных связей [Palencia, 1930, 231–248]; а также прозвища подписавшихся и ряд других слов, использовавшихся в быту.

Имена мосарабов

Документы почти всегда подписаны на арабском и на романсе, встречаются и еврейские подписи [Palencia, 1930, 46]. Находятся документы, подписанные только по-арабски, например, документы №№ 179 (1185 г.), 690 (1286 г.), 1030 (1266 г.). Подписи только на романсе поставлены в нескольких документах, например, в документах №№ 47 (1156 г.), 448 (1219 г.), 729 (1157 г.), 741 (1196 г.). В конце тома с комментариями А.Г. Паленсиа приводит список всех отмеченных в документах арабских и романских имен [Palencia, 1930, 409–458], которые носили толедские мосарабы. Среди них немало и двойных имён.

Двойные имена. Во многих документах архива для одного человека указываются романское и арабское имя. Нередки случаи идентификации имени, которые показывают, что в обиходе использовались не романские, а арабские имена [Palencia, 1930, 123]: *قوول تنش قسینك نم یدال مل اص وه رمع نب ناوي* (араб. «Иоанн ибн Умар или Салих из церкви Святого Луки») (№ 134, 1177 г.) [Palencia, 1926a, 97]; *قنمدم رمع فورع مل نايتش بش* (араб. «Доминго Себастьян, известный как Умар») (№ 548, 1241 г.) [Palencia, 1926b, 140].

Двойные имена встречаются даже в документах, написанных на латыни: “In Dei nomine ego Dominico Petriz, qui ita uocor in latinitate et in algariua Auolfaçan Auenbaço” (лат. «Во имя Бога, я, Доминико Петрис, именуемый так на латинском, а на алжирском Ауолфасан Ауенбасо») [Palencia, 1930, 123].

Подписи на романсе. Подписи на романсе обычно менее подробны, чем подписи на арабском. В первых часто указано только имя, данное при крещении: “Petrus”, “Gondisalbus”: “Ego Petrus, ecclesie Sancti Michaelis diaconus, testis. <...> Ego Gondisalbus, archidiaconus, alnacea archipresbiteri Nicholai, supradictam uenditionem uendo et confirmo” (ром. «Я, Петрус, церкви Святого Микаеля дякон, свидетельствую. <...> Я, Гондисальбус, архидиакон, церкви архипресвитера Николая, всё вышесказанное подтверждаю») (№ 141, 1178 г.) [Palencia, 1926a, 103]; или даже только инициалы подписавшихся: “D.” (Dominicus), “W.” (Guillelmus), “F.” (Fernandus): “Ego D. Colar. archidiacono, confirmo. * Ego F., archidiacono Calatrave, confirmo. * Ego W.,

prior, testis” (ром. «Я, Д. Колар., архидиакон, подтверждаю. Я, Ф., архидиакон Калатраве, подтверждаю. Я, В., священник, свидетельствую») (№ 141, 1178 г.) [Palencia, 1926a, 103]. В подписях на арабском, напротив, указываются имена трёх-четырёх и более поколений [Palencia, 1930, 46]. В том же документе № 141 от 1178 г. свидетели подписываются как: *ديعوب بن علي بن نوملش* (араб. «Соломон ибн Али ибн Ва’ид»), *يحيى بن نمحرل دبع بن مرطيب* (араб. «Петро ибн Абд ар-Рахман ибн Йахйя») (№ 141, 1178 г.) [Palencia, 1926a, 103].

После имени часто следует должность или род занятий подписавшегося [Palencia, 1930, 46]: “diaconus”, “archidiaconus”, “prior” (№ 141, 1178 г.) [Palencia, 1926a, 103] и т.п.

Арабские клише в христианских именах

Имена нескольких поколений. Часто христианские имена образованы по модели арабских с характерным упоминанием нескольких поколений: *مدنرف نود لعلم دبع بن سمرطيب مبل اصنغ نود بن سبل اصنغ* (араб. «дон Фернандо Гонсальбес, ибн дон Гонсальбо Петрес ибн Абд аль-Малик») (№ 657, 1278 г.) [Palencia, 1926b, 259].

Такие имена встречаются даже в подписях на романсе: “Ego Michael Dominico, filio de Dominino Petriz de Petro Acem, qui nomen meum propria manu scripsi, testis” (ром. «я, Микаэль Доминико, сын Доминино Петриса де Петро Асема, который имя своё своей рукой написал, свидетельствую») (№ 347, 1206 г.) [Palencia, 1926a, 290]. Христианский вариант имени подписавшегося ограничивался бы упоминанием только двух имён: Микель Доминикис (исп. “Michael Dominiquiz”) [Palencia, 1930, 124].

Имя отца. Отмечаются арабские имена у детей отцов, носящих христианское имя: *مرطاب وبن قتل الواء ميبورو ميق* (араб. «Кадим, и Рубио, и Евлалия, дети Петро») (№ 74, 1165 г.) [Palencia, 1926a, 52]; и наоборот, находятся христианские имена у тех, чьи отцы носили арабское имя [Palencia, 1930, 124]: *دعس نود بن بل* (араб. «Лопе ибн дон Са’д») (№ 638, 1273 г.) [Palencia, 1926b, 239]. Такие же сочетания встречаются и в подписях на романсе: “Bartolomé iben Hamor” (ром. «Бартоломе ибен Хамор») (№ 304, 1201 г.) [Palencia, 1926a, 245].

В подписях на арабском для мужских имён используется аффилиация «бэн» *بن* (араб. «сын такого-то»): *رمع بن قيدر* (араб. «Родриго ибн Моамар») (№ 789, 1247 г.) [Palencia, 1928, 61]. Для женских имён употребляется вариант «бинт» *بن* (араб. «дочь такого-то»): *يحيى بن ملل دبع ثن بن قنود قن* (араб. «донья Дона, бинт Абд-Аллах ибн Йахйя») (№ 237) [Palencia, 1926a, 237].

Эта арабская формула встречается и в подписях на латыни: “Iuliani ben Bahlul” (ром. «Иулиани бен Бахлул») (№ 83, 1167 г.) [Palencia, 1926a, 60]; а также вариант “iben”: “Bartolomé iben Hamor” (ром. «Бартоломе ибен Хамор») (№ 304, 1201 г.) [Palencia, 1926a, 245]. В подписях на романсе это значение обычно передаётся сочетанием “fili + имя отца в родительном падеже”: “Martinus, fili Ioanis” (ром. «Мартинус, сын Иоанна») (№ 42) [Palencia, 1926a, 29]; романским словосочетанием “filio de + имя отца” (исп. «сын такого-то»), предлогом “de + имя отца”, суффиксом “-ez” или “-iz”, добавленному к имени отца. Три последних способа представлены в это примере: “Michael Dominico, filio de Dominino Petriz de Petro Acem” (ром. «Микаэль Доминико, сын Доминино Петриса де Петро Асема») (№ 347, 1206 г.) [Palencia, 1926a, 290].

Встречается и аффилиация по имени матери: *قنول قنود بن قيس سرغ حن اش* (араб. «Санчо Гарсиа, сын доньи Луны») (№ 694, 1287 г.) [Palencia, 1926b, 304].

Иногда к христианским именам добавлялась арабская кунья (т. е. имя по отцу, отчество) [Гранде, 19, 267] “ابو” (араб. «отец») [Palencia, 1930, 124]: *عابا* (араб. «Аби Джиль Альбана») (№ 179, 1185 г.) [Palencia, 1926a, 134].

Испанские клише в арабских именах

Фамилии. Обычно испанская фамилия образовывалась от имени отца с прибавлением суффикса “-ez” или “-iz” (исп. «сын такого-то») [Palencia, 1930, 124]: *سرطيب قاي تن بن سيد قنوب قرو* (араб. «Орабона Диас, дочь Яко Петриса») (№ 694, 1287 г.) [Palencia, 1926b, 305]. Испанская фамилия “Díaz” (Диас) происходит от мужского имени “Diego”, восходящего к имени “Yago” или “Yacob” от латинского “Jacobus”⁷⁵.

Образовывались фамилии и из арабских имён с помощью добавления испанского суффикса “-ez” к арабскому имени [Palencia, 1930, 124]: “Ego Lupus Habibez, testis” (ром. «я, Лупус Хабибес, свидетельствую») (№ 304, 1201 г.) [Palencia, 1926a, 235].

Встречается также испанский предлог “de” в арабской транскрипции имен: لاقبالا يذ شناوي هبل اصنغ (араб. «Гонсальбо Иоаннес де Альбакаль») (№ 657) [Palencia, 1926b, 258].

Романские имена арабов. В некоторых документах уточняется христианское имя араба [Palencia, 1930, 123]: ىبرغل رمخ نب قيردر فرعيو زوزع (араб. «Азуз, известный как Родриго ибн Моамар ал-Араби») (№ 789, 1247 г.) [Palencia, 1928, 61]; رباجل نب لايقم وه زيزع ال دب نب فسوي (араб. «Йусуф ибн Абд ал-Азиз, или Микаель ибн ал-Джабир») (№ 183, 1186 г.) [Palencia, 1926a, 138].

Используются и переводы арабского имени отца на испанский [Palencia, 1930, 123]. Например, сын Йахьи ибн Сид Абиhi (مىبا ديس نب ىيحي) носил фамилию Иоаннес (سناي اي) «сын Иоанна»: شيناوي مرطوب (араб. «Педро Иоаннес») (№ 381, 1210 г.) [Palencia, 1926a, 323]. Арабское имя Йахья (ىيحي) соответствует староиспанскому Иоанн (исп. “Juan”). Петро ибн Иоанн ибн Валид ибн Касим (مساق نب ديلى نب ناوي نب مرطوب) был сыном Йахьи ибн Валида ибн Касима (ىيحي) (مساق نب ديلى نب) (№ 359, 1207 г.) [Palencia, 1926a, 300].

Нередки случаи, когда в родословной арабского имени в третьем или четвёртом поколении наблюдается христианское имя, которое, очевидно, носил глава рода ещё в момент арабского пришествия на полуостров [Palencia, 1930, 124]. При этом все последующие поколения носят уже арабские имена: شويذوع نب ىيحي نب رمخ (араб. «Умар ибн Йахья ибн Гаудиус») (№ 241, 1193 г.) [Palencia, 1926a, 186]. Последнее имя – Гаудиус – христианское (شويخوخ).

Почётный титул «дон». Почётный титул «дон» используется и в романских именах [Palencia, 1930, 125]: شناوي مرطوب نود (араб. «дон Педро Хуанес»), نود شزىلف نباتشا (араб. «дон Эстебан Фелисес») (№ 609, 1260 г.) [Palencia, 1926b, 209–210]; и в арабских: رماع نب نيسح نود (араб. «дон Хусейн ибн Амир») (№ 361, 1208 г.) [Palencia, 1926a, 301], زيزع ال دب نب سقلا (араб. «священник дон Абд ал-Азиз») (№ 421, 1215 г.) [Palencia, 1926b, 32].

В арабской графике это слово передаётся как نود dwn. Женская форма титула “doña” пишется с добавлением та-марбута: دونا dwna. Однако, скорее всего, в этом случае, это не суффикс-показатель женского рода, а буква, используемая для передачи конечного “-a” (см. примеры с транскрипцией мужских фамилий на “-a”).

Орфография алхамиадо

Отдельного внимания заслуживает транскрипция романских имён в документах на арабском. В алхамиадо морисков для передачи испанских звуков, отсутствующих в арабском, адаптируется его орфография. Эти тексты полностью огласованы. Наоборот, тексты на алхамиадо мосарабов написаны в соответствии с арабской орфографией, обычно без огласовок.

В алхамиадо морисков арабская буква «ба:» (ب) передаёт испанские звуки [b] и [β] (на испанском письме эти звуки передаются с помощью букв “b” и “v”). Звук [p] передаётся с помощью буквы «ба:» (ب) и знака ташдид (ّ): ب. На алхамиадо мосарабов буква «ба:» (ب) используется для передачи всех трёх упомянутых звуков испанского языка [b], [p] и [β]: “Pedro” مرطوب bytrh (№ 165, 1183 г.) [Palencia, 1926a, 122]; “Lope” بل lb (№ 638, 1273 г.) [Palencia, 1926b, 239].

Некоторые из романских имён, встречающихся в арабских текстах (и в арабской графике), демонстрируют особенности произношения этих имён, более близкие к латинским, чем к современным испанским. Так, в арабском начертании имени, которое А. Г. Паленсия транскрибирует как “Pedro”, передается другое его произношение: مرطوب bytrh (№ 165, 1183 г.) [Palencia, 1926a, 122], близкого к позднелатинскому варианту “Pētrus” [DEE]; “Domingo” دمنق dmnqh (№ 690, 1286 г.) [Palencia, 1926b, 299] от лат. “dies Dominicus” [DEE]; “Diego” دقي dyqh (№ 691, 1286 г.) [Palencia, 1926b, 299] – от лат. “Jacobo” [DEE]; “Julian” يلى ylyān (№ 691, 1286 г.) [Palencia, 1926b, 299] – от лат. “Iulianus” [DEE]; “Juan” ناوي uwān (№ 217, 1191 г.) [Palencia, 1926b, 166] – от позднелат. “Jōhannes” [DEE]. В том же документе женская

форма имени “Juana” передаёт произношение, более близкое к современному: قنّاوج ġwāna (№ 217, 1191 г.) [Palencia, 1926a, 155–156].

Та-марбута в женских именах. Та-марбута (ة) в арабском – суффикс, обозначающий женский род. Однако в примере с именем “Juana” эта буква используется для передачи конечного “-a” в испанском: قنّاوج ġwāna (№ 217, 1191 г.) [Palencia, 1926a, 155–156]. В этом значении буква встречается во многих женских именах, заканчивающихся на гласный “a”: “María” ماريّа mrya, “Benedicta” بنتقديت bndqta, “Dominga” قنّانامد dmānqa (№ 690, 1286 г.) [Palencia, 1926b, 299], “Simona” قنّومس smwna (№ 217, 1191 г.) [Palencia, 1926a, 165–166]. Та-марбута используется и в мужских фамилиях, например, “García”: قنّيسرخ ħrsya (№ 694, 1287 г.) [Palencia, 1926b, 305], что является характерным для написания мужских имён собственных в арабском языке [Гранде, 267, 295]. В мужских именах для передачи конечного “-o” используется не та-марбута (ة), а буква «xā’» (ة): “Pedro” برطيب bytrh (№ 165, 1183 г.) [Palencia, 1926a, 122], “Leonardo” لئرنول lwnrdh (№ 691, 1286 г.) [Palencia, 1926b, 299].

Выводы

Документы почти всегда подписаны на арабском и на романсе. Во многих документах архива для одного человека указываются романское и арабское имя. Нередки случаи идентификации имени, которые показывают, что в обиходе использовались не романские, а арабские имена. При этом арабские имена содержат в себе элементы испанской морфологии, и наоборот, многие романские имена образованы по модели арабских, в том числе с характерным упоминанием нескольких поколений. Отдельного внимания заслуживает транскрипция романских имён в документах на арабском. Некоторые из романских имён, встречающихся в арабских текстах (и в арабской графике), демонстрируют особенности произношения этих имён, более близкие к латинским, чем к современным испанским.

Особую сложность представляет выделить из подписавшихся лиц мусульман, так как христиане в большинстве носили арабские имена. Если подпись принадлежала мусульманину, в документе это отмечалось особо: ملسملا من يروط نبا (араб. «Ибн Таурино, мусульманин») (№ 23, 1135 г.), [Palencia, 1926a, 16]; ملسملا من يروط نبا (араб. «Ратахи Альмуак, мусульманин») (№ 116, 1175 г.) [Palencia, 1926a, 83]. Г. А. Паленсия предполагает, что когда нет особых указаний, то подписавшийся арабским именем – христианин [Palencia, 1930, 152].

А.Г. Паленсия, писавший в то время, когда среди испанских историков было распространено представление об арабском периоде Испании как о периоде гонений, решительно выступал против таких утверждений и подчёркивал любовь испанских христиан к арабскому языку в комментариях к изданию «Архива толедских мосарабов» 1930 г.: «Если в течение всего исламского господства в Толедо сохраняются христианские церкви; если, как отмечает Симоне, сохраняется даже кафедра митрополита и назначаются епископы <...>, то где это преследование? И если после отвоевания Толедо Альфонсом VI христиане продолжают называться арабскими именами и пользуются арабским языком для договоров частного характера, для своих собственных завещаний, можно ли говорить о том, что их принудили к этому жестокие тираны?... Не стоит, таким образом, списывать на политическое давление любовь, которую питали мосарабы к арабскому языку» [Palencia, 1930, 118].

Библиографический список

1. Воевцкий, И.Н. Орфографические принципы конфессиональных языков / И.Н. Воевцкий // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXI годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть 2. – М., 1987. – С. 53–56.
2. Гранде, Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. 2-е изд. / Б.М. Гранде. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 592 с.
3. Карасс, М.Б. Материалы архива толедских мосарабов от XII–XIII веков / М.Б. Карасс // Вопросы истории. – 1950. – № 10. – С. 95–103.
4. Крачковский, И.Ю. Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях (1945) / И.Ю. Крачковский // Избранные сочинения в 6 тт. – М., Л., 1956. – Т. 1. – С. 11–148.

5. Тихонова, О.В., Шакунова, Л.А. Обозначения церковных должностей в архиве толедских мосарабов XII и XIII вв. / О.В. Тихонова, Л.А. Шакунова // Труды ИВ РАН Вып.19, Проблемы общей и востоковедной лингвистики: Лексикология и лексикография». – М., 2018. – С. 350–358.
6. DEE. Этимологический словарь испанского языка // Diccionario Etimológico español [Электронный ресурс]. – URL: <http://etimologias.dechile.net/> (дата обращения: 26.01.2019).
7. DRAE. Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española: 300 acos. – Madrid: Espasa, 2014. – 2432 s.
8. Palencia, A.G. Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, Volumen Preliminar: Estudios e Índices / A.G. Palencia. – Madrid, 1930. – 470 s.
9. Palencia, A.G. Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, Volumen I: Documentos números 1–382 / A.G. Palencia. – Madrid, 1926. – 326 s.
10. Palencia, A.G. Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, Volumen II: Documentos números 383–726 / A.G. Palencia. – Madrid, 1926. – 342 s.
11. Palencia, A.G. Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, Volumen III: Documentos números 727–1151 / A.G. Palencia. – Madrid, 1928. – 598 s.

Текст поступил в редакцию 12.11.2018.

¹ Мосарабы (برعشيم) («(исп. “mozárabe”, отарабо-испанского “mustarrabi” откласич. араб. “mustarrab”, что значит «арабизированный») – 1. (прил.) принадлежащий к испанскому населению, облагавшемуся налогом согласно мусульманскому праву и проживавшему в мусульманской Испании до конца XI в. и сохранившем христианскую религию, а также церковь и право; 2. (прил.) принадлежащий к испанскому населению, иммигрировавшему в северные христианские королевства и привнесшему культурные исламские элементы; 3. (прил.) принадлежащий к мосарабской общине Толедо, которой удалось, благодаря привилегии, сохранить старинную вестготскую литургию, противопоставляемую романской...; 6. (сущ.) романский язык, наследник вестготской вульгарной латыни с арабскими элементами, на котором говорили христиане и мусульмане исламской Испании» [DRAE, 2014].

² А.Г. Паленсиа отмечает, что выполнял перевод в свободной форме, стремясь дать общее понимание содержания текста, а не сделать его подстрочный перевод [Palencia, 1930, 43].

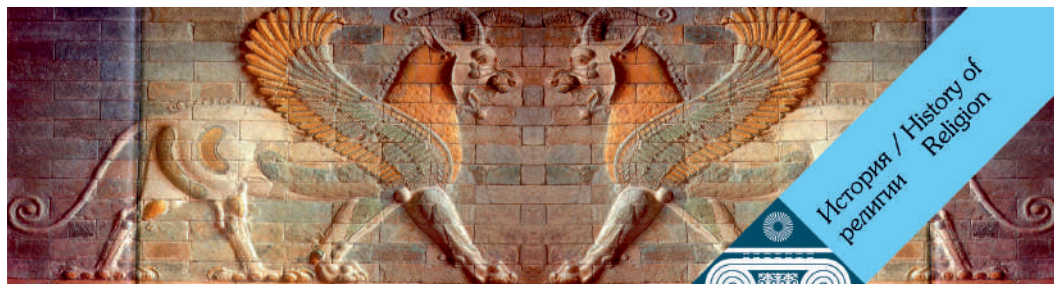
³ Издание было прислано автором в дар И. Ю. Крачковскому, активно сотрудничавшему с испанскими арабистами до Гражданской войны в Испании 1936–1939 гг. [Крачковский, 1945, 103].

⁴ В данной статье используется транслитерация только для слов на алхамиадо. При этом, применяемая транслитерация, принятая у арабистов, а не у специалистов по алхамиадо, так как исследуемые тексты написаны на арабском языке.

⁵ Apellidos de Chile: <http://apellidos.dechile.net/?Diaz> (дата консультации: 26.01.2019).

References

1. DEE. *Diccionario Etimológico español*. Available at: <http://etimologias.dechile.net/> (accessed January 26, 2019) (in Spanish).
2. DRAE. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española: 300 años. Madrid: Espasa, 2014, 2432 p. (in Spanish).
3. Grande B.M. *Kurs arabskoi grammatiki v sravnitel'no-istoricheskoi osveshchenii* [Arabic Grammar Course in Comparative Historical Coverage]. Moscow: Vostochnaia literatura RAN, 2001, 592 p. (in Russian).
4. Karass M.B. *Voprosy istorii* [Questions of History]. Moscow: Pravda, 1950, no. 10, pp. 95–103 (in Russian).
5. Krachkovskii I.Iu. *Izbrannye sochineniia v 6 tt.* [Selected Works in 6 vols.]. Vol. 1. Moscow, Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1956, pp. 11–148 (in Russian).
6. Palencia A.G. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Volumen Preliminar: Estudios e Índices. Madrid, 1930, 470 p. (in Spanish).
7. Palencia A.G. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Volumen I: Documentos números 1–382. Madrid, 1926, 326 p. (in Spanish).
8. Palencia A.G. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Volumen II: Documentos números 383–726. Madrid, 1926, 342 p. (in Spanish).
9. Palencia A.G. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Volumen III: Documentos números 727–1151. Madrid, 1928, 598 p. (in Spanish).
10. Tikhonova O.V., Shakunova L.A. *Trudy IV RAN. Vyp.19. Problemy obshchei i vostokovednoi lingvistiki: Leksikologiya i leksikografiia* [Problems of General and Oriental Linguistics: Lexicology and Lexicography. Proc. of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Issue 19.]. Moscow, 2018, pp. 350–358 (in Russian).
11. Voevutskii I.N. *Pismennye pamiatniki i problemy istorii kultury narodov Vostoka. XXI godichnaia nauchnaia sessiia LO IV AN SSSR* [Written Monuments and Problems of the History of the Culture of the Peoples of the East. XXI Year Scientific Session of the Academy of Sciences of the USSR]. Part 2. Moscow, 1987, pp. 53–56 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.17-22

Корзо М.А.

О самоназвании и идентичности польских реформатов XVI-XVII вв.

Аннотация. В статье ставится под сомнение правомерность употребления терминов «кальвинист» и «кальвинизм» применительно к польским последователям складывающейся Евангелическо-реформатской церкви во второй половине XVI – начале XVII вв. и их вероучительным сочинениям. Анализируются различные варианты самоназваний данных последователей протестантизма и названий, которые давались им как представителями иных ветвей протестантизма, так и католиками. Делается вывод о незначительном влиянии богословских сочинений Жана Кальвина на катехизисы польских реформатов той эпохи и о множественности влияний (со стороны лютеран, Общины «чешских братьев», представителей базельской реформации, и др.), на становление конфессиональной идентичности польских реформатов.



Ключевые слова: Речь Посполитая, конфессиональная идентичность, Кальвин, сочинения Кальвина, кальвинизм, реформаты

Margarita A. Korzo

On the Selfname and Identity of the 16th–17th century Polish Reformed Churches

Abstract. The article questions the legitimacy of use of the terms “Calvinist” and “Calvinism” as applied to the polish adherents of the emerging Evangelical-Reformed Church in the second half of the 16th – at the beginnings of the 17th centuries and their doctrinal writings. The author analyzes various versions of the self-names of these Protestant follows, and the names given to them both by adherents of other branches of Protestantism and by Catholics. The author comes to the conclusion, that the theological legacy of John Calvin exerted its influence only to an insignificant degree on catechisms of the polish Reformed of that epoch, and with much more reason can be said about the existence of many other sources of theological inspirations (from Lutherans, Bohemian Brethren, follows of Johannes Oecolampadius, others), which had a significant impact on the confessional identity formation of the Polish Reformed churches.

Key words: Polish-Lithuanian Commonwealth, confessional identity, Calvin, Calvin’s works, Calvinism, Reformed churches

Корзо Маргарита Анатольевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН; 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; korzor@mail.ru

Margarita A. Korzo – PhD (History), Senior Research Fellow, Ethics Department of the Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences; 12/1 Gorcharnaya str., Moscow, Russia, 109240; korzor@mail.ru

Польские общины протестантов XVI–XVII вв., чьи последователи причисляют себя к Евангелическо-реформатской церкви, традиционно именуются в литературе кальвинистами, а их вероучение – кальвинизмом. Известны лишь единичные, хотя и не всегда последовательные попытки задуматься над правомерностью употребления данных терминов [Ewangelicyzm reformowany, 2015].

В данной статье сторонники данного течения протестантизма будут именоваться реформатами. Мы ставим перед собой задачу показать, как они сами себя называли в ту эпоху; как их именовали конфессиональные оппоненты и по каким основаниям выбирались те или иные названия. Будет предложен и один из подходов по реконструкции конфессиональной идентичности данной группы протестантов применительно к XVI–XVII вв.

Термин «кальвинизм», как принято считать, первыми стали использовать лютеране во время т.н. евхаристических споров, чтобы дистанцироваться от того понимания Вечери (как протестанты стали обозначать таинство Евхаристии), которое предлагал Жан Кальвин и его сторонники. Наиболее последовательно против такого словоупотребления выступили последователи Кальвина на территории Рейнского Пфальца, да и сам он воспринял его как оскорбление [Selderhuis, 2013]. Нет единого мнения по поводу того, когда впервые был использован термин «кальвинист». Ранее считалось, что термин «кальвинист» впервые встречается в 1555 г. в материалах городского совета Берна. Уве Плат установил, что данный термин присутствует уже в датированном октябрём 1553 г. письме нидерландского анабаптиста Дэвида Йориса Мигелло Сервету. Здесь «кальвинист» фигурирует без оценочной окраски, просто как обозначение последователей Кальвина. Иные оттенки это слово (лат. «calviniani») обретает лишь после смерти Сервета в приписываемом Себастьяну Кастеллионе труде «Historia de morte Serveti». Практически одновременно «calviniani» начинает всплывать в ряде писем и рассуждений о принципах веротерпимости базельских гуманистов, выражавших свой протест в связи с делом Сервета. И уже в 1554 г. в «Contra libellum Calvinii» Кастеллионе «кальвинизм» маркирует идеи самого Кальвина и носит выраженный пейоративный оттенок [Plath, 1975].

Польские сторонники формирующейся Евангелическо-реформатской церкви именовали себя очень по-разному, но все эти самоназвания обладали одинаковым статусом. Одним из них было «христианин» («chrześcijanin» или «chrystyjan»), но конструировалось оно не от слова «крещение», а от слова «Христос» [Winiarska, 2004, 222–223]. «Kalwinista» (вариант: «kalwinita») и латинское «calvinistae» (всегда в форме множественного числа) встречается впервые в постановлениях Виленского синода 1557 г. Позднее такое самоназвание становится привычным и присутствует во многих официальных документах второй половины XVI – начала XVII в. Это говорит о том, что будущие реформаты всё-таки могли отождествлять себя с последователями Кальвина, хотя мы нигде не находим развёрнутого рассуждения или обоснования такого словоупотребления.

С 60-х гг. XVI в. в польском языке появляется и слово «ewangelik», которое могло прилагаться и к иным реформационным течениям – как собирательное понятие для будущих реформатов, лютеран и представителей Общины «чешских братьев». В единичных случаях этот термин фигурировал в памятниках права только для обозначения реформатов. «Kalwin» (форма мн. числа «kalwini») если и встречалось, то не всегда с оскорбительным оттенком. В качестве ругательства к нему прибегали преимущественно католики; при этом представители Общины «чешских братьев» использовали его как лишённое негативной оценки обозначение общин реформатов [Winiarska, 2004, 225].

Но гораздо чаще по отношению к данным общинам использовались иные названия. Они могли быть образованы от названий отдельных городов «genewczysu» (от Женевы) или регионов Речи Посполитой – «małopolanie» (от Малой Польши). Данные наименования никогда не использовались как собирательные, распространялись только на конкретные общины, и это говорит о том, что интересующее нас течение в протестантизме ещё не воспринималось современниками как некое единое и цельное.

В XVI в. встречались и названия, отсылавшие к конкретной доктрине или течению богословской мысли. Подобные обозначения циркулировали главным образом

в полемической литературе. Они интересны тем, что указывают на близость богословских построений польских реформатов определённому направлению протестантской мысли – в той мере, в какой полемистам удалось данное сходство уловить. Примером могут послужить «цвинглиусы» или «оеолампадиусы» (производные от имён Ульриха Цвингли и Иоганна Эколампада) и спорадически встречающееся «капарнятове» [Sławiński, 2002, 145], отсылающее к названию города Капернаум и фрагменту Ин 6: 53–66. В последнем случае очевидно, что именно особое понимание реформатами таинства Вечери выступало главным моментом их конфессиональной идентичности в глазах полемистов.

Термин «kalwinizm» появляется в польском языке довольно поздно, встречается исключительно в католических сочинениях и с самого начала имеет оценочный и негативный оттенок. Впервые он был зафиксирован в 1632 г. в анти-протестантских проповедях польского доминиканца Фабиана Бирковского. Документально подтверждается лишь 7 случаев употребления в письменных источниках той эпохи термина «kalwinizm» [Winiarska, 2004, 211].

Помимо (само)названия конфессиональную идентичность интересующей нас группы протестантов можно отчасти реконструировать и на основе содержания их вероучительных текстов (в первую очередь – катехизисов). Подобного рода вероучительных само-деклараций во второй половине XVI – начале XVII вв. встречается не так и много: в Речи Посполитой не было создано ни одного сочинения, сопоставимого по полноте охвата богословского материала с «Institutio religionis christianae» Кальвина. Нужный нам материал встречается также спорадически в актах синодов отдельных общин и иных административно-территориальных образований (дистриктов, провинций) в составе деклараций по вопросам веры (особенно многочисленных в период евхаристических споров с лютеранами), а также в памятниках полемического жанра. Но последние далеко не всегда отражали официальную позицию становящейся Реформатской Церкви, но лишь частные богословские мнения отдельных её членов [Radoń, 1993]. Значение могут иметь тексты исповеданий веры, которые зачастую не были оригинальными сочинениями, но переработкой или просто переводом «конфессий» иных реформационных общин Европы. К самым значительным памятникам на польской почве можно отнести «Сандомирское вероисповедание» (1570).

Сохранилось лишь несколько катехизисов той эпохи. Это могли быть как объёмные авторские (или условно авторские) сочинения, так и анонимная, массовая книжная продукция. В первую группу входят катехизис Миколая Рея (1543), который переработал сочинение лютеранина Урбана Региуса, сочинения богословов и полемистов Павла Гилёвского (1579) и Кшиштофа Краинского (1603). Анонимная массовая продукция состояла преимущественно из лаконичных катехитических поучений в составе песенников (kancjonał), самих текстов песнопений из этих песенников и букварных катехизисов в составе элементарных учебников для освоения навыков чтения.

На основе содержащихся в данных катехизисах вероучительных высказываний и использовавшихся польскими реформатами текстов европейских богословов (преимущественно в форме прямого и завуалированного цитирования) можно предложить следующую, не лишённую некоторого упрощения, схему.

Совершенно очевидно, что до начала 60-х гг. XVI в. в сочинениях польских реформатов преобладало влияние лютеранских текстов, в первую очередь сочинений Мартина Лютера, Урбана Региуса, Йоханнеса Бренца. В несколько меньшей степени это касается текстов Филиппа Меланхтона, несмотря на то, что он пользовался особым авторитетом в Речи Посполитой. Но при этом его сугубо богословские идеи не находили широкого отклика. Данная «лютеранская фаза» была естественной стадией формирования конфессиональной идентичности польских реформатов. Это объяснялось тем, что польскому протестантизму на ранних стадиях его развития был в большей степени присущ универсализм, нежели протестантизму европейскому, где процессы конфессионализации рано приобретают отчётливые черты [Bursche, 1935, 29, 31].

Ранний период распространения идей Кальвина в Речи Посполитой отличается свободой, с какой будущие реформаты относились к его сугубо богословским

построениям. Одним из важных событийных рубежей, за которым происходит изменение вектора влияний, считают возвращение из Европы Яна Лаского; на уровне текстов таким рубежом становятся два песенника с катехетическим материалом 1563 г. (Крулевец; Несвеж), в которых совершенно очевидно влияние представителей швейцарской реформационной мысли. А потому нельзя считать случайностью, что именно в этот период конфессиональные оппоненты будущих реформатов именуют их «цвинглиусами» и «еоколампадиусами», однозначно указывая на влияния идей Цвингли и Эколампада. Несмотря на то, что богословские сочинения последнего в Речи Посполитой в тот период не издавались, они были польским реформатам известны, а некоторые из них даже переводились на польский язык. Так случилось с катехизисом Эколампада, восходящим к концу 1520-х гг. В начале 40-х гг. его текст был отчасти переработан Освальдом Мукониусом и оставался в обращении в Базеле вплоть до конца 1620-х гг. Польский перевод этого текста вошёл в качестве самостоятельного раздела в состав несвижского песенника 1563 г. [Korzo, 2011].

Практически одновременно с проникновением швейцарских влияний можно говорить и о влиянии на польских реформатов сочинений Общины «чешских братьев». Последнее оказалось более продолжительным по времени и более масштабным. Точкой отсчёта можно считать 1555 г. или унию польской ветви Общины с реформатами из Малой Польши. Это событие поспособствовало распространению среди малополян целого ряда вероучительных памятников и катехизисов, некоторые из которых были переработкой сочинений начала XVI в. пражского епископа Общины Луки. Уния 1555 г. заключалась в первую очередь по тактическим соображениям; но, несмотря на это, польские реформаты обращались к вероучительным построениям Общины и позднее, вплоть до 30-х гг. XVII вв. Такой устойчивый интерес можно объяснить тем обстоятельством, что реформаты и Община постоянно возвращались к идее поиска некоего догматического компромисса; это находило своё практическое выражение в подготовке и издании совместных богослужебных сводов [Tworek, 1971]. Но можно задаться вопросом, почему догматический компромисс достигался в первую очередь путём обращения к ранним вероучительным сочинениям Общины, а не на основе, например, сочинений Кальвина [Korzo, 2013]. Примечательно, что полный чешский перевод «*Institutio*» был сделан уже в 1610-х гг., что говорит об интересе к данному тексту в Общине. Подобного выраженного интереса на польской почве мы не видим.

Для уяснения специфики формирования конфессиональной идентичности польских реформатов значение имеет и вопрос о рецепции ими сочинений самого Кальвина. В литературе данная проблема сводится обычно к перечислению известных переводов Кальвина или писем, которые он писал польским духовным и светским лицам [Wilczek, 2016]. Нам не известно серьёзных попыток вчитаться в сочинения польских реформатов, чтобы уяснить, какие богословские взгляды Кальвина они действительно воспринимали. Осознавая масштабность подобного рода исследовательской задачи, мы ограничимся здесь лишь сюжетом о том, с какими трудами Кальвина могли быть знакомы польские реформаты. Впервые отдельные работы жевевского реформатора упоминаются в описаниях частных библиотек около середины XVI в. В одном из таких собраний, принадлежавших краковскому гуманисту Анджею Тшеческому (старшему), фигурируют две работы Кальвина 1543 г. и две – 1549 г.

Достоверно известно, что «*Institutio*» в редакциях 1536 г. и 1543 г. было в библиотеке Яна Лаского [Detmers, 2009, 166]. Документально подтверждено и знакомство литовского реформата Анджея Волана с данным сочинением [Daugirdas, 2008, 283]. Свидетельством циркуляции труда Кальвина в Речи Посполитой в очень разных конфессиональных средах служат отсылки к нему в сочинениях католиков. Данная тема – обращение к «*Institutio*» в католических сочинениях разных жанров (от полемических трактатов до погребальных проповедей), когда Кальвин цитируется на польском языке чаще всего в переводе самих католических авторов – заслуживает самостоятельного внимания.

До настоящего времени не было сделано ни одного полного польского перевода «*Institutio*». В интересующую нас эпоху на польском языке дважды публиковались фрагменты из этого сочинения: в 1599 г. отрывок из 20-й главы 4-й книги

о верховенстве светской власти, а в 1626 г. – из той же 4-й книги о таинствах. В первом случае выбор для перевода именно этого фрагмента может говорить об интересе к Кальвину скорее как к социальному и политическому мыслителю, но не как к богослову, что было вполне закономерно в контексте тогдашнего противостояния в Речи Посполитой высшей знати и королевской власти.

Иначе сложилась судьба катехизисов Кальвина. В своё время удалось найти польские переложения как «Первого Женевского» (1537), так и «Второго Женевского» (1542) катехизисов. «Первый» дошёл до нас лишь в виде фрагмента. Типографский материал позволяет предположить, что он был напечатан до 1556 г. в Крулевце, бывшем в ту эпоху центром лютеранской ортодоксии [Korzo, 2006, 257–259]. «Второй» был опубликован в 1564 г. в Кракове [Korzo, 2012, 192–202]. Несмотря на наличие переводов, мы не располагаем никакими свидетельствами того, что ими пользовались. Молитвы из второго катехизиса попадают около 1563 г. в песенники реформатов, но без указания авторства Кальвина; на протяжении второй половины XVI в. их постепенно вытесняют совершенно иные тексты. Это говорит о том, что от молитв авторства Кальвина отказываются по мере того, как происходит кристаллизация конфессионального сознания реформатов. Если это произошло не случайно, то данный факт весьма показателен.

К середине XVII в. у реформатов сформировался типовой катехизис, который переиздавался практически без изменений во всех песенниках и в большинстве школьных учебников второй половины XVII–XVIII вв. Именно этот текст и был одним из первичных источников индоктринации в реформатских общинах Речи Посполитой. Данный текст является компиляцией из двух ранних сочинений лютеранина Бренца и катехизиса Общины «чешских братьев» с несколько отредактированным в духе Кальвина пониманием Вечери. Из композиционных особенностей катехизиса можно отметить вынесение на первое место Декалога, что было характерной чертой катехитических памятников лютеран и раннего Кальвина. Взаимное расположение данных частей имеет вполне серьёзное богословское обоснование, у позднего Кальвина на первое место выходит Символ веры.

В качестве краткого резюме можно задаться вопросом, что даёт исследователю прояснение терминологии и выявление конкретных источников, положенных в основу вероучительных памятников польских реформатов той эпохи? Использование в польском случае понятий «кальвинист» и «кальвинизм» выносит за скобки и исключает все прочие влияния, которые реформаты испытали в процессе формирования своей конфессиональной идентичности. А род этих влияний, как мы попытались показать выше, сильно разнился. Из сочинений самого Кальвина были позаимствованы лишь некоторые идеи и фрагменты. И если его богословское наследие и было изучено и освоено отдельными реформатами, то это нашло очень слабое отражение в их вероучительных построениях.

Библиографический список

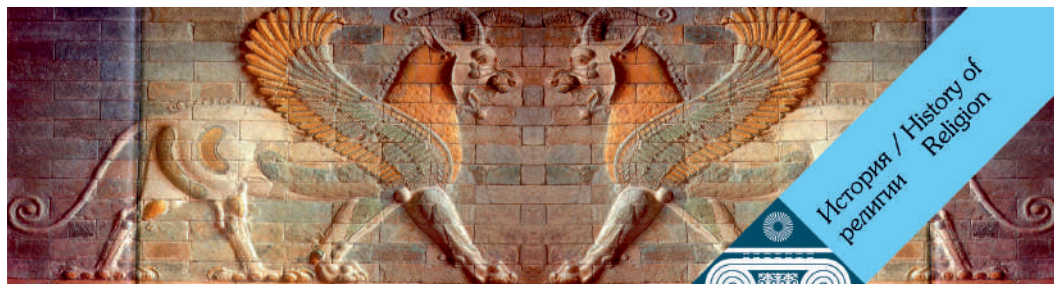
1. Bursche, E. Oddziaływanie luteranizmu na ewangelicyzm w Polsce / E. Bursche // Przegląd Historyczny. – 1935. – Т. XXXII. – S. 24–65.
2. Daugirdas, K. Andreas Volanus und die Reformation im Großfürstentum Litauen / K. Daugirdas. – Mainz: von Zabern, 2008. – 324 s.
3. Detmers, A. Calvins Beziehungen zu Emden und Ostfriesland / A. Detmers // Calvin und seine Wirkungen. Vorträge der 7. Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus. – Neukirchen-Vluyn, 2009. – S. 163–169.
4. Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku. – Warszawa: UW, 2015. – 436 s.
5. Korzo, M.A. Jeszcze raz w sprawie nieznanego tłumaczenia Jana Kalwina w Polsce / M.A. Korzo // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 2012. – Т. LVI. – S. 192–202.
6. Korzo, M.A. Nota w sprawie nieznanego przekładu Jana Kalwina w Polsce XVI w. / M.A. Korzo // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 2006. – Т. L. – S. 257–259.

7. Korzo, M.A. Przyczynek do roli druków bazylejskich w XVI-wiecznym piśmiennictwie ewangelickim Wielkiego Księstwa Litewskiego / M.A. Korzo // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. – 2011. – T. LV. – S. 5–25.
8. Korzo, M.A. “Spis tento Otázek trojciech” Łukasza z Pragi: przyczynek do historii katechizmów braci czeskich i ich roli w piśmiennictwie polskim (XVI wiek – pierwsza połowa XVII stulecia) / M.A. Korzo // *Res Historica*. – 2013. – T. 36. – S. 103–143.
9. Plath, U. Zur Entstehungsgeschichte des Wortes “Calvinist” / U. Plath // *Archiv für Reformationsgeschichte*. – 1975. – Bd. 62. – S. 213–223.
10. Radoń, S. Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku / S. Radoń. – Kraków: Universitas, 1993. – 171 s.
11. Selderhuis, H. Calvinism as Reformed Protestantism: Clarification of a Term / H. Selderhuis // *Church and School in Early Modern Protestantism*. – Leiden; Boston: Brill, 2013. – P. 723–735.
12. Sławiński, W. Toruński synod Generalny 1595 roku. Z dziejów polskiego protestantyzmu w drugiej połowie XVI wieku / W. Sławiński. – Warszawa: Semper, 2002. – 326 s.
13. Tworek, St. Starania o ujednolicenia obrządku kalwińskiego w Polsce XVII wieku / S. Tworek // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. – 1971. – T. XVI. – S. 117–140.
14. Wilczek, P. *Polonia Reformata: Essays on the Polish Reformation(s)* / P. Wilczek. – Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 2016. – 145 s.
15. Winiarska, I. Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku / I. Winiarska. – Warszawa: Semper, 2004. – 364 s.

Текст поступил в редакцию 18.03.2018.

References

1. Bursche E. *Historical Review* [Przegląd Historyczny]. Warsaw: Gebethner & Wolff, 1935, vol. XXXII, pp. 24–65 (in Polish).
2. Daugirdas K. *Andreas Volanus and the Reformation in the Grand Duchy of Lithuania* [Andreas Volanus und die Reformation im Großfürstentum Litauen]. Mainz: von Zabern, 2008, 324 p. (in German).
3. Detmers A. *Calvin and his Impacts. Lectures of the 7th Emden Conference on the History of Reformed Protestantism* [Calvin und seine Wirkungen. Vorträge der 7. Emden Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus]. Neukirchen-Vluyn, 2009, pp. 163–169 (in German).
4. Korzo M.A. *Renaissance and Reformation in Poland* [Odrodzenie i Reformacja w Polsce]. Warsaw: Semper, 2006, vol. L, pp. 257–259 (in Polish).
5. Korzo M.A. *Renaissance and Reformation in Poland* [Odrodzenie i Reformacja w Polsce]. Warsaw: Semper, 2011, vol. LV, pp. 5–25 (in Polish).
6. Korzo M.A. *Renaissance and Reformation in Poland* [Odrodzenie i Reformacja w Polsce]. Warsaw: Semper, 2012, vol. LVI, pp. 192–202 (in Polish).
7. Korzo M.A. *Res Historica*. Lublin: Lublin University Publ., 2013, vol. 36, pp. 103–143 (in Polish).
8. Plath U. *Archive for Reformation History* [Archiv für Reformationsgeschichte]. Berlin: De Gruyter, 1975, vol. 62, pp. 213–223 (in German).
9. Radoń S. *From the History of anti-Arianism Polemics in Poland in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* [Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku]. Cracow: Universitas, 1993, 171 p. (in Polish).
10. *Reformed Evangelicalism in the Polish-Lithuanian Commonwealth. Dialogue with Europe and Axiological Choices in the Light of Literature and Writing of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* [Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku]. Warsaw: Warsaw University Publ., 2015, 436 p. (in Polish).
11. Selderhuis H. *Church and School in Early Modern Protestantism*. Leiden; Boston: Brill, 2013, pp. 723–735 (in English).
12. Sławiński W. *Toru General Synod 1595. From the History of Polish Protestantism in the second Half of the 17th Century* [Toruński synod Generalny 1595 roku. Z dziejów polskiego protestantyzmu w drugiej połowie XVI wieku]. Warsaw: Semper, 2002, 326 p. (in Polish).
13. Tworek St. *Renaissance and Reformation in Poland* [Odrodzenie i Reformacja w Polsce]. Warsaw: Semper, 1971, vol. XVI, pp. 117–140 (in Polish).
14. Wilczek P. *Polonia Reformata: Essays on the Polish Reformation(s)*. Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 2016, 145 p. (in English).
15. Winiarska I. *Religious Vocabulary of the Polish Calvinism from the Sixteenth to the Seventeenth Century* [Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku]. Warsaw: Semper, 2004, 364 p. (in Polish).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.23-35

Яковлева А.М., Волобуев А.В.

Проблема фундаментализма в зарубежном православии: обзор

Аннотация. В обзоре рассматривается проблема православного фундаментализма в обсуждении англоязычных авторов разных деноминаций, представителей канонических и неканонических православных церквей, происходившем в богословских дискуссиях, в публицистике и на научных конференциях преимущественно в последние годы. Основные материалы впервые вводятся в научный оборот на русском языке. Излагаются представления о фундаментализме в православии в зарубежной печати, приводятся определения православного фундаментализма, главные тезисы оппонентов и их аргументация. Нередко слово «фундаментализм» в отношении православия используется как бранное обозначение для тех оппонентов, кто имеет традиционные или консервативные убеждения, склонен к «обрядоверию», проявляет нетерпимость и неготовность к диалогу, в том числе экуменическому. Однако с начала XXI века богословы, священнослужители и учёные пытаются дать более строгое определение такому фундаментализму как феномену эпохи модерна, в особенности на её излёте. Речь идёт прежде всего об отношении к трудам святых отцов церкви. Высказывается, в частности, мнение, что почитание святоотеческих писаний наряду с постановлениями Соборов (что и составляет Св. Предание) должно быть пересмотрено. Однако понятие «православного фундаментализма», как следует из предлагаемого обзора, пока не сформировалось. Но можно говорить о таких его признаках, связанных, в частности, с широким выходом в публичную сферу массового сознания, как стремление к минимизации богословских положений, абсолютизации одних положений вероучения в ущерб другим и логосном (модерном) прочтении мифа.

Ключевые слова: православие, фундаментализм, патристика, миф, логос, святоотеческий фундаментализм, пост-патристика



А.М. Яковлева



А.В. Волобуев

Anna M. Yakovleva, Alexey V. Volobuev

The Problem of Fundamentalism in Foreign Orthodoxy: the Review

Abstract. The review deals with the problem of Orthodox fundamentalism in the discussion of English-speaking authors of different denominations, representatives of canonical and non-canonical Orthodox churches, which took place in theological discussions, in journalism and at scientific conferences mainly in recent years. The main materials are first introduced into the scientific circulation in Russian. The concepts of fundamentalism in Orthodoxy in the foreign press are presented; the definitions of Orthodox fundamentalism, the main theses of opponents and their argumentation are given. Frequently, the word “fundamentalism” in relation to Orthodoxy is used as a banal nickname for those opponents who have traditional or conservative beliefs, are prone to “ritualism”, shows intolerance and lack of readiness for dialogue, including ecumenical. However, since the beginning of the 21st century, theologians, priests and scholars have been trying to give a stricter definition of such fundamentalism as a phenomenon of the modern era, especially in its demise. It is primarily about the attitude to the works of the holy fathers of the Church. It is expressed, in particular, the opinion that the veneration of patristic writings, along with the resolutions of the Councils (which constitutes the Holy Tradition) should be revised. However, the concept of “Orthodox fundamentalism”, as follows from the given review, has not yet been formed. But one can speak of such signs of it, connected, in particular, with a wide exit to the public sphere of mass consciousness, as the striving to minimize theological provisions, absolutization of some provisions of dogma to the detriment of others, and the logos (modern) reading of the myth.

Key words: Orthodoxy, fundamentalism, patristic, myth, logos, patristic fundamentalism, post-patristic theology

Яковлева Анна Михайловна – кандидат философских наук, независимый исследователь; кафедра философии ТСХА, ВГИК, старший научный сотрудник Государственного института искусствознания, приглашённый профессор Института переводчиков университета Йёнсуу (г. Савонлинна, Финляндия), редактор журнала «Обсерватория культуры» Российской государственной библиотеки; г. Москва; avlappa@gmail.com

Anna M. Yakovleva – PhD (Philosophy), independent researcher; Associate Professor at the Department of Philosophy of Timizyazev Agricultural Academy; senior lecturer at the Department of Philosophy of All-Union State Institute of Cinematography; senior researcher at State Institute of Art Studies; invited lecturer at the Institute of Translators of the University of Joensuu (Savonlinna, Finland); editor of Culture Observatory journal, Russian State Library; Moscow, avlappa@gmail.com

Волобуев Алексей Викторович – кандидат философских наук, доцент, доцент Департамента социологии, истории и философии Финансового Университета при Правительстве Российской Федерации; Москва; urticaferox@yandex.ru

Alexey V. Volobuev – PhD (Philosophy), Associate Professor, Assistant Professor at the Department of Sociology, History and Philosophy of the Financial University under the Government of the Russian Federation; Moscow; urticaferox@yandex.ru

Содержание термина «фундаментализм» применительно к религии до сих пор остаётся спорным. Но большинство исследователей полагает, что фундаментализм – явление Нового времени, времени модерна, которое в Европе отсчитывается начиная с эпохи Возрождения, т. е. примерно с XV века. В этот период в массовых масштабах наступает время логоса, которое оттесняет господствовавшее до той поры мифологическое сознание. Согласно определениям британского религиоведа Карен Армстронг, в сознании людей прошлого «выделялись два направления, которые учёные называли “миф” и “логос”. Оба были важны и выступали взаимодополняющими способами постижения истины, при этом за каждым была закреплена собственная область применения. Первичным считался миф, как связанный с вневременными и постоянными составляющими нашего существования. Миф обращён к истокам жизни, к основам культуры и к глубочайшим слоям человеческого сознания. Миф не связан с практическим применением, только со значениями и смыслом. <...> Общественный миф обеспечивал человеку контекст, наполнявший его будни смыслом, направлявшим его внимание на вечное и универсальное. <...> Миф и культ неразделимы...» [Армстронг, 2013, 16–17].

Логос – слово многозначное. Это и разум, и закон, и мысль, и смысл, и слово, и высказывание, и понятие, и речь, и судьба, и Бог-Сын в христианстве. Но в секуляризованном мире его чаще связывают с разумом и словом. Для древних, с точки зрения К. Армстронг, «логос имел не меньшее значение (чем миф. – А.Я., А.В.). Без этого рационального, прагматичного, научного мышления человек не смог бы ориентироваться и существовать в окружающем мире. <...> В отличие от мифа логос должен точно воспроизводить факты и соответствовать внешней действительности <...> В древние времена одинаково высоко ценился и миф, и логос. Друг без друга они бы обеднели, отличаясь, тем не менее, по природе своей <...>. Миф не брался за основу прагматической программы действий <...> У логоса тоже имелись свои ограничения: он не способен был утешить в горе и унять боль <...>. Логос не мог дать ответ на вопросы о высшей ценности человеческой жизни. <...> Однако к XVIII в. европейцы и американцы достигли таких поразительных высот в науке и развитии технологий, что логос стал казаться им единственным способом обретения истины, и они начали отвергать миф как ложь и предрассудки» [Армстронг, 2013, 18–19]. Но миф не исчез: он продолжает парадоксальным образом сосуществовать с логосом-разумом.

В основе религиозного фундаментализма – отчаянный крик человека модерна, взывающего к смыслу и нравственности в обесмысленном атеистическом мире модерна, где мораль понимается релятивистски, где, по слову Ф.М. Достоевского, «всё дозволено». Однако в самом мире модерна, запуганном радикалами и террористами, принято относиться к фундаментализму резко отрицательно. Меж тем научный – собственно логосный – подход, который в Новое время превратился в культ разума, и здесь даёт сбой, поскольку требует объективного, неангажированного рассмотрения феноменов.

В середине 1990-х гг. слово «фундаментализм» в отношении православия часто используется за рубежом православными экуменистами как бранный ярлык

в отношении тех, кто экуменизм не приемлет. Однако уже архимандрит Истинной (Старостильной) Православной церкви Греции о. Киприан выступает со статьёй «Православие и фундаментализм. Фундаментализм православных экуменистов» [Cyprian Agiokyprianites, 1997]. Он отмечал, что словом «фундаментализм» можно называть и простое следование основам веры, которые приняты за критерий истинности, и «безмозглый консерватизм», и крайний фанатизм с его агрессивными приверженцами, с ненавистью относящимися к людям иных убеждений. Уже из этого перечисления можно понять, что слово «фундаментализм» в это время пока ещё не приобрело терминологического значения, однако уже широко используется.

Фундаменталисты, согласно мнению архимандрита Киприана, считают, что их идентичности (религиозной, этнической, политической и др.) угрожают инновации, принесённые временем, и такое «изначальное здоровое чувство» заставляет их бросаться в ретроградную защиту своих «основ». Эта позиция характеризуется следующими отрицательными положениями: статичное понимание истории и мира; отождествление неизменных сущностей и истины со своими собственными мимолётными впечатлениями и конкретно-историческими интерпретациями; абсолютизация обычаев и форм; фиксация на частном в ущерб универсальному; отказ от продуктивного диалога и высокомерие в отношении тех, кто держится другого образа мыслей; отрицание ценности любого разнообразия и фанатичная приверженность собственному «единственно верному» учению; непонимание (или нежелание понять) важности единства в многообразии и многообразия в единстве. Фундаментализм понимается о. Киприаном широко, как древний феномен, свойственный и отдельным личностям, и движениям, однако его возрождение, в особенности в христианстве, говорит архимандрит, связано с американским, северным и западноевропейским протестантизмом конца XIX – начала XX веков. Это, считает о. Киприан, – страшный феномен духовной жизни, с которым православие сталкивалось с самого начала в форме заблуждения, или «рвения не по разуму». Далее он пишет: «Наша верность основам и наше отношение к Св. Преданию, поскольку они находятся в харизматической перспективе Православной Веры, не предполагают ни фундаментализма, бесплодного господства традиции, нездорового взывания к прошлому, ни законнического мышления.

Исихастский и евхаристический характер нашей православной веры динамично удерживается в вечно настоящем “сейчас”, эсхатологическом будущем (“parousa eschatologia”) и нашем личном союзе с Богочеловеком» [Cyprian Agiokyprianites, 1997], содейывая православных причастными к нетварному приобщением св. таинств и даруя им возможность одолеть поклонение всякой твари и ограниченность, налагаемую на людей прошлым, настоящим и будущим. По этой причине «истинное Православие никогда не приближается к ложным дилеммам между консерватизмом и либерализмом, изоляционизмом и интернационализмом, провинциализмом и космополитизмом, поскольку оно <...> постоянно “новое”, “обновлённое” и “современное”» [Cyprian Agiokyprianites, 1997].

Православные экуменисты всегда оказывались в оппозиции к фундаментализму уже потому, что желали быть открытыми диалогу с «городом и миром», однако если первые из них были готовы к диалогу «даже с сатаной» [Cyprian Agiokyprianites, 1997], то недавно возрождённый экуменизм проявил себя в самых жёстких формах. Его приверженцы готовы разговаривать с любыми неправославными и нехристианами – но не вести братский диалог с православными, выступающими против экуменизма. Они объявляют свои «основы» критерием истины, утверждают собственную монополию на подлинное выражение православия, не допуская инакомыслия, скатываются к фанатизму; они «на протяжении десятилетий готовили почву – в пределах своей экуменической олигархии – для предполагаемого Священного Великого Синода, чтобы навязать народу Божьему то, что он отверг и не приемлет: “диалоги”, “экуменическое движение” и “Всемирный Совет церквей” с его экклезиологической девиацией» [Cyprian Agiokyprianites, 1997]. Таким образом, крайности сходятся: экуменизм, полагает о. Киприан, сливается с фундаментализмом в своей закрытости, воинственном консерватизме, агрессивном фанатизме и ненависти к инакомыслящим.

Автор начинает своё программное выступление очевидным утвержде-

Православные фундаменталисты (тут уже adepts фундаментализма называ-

— все отцы церкви согласны по всем богословским и этическим вопросам:

- Л-р Лемакопулос утверждает что все эти убеждения ошибочны являются

Тут следует сказать, полагают авторы, что требование отказа от почитания

Уже в феврале 2015 г. появится ответ о Иоанна Уайтфорда (РПЦ)

Далее о. Иоанн справедливо отмечает, что по своим минималистским тенденциям модернисты бывают гораздо ближе к фундаментализму в исходном значении этого слова. При этом утверждение д-ра Демакопулоса, что некие православные верят в полное согласие св. отцов по всем вопросам, выглядит карикатурой и просто не соответствует действительности [Whiteford, 2015]. Подробное разъяснение того, что есть «согласие отцов», дано, например, в статье свящ. Георгия Максимова «Принцип “согласия отцов” и современные нападки на него» [Максимов, 2016]. Этот автор подчёркивает, что богословская минимизация свойственна именно модернистам, которые критикуют авторитет Св. Предания. Можно добавить, что тогда следовало бы отвергнуть Св. Предание в целом, ибо решения Соборов опирались на мнения большинства св. отцов, и в результате остался бы в действии принцип *Sola Scriptura* (только Писание), т.е. протестантский принцип.

Далее о. Иоанн критикует утверждения оппонента по конкретным вопросам – разногласия Петра и Павла по вопросу об обрезании, отказ преп. Иоанна Дамаскина от предшествовавшей гимнографической традиции. Монашеские общины, пишет о. Иоанн, действительно были в истории оплотом православия, хотя не всегда и не везде, и вряд ли кто-то может утверждать обратное. Довольно сомнительным автор также считает утверждение, что православные могут признавать св. отцов антиинтеллектуалами. Тут авторы статьи полагают нужным добавить, что нередко православные действительно считают «умовой» путь к Богу низшим и опасным, однако у св. отцов есть идеи и *pro ratio*, и *contra*. В восточной патристике встречается как отрицательное, так и положительное отношение к интеллектуальному знанию.

Летом 2015 года дискуссия продолжилась, д-р Демакопулос и о. Иоанн Уайтфорд встретились лично, содержание аргументов и контраргументов можно послушать или прочитать в материале «Orthodox Fundamentalism: What is it and does it exist?» [Orthodox Fundamentalism, 2015].

О. Иоанн Уайтфорд будет возвращаться к данной теме не раз, например – весной 2017 г. (в связи с лекцией его оппонента «Tradition Without Fundamentalism») в статье «Фундаментальные ошибки: ответ на “Традицию без фундаментализма” Георгия Демакопулоса» [Whiteford, 2017], отмечая, что д-р Демакопулос представил не православие, а карикатуру на него. Важное методологическое значение имеет замечание о. Иоанна о том, что сопротивление современным принципам, секуляризации и глобализации ещё не даёт оснований отождествлять такие разные течения, как протестантские фундаменталисты вроде адвентистов седьмого дня, пацифистов, – и ИГИЛ; диспенсационалисты, которые обычно настроены более просионистски, чем еврейские сионисты, – и греческие и русские антисемиты; новообращённые в православие из протестантов, не замеченные в ксенофобии, – и радикальные националисты; протестантские реставрационисты, считающие, что церковь не существовала на протяжении большей части истории, а они её возродили, – и православные традиционалисты, полагающие, что церковь должна избегать всяких реформ, – всё это совершенно разные течения [Whiteford, 2017]. О. Иоанн, в частности, подчёркивает, что обвиняя фундаменталистов в антиинтеллектуальности, богослов намеренно отождествляет рациональное мышление и рационализм, однако это не одно и то же: рационализм как культ разума (зачастую вырождающийся в рассудочность и прагматизм, заметим мы) – это принцип Нового времени, с которым православные согласиться не могут. И это православные «борцы с фундаментализмом» хотят сделать из православной церкви что-то совсем другое, требуя, при апелляции к раннему христианству, отсутствия иконостаса или, по крайней мере, отдёргнутых занавесей и открытых дверей в нём, произнесения тайных молитв вслух, восстановления института дьяконисс и признания права на брак епископата и т. д.

Заявление Демакопулоса о том, что все антиэкуменисты – фундаменталисты, по мнению о. Иоанна, также не выдерживает критики. Согласно пониманию священника, экуменизм основывается на утверждении, что православная церковь представляет собой одну из ветвей христианства, которые лишь вместе составляют полноту и единство христианства вообще. В своих крайних проявлениях экуменизм даже выходит за пределы христианского мира и претендует на создание некоего синкретичного единства всех религий. Тут важно обратить внимание на словарь.

В православной традиции, говоря об «экуменическом», имеют в виду прежде всего Вселенские соборы, но это не значит, что «вселенскими» они являются тогда, когда все раскольники и еретики посылают на них своих представителей. Напротив, на Вселенских соборах происходило отмежевание от еретиков. И если Демакопулос считает, что случившиеся за последние десятилетия экуменические эксцессы вроде участия священнослужителей в совместных литургиях – это то, что одобрили бы отцы церкви, то он рисует воображаемое прошлое, которого никогда не было [Whiteford, 2017]; при этом д-р Демакопулос не видит никаких оснований для антиэкуменических настроений – и именно потому, что предпочитает трактовать мир и своих оппонентов в чёрно-белом свете, без нюансов, т. е. используя те подходы, которые он приписывает фундаменталистам.

Далее о. Иоанн обсуждает проблему перекрещивания пришедших к православию инославных и показывает, что часто это оказывается вопросом икономии. Завершает статью обсуждение проблемы морального релятивизма. Если теолог не считает это проблемой, то священник, напротив, демонстрирует всю сложность ситуации: американские православные имеют неясные нравственные убеждения, например, в отношении гомосексуализма, хотя в Св. Писании есть ясные ответы на подобные вопросы. Следует задаться вопросом, не является ли продвижение «пост-патристического богословия» способом отрицать греховность подобных вещей и потрафить духу века сего.

Летом 2016 г. в дискуссию вступил, среди прочих авторов, священник Эммануэль Хацидакис (Греческая Православная архиепископия Америки) со статьёй «Что такое православный фундаментализм?» [Hatzidakis, 2016]. Как указывает в своей «вирусной» статье д-р Демакопулос, православный фундаментализм и в Новом свете, и в Старом имеет характерные черты – библейский буквализм и пиетизм. Во врезке к статье о. Эммануэля выделен важный текст:

«Каковы характеристики православного фундаменталиста?

Как правило, фундаменталисты рассматривают Библию или любую другую (подобную) книгу как буквальное слово Бога.

В своей крайней форме фундаментализм – фанатизм.

Почти все старостильники – фундаменталисты.

Большинство фундаменталистов также являются фанатиками.

Отделение от Церкви в связи с изменением календаря является крайней формой фундаментализма.

Фундаменталисты наклеивают ярлык «модернистов» на новостильников.

Фундаментализм встречается главным образом в монастырях, но он вызывает наибольшую тревогу, когда распространяется среди духовенства и светских лиц, живущих в мире, которые пытаются подражать монашескому образу жизни» [Hatzidakis, 2016].

О. Эммануэль указывает, что «св. отцы сформулировали свой собственный опыт, уже достигнув теозиса, который является знанием Бога» [Hatzidakis, 2016]. Меж отцами церкви не было несогласия, как это пытается доказать д-р Демакопулос, следуя т.н. «пост-патристическому богословию», на самом деле они расширяли и обогащали достижения своих предшественников, просвещённые благодатью Св. Духа. Такие «прогрессисты», как Демакопулос, характеризуют патристическую защиту чистоты учения и защиту от ересей фундаментализмом, «называют верность законам церкви законничеством, приверженность христианской этике – пиетизмом, а испытание отклонений от учений церкви – выражением ненависти» [Hatzidakis, 2016]. Подобный подход, утверждает о. Эммануэль, и есть «пост-патристическое богословие», возрождение рационалистического подхода к истине, варлаамизма, осуждённого паламитскими соборами. И тогда не является ли «фундаменталистским» Символ веры? А догматы, литургия, сама Библия, св. таинства и христианская мораль? Не «фундаменталист» ли и сам Христос? «Зачем придерживаться исключительной (“фундаменталистской”) религии? Почему бы не начать заново с современного выражения веры? Но... вот это они и предлагают!» [Hatzidakis, 2016].

В августе 2017 г. в полемику вступает блогер из США с ником «Иеремия», публикуя текст «Православный фундаментализм» [Jeremiah, 2017]. Он замечает, что среди православных появилось мнение, согласно которому почитать следует лишь

решения Соборов, а положения трудов отцов церкви считать теологуменами – частными богословскими мнениями. «Иеремия» полагает, что такой ход мыслей чужд православию: «Православие – это полнота христианской веры, а не её минимум» [Jeremiah, 2017]. В трудах отцов церкви нигде нет положения «Solo Concilio!» «Если все идеи, не рассмотренные Соборами, являются просто теологическими мнениями, то поклонение Святой Троице было бы теологуменом до первого Вселенского собора; иконопочитание также было бы не чем иным, как установившейся (но доступной) практикой до седьмого Собора» [Jeremiah, 2017]. И далее: «Соборы не создавали догмат или доктрину, скорее они подчёркивали правильную доктрину, когда ей бросали вызов ереси. Кто был авторитетом для Соборов? Учения и согласие Отцов нашей Церкви» [Jeremiah, 2017].

Разумеется, в их писаниях есть и теологумены, пишет «Иеремия», и нужен опыт в различении теологуменов и того, в чём есть согласие Отцов.

В данном обзоре указаны наиболее яркие или характерные отклики на статью д-ра Демакопулоса, а меж тем дискуссия оказалась широкой и долговременной.

В мае 2018 г. в Белграде состоялась международная конференция «Православие и фундаментализм», организованная Академией богословских исследований ВОЛОС (Греция) в сотрудничестве, в частности, с Фордхэмским университетом (США), а также с другими организациями. Подготовка к конференции и сделанные на ней доклады показали, насколько ещё далеки теологи и светские учёные от единства в понимании самого феномена фундаментализма вообще и православного фундаментализма в частности¹. Уже в предварительных заявлениях виден акцент не столько на научных, неангажированных по определению, или богословских аспектах проблемы, сколько на политических и идеологических. Меж тем политизация религиозной проблематики является, как указывают многие исследователи, признаком фундаментализма, а предвзятое отношение к предмету изучения не свойственно объективному научному подходу.

Тут выступил и д-р Демакопулос с докладом «Недавнее изобретение “традиционного” православия», в котором утверждал, что «появление “традиционного православия” в XX веке как отличительного маркера подлинной православной идентичности следует трактовать как побочный продукт борьбы внутри (православного) сообщества за смысл и актуальность в свете многовековой богословской зависимости/сопротивления западному христианству» [Volos Academy, 2018]. Обсуждались проблемы «консерватизм, фундаментализм и политика идентичности в арабском мире», «фундаментализм и экуменизм», «теоретические предпосылки христианского фундаментализма», «плюрализм, секуляризм и фундаментализм», «фундаментализм: теология на службе психоза» (с утверждениями о фундаментализме как паранойе и агрессии, недостатке самокритики, доминировании внутреннего бессознательного представления о карающем Боге), «эпистемология радикализованной веры» (с утверждением о паранойяльной и нарциссической природе фундаментализма), «фундаментализм и библейская герменевтика» и др. Д-р Аристотель Папаниколау (Aristotle Papanikolaou, Фордхэмский университет) и д-р Хараламбос Вентис (Haralambos Ventis, Афинский университет) представили доклад «Фундаментализм в православной церкви: внутренний или переходный (феномен)?» Позже профессор философии религии Вентис опубликует статью по материалам этого доклада [Ventis, 2018], изложение которой и реакция на неё будут освещены ниже. Россияне Алексей Бодров и Сергей Чапнин представили доклад «Матильда и матильдинг: восстание и падение радикального православного фундаментализма в России», в котором утверждается, что официальная церковь предпочитает не замечать радикалов с их агрессией и насилием; Анастасия Митрофанова выступила с докладом «Фундаментализм в идеологии и практике православных политических движений в современной России», где говорилось, что фундаментализм – не форма собственно религиозности, а специфическая религиозная идеология, основанная на идее вернуть под свой диктат общество, которое становится всё более перmissive и всё менее соответствующим религиозным требованиям.

Следует констатировать, что при ряде интересных подходов к проблеме фундаментализма в православии пока не существует подробного и глубокого описания

этого феномена и даже серьёзного обоснования его существования, а претензии психоаналитиков свести сложное социокультурное явление к психическим заболеваниям и психологическим девиациям просто не выдерживает критики.

Уже летом 2018 г. в периодике появляется обещанная в Белграде статья д-ра Вентиса «Фундаментализм как “православизм”». Автор утверждает, что среди причин наблюдаемой им «печальной карикатуры на православие, которую можно было бы назвать “православизмом”» [Ventis, 2018], он обнаруживает «страх теологии» [Ventis, 2018]. Именно такой страх, полагает профессор, побудил заменить богословие «сентиментальной», но «устаревшей» «духовностью» [Ventis, 2018].

Далее д-р Вентис рассматривает черты феномена, названного им «православизмом». Это «отвращение к мысли, особенно критической», равно как и «отвращение к материальности и историчности человеческой жизни и соответствующий почти исключительный акцент на “духовности”, сосредоточенной на спасении своей души на небесах и, таким образом, граничащей с антропологией и метафизикой Платона» [Ventis, 2018]. Эти положения автор раскрывает в следующих тезисах.

1) «Фетишизация, или идолопоклонство, в отношении отцов церкви как непогрешимых и прямых поставщиков божественных истин» [Ventis, 2018]. И на патристике, как думают православисты, следует завершить богословие и мысль вообще, ибо отцы церкви были святыми и, значит, непогрешимыми (авторы попутно не могут не отметить, что идея о безгрешности святых принадлежит массовому сознанию, но вовсе не образованным людям). Православные, по утверждению д-ра Вентиса, создали «святоотеческий фундаментализм» по образу и подобию протестантского *Sola Scriptura*.

2) Всё «Священное Предание в православной церкви также рассматривается как законченное, полное и, следовательно, статическое знание, предназначенное для пассивного потребления. Тут нет места для дальнейшего развития», включая «новое и неожиданное» [Ventis, 2018] в связи с появлением новых феноменов. И вместо того, чтобы внимать Св. Духу, который, среди прочего, «призван обновлять историю и тварь», производя «новые, порой неожиданные формы благодати, равно как и биологические и социальные реалии, ведя церковь к Концу времён» [Ventis, 2018], когда Господь установит совершенно новые нормы жизни, непохожие на сегодняшние («и последние станут первыми, и первые последними» – Мф. 20:16; Мк. 10:31), – «церковь, обращённая вспять, всегда восхваляет “славное” прошлое, нормы которого должны диктовать настоящее и будущее поведение» [Ventis, 2018]. Отказавшись от своей эсхатологической ориентации, церковь безнадежно отстаёт от общества, поскольку «мир становится более человеческим, широким и справедливым» [Ventis, 2018]. Православная церковь же страдает «похотью в отношении прошлого» [Ventis, 2018].

3) «Православизм испытывает сильное отвращение к модерну и его амбивалентным побочным эффектам, открытому обществу и либеральной демократии» [Ventis, 2018]. Общество модерна, отстаивая права человека и гражданина, терпимость, плюрализм и свободу личности, позволяет существовать и реализоваться не только антицерковным ценностям и нормам, но и предоставляет возможность публичной деятельности церкви. Модерн предполагает отделение церкви от государства де-юре или де-факто. Православные церкви, будучи церквами восточными, давно научились использовать государственную мощь в своих интересах, указывает д-р Вентис. «Они научились быть партнёрами Цезаря с первого дня, и это единственная роль, которую они знают» [Ventis, 2018]. Однако «когда вы становитесь партнёром Цезаря, вы неизбежно окажетесь и его блудницей» [Ventis, 2018] (явный намёк на пресловутый «цезарепапизм» православия). Отсюда, полагает профессор, и вся враждебность к демократическому обществу равных свобод.

4) Антизападничество – характерная черта православизма. Но ведь западные демократии, полагает д-р Вентис, хотя и далеки от совершенства, однако это единственное место на земле, где свобода мысли, совести, слова и действия – не пустые слова. Но тут возникает и более широкая проблема – с какого-то времени, идентифицируя себя через того или иного врага, православие (тут автор говорит опять же именно о православии, а не о православизме) становится врагом всего (anti-everything), самоопределяется через врага.

Откровенно апологетический идеологический и светский характер статьи, её враждебный православию тон и открытый антиориентализм очевидны. Тем не менее – или благодаря этому – статья вызвала многочисленные отклики. Подробный ответ «Об утверждении православного фундаментализма» публикует иеромонах Гавриил (РПЦ) [Gabriel, 2018]. Он отмечает, что статья «Фундаментализм как “православизм”» по своему содержанию оказывается растущим трендом в широких церковных кругах, особенно учёных.

Д-р Вентис начинает с утверждения, что мотивация фундаменталистов – страх. Иеромонах Гавриил полагает, что такое утверждение практически ложно – если обладающие фундаменталистским мышлением занимаются теологией, то, скорее, они слишком озабочены ею, а не испытывают перед ней страх. Эти фундаменталисты, как утверждает профессор Вентис, испытывают отвращение к мысли и равное отвращение к «материальности и историчности человеческой жизни», делая почти исключительный акцент на «духовности», которая основывается на заботе о спасении своей души на небесах и таким образом примыкая к антропологии и философии Платона. Доказательств этим утверждениям не находится, ибо когда речь идёт о фундаменталистах, говорит иеромонах Гавриил, они, скорее, уделяют большое внимание тому, как мы относимся к телу и его поведению в настоящей жизни [Gabriel, 2018]. Но если «материальность» и «историчность» означают потворство плоти и угождение веку сему, а богословие – эвфемизм для новых доктрин, о которых не слыхивали в истории христианства, то профессор прав: многие испытывают отвращение к подобным вещам и озабочены проблемами духовности, спасения и вечной жизни [Gabriel, 2018].

В своей набожности некоторые православные действительно близки к тому, чтобы приписывать святым непогрешимость, говорит иеромонах Гавриил. Но святость не означает безгрешности, к тому же святые могли не соглашаться друг с другом, однако, в отличие от еретиков, всегда подчинялись суду церкви. Поэтому при изучении патристики не следует предполагать, что каждый отец церкви был прав в каждом конкретном случае, но надо искать то, в чём св. отцы оказывались согласны друг с другом [Gabriel, 2018].

Однако д-р Вентис, указывает иеромонах Гавриил, пошёл дальше отрицания индивидуальной непогрешимости св. отцов. Он осмеивает как идолопоклонство мнение о том, что отцы церкви были «единственными авторитетами относительно всего существующего под солнцем» [Gabriel, 2018], – какового мнения, насколько известно, не придерживается вообще никто.

Говоря о «святоотеческом фундаментализме», проф. Вентис, видимо, предполагает, что, сталкиваясь с новыми проблемами, не следует обращаться к трудам отцов церкви, ибо это – «патристическая идололатрия» и «фундаментализм». Таким образом, указывает иеромонах Гавриил, профессор опровергает не веру в непогрешимость отцов церкви, а вообще их авторитет.

Что касается сформулированного оппонентом второго признака «православизма», а именно мнения о полноте и законченности Св. Предания, действительно, многие православные считают его завершённым [Gabriel, 2018]. Ошибаются ли они? У проф. Вентиса нет ответа – только высмеивание такого убеждения как очевидно безумного. Но «православисты» тут не ошибаются, считает иеромонах Гавриил. Само Св. Предание свидетельствует о своей полноте, о чём говорит и ап. Павел (Гал. 1:8). И такая вера вовсе не означает «пассивного потребления» Св. Предания, как утверждает д-р Вентис, – тот, кто когда-нибудь пытался читать патристические труды, это отлично знает. Что же касается «нового и неожиданного», то хотелось бы, чтобы эти «новые и неожиданные» явления оценивались в свете Традиции, а не Традиция приспособлялась к ним.

Относительно Св. Духа, который «призван обновлять историю и тварь», производя, по словам проф. Вентиса, «новые, порой неожиданные формы благодати, равно как и биологические и социальные реалии, ведя церковь к Концу времён», поражает такая формулировка «задач» третьей ипостаси Св. Троицы: в Библии нет ничего похожего на формулировки проф. Вентиса в отношении Св. Духа, зато надо согласиться с тем, что «церковь должна коллективно внимать Св. Духу», ибо кому же

и говорит Дух Божий, как не святым отцам прежде всего? [Gabriel, 2018]. Более того, идея постепенного раскрытия Св. Духом «последних вещей» (Конца времён) прямо противоречит Св. Писанию и святоотеческим трудам, не являясь православной. Тем не менее, полагает иеромонах Гавриил, такое учение абсолютно необходимо д-ру Вентису: если видеть современный мир как «более человечный, широкий и справедливый», то церковь должна отказаться от своей эсхатологической ориентации. Церковь обвиняется в «отставании от общества» – но по критериям не церкви, а того самого мира, о котором сказано: «дружба с миром есть вражда против Бога <...> кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4:4).

Третий признак «православизма», по д-ру Вентису, – «отвращение к модерну», правам человека, либерализму и пр., которые, в частности, якобы присущи богословам и иерархам православной церкви. Кто же из них выступает публично против прав человека (иеромонах Гавриил оговаривается, что не имеет в виду сексуальную революцию и проблему ЛГБТ)? Похоже, что права человека проф. Вентис понимает так широко, что включает в них право на что угодно, т.е. грехи. Кто же даёт право людям грешить? Господь наделил человека свободой, отмечает иеромонах, но, когда люди выбирают грех, это надо оплакивать, а не поощрять. В отношении «свободы» рабствовать страстям, что позволено в обществах модерна, церковь выступает против, и не потому, что она нетолерантна или авторитарна, а потому, что христианину в этом случае остаётся только глубокая печаль. «Если врачи притворяются, что больные здоровы, это не толерантность. Это небрежение худшего рода», – указывает иеромонах Гавриил в части 2 своей статьи [Gabriel, 2018]. Профессор Вентис при этом полагает, что православные должны радоваться тому, что их голос – один из многих, но хороша ли какофония голосов, многие из которых несут ложь, и как можно составить себе истинное мнение, услышав, положим, семь ложных? Автор ответа д-ру Вентису – не единственный, кто признаёт, что мир выбрал свой путь и путь этот антихристианский. Абсурдно ждать, что христиане будут этому радоваться, и было бы ошибкой предполагать, что церковь станет молчать.

В обвинении православия в «цезарепапизме» становится уже очевидным, что автор нападает не на фундаментализм, а на православную церковь как таковую. Церковь осуждает модерн не потому, что не хочет отказываться от собственной власти, но затем, чтобы люди не отказывались от своих душ, пишет иеромонах.

Относительно «ломки индивидуальности» и «демонизации инаковости», свойственных, по мнению Вентиса, православным, иеромонах Гавриил указывает, что, согласно мнению его оппонента, обнародование ересей и ложных учений должно быть признаком здорового общества, что, мягко говоря, странно, а боязнь «демонизировать инаковость» вообще отрицает реальных демонов, которые приводят людей в ад. Любить людей трудно, но необходимо, однако любить кого-то – не значит превозносить его за грех, это значит неустанно трудиться ради его спасения.

Относительно четвёртого признака фундаментализма, названного проф. Вентисом, а именно антизападничества, и последовавшей затем апологетики Запада с его культом разнообразных свобод со стороны д-ра Вентиса, его оппонент пишет: «Я не верю, что в Писании или в любом из сочинений Православной Церкви сказано, что “свобода от религии” является похвальным и необходимым социальным принципом в соответствии с духом Господа. “Свобода от” нашей православной веры – это не что иное, как “свобода”, избранная Адамом и даже в Саду, то есть именно отказ от духа Господа, Который “стал послушным даже до смерти, и смерти крестной”. <...> Тем не менее, да, у нас есть эта свобода. У каждого из нас есть свобода выбора: принимать Христа или отвергать Его. Никто и ничто не может отнять эту свободу, кроме самого Бога, – и это одно, чего Он никогда не сделает.

Но никто вообще не предполагает, что государство должно каким-то образом заставить людей верить. Мы просто заявляем, что было грешно и духовно вредно для государства отступничество от христианства в пользу ложной религии (и даже д-р Георгий Демакопулос, директор организации, которая публикует Public Orthodox, соглашается с тем, что секуляризм – это религия)» [Gabriel, 2018].

В 3-й части своего ответа на статью проф. Вентиса иеромонах Гавриил анализирует заключение статьи – про самоидентификацию православия через «вражду

ко всему». С одной стороны, такая претензия не может быть предъявлена православию в целом – и далее приводятся известные имена наших современников, в отношении которых подобное обвинение очевидно несправедливо. С другой стороны, надо признать существование данного феномена, и это соблазн для нас, западных новообращённых, пишет иеромонах Гавриил. В некотором смысле такое самоопределение возможно и даже необходимо, ибо когда распространяются ложные учения, церковь не должна молчать. Верующие действительно ощущают глубокие противоречия между христианскими принципами и принципами мира модерна, нарастающие с каждым днём, и сегодня для многих наступило время, когда их уже просто нельзя игнорировать. И тут возможны четыре пути выхода из сложившейся ситуации, пишет иеромонах. Это, во-первых, фундаментализм – когда просто утверждается, что церковь права, а общество – нет; подобный ответ наносит ущерб как социуму, так и церкви, особенно православным, поскольку существует соблазн впасть в грех гордыни и осуждения. Однако таким образом люди пытаются защититься от угроз модерна, и в этом их правда.

Второй путь – апостасия, отступничество. Люди покидают церковь, однако по новым и уникальным основаниям – как Иван Карамазов, «возвращают свой билет»: происходит отказ от христианства на совершенно нравственных основаниях. Люди начинают верить в то, что настоящий моральный прогресс происходит вне и без церкви. Своя правда есть и у них, говорит иеромонах Гавриил: зачастую они отвергают «искажённое Евангелие и ложного Христа» [Gabriel, 2018].

Третий путь – путь компромисса, попытка соединить православие с духом времени. В этом случае грех не должен считаться грехом, и это то, что пропагандирует статья д-ра Вентиса, полагает иеромонах Гавриил.

Четвёртый путь – путь Традиции. Нам уже всё дано, единственная Истина – Христос, Который являет Собой вечное настоящее, поэтому не надо смотреть на ушедшее прошлое или несуществующее будущее. Нам не нужно «расширять» Традицию, но следует войти в неё глубоко, понимать её «не головой, а нашей жизнью», и это, как считает иеромонах Гавриил, единственно правильный выбор.

Выводы

Подводя итоги, есть основания заключить: взгляды и настроения, критикуемые в зарубежном православном дискурсе как фундаменталистские, далеки от социального радикализма и, скорее, представляют собой традиционализм и консерватизм; одни зарубежные православные церкви или течения могут быть охарактеризованы как более модернистские, другие – как более традиционалистские. То, что называют фундаментализмом в православии за рубежом, являет собой некую минимизацию богословия в массовом сознании (а когда было иначе?), абсолютизацию одних сторон вероучения в ущерб другим и логосное (рациональное) прочтение мифа. Впрочем, последние признаки свойственны и иным типам христианского фундаментализма, а также, как это ни парадоксально, взглядам многих их критиков. Представляется очень существенным то обстоятельство, что из почитания в православии «пост-патристические» богословы желали бы оставить лишь Св. Писание и изъять Св. Предание, что есть путь к протестантизму, а не к обновлению православия.

Библиографический список

1. Армстронг, Карен. Битва за Бога. История фундаментализма / Карен Армстронг: Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. – 502 с.
2. Максимов, Георгий, свящ. Принцип «согласия отцов» и современные нападки на него / Георгий Максимов [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/95879.html> (дата обращения: 27.11.2018).
3. Уайхфорд Иоанн, свящ. Как пугают православным фундаментализмом / Иоанн Уайхфорд, свящ. [Электронный ресурс]. – URL: <http://yurijmaximov.wixsite.com/pravoslavie/--1-c15s9> (дата обращения: 27.11.2018).
4. An International Conference on «Orthodoxy and Fundamentalism», May 10-12 2018, Belgrade, Serbia [Электронный ресурс]. – URL: <https://acadimia.org/en/news-announcements/announcement/569-an-international-conference-on-orthodoxy-and-fundamentalism-may-10-12-2018-belgrade-serbia> (дата обращения: 29.11.2018).

5. Cyprian Agiokyprianites, archimandrite. *Orthodoxy and Fundamentalism. The Fundamentalism of the Orthodox Ecumenists* [Электронный ресурс]. – URL: <http://orthodoxinfo.com/ecumenism/fundamentalism.aspx> (дата обращения: 27.11.2018).
6. Demacopoulos, George E. *Orthodox Fundamentalism* [Электронный ресурс]. – URL: <http://blogs.goarch.org/blog/-/blogs/orthodox-fundamentalism> (дата обращения: 27.11.2018).
7. Gabriel, hieromonk. *On Allegations of Orthodox Fundamentalism (Part 3). Tradition, Fundamentalism, and Modernity* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rememberingsion.com/2018/07/22/allegations-orthodox-fundamentalism-tradition-modernity/> (дата обращения: 30.11.2018).
8. Gabriel, hieromonk. *On Allegations of Orthodox Fundamentalism (Part 1). On the Holy Fathers and Holy Tradition* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rememberingsion.com/2018/07/16/allegations-orthodox-fundamentalism-holy-fathers-holy-tradition/> (дата обращения: 30.11.2018).
9. Gabriel, hieromonk. *On Allegations of Orthodox Fundamentalism (Part 2). The Church and Modernity* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rememberingsion.com/2018/07/20/allegations-orthodox-fundamentalism-church-modernity/> (дата обращения: 30.11.2018).
10. Hatzidakis, Emmanuel, fr. *What is Orthodox Fundamentalism?* [Электронный ресурс]. – URL: <http://orthodoxwitness.org/what-is-orthodox-fundamentalism/> (дата обращения: 28.11.2018).
11. Jeremiah. *Orthodox Fundamentalism* [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.orthodoxroad.com/orthodox-fundamentalism/> (дата обращения: 28.11.2018).
12. *Orthodox Fundamentalism: What is it and does it exist?* [Электронный ресурс]. – URL: https://www.ancientfaith.com/podcasts/aftoday/orthodox_fundamentalism_what_is_it_and_does_it_exist (дата обращения: 27.11.2018).
13. Ventis, Haralambos. *Fundamentalism as «Orthodoxism»* [Электронный ресурс]. – URL: <https://publicorthodoxy.org/2018/07/03/fundamentalism-as-orthodoxism/> (дата обращения: 29.11.2018).
14. Volos Academy for Theological Studies [Электронный ресурс]. – URL: <https://us8.campaign-archive.com/?u=9eb49964b8f057dadfc67eaea&id=028978d52f> (дата обращения: 29.11.2018).
15. Whiteford, John, fr. *Response to «Orthodox Fundamentalism» by George Demacopoulos* [Электронный ресурс]. – URL: <http://fatherjohn.blogspot.com/2015/02/response-to-orthodox-fundamentalists-by.html> (дата обращения: 27.11.2018).
16. Whiteford, John, fr. *Fundamental Errors: A Response to «Tradition Without Fundamentalism» by George Demacopoulos* [Электронный ресурс]. – URL: <https://orthodoxethos.com/post/fundamental-errors-a-response-to-tradition-without-fundamentalism-by-george-demacopoulos> (дата обращения: 27.11.2018).

Текст поступил в редакцию 27.11.2018.

¹ Заявленные темы докладов можно посмотреть по ссылке: An International Conference on “Orthodoxy and Fundamentalism”, May 10-12 2018, Belgrade, Serbia. URL: <https://acadimia.org/en/news-announcements/announcement/569-an-international-conference-on-orthodoxy-and-fundamentalism-may-10-12-2018-belgrade-serbia>; Краткий отчёт о конференции см.: Volos Academy for Theological Studies. URL: <https://us8.campaign-archive.com/?u=9eb49964b8f057dadfc67eaea&id=028978d52f>.

References

1. *An International Conference on «Orthodoxy and Fundamentalism», May 10-12 2018, Belgrade, Serbia*. Available at: <https://acadimia.org/en/news-announcements/announcement/569-an-international-conference-on-orthodoxy-and-fundamentalism-may-10-12-2018-belgrade-serbia> (accessed November 29, 2018) (in English).
2. Armstrong K. *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. Knopf/HarperCollins, New York, 2000 (Russ. ed.: Armstrong K. *Bitva za Boga. Istoriya fundamentalizma*. Moscow: Al'pina non-fikshn, 2013, 502 p.).
3. Cyprian Agiokyprianites, archimandrite. *Orthodoxy and Fundamentalism. The Fundamentalism of the Orthodox Ecumenists*. Available at: <http://orthodoxinfo.com/ecumenism/fundamentalism.aspx> (accessed November 27, 2018) (in English).
4. Demacopoulos George E. *Orthodox Fundamentalism*. Available at: <http://blogs.goarch.org/blog/-/blogs/orthodox-fundamentalism> (accessed November 27, 2018) (in English).
5. Gabriel, hieromonk. *On Allegations of Orthodox Fundamentalism (Part 3). Tradition, Fundamentalism, and Modernity*. Available at: <https://www.rememberingsion.com/2018/07/22/allegations-orthodox-fundamentalism-tradition-modernity/> (accessed November 30, 2018) (in English).

6. Gabriel, hieromonk. *On Allegations of Orthodox Fundamentalism (Part 1). On the Holy Fathers and Holy Tradition*. Available at: <https://www.rememberingsion.com/2018/07/16/allegations-orthodox-fundamentalism-holy-fathers-holy-tradition/> (accessed November 30, 2018) (in English).
7. Gabriel, hieromonk. *On Allegations of Orthodox Fundamentalism (Part 2). The Church and Modernity*. Available at: <https://www.rememberingsion.com/2018/07/20/allegations-orthodox-fundamentalism-church-modernity/> (accessed November 30, 2018) (in English).
8. Hatzidakis Emmanuel, fr. *What is Orthodox Fundamentalism?* Available at: <http://orthodoxwitness.org/what-is-orthodox-fundamentalism/> (accessed November 28, 2018) (in English).
9. Jeremiah. *Orthodox Fundamentalism*. Available at: <http://www.orthodoxroad.com/orthodox-fundamentalism/> (accessed November 28, 2018) (in English).
10. Maksimov G, priest. *Princip «soglasiya otcov» i sovremennye napadki na nego* [The “Consensus Patrum” Principle and It’s Modern Criticism]. Available at: <http://www.pravoslavie.ru/95879.html> (accessed November 27, 2018) (in Russian).
11. *Orthodox Fundamentalism: What is it and does it exist?* Available at: https://www.ancientfaith.com/podcasts/aftoday/orthodox_fundamentalism_what_is_it_and_does_it_exist (accessed November 27, 2018) (in English).
12. Uaihford I, priest. *Kak pugayut pravoslavnyim fundamentalizmom* [How To Threaten with Orthodox Fundamentalism]. Available at: <http://yurijmaximov.wixsite.com/pravoslavie/--1-c15s9> (accessed November 27, 2018) (in Russian).
13. Ventis H. *Fundamentalism as «Orthodoxism»*. Available at: <https://publicorthodoxy.org/2018/07/03/fundamentalism-as-orthodoxism/> (accessed November 29, 2018) (in English).
14. *Volos Academy for Theological Studies*. Available at: <https://us8.campaign-archive.com/?u=9eb49964b8f057dadfc67eaea&id=028978d52f> (accessed November 29, 2018) (in English).
15. Whiteford J., fr. *Fundamental Errors: A Response to «Tradition Without Fundamentalism» by George Demacopoulos*. Available at: <https://orthodoxethos.com/post/fundamental-errors-a-response-to-tradition-without-fundamentalism-by-george-demacopoulos> (accessed November 27, 2018) (in English).
16. Whiteford J., fr. *Response to «Orthodox Fundamentalism» by George Demacopoulos*. Available at: <http://fatherjohn.blogspot.com/2015/02/response-to-orthodox-fundamentalists-by.html> (accessed November 27, 2018) (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.36-46

Никитина Э.В., Станьял В.П.



Э.В. Никитина



В.П. Станьял

Чувашская религия и её влияние на этнический менталитет

Аннотация. В статье раскрываются основные положения учения чувашской этнорелигии сардаш (сарташ), в основе которой лежат ключевые принципы зороастризма; освещаются некоторые моменты её истории и вопросы изучения; анализируется современное состояние традиционной веры и её значение в жизнедеятельности народа. Предпринята также попытка выявить роль религиозного фактора в этноидентификации и формировании этнического менталитета чувашей в историческом и социокультурном ракурсе. Проблема рассматривается в трёх аспектах: 1) взаимодействие традиционных религиозных верований чувашей с православным христианством; 2) влияние на менталитет чувашей ислама – религии родственных тюркских народов татар и башкир, 3) функционирование чувашской этнорелигии сардаш в современных условиях. Авторы приходят к выводу, что этнорелигия, которая сохраняется в повседневной жизни чувашей в виде «учения предков» (ваттисен калани), а также в молитвословиях, мифологии и фольклоре, лежит в основе многовековой этнической mentality, выражая духовные ценности, поведенческие принципы и жизненные устремления народа. В этнорелигии содержатся психологические корни чувашского «ăсхăпăл» (ментальность), феномена «аптраманлăх» (живучесть, негибкость) и «чăвашлăх» (чувашскость). Традиционная вера оказывает глубокое влияние на образ жизни и манеру поведения многих современных чувашей, обуславливает их мировоззрение и этническую идентичность. Приверженность чувашей «учению предков» объясняется необходимостью выживания в трудных геополитических и демографических условиях, желанием сохранить устоявшиеся веками образ жизни и социальное обустройство, стремлением к общинно-родовому и хозяйственному благополучию. В современных условиях обряды чувашской этнорелигии могут стать значительным фактором развития этнотуризма в Чувашии.

Ключевые слова: этнорелигия, этноменталитет, этноидентификация, чувашаи, сардаш, зороастризм, православие, ислам, неоязычество

Erbina V. Nikitina, Vitaliy P. Stanyal

Chuvash Religion and Its Influence on the Ethnic Mentality

Abstract. The article describes the main thesis of the teaching of the Chuvash ethnic religion Sardash, which is based on the key principles of Zoroastrianism; highlights some of its history and research issues; analyzes the current state of the traditional faith and its importance in the life of the people. An attempt was also made to reveal the role of the religious factor in ethnic identification and the formation of the ethnic mentality of the Chuvash people from the historical and socio-cultural perspective. The problem is considered in three aspects: 1) the interaction of traditional religious belief of the Chuvashes with Orthodox Christianity; 2) the influence of Islam (the religion of the related Turkic peoples – Tatars and Bashkirs) on the mentality of the Chuvashes; 3) the functioning of the Chuvash ethnic religion Sardash in modern conditions. The authors conclude that ethnic religion, which is preserved in the daily life of the Chuvashes in the form of «teaching of ancestors», as well as in prayers, mythology and folklore, forms the basis of centuries-old ethnic mentality, expressing spiritual values, behavioral principles and life aspirations of people. Ethnic religion contains the psychological roots of the Chuvash mentality, the phenomenon of the Chuvash inflexibility and the Chuvash character. Traditional faith has a profound impact on the lifestyle and behavior of many modern Chuvashes, determines their worldview and ethnic identity. The adherence of the Chuvash people to the «teaching of ancestors» is explained by the need to survive in difficult geopolitical and demographic conditions, the desire to preserve the lifestyles and social arrangements that have been established for centuries, and the aspiration to communal and economic well-being. In modern conditions, the rites of the Chuvash ethnic religion can be a significant factor in the development of ethnic tourism in the Chuvash Republic.

Key words: ethnic religion, ethnic mentality, ethnic identification, Chuvash people, Sardash, Zoroastrianism, Orthodoxy, Islam, neo-paganism

Никитина Эрбина Витальевна – кандидат философских наук, доцент, главный редактор редакционно-издательского отдела Чебоксарского кооперативного института (филиала) Российского университета кооперации; 428025, г. Чебоксары, пр-т М. Горького, 24; erbina@rambler.ru

Erbina V. Nikitina – PhD (Philosophy), Associate Professor, Chief Editor of the Publishing Department of Cheboksary Cooperative Institute (branch) of the Russian University of Cooperation; 24 Gorky Avenue, Cheboksary, Russia, 428025; erbina@rambler.ru

Станьял Виталий Петрович – кандидат филологических наук, доцент, почётный председатель Союза чувашских краеведов; 428000, г. Чебоксары, пр-т Ленина, 15; v.stanyal@yandex.ru

Vitaliy P. Stanyal – PhD (Philology), Associate Professor, Honorary Chairman of the Union of Chuvash Local Lore Researchers; 15 Lenin Avenue, Cheboksary, Russia, 428000; v.stanyal@yandex.ru

По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., чуваши – пятый по численности народ в Российской Федерации (1 435 872 человека). Это один из тюркских народов (наряду с гагаузами, якутами, хакасами и алтайцами), преобладающей религией которого является не ислам, а православие. К православию склонна основная часть современных чувашей, есть немногочисленная группа чувашей-мусульман. Общая численность некрещёных и не принявших ислам чувашей (*чӑн чӑвашсем* – «истинные чуваш»), живущих по «заветам предков» (*ваттисем каланӑ пек*) и придерживающихся традиционной веры (*чӑваш тӗнӗ*), точно не подсчитана. Н.В. Никольский, опираясь на сведения 262 волостных правлений за 1911 г., пишет о 14734 язычниках [Никольский, 2007, 129], в настоящее время в Поволжье их проживает около 5 тысяч человек (0,4 % всех чувашей) [Чуваши, 2017, 95]. Никогда не вёлся учёт «истинных чувашей» Сибири, Дальнего Востока и других регионов.

Традиционная вера присутствует в виде «учения предков» (*ваттисем калани*) в повседневной жизни многих современных чувашей, проживающих в Чувашской Республике и диаспоре Татарстана, Башкортостана, Ульяновской, Самарской, Пензенской, Тюменской, Кемеровской и других областей. В настоящее время культовая практика преимущественно сохраняется в деревнях. Функцию «духовной подпорки» народа продолжают выполнять ямахаты («приходы», объединения верующих) некрещёных чувашей в более чем 40 селениях разных регионов России. Наиболее известны сёла Патраклы, Ухинккель, Тилечер, Зирекле, Чувашкасы, Сеньаксу, Ильмели. Они ежегодно проводят большие общечувашские моления *чӱк*.

Чувашская этнорелигия представляет собой оригинальную политеистическую натуроцентрическую религиозную систему с пантеоном добрых (*ырӑ*) и злых (*хӑяр*) божеств во главе с верховным богом *Мӑн Турӑ*, с многочисленными духами Верхнего, Светлого и Нижнего миров, с развитой культовой практикой. У верховных чувашей, среди амакарских *мучавуров* (служителей культа), сохранилось название религии *сардаш* (*сартӑш* / «жёлтый/светлый/красивый + человек/друг») [Никитин, 2002]. Сардаш, который уходит корнями в зороастризм и зиждется на признании единства и борьбы добрых и злых сил, является одной из форм духовно-культурной деятельности народа.

Несмотря на то, что в сардаше множество божеств и духов, олицетворяющих силы природы, эта религия не может считаться чистым язычеством (политеизмом). Во-первых, в сардаше нет языческого культа насилия и признаётся равенство всех людей и народов; во-вторых, нет эротических божеств и сексуальных культов; в-третьих, есть представление о личной вине и личной совести. В чувашской этнорелигии явно просматривается супремонотеизм (форма многобожия, при которой один бог является главным), поскольку имеется Верховный, Всевышний Бог – *Џӱлти/Мӑн Торӑ*, проповедуется противоречащее язычеству равенство всего сущего перед богом и солнцем, действует закон строгого воздаяния за несправедливость (*типшар*), актуализируется культ предков и беспрекословное почитание стариков, женщин, детей.

Любую религию следует рассматривать как религиозный комплекс, включающий в себя исторически сложившиеся или возникающие представления о боге, о человеке, об их отношениях, включая ритуал и культ, о религиозном и нерелигиозном сознании (мировоззрении) и их диалоге, о религиозной и нерелигиозной деятельности индивида и группы [Шмидт, 2018, 83]. За многовековую историю

этническая религия чувашей испытала существенные эволюционные изменения. В ней причудливо переплетаются общечеловеческие ценности, этнические патриархальные компоненты и родоплеменные формы, присутствуют следы разных эпох и разных древних религий.

Бинарная оппозиция, сохранившаяся от мифологической логики, является в чувашской религии стержневой. Мир в ней представляется в гармонии противоположностей: земля – небо, тепло – холод, жизнь – смерть, любовь – ненависть, добро – зло, вера – суеверие, *киремет* – *эсремет*, *Кебе* – *Эсрель*, *эптер* – шаман [Никитин, 1999, 248]. Обряды магии и камлания в эсремети (место колдования), которые описаны исследователями XVIII–XIX вв. (И.Г. Георги, Г.Ф. Миллер, П.С. Паллас, В.А. Сбоев, А.А. Фукс и др.), бесспорно, являются остатками шаманизма. Очевидно, *юмзи* (ворожеи), знахари и колдуны находились в одном стане с *мучавурами*, *эптерами* и *ламишарами* (служителями культа), но со временем религия и магия разошлись.

В содержании менталитета чувашского народа религиозно-философское учение сардаш остаётся основным компонентом. В нём заключена мировоззренческая позиция и основы традиционной культуры народа. Изучавшие чувашскую этнорелигию специалисты (А.А. Трофимов, А.К. Салмин, В.П. Никитин, Г.Б. Матвеев, И.А. Дмитриев, Г.А. Енисеев, Е.Е. Ерагин и др.) считают её самостоятельной религиозной системой, в которой содержатся пласты древнейшей шумеро-аккадской, хурритской, иудаистско-хазарской, арабо-исламской и византийско-христианской культуры. Например, ряд терминов в чувашской религии оставил иудаизм (Торă – Тора, Юхха – Яхве, *шăмат* – шабат и все названия дней недели). Предполагаемое наличие в пантеоне сувар (предков чувашей) древнетюркского бога Тангрихана, о чём в «Истории страны Алуанк» писал М. Каганкатваци [Чувашская мифология, 2018, 46], в чувашской религии не отмечается, поэтому можно предположить, что предки чувашей в тюркский мир вошли уже со своей оформленной религией. Заметное влияние на состояние чувашской этнорелигии оказали традиции Средней и Центральной Азии, Тибета и Кавказа.

Многими положениями сардаш созвучен конфуцианству: это гуманность и идея долга, уважение человека за труд, знания и добродетель, почитание старших, культ предков и соблюдение их заветов, ориентация на моральное совершенствование человека. Как у китайцев, у чувашей обряды совершают предводители племён, главы семей, выборные знатоки ритуалов. Алтайский период существования предков чувашей оставил память о якутском шаманстве и японском синтоизме. Как у японцев, у чувашей до сих пор в домах обустраиваются специальные алтари (*вăй-килли*) для почитания богов и добрых духов и один из алтарей считается главным для всего рода или сельской улицы – посещать его могут все члены общины.

В каждой чувашской деревне есть своё место общего моления (*чăк вырăнĕ*) – святилище с *тăркилли* (клеть для моления), родником и деревом (сухостойные священные дубы и вязы сохранились в Чувашии до XXI в.). Из тысяч чувашских *киремелей* (мольбищ) Шинерпосинское святилище считается наиболее древним. Археологи относят его к XII в., поскольку на его территории найдены предметы булгаро-чувашской традиции.

На главных киреметях стояли *керемы* (храмы). В 1768 г. П.С. Паллас записал в своём дневнике «Путешествие по разным провинциям Российской империи»: «У чуваш Алатырского уезда бывает в середине керемета деревянная хижина с дверью на восток, в которой едят жертву стоя; и для того поставлены там длинные и скатертями накрытые столы. В середине оной хижины воткнут в землю длинный сквозь кровлю проходящий шест, на котором сверху утверждено снизу плоское, а кверху острое железное кольцо» [История родного края, 1993, 174]. Там же хранились жертвенные предметы, посуда, ставни для свеч (*чаталы*), фигуры богов и предков, амулеты, приношения в виде лент и *сурбанов* (полотенец).

В керемах – при журчащем потоке родниковой воды и пылающем пламени костра – совершались священнодействия, осуществлялись браки и разводы, именные наречения и прощания с усопшими, наказания и помилования. Керем был центром ямахата. При больших молениях *чăклем*, которые проводились через 9 или 12 лет, каждый член общины должен был пожертвовать одну монету любой стоимости

(*мамале укѣи*). По количеству собранных денег выявлялась численность населения и его состояние: крепкие хозяева и административная прослойка (тарханы, мурзы, десятники, сотники, тысяцкие) вносили деньги большей стоимости, а немощные и сирые отчитывались *нухратками*, в крайнем случае палочками.

Вероучение сардаш основывается на учении старейшин, сохранившемся в устных засекреченных (произносились речитативом) молитвах и сценариях традиционных календарных обрядов. Праздников и молений в зимнем и летнем циклах достаточно много, они носят общенародный характер и никогда – ни в голодные, ни в военные годы – не прекращались. Поста в чувашской религии нет, но есть строгий регламент, какими яствами чествовать того или иного бога или духа, какими столами пользоваться в тот или иной праздник. Из напитков главенствует *сӑра* (домашнее пиво). На больших молениях *чӱкӹме* в честь богов высшего и первого рангов специальные ковши поднимают – наряду с главным эптером – восемь мучавуров, и в их числе обязательно вторым человеком по очереди благодарственную или просительную молитву произносит женщина. В чувашской вере *Ама* (женское, земное начало) и *Аса* (мужское, небесное начало) гармонично соединены и равноправны.

В настоящее время в религиозной практике сардаш целостного единства нет. Киремети и керемы с предметами культа до единого уничтожены, ямахаты разогнаны, общенародные моления чӱк много веков проводятся тайно от местных администраций. Религиозная организация чувашской веры в начале 2000-х гг. не была зарегистрирована (при бытовой форме существования она, впрочем, и не нуждается в юридической фиксации).

Религиозной фанатичности у чувашей не было и нет, но в традиционных чувашских семьях к «заветам предков» до сих пор относятся строго. Бог предстаёт в образе прародителя, родоначальника, старого доброго дедушки (*Торӑ мучи*), а злых духов умеют умиловить самыми разными подношениями, молитвами, калмаками (речитативами, обращёнными к злым духам земли, воды огня, ветра), закличками. Таким образом, этнорелигиозное сознание чувашей существует в виде древних заветов, которые формируют и поддерживают в массах нормы благочестия, эталоны нравственности и житейские предписания.

В отличие от других вероучений, сардаш признаёт человека не рабом бога Торӑ, а работником природы, и на земле каждый «сам себе царь» (*Каши чӑваш хӑй патша*). Считается, что в человеке содержится частица вселенной – свет солнца и луны, дух торы и шайтана. В противовес распространённой догме отвечать на брошенный камень куском хлеба, сардаш учит реагировать на несправедливость и обиду адекватно, чтобы никому не было повадно первым поднимать на другого руку. При любых обстоятельствах виноват тот, кто ударил первым. В то же время утверждается, что склонённую голову меч не рубит.

Предметы и средства культа чувашской религии (солнце, небо, гора, родник, лес, дерево, киреметь, выйкилли, свечи, посуда, одяние) для истинного чуваша остаются священными. Элементы, некогда бывшие атрибутами мифологического понимания вселенной (восьмиконечная звезда *кӗскӗ*, образ мирового древа, гимн «Алран кайми»), в XX в. стали частью официальной символики Чувашской Республики и Чувашского национального конгресса.

Чувашская традиционная вера продолжает выполнять в обществе мировоззренческую, регулятивную и культурно-коммуникативную функции. Вся классика чувашской литературы пронизана мотивами учения сардаш (поэмы Михаила Фёдорова «Леший», Константина Иванова «Нарспи», Семёна Эльгера «Под гнётом», романы Мигулая Ильбека «Чёрный хлеб», Хведера Уяра «Тенета», Кузьмы Турхана «Свяга впадает в Волгу», комедия Фёдора Павлова «На суде», драма Петра Осипова «Айдар», трагедия Якова Ухсяя «Тудимер» и др.) и демонстрирует своеобразие чувашского характера. Творчество видных художников и скульпторов Владимира Агеева, Праски Витти, Петра Пупина, Станислава Юхтара, Вячеслава Эткера пропитано идеями чувашской этнорелигии.

Служители народной веры (мучавуры, абызы, эптеры, эльмени, мамале, ламшары) Амаксарской киремети, одного из главных ямахатов, ещё в 1722 г. (после

встречи с Петром I) наложили табу на учение и упоминание пантеона чувашских богов [Никитин, 1999]. Этот запрет был снят лишь в конце 80-х гг. XX в. по просьбе авторов учебника «*Чăваш сăмахлăхĕ*» [Чувашская литература, 1993], что позволило приоткрыть многие тайны табуированной чувашской религии.

Работ, посвящённых исследованию духовной культуры чувашей, немало. Среди исследований, посвящённых этнорелигии, значимыми являются труды Д. Месароша [Месарош, 2000], Н.В. Никольского [Никольский, 2007], П.В. Денисова [Денисов, 1959], А.К. Салмина [Салмин, 2007], Е.А. Ягафовой [Ягафова, 2015]. На иностранных языках о чувашах писали в XVIII–XIX вв. путешественники и учёные Российской императорской академии наук. В настоящее время специальных исследований, посвящённых этнической религии чувашей, на английском языке нет. Есть научные обзоры, в которых затрагивается тема национально-религиозного возрождения в Чувашской Республике 1990-х гг. [Filatov, Shchipkov, 1995; Vovina, 2000; Shnirelman, 2002], из них полнотой анализа отличается статья О.П. Вовиной «Building the road to the temple: Religion and national revival in the Chuvash Republic».

Исследование проблемы чувашской традиционной веры, этнического характера и менталитета опирается на анализ исторических, этнографических, фольклорных источников. Материалы чувашского традиционного вероучения содержатся в мифах и легендах [Чувашская мифология, 2018], приметах и поверьях, магических заклинаниях и заговорах, малых формах фольклора [Чувашские пословицы, 2004], благопожеланиях старейшин и молитвословиях, а также в образцах древней лексики, зафиксированных в 17-томном «Словаре чувашского языка» Н.И. Ашмарина.

В результате исторических коллизий в судьбе народов Поволжья чувашская религия испытала несколько крупных изломов, связанных с исламизацией/отатариванием (начиная с X в. и особенно с XIII в.) и христианизацией/русификацией (начиная с XVI в.). Господствующие в Российской империи конфессии (православие и ислам суннитского толка) оказали мощное и неоднозначное влияние на традиционные религии нерусских народов Среднего Поволжья (татар, башкир, чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы).

Исследователи утверждают, что ислам и христианство стали нивелирующим началом в духовном и социальном мире коренных народов, «они задавали другую систему культурных и религиозных координат, восприятие которых означало смену важнейших жизненных установок, бытовых условий жизни и часто этнической идентичности» [Исхаков, 2013, 6]. Этнические религии, которые опирались на единые мировоззренческие и витальные основы и соответствовали особенностям развития патриархального сельского общества, изживались монотеистическими представлениями, разрушающими натуроцентрическую модель бытия. Этот процесс глубоко отразился на культурно-психологических особенностях чувашского народа, оказавшегося в длительной тяжёлой борьбе между исламом и православием.

После принятия в 922 г. правителем Волжской Булгарии Алмушем ислама болгарская аристократия склонилась к магометанству и перешла на арабскую письменность. Истовые приверженцы старой веры сувазы (чувашаи) под предводительством Вырыга перекочевали на правый берег Волги и обосновали города новый Биляр и Веда Сувар. Черемисы (мари), бесермяне и ары (удмурты) ушли в леса. Но ислам на протяжении многих веков активно воздействовал на поволжские народы. Последовательными приверженцами ислама стали татары и башкиры.

Исследуя проблему исламизации чувашей, ряд исследователей (А.К. Салмин, Е.А. Ягафова, Д. Арык) отмечают её заметную роль в трансформации этничности чувашей. Они считают, что татары, под чьим влиянием находится часть чувашей, понуждают их идентифицировать себя татарами. В письменных источниках мусульманизированных чувашей определяли как татар [Салмин, 2017]. В ряде селений Урало-Поволжья исламизация завершилась полной (религиозной, языковой и этнической) ассимиляцией чувашей и привела к появлению целой группы *янга мусулманлар* («новых мусульман») с татарским языком и татарским этническим самосознанием [Ягафова, 2015].

Результаты христианизации чувашей к началу XX в. исследователями также оценивались негативно. История православного просвещения подробно

и документально освещена Н.В. Никольским в трудах 1909 и 1912 гг. [Никольский, 2007]. Анализируя самый решающий и переломный период ново-булгарской (собственно чувашской) эпохи и разрушение структуры чувашского мироздания, он утверждал, что насильственно внедряемое православие служило лишь идеологическим оправданием колонизации Чувашского края со стороны Москвы. Л.А. Таймасов [Таймасов, 2004] также отмечает, что христианство не только способствовало сближению духовных культур нерусских народов и русских, но и вело к духовному «обрусению» первых. Через христианское просвещение формировался полиэтнический социум единоверцев – «православные россияне».

Христианизация и исламизация чувашей в XVIII–XIX вв. привели к существенному сокращению ареала чувашской религии. Однако ценности православно-византийской церкви не стали базисными в чувашском этноменталитете, о чём свидетельствуют многие факты, например небрежное отношение чувашских крестьян XIX в. к иконам православных святых и проведение христианских праздников с элементами традиционных народных обрядов на рубеже XX–XXI вв. Как писал П.В. Денисов, «несмотря на многовековые усилия, миссионерам всё же не удалось полностью искоренить языческие представления и обряды в быту крестьян, принявших православие» [Денисов, 1959, 349]. Вынужденные принять православие чувашаи диалектически соотнесли нравственность христианства с традиционным народным («языческим») учением. Часто они выполняли церковные обряды из боязни попасть в немилость властей, но сами продолжали придерживаться традиционных верований.

С усилением влияния Русской православной церкви после распада Советского Союза в XXI в. началась «неореформация» религиозности православных чувашей с тенденцией наступления на народные традиции в надежде очистить веру от языческих остатков. Но, несмотря на эти изменения, современные чувашаи, проживающие в деревнях, сохраняют общесельский и семейный обрядовый цикл земледельческого календаря, который находится в центре их традиционной формы жизнеустройства.

Много предположений вызывает вопрос, почему чувашаи, в отличие от родственных татар и башкир, предпочли исламу православие. Между тем, А. Каппелер пишет, что резкие границы отделяли чувашей и от татар, и от русских – «людей с другой верой и большей социальной дифференциацией» [Каппелер, 2016, 52]. Историко-этнографические источники свидетельствуют, что ни православие, ни ислам так и не стали стержневыми в духовности и ментальности чувашей (особенно чувашского крестьянства). В повседневной и ритуальной практике многие чувашаи по-прежнему верны своей древней религии.

В конце XX в., после перестройки, в России наступила некоторая свобода для исследований, связанных с изучением этнического сознания и менталитета народов России, их традиционных верований и обрядовой деятельности. Ситуация была характерна и для Чувашии. Дискуссии по поводу оценки этнорелигиозного наследия велись публично на встречах культовых служителей с общественностью и через средства массовой информации. Следует отметить, что в это переломное время в республике Русская православная церковь и государственная власть мобилизовали все имеющиеся ресурсы для решительных действий против институционализации чувашской религии. Тем не менее, показатели православной религиозности в Чувашии остались весьма низкими, а характер религиозного «возрождения» – поверхностным. Среди лиц, относящих себя к православным, многие не посещают храмы, не исполняют церковные таинства, не соблюдают постов и т. д. [Таймасов, 2017, 88].

В исследованиях постсоветского времени, посвящённых анализу религиозной ситуации в Поволжье и Приуралье, упоминаются проблемы возрождения тенгрианства среди тюркских народов, создания Чувашской православной автокефалии, возникновения под видом чувашской этнорелигии неоязычества, объявленного группой «*Turâç*». А.А. Хохлов настаивает, что современное чувашское неоязычество, заявившее о себе в конце 1980-х – начале 1990-х гг., является порождением чувашского национализма. По его мнению, в чувашском национальном движении

«в латентном состоянии сохраняется языческий дух, который проявляет себя в жизни чувашского общества то народными молениями, то молодёжными паломничествами, то динамичными обсуждениями в социальных сетях, то изучением обрядов и обычаев предков в рамках курса “Культура родного края”. Очевидно, что его живучесть подпитывается национальным самосознанием части чувашского народа, болезненно рефлексирующей ностальгией о своей природе, истории, настоящем и будущем, а также, не исключено, вполне конкретными политическими амбициями» [Хохлов, 2016, 145].

Действительно, активисты Чувашского национального конгресса пытались включить реставрацию народных традиций и обрядов в свою программу, но они не были сторонниками новоявленных мучавуров, сделавших ставку на «модернизированный вариант язычества, базирующийся на европейских ценностях и смыслах, а также техногенных достижениях западной цивилизации» [Хохлов, 2016, 139]. Современное религиозно-духовное объединение «Турăс» является лишь искусственным ответвлением (сектой) от истинной традиционной религии чувашей, существующей веками в коллективной памяти и повседневной обрядовой практике народа.

Несмотря на то, что «неоязыческий проект» в Чувашской Республике остался нереализованным, Русская православная церковь и местная власть усиленно выступили против всех течений чувашской веры – этнорелигии, неоязычества и автокефалии. В настоящее время традиционная религия сохраняется преимущественно в сознании старшего поколения. Поскольку задачей сторонников этнорелигии является сохранение чувашской идентичности, традиционное вероучение, как и ранее, имеет влияние на ментальную сферу чувашского общества.

По словам Гегеля, вся масса религиозных основоположений и вытекающих отсюда чувств, в частности, степень силы, с которой они могут влиять на способ поведения, составляет главный пункт народной религии [Гегель, 2010]. Представления о боге и природе, смерти и бессмертии, нравственности и чести, заложенные в народной религии, формируют убеждения народа и оказывают влияние на его дела и мысли. Чувашская религия сардаш основывается на идеях философского учения предков «Книга судьбы» (*Шăпа кёнеки*), на заветах, касающихся принципов организации общины (*Торă саккунё*) и устремлений людей (*Торă сырни*). В настоящее время в краеведческих архивах сохранилась лишь малая часть записанных обрывков этих книг.

Чувашская этнорелигия оформилась позднее первобытных верований (хотя и на их основе), поэтому она похожа и не похожа на политеистические религии. Многие исследователи пытались реконструировать пантеон чувашских богов и духов, например К.С. Милькович перечислил 33 божества. Свои списки и ранжир богов, божеств, добрых и злых духов предложили В.К. Магницкий, В.А. Сбоев, П.В. Мальков, Н.И. Золотницкий, Д.Ф. Филимонов, В.П. Вишневский, Н.В. Никольский, М.В. Шевле, Г.И. Комиссаров. При всём старании им не удалось уловить стройной системы чувашского пантеона. Ближе к истине подошёл Д.Ф. Филимонов. Авторы учебника «*Чăваш сăмахлăхĕ*» делят пантеон чувашских божеств и добрых духов на 4 группы (высшие силы; предстоящие перед ними отраслевые божества; действующие между богами и людьми служители; предстоящий перед божествами персонал) и распределяют всех добрых и злых персонажей на 12 разрядов [Чувашская литература, 1993, 41–42].

При большом количестве богов сардаш фактически является монотеистической системой. Об этом писали венгерский учёный Д. Месарош, священник А.В. Рекеев, тюрколог Н.И. Ашмарин. В сардаше главенствует *Ўлти/Мăн Торă* (Всевышний бог), и предстоят перед ним по строгому ранжиру добрые силы (духи). В основе учения – признание сил добра и зла, света и тьмы, духа и тела и т.д. Жизнь дуалистична, но главными ценностями остаются преданность родине (*сёршыв / «земля+вода»*), равенство всего сущего перед *Торă* и солнцем (*Турăпа хёвел умёнке пурте тан / Перед богом и солнцем все равны*), житейская гармония и справедливость. Жизненные идеалы чуваша – верность заветам и ценностным ориентирам предков, уверенность в вечной жизни народа (*Чăваш пётсен тёнче пётет / Чуваш*

исчезнут, когда мир исчезнет). Истинное богатство – доброе, честное имя, оставляемое нами после себя. В центре внимания – духовный мир человека, его интеллект, чувства, воля.

Сардаш – природная религия и философия природы. Книги Торы гласят, что боги, люди, живность – равноправные творения природы. Человек и община гармонично могут развиваться лишь в согласии с природой и друг с другом. У каждого дела есть начало и конец. У каждого дерева есть вершина и корни. Листья не могут расти в земле, корни не должны торчать на ветру. Подобное противно природе. То же самое в обществе: прадед не может считаться низшим, а правнук – высшим в иерархии, определённой временем, пространством и жизнью.

Чувашская религия, подкреплённая древнейшими пластами мифологического мировоззрения, включающая в себя исходные представления о мироздании и человеческом духе, легко вписывается в учения других религий, включая православие. О стихийном православии чувашской религии в XIX в. упоминали некоторые специалисты по народам Поволжья. За четыре века православная идеология тесно переплелась с традиционными верованиями и мировосприятием чувашей, став частью повседневной и ритуально-обрядовой жизни большинства. Тем не менее, на протяжении XX в. в религиозной практике крещёных чувашей устойчиво сохранялись элементы традиционной религии, что придавало их верованиям и обрядности синкретический характер – православно-языческий, а в некоторых местах и языческо-православный, с доминированием языческих элементов [Ягафова, 2015]. Большинство принявших православие были и остаются «колеблющимися христианами», «двоеверцами».

В конфессиональном отношении чувашский мир весьма толерантен («Бог сотворил 77 языков и 77 вер и определил им быть равными»). Возможно, главное объяснение этого заключается в том, что «характерной особенностью мировоззрения чувашей является стремление не нарушать гармонию в природе» [Терентьева, 2012, 9]. Во взаимоотношениях с людьми действовал тот же принцип: *Ќăкăр-тăвар хире-хирĕс* (Хлеб и соль взаимны).

Религия будет существовать до тех пор, пока человек не овладеет тайной происхождения мира и человека, тайной рождения и смерти. Религиозная идентичность, как подчёркивает Ч. Кауфманн, сложнее идеологической, потому что её изменение, как правило, требует официального принятия новой веры, а в этом человеку вполне может быть отказано [Kaufmann, 2001]. От религии, культуры и языка, которые трудно поменять, и происхождения, которое никто не может поменять, зависит этническая идентичность, самая сложная в системе идентичностей.

Знание, понимание и принятие особенностей религиозных верований разных народов остаётся лучшим средством снижения фактора риска религиозных и этнических разногласий, межконфессиональной неприязни. К сожалению, в век глобализации локальные религии и традиции, ошибочно получившие ярлык препятствий на пути интеграции коренных народов в мировое сообщество, не вызывают специального интереса. Традиционные верования малочисленных народов по-прежнему остаются *terra incognita* для сторонних исследователей, и именно поэтому до сих пор «чаяния чувашского народа понятны лишь чувашам» [Терентьева, 2012, 20].

Несмотря на неблагоприятные факторы, в XXI в. чувашская религия продолжает существовать наравне с другими религиозными традициями, демонстрируя свой потенциал. Стойкую приверженность к традиционной народной религии, родному языку и духовной культуре можно объяснить острым желанием людей остаться в приемлемой для существования среде и обстановке. Осознанное отношение современных чувашей к истории и культуре своего народа, интерес к традиционной вере и обрядам, фольклору и языку свидетельствуют о росте этнической идентификации [Евграфова, 2014].

В настоящее время чувашская этнорелигия с её многочисленными ритуалами и обрядами могла бы стать мощным фактором развития этнотуризма в Чувашии. В частности, об этом пишет Н.И. Михопаров, который считает, что культурно-

исторические факторы, в числе которых проведение традиционных национальных праздников, очень важны для регионального развития индустрии туризма [Mikhorarov, 2017]. В «краю ста тысяч слов, ста тысяч песен и сотен тысяч вышивок» (так фигурально называют Чувашию) огромный интерес представляет его титульная нация – чуваши (болгаро-сувары), которой удалось сохранить и пронести через многие века самобытную культуру, древние традиции, своеобразную веру и родной язык.

Библиографический список

1. Гегель, Г.В.Ф. Народная религия и христианство / Г.В.Ф. Гегель // Работы разных лет: в 2 т. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – С. 45–86.
2. Денисов, П.В. Религиозные верования чуваш (историко-этнографические очерки) / П.В. Денисов. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1959. – 408 с.
3. Евграфова, Т.Н. К вопросу об этнокультурной идентификации чувашского народа / Т.Н. Евграфова // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. – 2014. – № 2 (196). – С. 59–65.
4. История родного края: Учебное пособие: Хрестоматия. Ч. 1 (X – начало XX вв.). – Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1993. – 416 с.
5. Исхаков, Р.Р. Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / Р.Р. Исхаков. – Чебоксары: ЧГИГН, 2013. – 60 с.
6. Месарош, Д. Памятники старой чувашской веры / Д. Месарош; пер. с венг. – Чебоксары: ЧГИГН, 2000. – 360 с.
7. Никитин (Станьял), В.П. Чувашская народная религия сардаш / В.П. Никитин (Станьял) // Общество. Государство. Религия: Сборник статей. – Чебоксары: ЧГИГН, 2002. – С. 96–111.
8. Никитин, В.П. Табуированный пантеон чувашской религии / В.П. Никитин // Проблемы национального в развитии чувашского народа: Сборник статей. – Чебоксары: ЧГИГН, 1999. – С. 248–259.
9. Никольский, Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках: исторический очерк / Н.В. Никольский // Никольский Н.В. Собрание сочинений: в 4 т. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. – Т. II. Труды по истории христианизации и христианского просвещения чувашей. – С. 126–356.
10. Салмин, А.К. Система религии чувашей / А.К. Салмин. – СПб.: Наука, 2007. – 654 с.
11. Салмин, А.К. Исламизация тюрок Поволжья / А.К. Салмин // Исламоведение. – 2017. – Т. 8. – № 4. – С. 61–71.
12. Таймасов, Л.А. Некоторые особенности возрождения православия в Чувашии на рубеже XX–XXI вв. / Л.А. Таймасов // Феномен глобализации и проблемы социокультурного многообразия в современном мире: Сборник материалов Международной заочной научно-практической конференции (Чебоксары, 2 марта 2017 г.) / Под общ. ред. Е.М. Михайловой и Н.А. Подкиной. – Чебоксары: ЧКИ РУК, 2017. – С. 82–89.
13. Таймасов, Л.А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века: дис. д-ра ист. наук: 07.00.07 [Электронный ресурс] / Л.А. Таймасов; Чуваш. гос. ун-т. – Чебоксары, 2004. – 502 с. – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=16039720> (дата обращения: 15.02.2019).
14. Терентьева, О.Н. Чувашский этнос: традиционные мировоззренческие основы и менталитет [Электронный ресурс] / О.Н. Терентьева // Менталитет и этнокультурное развитие волжских народов: история и современность: Сборник статей. – Чебоксары: ЧГИГН, 2012. – С. 16–24. – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=23083741> (дата обращения: 15.02.2019).
15. Трофимов, А.А. Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура / А.А. Трофимов. – Чебоксары: ЧГИГН, 2009. – 256 с.
16. Хохлов, А.А. Место чувашского неоязычества в современном чувашском национализме / А.А. Хохлов // Проблемы национальной стратегии. – 2016. – № 1 (34). – С. 132–148.
17. Чуваши: Монография (Серия «Народы и культуры» РАН) / Отв. ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафова. – М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Чувашский государственный институт гуманитарных наук. – М.: Наука, 2017. – 654 с.
18. Чувашская литература (Чăваш сăмахлăхĕ): Учебник-хрестоматия для 10 класса чувашской средней школы (на чув. яз.) / Сост. Иванова Н.Г., Никитин В.П. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. – Ч. 1. – 312 с.

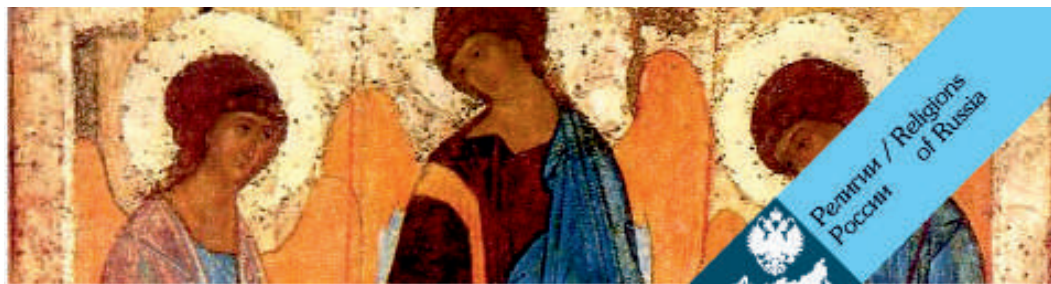
19. Чувашская мифология: этнографический справочник. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. – 591 с.
20. Чувашские пословицы, поговорки и загадки (на чув. яз.) / Сост. Н.Р. Романов. – 2-е изд. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. – 351 с.
21. Шмидт, В.В. Религия: к проблеме дефиниции / В.В. Шмидт // Религиоведение. – 2018. – № 4. – С. 80–91.
22. Ягафова, Е.А. Религиозные практики этноконфессиональных групп чувашей / Е.А. Ягафова // Этнографическое обозрение. – 2015. – № 5. – С. 3–18.
23. Filatov, S. Religious Developments among the Volga Nations as a Model for the Russian Federation / S. Filatov, A. Shchipkov // Religion, State & Society. – 1995. – Vol. 23. – № 3. – S. 233–248.
24. Kappeler, A. Die Tschuwaschen. Ein Volk im Schatten der Geschichte / A. Kappeler. – Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2016. – 276 s.
25. Kaufmann, Ch. Possible and Impossible Solutions to Ethnic Civil Wars / Ch. Kaufmann // Nationalism and Ethnic Conflict. Revised edition. Ed. by M.E. Brown Owen R. Coté, Jr. Sean M. Lynn-Jones and S.E. Miller. – Cambridge: The MIT Press, 2001. – S. 444–483.
26. Mikhoparov, N.I. Resource potential of the Chuvash Republic for the development of the tourism sphere / N.I. Mikhoparov // Contemporary Problems of Social Work. – 2017. – Vol. 3. – № 2 (10). – S. 138–145.
27. Shnirelman, V.A. “Christians! Go home”: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview) / V.A. Shnirelman // Journal of Contemporary Religion. – 2002. – Vol. 17. – № 2. – S. 197–211.
28. Vovina, O.P. Building the road to the temple: Religion and national revival in the Chuvash Republic / O.P. Vovina // Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity. – 2000. – Vol. 28. – № 4. – S. 695–706.

Текст поступил в редакцию 10.01.2019.

References

1. Hegel G.V.F. *Raboty raznykh let* [Works of Different Years]. Vol. 1. Moscow, 1972, pp. 45–86 (in Russian).
2. Denisov P.V. *Religioznye verovaniya chuvash (istoriko-jetnograficheskie ocherki)* [Religious beliefs Chuvash (historical and ethnographic essays)]. Cheboksary, 1959, 408 p. (in Russian).
3. Evgrafova T.N. *Nauchno-tehnicheskiye vedomosti SPbGPU. Gumanitarnye i obshchestvennye nauki* [Scientific and Technical Statements of St. Petersburg University. Humanities and Social Sciences]. St. Petersburg, 2014, no. 2 (196), pp. 59–65 (in Russian).
4. *Istoriya rodnogo kraya* [The History of the Native Land]. Part 1. Cheboksary, 1993, 416 p. (in Russian).
5. Ishakov R.R. *Paralleli v religiozno-mifologicheskikh kartinah mira i obrjadovosti tatar i chuvash: opyt istoriko-jetnograficheskoy rekonstrukcii* [Parallels in the Religious and Mythological Pictures of the World and the Ritualism of the Tatars and the Chuvashes: the Experience of Historical and Ethnographic Reconstruction]. Cheboksary, 2013, 60 p. (in Russian).
6. Mesarosh D. *Pamjatniki staroy chuvashskoy very* [Monuments of the Old Chuvash Faith]. Cheboksary, 2000, 360 p. (in Russian).
7. Nikitin (Stanyal) V.P. *Obshchestvo. Gosudarstvo. Religiya. Sbornik statey* [Society. State. Religion. Collection of Articles]. Cheboksary, 2002, pp. 96–111 (in Russian).
8. Nikitin V.P. *Problemy nacionalnogo v razvitiі chuvashskogo naroda: Sbornik statey* [Problems of the National in the Development of the Chuvash People: Collection of Articles]. Cheboksary, 1999, pp. 248–259 (in Russian).
9. Nikolskiy N.V. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Part. II. Cheboksary, 2007, pp. 126–356 (in Russian).
10. Salmin A.K. *Sistema religii chuvash* [Chuvash Religion System]. St. Petersburg, 2007, 654 p. (in Russian).
11. Salmin A.K. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. Moscow, 2017, vol. 8, no 4, pp. 61–71 (in Russian).
12. Taymasov L.A. *Fenomen globalizatsii i problemy sociokulturnogo mnogoobraziya v sovremennom mire: Sbornik materialov Mezhdunarodnoy zaochnoy nauchno-prakticheskoy konferencii* [The Phenomenon of Globalization and the Problems of Socio-Cultural Diversity in the Modern World: A Collection of Materials of the International Correspondence Scientific and Practical Conference]. Cheboksary, 2017, pp. 82–89 (in Russian).
13. Taymasov L.A. *Hristianskoe prosveshchenie nerusskikh narodov i etnokonfessionalnye processy v Srednem Povolzhe v posledney chetverti XVIII – nachale XX veka. Dis. d-ra ist. nauk* [Christian Enlightenment of Non-Russian peoples and Ethno-Confessional Processes in the Middle Volga Region in the Last Quarter of the 18th – early 20th century. DSc. Thesis in History]. Cheboksary, 2004, 502 p. Available at: <https://elibrary.ru/item.asp?id=16039720> (accessed February 15, 2019) (in Russian).

14. Terentieva O.N. *Mentalitet i etnokulturnoe razvitie volzhskih narodov: istoriya i sovremennost. Sbornik statey* [Mentality and Ethno-Cultural Development of the Volga Peoples: History and Modernity: Collected Articles]. Cheboksary, 2012, pp. 16–24. Available at: <https://elibrary.ru/item.asp?id=23083741> (accessed February 15, 2019) (in Russian).
15. Trofimov A.A. *Zoroastrizm: suvaro-bolgarskaja i chuvashskaja narodnaja kul'tura* [Zoroastrianism: Suvaro-Bulgarian and Chuvash Folk Culture]. Cheboksary, 2009, 256 p. (in Russian).
16. Hohlov A.A. *Problemy nacionalnoy strategii* [Problems of National Strategy]. Moscow, 2016, no 1 (34), pp. 132–148 (in Russian).
17. *Chuvashi: Monografiya* [Chuvash: Monograph]. Ed. by V.P. Ivanov, A.D. Korostelev, E.A. Yagafova. Moscow, 2017, 654 p. (in Russian).
18. *Chuvashskaya literatura: Uchebnik-hrestomatiya dlya 10 klassa chuvashskoy sredney shkoly* [Chuvash Literature. A Reading-Book, Textbook for the 10th Grade of the Chuvash Secondary school]. Comp. Ivanova N.G., Nikitin V.P. Part. 1. Cheboksary, 1993, 312 p. (in Chuvash).
19. *Chuvashskaya mifologiya: etnograficheskiy spravochnik* [Chuvash mythology: ethnographic reference]. Cheboksary, 2018, 591 p. (in Russian).
20. *Chuvashskie posloviцы, pogovorki i zagadki* [Chuvash Proverbs, Sayings and Riddles]. Comp. N.P. Romanov. 2nd ed. Cheboksary, 2004, 351 p. (in Chuvash).
21. Schmidt V.V. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk, 2018, no 4, pp. 80–91 (in Russian).
22. Jagafova E.A. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. Moscow, 2015, no 5, pp. 3–18 (in Russian).
23. Filatov S., Shchipkov A. *Religion, State & Society*, 1995, vol. 23, no 3, pp. 233–248 (in English).
24. Kappeler A. *Chuvashes. People in the Shadow of History* [Die Tschuwaschen. Ein Volk im Schatten der Geschichte]. Köln-Weimar-Wien, 2016, 276 p. (in German).
25. Kaufmann Ch. *Possible and Impossible Solutions to Ethnic Civil Wars. In Nationalism and Ethnic Conflict*. Revised edition. Ed. by M.E. Brown Owen R. Coté, Jr. Sean M. Lynn-Jones and S.E. Miller. Cambridge, The MIT Press, 2001, pp. 444–483 (in English).
26. Mikhoparov N.I. *Contemporary Problems of Social Work*, 2017, vol. 3, no 2 (10), pp. 138–145 (in English).
27. Shnirelman V.A. *Journal of Contemporary Religion*, 2002, vol. 17, no 2, pp. 197–211 (in English).
28. Vovina O.P. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 2000, vol. 28, no 4, pp. 695–706 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.47-55

Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С.

Атеистическая пропаганда на Алтае как элемент государственно-конфессиональной политики в 1964–1982 гг.

Работа выполнена в рамках выполнения гранта РНФ по теме «Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана в XIX–XX вв.» (проект №19-18-00023)

Аннотация. Статья посвящена исследованию атеистической пропаганды в Алтайском крае в период правления Л.И. Брежнева. Использование архивного материала, постановлений ЦК КПСС, а также брошюр пропагандистов позволяет раскрыть основные методы и направления научно-атеистического воспитания в 1964–1982 гг. Главными формами атеистической работы в Алтайском крае были советы атеистов; подвижные группы атеистов; индивидуальная форма работы. Кроме того, наряду с ними продолжали развиваться и совершенствоваться, оправдавшие себя, массовые формы пропаганды научного атеизма, такие как радио, печать, кинопоказы на атеистическую тематику. В Алтайском крае большое влияние на распространение научного атеизма оказало общество «Знание», Комиссия содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах, краевой отдел здравоохранения, медицинские и учебные учреждения. На основании архивных материалов можно говорить об определённом снижении роли атеистической пропаганды в рассматриваемый период, которая к тому же во многом стала носить отвлечённый характер. Большинство читаемых лекций и проводимых бесед по атеистической проблематике в Алтайском крае, как правило, было направлено на освещение вопросов истории религии, возникновению религиозных праздников, описанию религиозных обрядов. Аналогичные тенденции в особенностях атеистической работы наблюдались и в других регионах страны.



П.К. Дашковский



Н.С. Дворянчикова

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, религиозные общины, Алтайский край, атеистическая пропаганда, свобода совести

Petr K. Dashkovskiy, Natalya S. Dvoryanchikova

Atheistic Propaganda in the Altai Region as an Element of the State-Confessional Policy in 1964–1982

The work was prepared with the support of the RSF project "Religion and power: historical experience of state regulation of religious communities in Western Siberia and neighboring regions of Kazakhstan in the XIX–XX centuries" (project № 19-18-00023)

Abstract. The article deals with atheist propaganda in the Altai region during the rule of L.I. Brezhnev. The use of archival material, resolutions of the Central committee of the Communist party of USSR, as well as brochures propagandists allows revealing the main methods and directions of scientific-atheist education in 1964–1982. The main forms of atheistic work in the Altai territory the soviets were atheists; moving groups of atheists; individual form of work. In addition, along with them, mass forms of propaganda of scientific atheism, such as radio, print, and film screenings on atheistic themes, continued to develop and improve. In the Altai region a great influence on the dissemination of scientific atheism led the "Knowledge" society, the Commission is facilitating control over the observance of legislation on religious cults, the regional department of health, medical and educational institutions. Based on archival materials we can talk about some reduction of the role of atheistic propaganda during the period under review, which largely has become abstract in nature. Most of the lectures and discussions held on atheistic problems in the Altai Territory, as a rule, were aimed at covering issues of the history of religion, the emergence of religious holidays, and the description of religious rites. Similar trends in the features of atheistic work were observed in other regions of the country.

Key words: Church-state relations, religious communities, Altai Krai, atheistic propaganda, freedom of conscience

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

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

Дворянчикова Наталья Сергеевна – аспирант, преподаватель кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета; 656049, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66; natali.dvoryanchikova@mail.ru

Natalia S. Dvoryanchikova – PhD student, teacher at the Department of Political History, National and State-Confessional Relations of the Altai State University; 66 Dimitrova str., Barnaul, Russia, 656049; natali.dvoryanchikova@mail.ru

Введение

С приходом к власти Л.И. Брежнева советское руководство значительно пересмотрело своё отношение к религии, решительно отказавшись от сталинских и хрущёвских установок. Антирелигиозная пропаганда данного периода также закономерно претерпела определённые изменения. Так, уже в начале правления Л.И. Брежнева произошло снижение в СМИ количества резкостей и оскорблений в адрес верующих людей. В послевоенный период и вплоть до конца 1980-х гг. антирелигиозные практики претерпели определённую трансформацию. При сохранении весьма значительного удельного веса дискриминаций, приоритеты в государственно-конфессиональной политике страны сдвинулись в направлении пропаганды и усиления методов контроля над жизнедеятельностью религиозных общин через специально созданные органы в центре и на местах [Сосковец, 2013].

Ведущую роль в распространении среди населения материалистических знаний в Алтайском крае в 1964–1982 гг., кроме системы образования, играло Всесоюзное общество «Знание». Необходимо, отметить, что состав лекторов-атеистов складывался преимущественно из работников учебных заведениях, поликлиник, заводов. Так, например, при районном обществе Центрального РК КПСС г. Барнаула из 20 лекторов-атеистов 6 человек являлись работниками учебных заведений, ещё 6 работниками медицинских организаций [ГААК, ф. р. 461, оп. 4, д. 222, л. 18–19]. В исследуемый период Алтайское отделение общества «Знание» использовало следующие организационные формы атеистической работы: советы атеистов, подвижные группы атеистов, индивидуальная форма работы с верующими, вечера вопросов и ответов, тематические вечера, атеистические «кинолектории». Наряду с ними продолжали действовать оправдавшие себя массовые формы пропаганды научного атеизма, такие как радио, печать, кинопоказы, имеющие антирелигиозную тематику. Данные формы получили широкое распространение ещё во времена правления Н.С. Хрущёва и не утратили своей актуальности, однако стали носить более лояльный характер.

Влияние краевого общества «Знание» на распространение атеистических знаний

При обществе «Знание» Алтайского края действовал Научно-методический совет по пропаганде атеистических знаний и военно-патриотическому воспитанию, который курировал деятельность пропагандистов-атеистов. В него входили преподаватели вузов Алтайского края, лекторы планетария, члены дома санитарного просвещения, инженеры станкостроительного завода, работники больниц, члены редакции «Алтайская правда», работники телестудии, работники крайкома КПСС [ГААК, ф. р. 461, оп. 3, д. 48, л. 40]. В период 1972–1975 гг. в обществе «Знание» Алтайского края произошло увеличение численности пропагандистов. Так, если на 1972 г. в нём числилось 32690 пропагандистов, то в 1975 г. их количество стало составлять 34178 человек [ГААК, ф. р. 461, оп. 4, д. 538, л. 2–3].

Самой популярной формой распространения атеистических знаний обществом было чтение лекций. В таблице № 1 приведены данные о количестве

прочитанных лекций обществом «Знание» в Алтайском крае по научно-атеистической тематике в период 1965–1968 гг. [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 8, л.14].

Таблица 1. Количество лекций на научно-атеистические темы, прочитанных обществом «Знание» в Алтайском крае в период 1965–1968 гг.

Дата	Количество прочитанных лекций
1965 г.	6749
1966 г.	5729
1967 г.	4106
1968 г.	4251

По приведённым в таблице № 1 данным видно, что количество лекций на атеистическую тематику в период 1965–1968 гг. стало систематически снижаться. Аналогичные данные о снижении количества читаемых лекций можно проследить в отдельных районах Алтайского края.

Таблица 2. Количество лекций по научному атеизму, прочитанных в районах Алтайского края [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 8, л.14].

Наименование районов	1967 г.	1968 г.
Баевский	67	42
Бурлинский	39	18
Ключевской	46	21
Кулундинский	96	80
Табунский	36	30
Хабарский	254	97

В связи с сокращением количества лекций и ухудшением атеистической пропаганды Научно-методическим советом был проведён опрос среди работников райкомов партии, ответственных за организацию лекций по атеизму. По результатам опроса среди многих респондентов была выявлена бесполезность предпринимаемых усилий в этом направлении. Многие опрошенные заявили: «Верующие всё равно не посещают лекции, а неверующим и читать бесполезно» [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 8, л.16].

Тенденция ухудшения подготовки кадров прослеживалась и в отношении лекторов-атеистов. Так, на Барнаульском семинаре пропагандистов-атеистов было проведено анкетирование участников. В результате опроса выяснилось, что 60% присутствующих никакого отношения к атеистической пропаганде не имели и были направлены на семинар для формальной отчётности. Кроме, того 52% опрошенных читали лекции для неверующей аудитории и только 2 % – для верующей части населения. Нужно подчеркнуть, что в Научно-методическом совете прослеживалась нехватка кадров для чтения лекций по научному атеизму. По этой причине во многом и снижалось их количество. В таких районах Алтайского края, как Курьинский, Смоленский, Красногорский, Советский, Солонешенский за 1968 г. было прочитано всего 10–15 лекций [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 8, л. 17].

Необходимо отметить, что пропагандисты Научно-методического совета издавали брошюры, которыми руководствовались агитаторы в распространении атеистических знаний. Так, в Алтайском крае было издано за 1967–1968 гг. 7 материалов. В 1968 г. в свете появились следующие брошюры: «Приспособленческая деятельность духовенства и сектанства в современных условиях» (автор Л.А. Лысенко), «В.И. Ленин о религии» (З.С. Ионина) и другие. Кроме того, члены Научно-методического совета З.С. Ионина и В. Аржевикин публиковали статьи на страницах краевой газеты в рубрике «Агитатор», а также выступали на радио и телевидении. Например, З.С. Ионина, которая являлась заведующей кафедрой

в Педагогическом институте и председателем научно-методического совета, выступила на радио с лекциями по темам «Разум и вера», «О системе атеистического воспитания в школе» и др. [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 8, л. 15–16].

В рамках постановления ЦК КПСС от 8 октября 1968 г. «Об улучшении работы народных университетов» обществом «Знание» было решено прочитать около 150 часов лекций в период с января по июль 1969 г. [Справочник партийного работника, 1969, 504]. Лекции включали, в том числе и тематику научного атеизма: «Критика религиозной морали», «Протестантизм в Сибири и его эволюция», «Причины живучести религии в условиях социализма», «Атеистическая пропаганда в печати, радио и телевидении» и др. [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 222, л. 9–11].

К началу 1970 г. произошло определённое усиление атеистической пропаганды. При этом нужно отметить, что в данный период пропаганда уже не носила агрессивный характер, как это было часто в период правления Н.С. Хрущёва. Так, с целью улучшения качества подготовки лекторов-атеистов к 1970 г. общество «Знание» стало активно проводить всевозможные семинары и конференции. В январе 1971 г. в г. Славгороде был организован семинар по методике проведения атеистической пропаганды, на котором присутствовал 151 слушатель [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 222, л. 24]. 29 марта 1971 г. была проведена научно-практическая конференция «Проблемы научно-атеистической работы среди населения», на которой численность присутствующих составило 200 человек [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 222, л. 30–32]. В марте 1971 г. состоялся двухдневный семинар атеистов по идеологии современной христианской церкви в г. Бийске. В нём принимал участие Уполномоченный по делам религий Алтайского края И.Я. Коробейщиков. После данных лекций все слушатели прошли тест от Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Данное нововведение принималось для выявления недовольств и усовершенствования работы общества «Знание». В тесты входили такие вопросы: «Что побудило Вас прийти на лекцию?», «Понравилась ли Вам лекция?», «Что не понравилось?» [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 222, л. 40].

15 января 1971 г. вышло постановление Кинокомитета РСФСР и правления общества «Знание» «О работе органов кинофикации, кинопроката и организации общества «Знание» по использованию средств кино в научно-атеистической пропаганде». В виду данного постановления, краевое управление кинофикации Алтайского края, краевая контора по прокату фильмов и краевая организация общества «Знание» за 1 полугодие 1971 г. совместно прочитали 1857 лекций по научному атеизму. Большинство лекций сопровождалось демонстрацией фильмов («Исповедь», «Грешница», «Экипаж корабля Союз-9»). В течение 1971 г. в районах края по радиовещанию было передано 2 выступления на атеистическую тематику [ГААК, ф. 461, оп. 4, д. 222, л. 58–61].

В период 1972–1974 гг. происходит увеличение общего количества прочитанных лекций обществом «Знание», в том числе и по научному атеизму. Научно-атеистические лекции входили в модуль «Общественно-политическая тематика».

Таблица 3. Количество лекций, прочитанных обществом «Знание» Алтайского края в период 1972–1974 гг. [ГААК, ф. р. 461, оп. 4, д. 538, л. 9].

Наименование лекций	1972 г.	1973 г.	1974 г.	Изменения с 1972 г.
История КПСС	29788	29889	29134	-654
История СССР, всеобщая история	14330	15483	14914	+584
Философия, логика, психология	3854	3868	3121	-733
Политическая экономия	3878	3889	3877	+97
Научный коммунизм	2953	3152	4017	+1424
Государство и право	12464	13674	13898	+1434
Научно-атеистическая	4824	5162	5298	+474
Международное положение	21627	21972	22122	+495
Военно-патриотическая	9280	9283	9642	+362

Из данных таблицы 3 можно сделать вывод, что произошло общее увеличение количества лекций по научному атеизму. Однако в большинстве районов Алтайского края прослеживалась тенденция снижения количества лекций. Для сравнения отметим, что А.И. Чаусов, исследуя эволюцию атеистической пропаганды на примере Новгородской области, приходит к выводу, что Общество «Знание», с середины семидесятых по начало восьмидесятых годов прошлого века сокращало количество лекций на атеистическую тематику [Чаусов, 2010]. Однако в Алтайском крае в районах с наибольшим количеством верующих «сектантов» произошло численное увеличение лекций по атеистической тематике. Так, Славгородский район Алтайского края, с точки зрения властей, считался «наиболее поражённым сектантством». В данном районе располагались крупные общины меннонитов и баптистов. В Благовещенском, Кулундинском районах края действовали меннонитские общины и общины Христиан веры евангельской.

Таблица 4. Количество лекций, прочитанных в отдельных районах Алтайского края в период 1972–1974 гг. [ГААК, ф. р. 461, оп. 4, д. 538, л. 22–25].

Наименование районов Алтайского края	1972 г.	1973 г.	1974 г.
Благовещенский район	58	58	143
Кулундинский район	242	243	260
Славгородский район	117	133	142
Хабарский район	52	113	134

Конституция СССР 1977 года и атеистическая пропаганда

С принятием в СССР новой Конституции в 1977 г. произошли определённые изменения в вопросах атеистического воспитания и научного атеизма. Статья 52 новой Конституции гласила: «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещалось. Церковь в СССР, как и ранее, объявлялась отделённой от государства, а школа от церкви» (Конституция 1977 г.). По мнению, В.Н. Савельева, с принятием новой Конституции СССР проблемы, связанные с обеспечением свободы совести на местах, остались по существу без изменения. При этом не был выработан механизм должного общественного контроля за политической и исполнительской властью [Савельев, 1991, 88]. С 1977 г. общество «Знание» стало проводить массовую работу по разъяснению прав религиозных общин и верующих. Особого размаха данная работа достигла после постановления бюро Алтайского крайкома КПСС от 29 июня 1977 г. «О работе краевой организации общества “Знание” по пропаганде материалов XXV съезда КПСС». В связи с этим произошло увеличение количества лекций по истории КПСС, марксистско-ленинской философии, научному коммунизму [ГААК, ф. р. 461, оп. 4, д. 742, л. 13].

19 августа 1977 г. крайисполком издал письмо «По усилению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах». Все районы Алтайского края должны были прислать отчёты по проделанной работе в этом направлении. Так, например, Рубцовский район декларировал отсутствие случаев нарушений гражданских прав верующих. В районе проводились семинары работников, на которых были изучены положения новой Конституции, касающиеся вопросов свободы совести, а верующим были разъяснены статья 52 Конституции СССР. В 1978 г. от Уполномоченного Совета по делам религий Новосибирской области в Алтайский край пришло оповещение, что в дни майских праздников в г. Новосибирске предполагается проведение богослужения сторонников Союза Церквей Евангельских христиан баптистов с участием верующих из Алтайского края. Уполномоченный просил принять профилактические меры и не допустить приезд верующих совета церквей в г. Новосибирск [ГААК, ф. р. 1962, оп. 1, д. 132, л. 46–47].

Большое распространение в исследуемый период получили лекции по пропаганде советского образа жизни, а также замене религиозных норм морали на

коммунистические. Так, например, в справке о состоянии пропаганды вопросов морали и нравственности в Алтайской краевой обществу «Знание» от 29 ноября 1977 г. указано, что уже несколько лет работали постоянно действующие семинары по общественно-политической, экономической, атеистической, международной тематикам. В атеистическом блоке читались следующие лекции: «Медицина в борьбе с суевериями, знахарством и религией», «Астрономия в борьбе с религиозным мировоззрением» и др. [ГААК, ф. р. 461, оп. 4, д. 742, л. 41]. По пропаганде вопросов морали и нравственности в крае работало 70 лекторов, 16 народных университетов [ГААК, ф. р. 461, оп. 4, д. 742, л. 18].

Необходимо отметить, что после принятия новой Конституции СССР лекции на атеистическую тематику не исчезли из планов общества «Знание». Однако, как и в начале 1970-х гг., в различных районах Алтайского края лекции по атеистической тематике велись на разных уровнях. Так, в протоколе Залесовской районной организации общества «Знание» от 7 января 1977 г. отмечается, что лекции по атеистическому воспитанию читались выборочно и не повсеместно. За 1977 г. было прочитано 42 лекции. В районе действовало 5 народных университетов численностью 535 человек, а также 6 секций: педагогическая, военно-патриотическая, научно-атеистическая, сельскохозяйственная, общественно-политическая и молодёжная комиссия [ГААК, ф. р. 461, оп. 4, д. 786, л. 24]. В Мамонтовском районе в 1979 г. силами общества «Знание» было прочитано 149 лекций на атеистические темы. Атеистическое воспитание населения проводилось во всех школах и библиотеках, домах культуры районов края. Районные и сельские библиотеки активно использовали в атеистическом воспитании книги, организовывали выставки («Наука. Человек. Религия», «Правда о религии в литературе») [ГААК, ф. р. 1692, оп. 1, д. 149, л. 36–37].

Деятельность Комиссии содействия

Немаловажную роль в распространении научного атеизма и материалистических знаний в СССР сыграли т.н. Комиссии содействия, которые были созданы в 1966 г. Советом по делам религий [Законодательство, 1971, 161]. Подобные Комиссии были образованы в СССР повсеместно. Многочисленная Комиссия содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах была организована в Алтайском крае в марте 1968 г. Председателем Комиссии был избран народный судья – И.Д. Петриша. В данную структуру входили депутат горсовета, редактор газеты «Знамя коммунизма», заведующий финансовым отделом горисполкома, следователь милиции, учителя школы и др. [ГААК, ф. р. 1692, оп. 1, д. 75, л. 41]. Подобная Комиссия была организована и в Мордовской АССР. Должность председателя Комиссии занимал секретарь исполкома райсовета В.С. Мартынов. Работа Комиссии строилась в соответствии с квартальными планами. При этом особое внимание уделялось соблюдению законодательства о культах. По итогам своей работе Комиссия составляла отчёт, в котором освещалась религиозная жизнь населения на вверенной ей территории [Занкина, 2014, 146–149].

Каждому из членов Комиссии Алтайского края отводился определённый круг занятий. Так, например, в выходные дни было установлено специальное дежурство по горисполкому. Дежурные выезжали для пресечения нелегальных собраний «сектантов». Кроме того, проводил ряд индивидуальных и групповых бесед с верующими с целью их отчуждения от религиозного мировоззрения. Члены Комиссии также участвовали в проверках предприятий. Так, дежурные посещали заводы радиоаппаратуры, мехпрессов, мясокомбинат, заготзерно, ремстройучасток. В то же время фактов дискриминации рабочих-верующих обнаружено не было. Комиссия отмечала, что многие верующие сами по религиозным убеждениям лишали себя некоторых преимуществ, которыми успешно пользовались другие рабочие. Например, верующие, не состоящие в профсоюзе, не могли получать отдельные виды пособий [ГААК, ф. р. 1692, оп. 1, д. 75, л. 51–52].

В плане работы Комиссии содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах на 1980 г. при Алейском райисполкоме отмечались заседания со следующими тематиками: «О постановке атеистического воспитания учащихся в школах района», «Об атеистической работе среди населения учреждениями культуры» и др. В планах всех районных комиссий Алтайского края были указаны

аналогичные мероприятия [ГААК, ф. 1692, оп. 1, д. 146, л. 43]. Так, в Локтевском районе на предприятиях, в школах были прочитаны лекции «Путь Ленина к атеизму», «Отношение Советского государства к религии и церкви». В школах района в 1980 г. выпускали бюллетень «Юный атеист», в котором затрагивались вопросы религиозного культа, происхождения религии. В плане работы комиссии содействия Алейского района на 1980 г. указывалось наблюдение за деятельностью религиозного незарегистрированного общества православных верующих, организация цикла бесед, лекций, вечеров в школах на атеистическую тему. В Советском районе Алтайского края в аналогичном плане работы отмечалось, что нужно практиковать проведение новых советских праздников вместо религиозных, а также систематически демонстрировать кинофильмы на атеистические темы с последующим обсуждением [ГААК, ф. р. 1692, оп. 1, д. 146, л. 72].

Роль СМИ и краевого отдела здравоохранения в пропаганде

Средства массовой информации и радио также играли важную роль в распространении атеистических знаний во все периоды пропаганды. После принятия новой Конституции радиолекции стали носить более просветительский характер. Лекторы затрагивали вопросы истории религий, новое законодательство, права и свободы религиозных общин и верующих. Так, в Мамонтовском районе был организован цикл бесед по радио на тему «Религия и закон», «О свободе совести в производственных коллективах» и др. [ГААК, ф. р. 1692, оп. 1, д. 146, л. 107]. В плане Троицкого района на 1980 г. отмечалась необходимость шире публиковать в газете «За коммунистический труд» материалы по атеистической тематике, практиковать выступления в печати и на радио лекторов-атеистов. В печати всё же продолжали появляться статьи о религии и верующих с негативным подтекстом. Так, в плане Петропавловского района указано, что в 1980 г. нужно опубликовать в районной газете статьи на темы: «Государство и церковь», «Религиозные культы и в чём их опасность», «Религиозные обряды и здоровье человека» [ГААК, ф. р. 1692, оп. 1, д. 146, л. 162].

Заметный вклад в распространение атеистических взглядов среди населения Алтайского края внёс краевой отдел здравоохранения. Например, в планах на 1966–1967 гг. во всех городских и районных больницах указывалась необходимость оформить «Уголок атеиста», подготовить статьи в газеты «Алтайская правда», «Молодёжь Алтая» и в радиожурнал «Здоровье» на антирелигиозные темы [ГААК, ф. р. 461, оп. 3, д. 48, л. 37]. Кроме того, при лечебно-профилактических учреждениях были созданы курсы по подготовке медицинских работников для ведения атеистической пропаганды. Медицинскими работниками Алтайского края за 1970 г. было прочитано 505 лекций на тему научного атеизма, а также оформлено 84 уголков атеиста и проведено 578 радиопередач. Лекции на научно-атеистические были включены в передачу местного радио, а также в программы больницы, общежитий, университетов, школ здоровья. 12 марта 1970 г. была проведена 11 краевая конференция Алтайского краевого Общества Красного Креста. На мероприятии с докладом «Участие медицинских работников в атеистической пропаганде среди беременных женщин и молодых матерей по вопросу охраны здоровья детей» выступала главный врач краевого Дома санитарного просвещения Е.В. Сливенко [ГААК, ф. р. 461, оп. 4, д. 222, л. 66–67]. В г. Бийске лечебно-профилактических учреждениях было организовано 46 уголков атеиста, прочитано 103 лекции. Было также проведено 846 бесед на темы «Обряды и здоровье», «Посты и здоровье», «Секунды в купели – недели в постели».

Немаловажную роль в распространении атеистических знаний играл Барнаульский планетарий. Он не только распространял материалистические знания среди посетителей, но и выезжал на предприятия. В его репертуаре было 60 тем для взрослых слушателей и 40 – для детей. Однако к 1967 г. количество прочитанных лекций на крупных предприятиях края сократилось. Так, работниками планетария для рабочих «Стройгаз» было прочитано в 1965 г. 62 лекции, в 1966 г. – 28, а в 1967 г. всего 5 лекций [ГААК, ф. р. 461, оп. 3, д. 48, л. 43–44].

Вывод

Таким образом, проведённое исследование показало, что уже во второй половине 60-х гг. XX в. наметилась определённая тенденция по изменению вектора атеистической пропаганды, хотя говорить о её полном искоренении, конечно, не

приходится. В то же время, в СМИ стали исчезать резкие статьи в адрес различных религиозных общин и в целом верующих. При этом публикации, которые должны были формировать атеистические представления, стали носить естественно-научный характер, а не просто аргументированно отвергать религиозное мировоззрение. Многие пропагандисты при этом отмечали низкую результативность чтения лекций на атеистическую тематику, хотя такие мероприятия выполняли просветительскую функцию. Большинство читаемых лекций и проводимых бесед, как правило, было направлено на освещение вопросов истории религии, возникновению религиозных праздников, описанию религиозных обрядов. Читались лекции преимущественно для неверующей аудитории. После принятия в 1977 г. новой Конституции СССР количество лекций на атеистическую тематику даже с упором на естественно-научную тематику стало заметно снижаться. В изменившихся условиях пропагандисты-атеисты в своей деятельности в большей степени стали ориентироваться на просвещение верующих именно в правовых вопросах. В то же время, даже в последние годы правления Л.И. Брежнева нельзя сказать, что атеистическая пропаганда полностью прекратилась, хотя её идеологическое воздействие на сознание общества частично ослабло. В Алтайском крае, как и во многих других регионах страны, большое влияние на распространение научного атеизма в рассматриваемый период оказали общество «Знание», Комиссия содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах, краевой отдел здравоохранения, медицинские и учебные учреждения.

Библиографический список

1. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 1692. Оп. 1. Д. 146.
2. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 461. Оп. 4. Д. 222.
3. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 461. Оп. 4. Д. 8.
4. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 1962. Оп. 1. Д. 132.
5. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 149.
6. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 75.
7. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 461. Оп. 3. Д. 48.
8. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 461. Оп. 4. Д. 222.
9. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 461. Оп. 4. Д. 786.
10. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 461. Оп. 4. Д. 742.
11. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 461. Оп. 4. Д. 538.
12. Законодательство о религиозных культах» (сборник материалов и документов). – М.: «Юридическая литература», 1971. – 336 с.
13. Занкина, А.С. Влияние Комиссии содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах на татарскую умму Лямбирского района Мордовской АССР / А.С. Занкина // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – Самара. – 2014. – № 3. – С. 146–149.
14. Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик (принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР девятого созыва 7 октября 1977 г.)
15. Савельев, В.Н. Свобода совести: история и теория / В.Н. Савельев. – М.: Высшая школа, 1991.
16. Сосковец, Л.И. Антирелигиозные практики советского государства: цели, структура, этапы, средства / Л.И. Сосковец // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов. – 2013. – № 9 (35): в 2-х ч. – Ч. II. – С. 178–182.
17. Справочник партийного работника. – М.: Политиздат, 1969. – 576 с.
18. Чаусов, А.И. Эволюция советской атеистической пропаганды с середины 50-х по начало 80-х гг. XX в.: дис. канд. ист. наук / А.И. Чаусов;
19. Великий Новгород, 2010 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dissercat.com/content/evolyutsiya-sovetskoi-ateisticheskoi-propagandy-s-serediny-50-kh-po-nachalo-80-kh-gg-xx-v#ixzz4956bal7d> (дата обращения: 20.11.16).

Текст поступил в редакцию 23.10.2018.

References

1. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund 1692. Inventory 1. File 146 (in Russian).
2. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund 461. Inventory 4. File 222 (in Russian).
3. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund 461. Inventory 4. File 8 (in Russian).
4. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund R 1962. Inventory 1. File. 132 (in Russian).
5. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund R 1692. Inventory. 1. File. 149 (in Russian).
6. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund R 1692. Inventory. 1. File 75 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund R 461. Inventory 3. File 48 (in Russian).
8. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund R 461. Inventory 4. File 222 (in Russian).
9. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund R 461. Inventory 4. File 786 (in Russian).
10. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund R 461. Inventory 4. File 742 (in Russian).
11. *Gosudarstvennyj arkhiv Altajskogo kraya* [State archive of Altai Krai]. Fund R 461. Inventory 4. File 538 (in Russian).
12. *Zakonodatel'stvo o religioznykh kul'takh' (sbornik materialov i dokumentov)* [Legislation on religious cults (collection of materials and documents)]. Moscow: "Iuridicheskaja literature", 1971, 336 p. (in Russian).
13. Zankina A.S. *Izvestiia Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk* [Proceedings of the Samara scientific center of the Russian Academy of Sciences]. Samara, 2014, no. 3, pp. 146–149 (in Russian).
14. *Konstitutsiia (Osnovnoi zakon) Soiuza Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik (priniata na vneocherednoi sed'moi sessii Verkhovnogo Soveta SSSR deviatogo sozyva 7 oktiabria 1977 g.)* [Constitution (Basic law) of the Union of Soviet Socialist Republics]. Available at: http://constitution.garant.ru/history/ussrfsr/1977/red_1977/5478732/chapter/7/#block_700 (accessed January 5, 2017) (in Russian).
15. Savel'ev V.N. *Svoboda sovesti: istoriia i teoriia* [Freedom of Conscience: History and Theory]. Moscow: Vyssh. shk., 1991 (in Russian).
16. Soskovets L.I. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art History. Theory and Practice] Tambov, 2013, no. 9 (35), part II, pp. 178–182 (in Russian).
17. *Spravochnik partiinogo rabotnika* [The Handbook of the Party Worker]. Moscow: Politizdat, 1969, 576 p. (in Russian).
18. Chausov A.I. *Evoliutsiia sovetskoi ateisticheskoi propagandy s serediny 50-kh po nachalo 80-kh gg. XX v. Dis. kand. istor. nauk* [Evolution of Soviet Atheistic Propaganda from the Mid-50s to the Early 80s of the 20th Century. Ph.D. Thesis in History]. Velikii Novgorod, 2010. Available at: <http://www.dissercat.com/content/evoliutsiya-sovetskoi-ateisticheskoi-propagandy-s-serediny-50-kh-po-nachalo-80-kh-gg-xx-v-#ixzz4956ba17d> (accessed November 20, 2016) (in Russian).



Буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь (по материалам *Лун мэнь синь фа*): концепция человеческой деятельности и сотериология

Аннотация. Статья посвящена анализу антропологических представлений одной из школ религиозного даосизма – Цюаньчжэнь/Лунмэнь – в аспекте выявления и рассмотрения буддийских элементов этих представлений. Для школы Цюаньчжэнь с самого момента её возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. В качестве основного источника для

анализа взят текст XVII века *Лун мэнь синь фа* («Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь»), в котором изложены воззрения Ван Чан-юэ, наставника даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь, также привлекается ряд базовых текстов школы Цюаньчжэнь, где изложены воззрения основателя и наставников школы первых поколений. В статье рассматриваются два компонента антропологических представлений школы, в которых наиболее отчётливо проявилось буддийское влияние: концепция человеческой деятельности и сотериология. Буддийская доктрина «деятельности/действия» (карма) была инкорпорирована в систему представлений даосской школы Цюаньчжэнь. «Сотериологические» высказывания в текстах Цюаньчжэнь/Лунмэнь также часто включают буддийские выражения, функционирующие в текстах параллельно с типично даосскими формулировками.

Ключевые слова: буддизм, даосизм, Цюаньчжэнь, Лунмэнь, Лун мэнь синь фа, антропология, сотериология, деятельность, карма, «тело Закона/Дхармы»

Pavel D. Lenkov

Buddhist Elements of the Anthropological Conceptions of the Religious Taoism of the Quanzhen School (Based on *Long Men Xin Fa*): Soteriology and the Concept of Human Activity

Abstract. The article analyses anthropological ideas of one of the schools of religious Taoism – Quanzhen/Longmen – in the aspect of identifying and considering the Buddhist elements of these ideas. For the school of Quanzhen, from the very moment of its appearance, there was a tendency toward religious syncretism/synthesis, the desire to unite the principles and practice of Taoism, Buddhism, and Confucianism. The main source for the analysis was the text of the 17th century *Long men xin fa* (“The Law of the Heart-Consciousness [according to the Tradition] Longmen”), which outlined the views of Wang Changyue, master of the Taoist school Quanzhen/Longmen, and also included a number of basic texts of the Quanzhen school, which outline the views of the founder and masters of the school of the first generation. The article discusses the two components of the School’s anthropological representations in which Buddhist influence is most clearly manifested: soteriology and the concept of human activity. The Buddhist doctrine of “activity/action” (karma) was incorporated into the representation system of the Taoist school Quanzhen. The «soteriological» statements in the Quanzhen/Longmen texts also often include Buddhist expressions that function in the texts in parallel with typically Taoist formulations.

Key words: Taoism, Buddhism, Quanzhen, Longmen, Long men xin fa, anthropology, soteriology, activity, karma, “the Body of the Law/Dharma”

Ленков Павел Дмитриевич – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории религий и теологии факультета истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, кор. 20; p-lenkov@yandex.ru

Pavel D. Lenkov – PhD (History), Assistant Professor at the Department of the History of Religions and Theology, Faculty of History and Social Sciences, Herzen State Pedagogical University of Russia; 48 Moiki R. emb., St. Petersburg, Russia, 191186; p-lenkov@yandex.ru

Введение

В данной работе мы рассмотрим буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь 全真 («Совершенная истина»). Школа Цюаньчжэнь была основана в XII в. Ван Чжэ 王喆 (религиозное имя Чун-ян 重陽, 1113–1170). Школа Цюаньчжэнь впоследствии разделилась на несколько подшкол (линий учительской преемственности), одной из которых стала Лунмэнь 龍門. Среди основателей традиции Лунмэнь фигурируют Цю Чу-цзи 邱處機 (религиозное имя Чан-чунь 長春, 1148–1227), *цзунши* 祖師 и Чжао Дао-цзянь 趙道堅¹ (1163–1221), *цзунши* 宗師². Подшкола Лунмэнь («Драконовые врата») получила своё название по наименованию гор в округе Лунчжоу 隴州 в провинции Шэньси, на которой Цю Чан-чунь предавался даосскому подвижничеству (см.: [Торчинов, 1993, 201–202]).

В настоящей статье наш основной источник – текст *Лун мэнь синь фа* («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь» 龍門心法; далее – ЛМСФ), который представляет собой запись наставлений Ван Чан-юэ – одного из авторитетных даосских наставников, жившего в начале периода правления маньчжурской династии Цин. ЛМСФ – текст в основе своей гомилетический, причём сравнительно поздний, однако его ценность состоит в том, что это не просто собрание проповедей, но собрание структурированное, наподобие трактата.

Ван Чан-юэ 王常月 (также именуемый Куньян-цзы 昆陽子; (?) – 1680) – авторитетный наставник учительской линии Лунмэнь школы Цюаньчжэнь, живший в конце правления династии Мин – начале правления династии Цин. Ван Чан-юэ, согласно «ортодоксальному линиджу Лунмэнь» (*Лунмэнь чжэнь цзун* 龍門正宗) считается наставником в дисциплине (*люй ши* 律師) в седьмом поколении направления Лунмэнь школы Цюаньчжэнь³. С 1656 г. Ван Чан-юэ, как настоятель монастыря Белого облака (*Бай юнь гуань* 白雲觀)⁴ в столице Пекине, начал проводить официальные рукоположения, а также контролировать религиозную подготовку даосского духовенства, вне зависимости от первоначальной школьной принадлежности кандидатов. Примечательно, что начиная с Ван Чан-юэ, право быть настоятелями монастыря Белых Облаков было дано наставникам школы Лунмэнь, и влияние Лунмэнь при династии Цин широко распространилось в Китае [Esposito, 2004, 621–622]. М. Эспозито отмечает, что «из анализа эпиграфических и агиографических материалов можно увидеть, что линия патриархов Лунмэнь, вероятно, была построением конца династии Мин», причём само «появление Лунмэнь как школы с чёткой линией преемственности патриархов, по-видимому, произошло только с появлением Ван Чан-юэ в Бай юнь гуане» [Ibid, 622]⁵.

Для школы Цюаньчжэнь с самого момента её возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. Отметим, что синкретизм школы Цюаньчжэнь не был явлением совершенно уникальным или новым в рамках религиозного даосизма. Как пишет Стивен Эскильдсен, «смешивание конфуцианских и, особенно, буддийских элементов с даосской религией в основном уже произошло в период Шести династий и династии Тан. Конфуцианские социальные нравы (например, сыновнее благочестие, верность) уже были полностью включены в даосскую доктрину, как и основные буддийские понятия, такие как *карма*, *сансара* и освобождение (которое приравнивалось к божественному, небесному бессмертию)» [Eskildsen, 2004, 2–3]. Эскильдсен отмечает, что основатель школы, «Ван Чжэ, будучи увлечённым заимствованием буддийского языка, чтобы проповедовать отрешённость от этого временного, мимолётного мира сансары, горячо верил в вечную, универсальную Реальную Природу/Сияющий Дух, которая является основой и источником сознания (духа [*шэнь*], Природы [*син*]) и жизненной силы (*ци*, Жизнь [*мин*]) во всех живых существах. Это для него не было «пустым» (лишённым неотъемлемого существования); это было полностью Реальным (*чжэнь*)» [Ibid, 6–7]. Также он замечает, что Ван Чжэ видел общую основу «трёх учений» в области ментального и нравственного совершенствования [Ibid, 14].

Вспомним, что буддийская школа Чань, которая оказала значительное влияние на школу Цюаньчжэнь, по крайней мере в период её формирования⁶, считается

одной из наиболее китаизированных школ китайского буддизма. Таким образом, можно отметить интересный феномен: процесс распространения и интеграции буддизма привёл к формированию одной из самых китаизированных школ в Поднебесной, а та, в свою очередь, оказала превалирующее влияние в ходе становления на одну из наиболее «буддизированных» школ даосизма – Цюаньчжэнь.

Также отметим, что в доктринальном отношении в фокусе интереса теоретиков как буддийской школы Чань, так и даосской Цюаньчжэнь была сотериология. В буддизме речь шла о «Природе Будды» (*Фо син*). Китайские буддийские мыслители в своём подавляющем большинстве поддерживали идею универсальности «Природы Будды»⁷. Они подчёркивали, что каждый человек потенциально способен достичь Просветления и стать Буддой, причём уже в настоящей жизни. Центральная идея, лежавшая в основе этих рассуждений – индобуддийская концепция Татхагата-гарбхи (от *Tatthagata*, «Так Пришедший», или «Так Ушедший» – одного из основных эпитетов Будды, и *гарбха* – «зародыш», «лоно»). Согласно учению поздней Махаяны, каждое живое существо обладает Природой Будды, или потенциально является Буддой. «Гарбха», «зародыш состояния Будды» можно понимать или как метафорическое указание на такую возможность, или как обозначение некой особой сущности («Природы Будды»), реально присутствующей в каждом живом существе. Если первая интерпретация этой теории утверждала, что все существа могут стать Буддами, то вторая провозглашала, что живые существа уже есть Будды и им нужно только реализовать свою потенциальную «буддовость». Первая интерпретация Татхагата-гарбхи получила распространение преимущественно в тибетской ветви Махаяны, вторая – в китайском буддизме и прежде всего в школе Чань, где она трансформировалась в теорию «изначального пробуждения» (кит. *бэнь цзюэ*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены и сама природа сердца-сознания (*синь*, санскр. *читта*) есть Пробуждение (*Бодхи*) (см.: [Торчинов, 2000, 52–53]).

Что же касается школы Цюаньчжэнь, то дискурс её основателя Ван Чжэ (Ван Чун-яна) и его ближайших учеников был сфокусирован на вопросе о раскрытии Истинной Природы (*чжэнь син* 真性), или Сияющего/Янского Духа (*ян шэнь* 陽神) [Eskildsen, 2004, 1, 22–28]. И бессмертие, согласно представлениям, изложенным в даосских текстах по внутренней алхимии, обретает не физическое тело адепта, а именно его/её Истинная Природа/Сияющий Дух [Ibid, 3]. Инь Чжи-пин 尹指平 (1169–1251), один из наиболее известных деятелей школы третьего поколения, говорит о Ма Юе: «Учитель-отец Дань-ян (Ма Юй 馬鈺) до того как «покинуть семью», [чтобы стать даосским монахом], был своенравным (несдержанным) и любил выпить. Однако [он] уже практиковал методы и упражнения [внутренней алхимии?] и знал, что корень Дао естественным образом сокрыт внутри [Истинной] Природы человека» [*Цин хэ чжэнь жэнь бэй ю юй лу*, 33: 167]⁸. Таким образом, мы можем отметить некоторое сходство между буддийской концепцией «пробуждения Природы Будды» и учением школы Цюаньчжэнь о «раскрытии Истинной Природы/Сияющего Духа».

Буддийское влияние на представления о человеческой деятельности согласно учению школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь

Антропологические представления любой традиционной идеологии, содержат следующие компоненты: 1) концепция антропогенезиса, 2) антропография, включающая соматографию (подразумевающая прежде всего описание «тонких», невидимых структур) и психографию/психологию, 3) концепция человеческой деятельности, 4) сотериология (учение о высшей религиозной цели). Все эти компоненты мы можем обнаружить как в буддизме, так и в даосизме. Поскольку же речь здесь будет идти о буддийских элементах в антропологии *религиозного* даосизма, и только о школе Цюаньчжэнь, мы рассмотрим только те моменты, где можно отчётливо увидеть буддийское влияние. Так как в аспекте антропогенезиса мы его (пока) не обнаружили, рассмотрение этого компонента мы опустим. Что же касается буддийских элементов позднедаосской антропографии (соматографии и психологии), то это тема заслуживает отдельной статьи, которую мы подготовим позже.

Мы уже отмечали, что «буддийская терминология используется в тех сферах (контекстах), где буддийское учение находилось изначально на более высоком

концептуальном уровне, т.е. сами концепции возникли ранее и, чаще всего, пришли в китайскую культуру уже в готовом виде» [Ленков, 2018, 161], в частности, в таких сферах как (1) сотериология и учение о карме, (2) психология и психотехнические практики [Там же]. Начнём с рассмотрения учения о карме.

Как мы уже говорили, буддийская «доктрина “деятельности/действия” (карма) была полностью инкорпорирована в систему представлений даосской школы Цюаньчжэнь» [Ленков, 2017, 51]. Так, в ЛМСФ действие (карма) (*е* 業) и обеты (*цзе* 戒) находятся в тесной взаимосвязи, точно так же как и в индобуддийских текстах, где указывается, что «дисциплина (прежде всего монашеская) суть деятельность, которая прекращает распространение безнравственности» [Там же]. Что касается конкретного содержания концепции «деятельности/действия», то здесь также можно отметить ряд соответствий классическим буддийским представлениям. Классификации кармических действий, учение о кармических следствиях (плодах) и о неизбежности «воздаяния», встречающиеся в ЛМСФ, полностью соответствуют буддийским [Там же].

Закон воздаяния за человеческие поступки (кармический закон) упоминается во многих главах ЛМСФ. Значительный интерес представляет девятая глава, «Сохранение [постоянной практики] сосредоточения и мудрости» (*Дин хуэй дэн чи* 定慧等持). Здесь действие (карма) рассматривается в контексте следования принятым монашеским обетам, а также соблюдения практики сосредоточения и мудрости. В классических индобуддийских текстах, таких как *Абхидхармакоша*, дисциплина Пратимокхи также рассматривается в контексте теории деятельности (кармы). Так, Васубандху определяет дисциплину как «деятельность, прекращающую распространение безнравственности, как непреодолимое препятствие безнравственному образу жизни» [Васубандху, 2001, 403].

Мы уже подробно рассматривали представления о карме, изложенные в девятой главе ЛМСФ (см.: [Ленков, 2017]), поэтому здесь отметим лишь следующие моменты: в девятой главе упоминаются три вида действий (кармы) (*сань е* 三業) – (1) дурные действия (*е цзы бу хао* 業字不好)⁹, не чистые и не ведущие к освобождению, но получающие плод воздаяния (*ю го бао дэ* 有果報的); (2) чистые действия (*цзин е* 靜業); (3) благие действия (*шань е* 善業)¹⁰. Буддийская философия также выделяет три типа действий: с точки зрения созревания кармического следствия все действия подразделяются на благие, неопределённые и неблагие. «Благое действие либо избавляет от страдания на некоторое время, принося умиротворённость (в этом случае действие рассматривается как благое-загрязнённое, т.е. с притоком аффектов), либо ведёт к нирване, навсегда кладя предел страданию (чистое благое действие); таким образом, его следствие желанно. Неблагое действие чревато вредом и гибелью, и его следствие в высшей степени нежелательно. Неопределённое действие не умиротворяет, но и не вредит» [Васубандху, 2001, 431]. Таким образом, вышеуказанная типология из 9 главы ЛМСФ включает два вида благих действий и один вид неблагих, неопределённые действия здесь не упомянуты.

В соответствии с классическими буддийскими представлениями, все виды действий – и неблагие, и благие (благие-загрязнённые) – приводят к созреванию кармического следствия. Это следствие имеет три направления реализации, которые называются «доминирующий плод», «естественно-вытекающий плод» и «плод созревания» [Васубандху, 2001, 471]. «Плод созревания» кармы приводит к следующему рождению в одной из шести сфер. «Естественно-вытекающий плод» – это «род результата, который как бы естественно вытекает из конкретного содержания действия» [Васубандху, 2001, 15]. Так, если человек совершил убийство матери (что рассматривается как смертный грех), то в этом случае «плод созревания» кармы приведёт к следующему рождению в аду, а когда истекнут сроки созревания результата убийства матери и соответствующая этому адская форма существования будет отброшена, новая человеческая жизнь не окажется продолжительной, ибо «естественный плод» совершённого некогда убийства создаёт препятствие для долголетия. «Ещё один плод того же самого пути деятельности имеет название “доминирующего”, поскольку он в определённом смысле преобладает во внешней среде» [Там же]. Здесь имеется в виду то, что экологические объекты (среда обитания)

«вследствие крайней приверженности живых существ к убийству истощаются и деградируют» [Там же].

По сути дела, о том же говорится и в даосском тексте: «те, кто следует путями греха, естественным образом попадают в ад, а испив [там] до конца чашу беспрерывных страданий, вновь рождаются в мире людей в телах животных. Когда же кармический плод животного существования исчерпается, [они] вновь рождаются в телах людей, с физическими недостатками пяти органов чувств, с неполнотой шести познавательных способностей». Вместе с тем, в тексте ЛМСФ, наряду с описаниями совершенно в буддийском духе «плодов воздаяния» (*го бао* 果報, соответствует санскр. *пхала*) и типов действий, присутствуют и чисто китайские формулировки, например, при описании дурных действий (см.: [Ленков, 2017, 49]). Здесь нам встречаются традиционные китайские понятия и ценности: «сыновняя почтительность» (*сяо* 孝), «три устоя» (*сань ган* 三綱)¹¹, «пять нормативных отношений» (*у лунь* 五倫)¹².

Большой интерес для реконструкции даосского понимания кармы также представляет шестая глава ЛМСФ, «Терпение и смирение» (*Жэнь жу цзян синь* 忍辱降心). Эта глава начинается с разговора о «первой великой болезни практикующего» – яде гнева-злости (*чэнь ду* 嗔毒). Проповедник рассказывает несколько историй, иллюстрирующих то, как гнев-злоба определяет действия, а те, в свою очередь определяют новые рождения. Например, историю про встречу некоего даоса с ослом: «...возьмём такой случай: есть некий человек, практикующий совершенствование, у него никогда не появлялись дурные помыслы, не возникали дурные помыслы, [и вот такой человек] подвергается унижению со стороны других, [он] ничего не таит в [своём] сердце, если [его] бьют – [он] не даёт сдачи, если [его] ругают бранными словами – не ругается в ответ, только размышляет о собственных ошибках, не думает об ошибках других. И вдруг [он] встречает на дороге одиноко бредущего осла, который несёт на спине рис, [он] собирается уступить дорогу осла, неожиданно осёл толкает его головой в бок, [этот человек] падает на землю, [осёл] зубами тянет за рукав одежды, рвёт его на мелкие кусочки и уходит. Этот человек медитирует ночью и в этом состоянии прозревает [следующее]: некогда прежде, в прошлом существовании, [некто] получил тело осла, люди его зарезали, после смерти [он] вновь стал человеком, после человеческого [существования] снова превратился в осла, [потом] я (т.е. человек, который видит сон) его зарезал, а когда я обрёл новое рождение, то стал [в этой новой жизни] мясником, работа которого заключалась в убийстве коров. С тех пор [я] раскаялся [в своих прошлых деяниях], в течение трёх воплощений искупал свои грехи, ныне вновь родился человеком. Этот осёл, [которого я встретил сегодня днём], как раз и был убитой [мною] в одном из прошлых существований коровой. По причине ненависти за то, что в прошлом существовании [я] сдирал с него шкуру, [ныне он] оторвал и разорвал на мелкие кусочки рукав [моей] одежды, и ушёл в гнев. И вслед за этим [адепт], практикуя визуализацию, [увидел, как будто] он сам был коровой, претерпел от человека, который [до того] был ослом, взяв нож, сдирал с него шкуру, [доставляя ему] неизмеримые страдания, и затаил в сердце желание отомстить. С этого момента [он] освободился, два врага примирились, отныне у них никогда не появится гнев-злоба, от рождения к рождению [они] будут встречаться, совместно практикуя великий Путь-Дао. На следующую ночь [ему] во сне явился человек в белых одеждах и сказал благодарственные слова: “Я – тот самый осёл, которого [ты] позавчера [встретил] на дороге. С прошлой жизни [мы] прониклись взаимной ненавистью, бесконечно нанося вред друг другу”» [ЛМСФ, 352–353].

Именно кармической причинностью проповедник объясняет претерпеваемые человеком несчастья, указывая, что практикующий адепт должен это знать и вспоминать об этом всякий раз, как он сталкивается с оскорблениями и унижениями, и прежде всего теми, которые кажутся ему несправедливыми. «Всевозможные оскорбления и унижения следует терпеть со спокойствием в сердце: «если [вы] встретитесь с человеком/людьми, который/которые будет [вас] ругать и унижать, вплоть до того, что, согласно государеву закону, влечёт за собой кару, говорить такое, за что подадут в суд (?), [например]: «чтоб [тебя] громом убило, огнём сожгло», «чтоб [ты] утонул и [тебя] ограбили», «[чтоб тебя] волк укусил и тигр загрыз», «[чтоб тебя]

насекомые искушали и болезни погубили», [и тому подобные] наглые речи и обидные выражения, оскорбительные и несправедливые слова, [будет] порочить [вашу] репутацию, уничтожать [ваши] вещи, резать [ваше] тело, наносить вред [вашей] природе и судьбе/жизненности¹³, всё это – результат прошлых перерождений, [это] предопределённые бедствия, которые практически невозможно избежать, следует лишь принимать [их] со спокойным сердцем» [ЛМСФ, 353].

Фактически, именно кармическая причинность занимает в религиозной идеологии позднего религиозного даосизма (также как и буддизма) то место, какое в христианстве занимает «воля Божья» или «попущение от Господа».

В заключение отметим ещё одну идею, очевидно заимствованную из буддизма: накопление «заслуг» в течении многих жизней. В дискурсах школы Цюаньчжэнь доктрина деятельности/действия (кармы) также была тесно связана с концепцией накопления «заслуг» и «деяний». Так, в одной из проповедей Цю Чу-цзи говорит: «Дао охватывает Небеса и Землю, и его величие трудно измерить. Малая доброта и незначительные заслуги не могут сразу принести результаты. Поэтому говорят, что постижение Дао, которое происходит в одно мгновение (*кишана*), должно быть результатом обучения, которое длится долгие *кальпы*. Внезапное просветление единого ума должно основываться на тщательном совершенствовании и бесчисленных делах. Постигание Дао, которое происходит в этой жизни, является результатом того, что человек имел заслуги в предыдущих жизнях. Но поскольку [мы] не знаем причин из прошлых жизней, мы видим только, как в течение многих лет упорно стремимся к цели, и не видим успешного завершения [наших трудов]» [Чжэнь сянь чжи чжи юй лу, 4: 436].

Буддийские элементы в сотериологии школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь

Сотериологические высказывания в ЛМСФ также очень часто включают буддийские формулировки. Так, например, в главе первой «Прибежище в Трёх Драгоценностях» (*Гуй и сань бао* 皈依三寶) говорится: «Первое прибежище – наивысшая драгоценность Дао-Пути, о котором мечтают живые существа, которому вечно следуют небожители, которому [следуют все те], кто стремится к освобождению из круговорота [сансары] (*цю то лунь-хуэй* 求脫輪回) (выделено нами – П.Л.)» [Куньян-цзы, 2015, 14]. Чуть ниже вновь говорится об освобождении из круговорота: «Тот, кто некогда не мог увидеть и не мог услышать, однажды внезапно прозревает, и всё это – благодаря силе прибежища в драгоценности Учителя/Учителей. [Он] естественным образом постигает подлинный смысл текстов, обретает понимание Истинного Закона, *выбирается из сансары, не возвращаясь более в круговорот [рождения и смерти]* (*чао то шэн сы, бу ло лунь-хуэй* 超脫生死, 不落輪回) (выделено нами – П.Л.)» [Куньян-цзы, 2015, 15]. Таким образом, мы видим, что буддийское по своему происхождению выражение «освобождение из круговорота [сансары]» используется в тексте для обозначения высшей религиозной цели практики наравне с исконно даосскими выражениями, такими как «постичь Дао-Путь» (*мин Дао* 明道), «выйти за пределы человеческого и вступить в Дао (*дужэнь жу Дао* 度人入道), «стать *сянем*-бессмертным и осуществить Дао» (*чэнь сянь чэн Дао* 成仙成道) и т.п.¹⁴ Вступление в Дао, превращение в бессмертного-сяня и выход из круговорота сансары – функционируют в тексте как *параллельные* формулировки. Мы уже отмечали ранее, что автор ЛМСФ подбирает параллельные даосские и конфуцианские термины и выражения к буддийским терминам, следуя традиции, которая начала складываться за много веков до того, а в XII в. получила официальное закрепление в школе Цюаньчжэнь [Ленков, 2018, 162]. Здесь же особо отметим, что отождествление Нирваны (а «выход из круговорота сансары» и есть Нирвана) и Дао восходит ещё ко времени самых ранних, самых первых переводов буддийских текстов на китайский язык¹⁵. Получается, что круг замкнулся: позднедаосский идеолог XVII в. разворачивает как систему параллельных метафор то, что было методом ранних переводов буддийских текстов в III–IV вв.

Ещё один сотериологический концепт, имеющий буддийское происхождение, – «тело закона» (*фа шэнь* 法身). *Фа шэнь* (санскр. *дхармакайя*) – исходно буддийский махаянский термин, обозначающий одно из трёх «тел Будды» (*сань шэнь* 三身, санскр. *трикая*), в даосских текстах этот термин обозначает нематериальное «тело» адепта.

Учение о «трёх телах» – одно из важнейших учений буддизма Махаяны, отличающих его от ранних школ. «Три тела Будды» – это три формы проявления природы Будды на трёх разных уровнях существования. Если ранние (т.н. хинаянские) школы рассматривали Будду как земного учителя, который благодаря своим заслугам и практикам достиг Нирваны, то теоретики Махаяны разработали учение о Будде как вечном метафизическом принципе, тождественном самой природе реальности как она есть (*татхата*). Первое Тело – Дхармакая (Дхармовое Тело Будды, или Тело Учения Будды) в махаянской философии рассматривалось как *дхармата*, т. е. сущность и природа всех *дхарм* как элементарных качественно-определённых психофизических состояний, конституирующих человеческий опыт. Дхармовое Тело Будды в философии буддизма Махаяны стало своего рода аналогом Абсолюта как природы истинной реальности¹⁶.

В текстах школы Цюаньчжэнь, в частности в ЛМСФ, термин «Тело Закона» обозначает не материальное «тело» адепта, которое должно возникнуть (или проявиться?) внутри его материального тела, т.е. то, что в алхимических текстах именуется «бессмертным зародышем», возникающим в результате занятий внутренней алхимией (*нэйдань*).

В *Да дань чжи чжи* Цю Чу-цзи (предполагаемый автор этого сочинения), намекая на «методы» активного воображения, которые якобы использовались или одобрялись знаменитыми *сянями*-бессмертными для окончательного освобождения Сияющего Духа от тела, перечисляет пять методов «очищения тела для слияния с Дао, отказа от оболочки, дабы вознестись к бессмертию». Один из методов/способов описывается так: «Жёлтый Император вышел [из своего тела] в образе огненного дракона. В состоянии сосредоточения он превратился в огненного дракона и выпрыгнул [из тела], и, естественно, [у него было] тело вне тела. Это и называется “чистое Тело Дхармы” (*цинцзин фа шэнь* 清淨法身)» [*Да дань чжи чжи*, 4: 401]. Отметим, однако, что некий анонимный комментатор отрицает то, что истинное бессмертие достигается описанным образом (см. [Eskildsen, 2004, 115, 93–94]).

А вот как Ван Чжэ (Чун-ян) в *Чун-ян ли цзяо шиу лунь* разъясняет, что такое Дхармовое Тело: «Тело Дхармы – это явление без формы. [Оно] не пустота, и не бытие. [У него] ничего нет после него, и до него ничего нет. [Оно] не внизу, и не высоко. [Оно] не короткое, и не длинное. При использовании [оно] не имеет места, куда бы [оно] не проникало, а при хранении [оно] неясно, беззвучно и не оставляет следа. Если вы обретёте это Дао, поистине, вы должны возвращать его! Если вы будете возвращать его активно, ваши заслуги будут многочисленными. Если вы будете возвращать его незначительно, ваши заслуги будут невелики. Вы не должны желать вернуться [в круговорот сансары? в трансцендентную вечность] (т.е. умереть), и вы не должны привязываться к миру. Уходя или оставаясь, [вы должны быть] естественными» [*Чуньян ли цзяо шиу лунь*, 4, 154]¹⁷.

Согласно Эскильдсену, Тело Дхармы, как его характеризует Ван Чжэ, – «вечная Реальная Природа или Сияющий Дух, который адепт восстанавливает посредством самосовершенствования. Фактически, это само Дао – вечная универсальная сила или принцип, который превосходит обычное чувственное восприятие и словесное описание» [Eskildsen, 2004, 115].

В шестой главе ЛМСФ проповедник говорит: «А я говорю вам, братья: природа и судьба/жизненность¹⁸ живых существ всегда возникают из развратных желаний. И пока плотские помыслы не искоренены, корень сансары не выкорчевать. Плотские желания – причина возникновения материального тела, и если [ты] хочешь избавиться от материального тела, сначала [следует] искоренить плотские помыслы. Если же искоренить плотские помыслы, то в материальном теле рождается Тело Закона (Дхармовое Тело)¹⁹, и только тогда можно окончательно освободиться из сансары» [ЛМСФ, 351].

Итак, мы определённо обнаруживаем значительное буддийское влияние на такие компоненты антропологических представлений даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь как (1) концепция человеческой деятельности, (2) сотериология (учение о высшей религиозной цели практик).

Библиографический список

1. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша / Васубандху; пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М., 2001. – Т. II. – Раздел III: Локанирдеша, или Учение о мире; Раздел IV: Карманирдеша, или Учение о карме. – 755 с.
2. Даосская йога: история, теория, практика / пер. и состав. В.Ф. Дернова-Пегарева. – М.: Издательство «Ганга», 2012. – 160 с.
3. Куньян-цзы. «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь») / Куньян-цзы / предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П.Д. Ленкова // История философии. – 2015. – № 2. – С. 12–21.
4. Ленков, П.Д. Действия (карма) и монашеская дисциплина согласно учению школы Цюаньчжэнь (по тексту «Лун мэнь синь фа») / П.Д. Ленков // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. – 2017. – № 11–2. – С. 41–54.
5. Ленков, П.Д. Концепция «Трёх Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и её буддийские параллели: по тексту «Лун мэнь синь фа», XVII в. / П.Д. Ленков // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. – Санкт-Петербург. – 2015. – № 2 (23). – С. 64–68.
6. Ленков, П.Д. Особенности языка описания психопрактик в позднем даосизме (по тексту «Лун мэнь синь фа») / П.Д. Ленков // Психотехники и изменённые состояния сознания. Сб. материалов Четвёртой всероссийской научной конференции с международным участием (8–10 декабря 2016 г., Санкт-Петербург) / отв. ред. и сост. С.В. Пахомов. – СПб.: Издательство РХГА, 2018. – С. 154–163.
7. Ленков, П.Д. Практика покаяния в позднесредневековом даосизме: по материалам второй главы трактата «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь») / П.Д. Ленков // Религиоведение. – 2016. – № 4. – С. 53–64.
8. Ленков, П.Д. Трикая // Религии мира. Словарь-справочник / под ред. А.Ю. Григоренко. – СПб.: Издательство «Питер», 2009. – С. 259–260.
9. Ленков, П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) / П.Д. Ленков. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. – 257 с.
10. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
11. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания / Е.А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 309 с.
12. Филонов, С.В. Пекинский Байюньгуань – монастырь Белого облака / С.В. Филонов // Введение в даологию. – Благовещенск, 2010. – С. 80–119.
13. Eskildsen, S. The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters / S. Eskildsen. – Albany: State University of New York Press, 2004. – 282 p.
14. Esposito, M. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty / M. Esposito // Religion and Chinese Society, ed. John Lagerwey. – Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2004. – Vol. 2. – P. 621–698.
15. Pregadio, F. The Longmen Lineage. Historical notes [Электронный ресурс] / Edited and translated by Fabrizio Pregadio // Golden Elixir Occasional Papers. – 2014. – № 4. – URL: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html (дата обращения: 17.03.2019).
16. Wright, A. Buddhism in Chinese history / A. Wright. – Stanford, 1959. – 144 p.
17. Цю, Чу-цзи. Да дань чжи чжи (Наставления о Великом эликсире [Электронный ресурс] / Цю Чу-цзи // Чжэн тун дао цзан. – URL: <http://daoziang.com/downloads/> (дата обращения: 17.03.2019) (邱處機. 大丹直指. 正統道藏. 道藏網).
18. Инь, Чжи-пин. Цин хэ чжэнь жэнь бэй ю юй лу (Записи бесед во время путешествия на север [Китай] Совершенного человека Цинхэ [Электронный ресурс] / Инь Чжи-пин, Дуань Чжицзянь // Чжэн тун дао цзан. – URL: <http://daoziang.com/downloads/> (дата обращения: 20.03.2019) (尹指平, 段志堅. 清和真人北遊語錄. 正統道藏).
19. Ван, Чан-юэ. Лун мэнь синь фа (Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь / Ван Чан-юэ // Сю дао чжэнь янь (Истинные слова о практике Дао-Пути). – Дэнфэн, б.г. – С. 331–434 (王常月. 龍門心法. 修道真言).
20. Сюаньцюань-цзы. Чжэнь сянь чжи чжи юй лу (Записи бесед, содержащие наставления Совершенных Бесмертных-сяней [Электронный ресурс] / Сюаньцюань-цзы // Чжэн тун дао цзан. – URL: <http://daoziang.com/downloads/> (дата обращения: 20.03.2019) (玄全子. 真仙直指語錄. 正統道藏).
21. Ван, Чун-ян. Чун-ян ли цзяо шиу лунь (Пятнадцать пунктов [Ван] Чунъяна, устанавливающих учение) [Электронный ресурс] / Ван Чун-ян // Чжэн тун дао цзан. – URL: <http://daoziang.com/downloads/> (дата обращения: 20.03.2019) (王重陽. 立教十五論. 正統道藏).

Текст поступил в редакцию 20.12.2018.

¹ Также известен под именем (*xao*) Чжао Сюй-цзин 趙虛靜. Весьма вероятно, что утверждение о том, что он был основателем школы Лунмэнь, – позднейшая выдумка (см.: [Pregadio, 2014, 2, Esposito, 2004, 647–654]).

² Отметим, что школьное «генеалогическое древо» начинается с Лао-цзы 老子 и Люй Дунбиня 呂洞賓 (см.: [Esposito, 2004, 622–623]).

³ О жизни Ван Чан-юэ см.: [Pregadio, 2014].

⁴ О монастыре Белого облака см.: [Филонов, 2010].

⁵ М. Эспозито отмечает, что, в период Мин Бай юнь гуань находился под контролем школы Ортодоксального единства (*Чжэнь и 正一*) и только «начиная с династии Цин, Бай юнь гуань стал штаб-квартирой ортодоксальной линии преемственности Лунмэнь как прямого наследника Цюань-чжэнь» [Esposito, 2004, 625], под официальным руководством Ван Чанъюэ [Ibid, 628].

⁶ См., например: [Ibid, 22].

⁷ Одним из первых китайских буддистов, отстаивавшем учение о том, что «все живые существа обладают природой Будды», был Чжу Дао-шэн (?–434). Затем эта доктрина стала центральной в ранней буддийской школе *Непань цзун* («Школа Нирваны-сутры»).

⁸ См. также: [Eskildsen, 2004, 10].

⁹ В индобуддийской традиции они именуются *akuśala* (см.: [Васубандху, 2001, 384]).

¹⁰ В индобуддийской традиции они именуются *kuśala*.

¹¹ Три устоя (*сань ган* 三綱) – конфуцианское понятие, три устоя: власть государя над подданными, отца над сыном, мужа над женой.

¹² Пять нормативных отношений (*у лунь* 五倫) – конфуцианское понятие, имеются в виду отношения между государем и министром, между отцом и сыном, между старшими и младшими братьями, между мужем и женой, между друзьями.

¹³ Природа и судьба/жизненность (*син мин* 性命) – термин *син* толкователи и переводчики обычно понимают как указывающий на индивидуальную природу данного существа, *мин* – как указывающий на уготованную человеку судьбу или данный ему с момент рождения жизненный удел; термин «параллельное возвращение *син* и *мин*» (*син мин шуан сю* 性命双修) получает распространение в даосских текстах по крайней мере начиная с сунского периода. В.Ф. Дернов-Пегарев отмечает, что *син* и *мин* локализованы «во вполне определённых частях человеческого тела (а именно: в сердце и почках)», тем не менее они «представляют собою не столько некие конкретные вещи, сколько два “полюса”, вокруг которых организуется жизнь индивида». См.: [Даосская йога: история, теория, практика, 2012, 11].

¹⁴ См.: [Куньян-цзы, 2015, 15], а также: [Ленков, 2015, 64–68].

¹⁵ Об этом подробнее см.: [Ленков, 2006, 34], из зарубежных работ см., напр.: [Wright, 1959, 36–37].

¹⁶ Поскольку Будда, согласно учению Махаяны, в силу своего великого сострадания не уходит окончательно в Нирвану, но, пребывая в ней, сохраняет присутствие в мире сансары, во благо всех живых существ, он являет себя ещё в двух телах. Если *Дхармакая* едина для всех Будд и абсолютна, то эти два тела множественны (у каждого махаянского Будды – своё) и обладают лишь относительной реальностью. При этом они могут рассматриваться как своеобразные отражения Дхармового Тела. Второе Тело – *Самбхогакая* (Тело Наслаждения). Оно понимается как плод бесчисленных заслуг «исторических» Будд; в этом Телe они наслаждаются блаженством Нирваны. В этом Телe Будда общается с «благородными личностями» – бодхисаттвами и йогинами, сознание которых развёртывается на уровнях «мира форм» (*рупа-дхаму*) и «мира не-форм» (*арупа-дхаму*), так он наставляет их и оказывает им поддержку. Третье Тело – *Нирманакая* (Превращённое, или Магически Созданное Тело). В этом Телe Будда являет себя на уровне «чувственного мира» (*кама-дхаму*) дабы проповедовать Дхарму людям. Например, Сиддхартха Гаутама, после достижения им Просветления (*Бодхи*), может рассматриваться как Нирманакая-Будда по имени Шакьямуни [Ленков, 2009, 259–260].

¹⁷ См. также: [Eskildsen, 2004, 115].

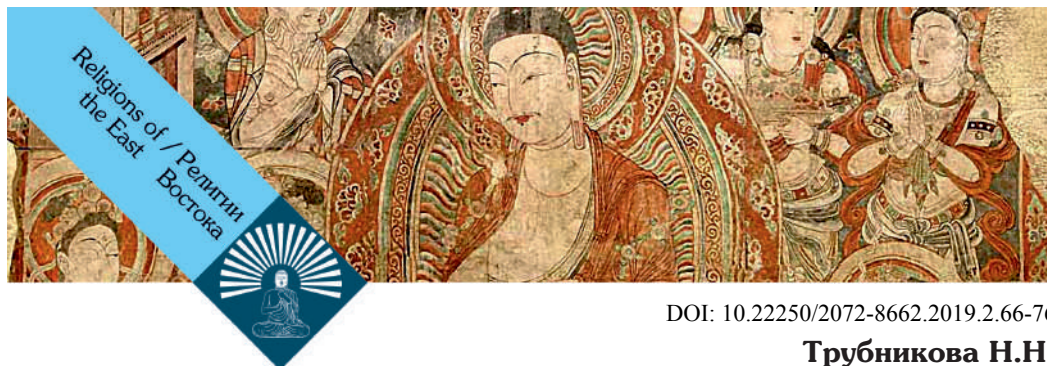
¹⁸ См. выше прим. 13.

¹⁹ ...в материальном теле рождается Тело Закона (*сэ шэнь чжи нэй шэнчу фа шэнь* 色身之内生出法身). Характерно, что используемое здесь выражение «материальное тело» также типично буддийское (*сэ* – китайский перевод санскр. термина *рупа*).

References

1. Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy ili Abhidharmakosha* [Encyclopedia of Abhidharma or Abhidharmakosha]. Vol. II. Moscow, 2001, 755 p. (In Russian).
2. *Daoskaya yoga: istoriya, teoriya, praktika* [Taoist yoga: history, theory, practice / Translation and compilation by V.F. Derнов-Pegarev]. Moscow: Izdatel'stvo «Ganga», 2012, 160 p. (In Russian).
3. Kunyang-zi. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. 2015, no. 2, pp. 12–21 (in Russian).
4. Lenkov P.D. *Asiatica: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka* [Asiatica: Works on the Philosophy and Cultures of the East]. 2017, no. 11–2, pp. 41–54 (in Russian).
5. Lenkov P.D. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of St. Petersburg State University of Culture and Arts]. St. Petersburg, 2015, no. 2 (23), pp. 64–68 (in Russian).
6. Lenkov P.D. *Psikhotehniki i izmenennye sostoyaniya soznaniya. Sb. materialov Chetvertoj vserossiyskoj nauchnoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem (8-10 dekabrya 2016 g., Sankt-Peterburg)* [Psychotechnics and Altered States of Consciousness. Materials of the Fourth All-Russian Scientific Conference with International Participation (December 8–10, 2016, St. Petersburg)]. Ed. by S.V. Pakhomov. St. Petersburg: Izdatel'stvo RHGA, 2018, pp. 154–163 (in Russian).

7. Lenkov P.D. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 4, pp. 53–64 (in Russian).
8. Lenkov P.D. *Religii mira. Slovar'-spravochnik* [Religions of the World. Encyclopedic Dictionary]. Ed. A.Yu. Grigorenko. St. Petersburg: Izdatel'stvo «Piter», 2009, 400 p. (In Russian).
9. Lenkov P.D. *Filosofiya soznaniya v Kitae: buddijskaya shkola faxian (weishi)* [Philosophy of Consciousness in China: Buddhist Faxian (Weishi) School]. St. Petersburg : Izdatel'stvo SPbGU, 2006, 257 p. (In Russian).
10. Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektсий* [An Introduction to Buddhology. A course of lectures]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, 304 p. (In Russian).
11. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The experience of historical and religious description]. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993, 309 p. (In Russian).
12. Filonov S.V. *Vvedenie v daologiyu* [Introduction to Taoism Studies]. Blagoveshchensk, 2010, 184 p. (In Russian).
13. Eskildsen S. *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*. Albany: State University of New York Press, 2004, 282 p.
14. Esposito M. *Religion and Chinese Society*. Ed. John Lagerwey. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2004, vol. 2, pp. 621–698.
15. Pregadio F. *The Longmen Lineage. Historical Notes*. Available at: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html (accessed March 17, 2019).
16. Wright A. *Buddhism in Chinese history*. Stanford, 1959, 144 p.
17. Qiu Chuji. *Guidelines on the Great Elixir*. Available at: [http:// daoang.com/downloads/](http://daoang.com/downloads/) (accessed March 17, 2019) (in Chinese).
18. Yin Zhiping, Duan Zhijian. *Records of Conversations during the Trip to the North [China] of Qinghe the Fully Man*. Available at: <http://daoang.com/downloads/> (accessed March 20, 2019) (in Chinese).
19. Wang Changyue. *True Words about the Practice of Dao*. Dengfeng, 493 p. (in Chinese).
20. Xuanquan-zì. *The Records of Conversations Containing the Guidelines of the Perfect Immortals (Xian)*. Available at: <http://daoang.com/downloads/> (accessed March 20, 2019) (in Chinese).
21. Wang Chongyang. *Fifteen Points of [Wang] Chongyang Establishing the Doctrine*. Available at: [http:// daoang.com/downloads/](http://daoang.com/downloads/) (accessed March 20, 2019) (in Chinese).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.66-76

Трубникова Н.Н.

Бодхисаттва во плоти: запись о поминовении принцессы Сонси



Аннотация. В статье рассмотрен один из примеров жанра «пожеланий», *гаммон*, в японской буддийской словесности: текст Ёсисигэ-но Ясутанэ (933–1002), составленный в 985 г. для обряда поминовения принцессы Сонси и включённый в собрание «Литературные стили нашей страны», *Хончō: мондзуй*. В этом «пожелании» знатная женщина предстаёт как воплощение бодхисаттвы: хотя в детстве и юности принцесса была жрицей синтоистского святилища, затем стала наложницей государя и лишь незадолго до смерти приняла монашество, её жизненный выбор описан как движение по пути Будды к возрождению в Чистой Земле.

Подобно другим составителям «пожеланий», Ясутанэ соединяет отсылки к сутрам с мотивами из китайской мирской поэзии. Обряд поминовения, о котором он говорит, показателен с точки зрения отбора преподносимых храму буддийских книг – тех, которые получили в Японии наибольшую известность и считались особенно полезными для женщины. Среди японских текстов о Каннон (Авалокитешваре) это «пожелание» интересно тем, в каком смысле судьба женщины, прижизненная и посмертная, может считаться осуществлением милосердного подвижничества бодхисаттвы. К статье прилагается перевод «пожелания» Ясутанэ.

Ключевые слова: буддизм в Японии, женщины в буддизме, Авалокитешвара, Ёсисигэ-но Ясутанэ

Nadezhda N. Trubnikova

Incarnated Bodhisattva: A Record of the Commemoration of Princess Sonshi

Abstract. The article describes one of the examples of the *ganmon* genre in Japanese Buddhist literature: the text of Yoshishige-no Yasutane (933–1002), compiled in 985 for the commemoration rite of Princess Sonshi (addressee of Sanbō ekotoba) and included into the *Honchō Mondzui* collection. In this *ganmon*, a noble woman appears as the incarnation of bodhisattva: although in childhood and youth the princess was a priestess of Kamo shrine, then became the sovereign's wife and only became a nun shortly before her death, her life choice is described as moving along the path of the Buddha to the rebirth in Pure Land. Like other compilers of *ganmon* texts, Yasutane combines references to Buddhist scriptures with motifs from Chinese secular poetry. The rite of commemoration, of which he speaks, is indicative from point of view of the selection of Buddhist sutras presented to the temple – those that were most popular in Japan and were considered especially useful for women. Among the Japanese texts about Kannon (Avalokiteśvara), this *ganmon* is interesting by the sense in which the fate of a woman, in her life and after death, can be considered the realization of the Bodhisattva's merciful practice. The article is accompanied by translation of the Yasutane's *ganmon*.

Key words: Buddhism in Japan, women in Buddhism, Avalokiteśvara, Yoshishige no Yasutane

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории востоковедения ШАГИ РАНХиГС, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии», профессор Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова; г. Москва; trubnikovann@mail.ru

Nadezhda N. Trubnikova – DSc (Philosophy), Leading Researcher at the Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Deputy Chief Editor of “Voprosy Filosofii” (Problems of Philosophy) Journal, Professor at The Institute of Asian and African Studies, Lomonosow Moscow State University; Moscow, Russia; trubnikovann@mail.ru

О средневековых японских «пожеланиях» 願文, *гаммон*, они же записи по итогам обрядов, мне уже доводилось рассказывать в журнале «Религиоведение» [Трубникова, 2005]. Среди памятников буддийской словесности Японии гаммон интересны тем, что демонстрируют, какие из общих положений учения считались важными применительно к тому или иному частному случаю: возведению нового храма, поднесению общине книг, картин, статуй и т.д.¹ Обычно в «пожеланиях» говорится, кто и по какому случаю совершил доброе дело, от кого из будд, бодхисаттв или богов он ждёт милости, на благо кому хочет «обратить заслуги», передать последствия своего деяния. Написанные в изысканном стиле на китайском языке, «пожелания» обычно содержат множество отсылок к мирским текстам, соединяют в себе буддийские, конфуцианские и даосские мотивы. Я хочу вернуться к этой теме и обсудить ещё один текст *гаммон*, на сей раз не ранний, а относимый ко времени расцвета жанра – середине эпохи Хэйан (IX–XII вв.). Это «пожелание» составил в 985 г. мирянин, знаток словесности, писатель и поэт Ёсисигэ-но Ясутанэ. Оно приурочено к последнему, сорок девятому дню поминальных обрядов по принцессе Сонси. Текст считается одним из образцовых гаммон, он входит в собрание «Литературные стили нашей страны» («Хонтё: мондзуй», середина XI в.)², куда включены лучшие из сочинений хэйанских авторов, писавших по-китайски в разных жанрах³. «Пожелание» Ясутанэ (XIV–395) интересно не только с точки зрения истории жанра. Оно может служить источником по теме «женщины в религиях Японии»; с этой точки зрения оно рассмотрено, например, в статье [Ёсино, Мацуока, Окада (Фудзимура), 2012]. Также оно интересно как часть традиции почитания Каннон (Авалокитешвары) и «Лотосовой сутры».

Принцесса Сонси (966–985) была дочерью государя Рэйдзэя (950–1011, прав. 967–969) и его старшей наложницы⁴ Фудзивара-но Кайси (945–975), дочери сановника Фудзивара-но Корэтады (924–972). В это время фактическая власть в Японии принадлежала не государям, а их соправителям – регентам и канцлерам из семьи Фудзивара. После восшествия отца на престол принцессе ещё младенцем возвели в сан жрицы святилища Камо, где почитали богов-хранителей столицы. По значимости обряды в Камо считались равными обрядам в Исэ, главном святилище Солнечной богини, где жрицами также служили девы из государева рода. Вскоре Рэйдзэй отрёкся, а следующим государем стал его младший брат, совсем ещё юный Энью (959–991, прав. 969–984). Корэтада занял должность регента, но вскоре умер, и за место соправителя стали соперничать его братья. В 975 г., после смерти матери, Сонси покинула святилище, а в 980 г. принцессу призвали ко двору и сделали старшей наложницей Энью, её родного дяди; в X в. у высшей знати в Японии такие близкородственные браки не были под запретом. Сразу после прибытия Сонси во дворец случился большой пожар, за что её прозвали «Огненной принцессой», Хи-но мия. Это был не первый и не последний разрушительный пожар в годы царствования Энью; дворец горел и в 976 г., и в 982 г., огонь повредил даже священное зеркало Солнечной богини.

Сочинения по истории хэйанского двора расходятся во мнениях о том, как сложилась дальнейшая судьба принцессы. В «Великом зеркале»⁵ сказано, что она всего два или три раза побывала в высочайших покоях. «Повесть о расцвете»⁶ сообщает, что Сонси была замечательно красива и государь Энью ей благоволил. Однако детей супругу она не родила, вообще у Энью был всего один ребёнок, сын от другой старшей наложницы – племянницы Корэтады, дочери его брата Канэйэ (929–990); принц родился в 980 г. И всё же в 981 г. принцессе Сонси был пожалован второй придворный ранг. Когда умер её дядя с материнской стороны, Фудзивара-но Мицуаки (955–982), последний из оставшихся при дворе близких её матери, Сонси покинула дворец. Как сказано в дневнике Фудзивара-но Санэсукэ (957–1046) «Сё:ю:ки» в записи от 3-го дня 4-го месяца 5-го года Тэнгэн (982 г.), принцесса, по слухам, «остригла волосы», то есть стала монахиней: то ли под влиянием «злого духа», *мононокэ* (что может означать и болезнь, и безумие), то ли исполняя свой «давний замысел», *хонъи*. Три года спустя Сонси прошла монашеские посвящение, а через месяц с небольшим скончалась девятнадцати лет от роду. Случилось это в пору недолгого царствования её младшего брата, государя Кадзана (968–1008,

прав. 984–986). После отречения Кадзан и сам станет монахом и много лет проведёт в странах, прославится как поэт и чудотворец.

Вообще по меркам блестящей эпохи Хэйан времена трёх государей – отца, супруга и брата Сонси – были не лучшими. В более поздней традиции великими правителями считаются Мураками, отец Рэйдзэ и Энью, и затем Итидзё – сын Энью, преемник Кадзана. Именно ко временам Итидзё и его наследника, когда власть сосредоточил в своих руках сын Канэиз, Фудзивара-но Митинага (966–1028), относятся «Записки у изголовья» Сэй-Сёнагон, «Повесть о Гэндзи» Мурасаки Сикибу и другие сочинения, ставшие классикой японской литературы. Зато на 960-е – 980-е годы приходится важные события в истории японского буддизма. В это время монах Рёгэн (912–985) сделал свою школу Тэндай могущественным «храмовым домом», сопоставимым с мирскими владетельными домами. Его ученик Гэнсин (942–1017) в год его смерти завершил «Собрание сведений о возрождении» («*О:дзё:ё:сю:»*). Этот трактат описывает все миры, где возможно возродиться по закону воздаяния, от ада до небес, населённых богами; его часто сравнивают с «Божественной комедией» Данте. Здесь и в других сочинениях Гэнсин обосновывает учение о почитании будды Амиды и Чистой земли, уже широко распространённое в Японии и в мирских, и в монашеских кругах.

Хотя принцесса Сонси умерла совсем молодой, её имя осталась в истории буддийской словесности. Всё в том же 985 г., ко времени её пострижения в монахини, для неё были составлены «Рассказы с картинками о Трёх Сокровищах» («*Самбо: экотоба*»). Книга охватывает три эпохи: древность, старину и современность; в неё вошли рассказы о Будде и его учениках (каждый служит примером одной из добродетелей), об истории буддизма в Японии и о происхождении обрядов, образующих календарный цикл; см.: [Kamens, 1988]. Составитель книги Минамото-но Тамэнори (ум. 1011) в предисловии сравнивает Сонси с царицей Шрималой и царевной Чандрапрабхой – индийскими подвижницами, которые отбросили все мирские радости и вступили на путь Будды. Трудно сказать, насколько достоверен образ принцессы-праведницы из этого предисловия, но можно предполагать, что Сонси стала монахиней по собственному выбору.

У неё была по крайней мере одна единомышленница: тётка по отцу, великая жрица Сэнси (964–1035). Став преемницей Сонси в святилище Камо в 975 г., она прослужила там больше полувека. Обычай Камо требовал строго избегать любой скверны и даже не упоминать ничего, связанного с буддизмом (коль скоро монахи занимаются похоронами, а стало быть, нечисты); сутры следовало называть «крашеной бумагой» и т.п. И всё же великая жрица постоянно читала «Лотосовую сутру», молилась будде Амиде, а в 1031 г., покинув святилище, стала монахиней. Сэнси оставила собрание стихотворений на буддийские темы («*Хоссин вака-сю:»*). В более поздних «Записках о делах в Камо» («*Камо тю:син дзацуки*», 1680 г.) приводится такая её песня:

<i>Омоздомо</i>	Все думы – о нём,
<i>Иму тотэ ивану</i>	Но запрет не велит
<i>Кото нарэба</i>	Назвать имя:
<i>Соната-ни мукитэ</i>	Могу лишь глядеть
<i>Нэ-о номи дзо наку</i>	Туда, где он, и плакать.

Речь здесь идёт об имени будды Амиды, которое жрице запрещено произносить, и Западной стороне – Чистой земле [Kamens, 1990, 16–17]. Впрочем, хотя противопоставление синтоистских обязанностей и буддийских верований в этом тексте звучит, соединение двух религий для эпохи Хэйан было правилом, а не исключением: даже жрицы Камо почитали и «родных богов» *ками*, и будд [Ambros, 2015, 62–65].

Ёсисигэ-но Ясутанэ (933–1002) происходил из рода Камо, возводимого к служителям того самого святилища. Предки Ясутанэ несли при дворе службу гадателей – «наставников Тёмного и Светлого начал», *оммё:дзи*. Он, однако, не продолжил семейного дела, а обратился к изучению словесности, сделал карьеру чиновника и в 975 г.

получил от государя Энью новое прозвание – Ёсисигэ. Он изучал также буддийские наставления, входил в «Собрание ревнителей ученья», *Кангакуэ*. Это сообщество основали в 964 г. знатоки китайской словесности и монахи школы Тэндай; о нём говорится в «Рассказах с картинками» (раздел 3, рассказ 14). Оно собиралось дважды в год, весной и осенью, и посвящало несколько дней и ночей чтению «Лотосовой сутры» и совместной молитве будде Амиде, сочинению стихов на китайском языке, обсуждению буддийских и мирских китайских сочинений [Kamens, 1988, 73–74; 295–297]. О жизни и сочинениях Ясутанэ, а также его месте в традиции амидаизма см.: [Wetzler, 1977; Хирабаяси, 2001; Rhodes, 2007].

На вопрос, как можно одновременно быть чиновником конфуцианской учки и благочестивым буддистом, Ясутанэ отвечает в «Записках из беседки у пруда» («*Титэйки*», 982 г.): «При дворе я должный срок служу государю, дома сердцем навсегда доверился Будде»⁷. Такое сочетание казалось бы несочетаемых установок встречается и у китайских, и у японских буддийских писателей. По сути то же самое Ясутанэ говорит и в «пожелании» о принцессе Сонси: внешне – прекрасная наложница, внутренне – буддийская подвижница.

«Пожелание» построено в целом по обычной схеме поминальных *гаммон*. Вначале сказано, что ни люди, ни боги не могут избежать смерти в круговороте перерождений. Далее Ясутанэ сравнивает умершую с богинями из китайских преданий: божеством сливового дерева с гор Лофу и водной девой из реки Лошуй. Обе они у китайских поэтов предстают как прекрасные, но зыбкие видения, исчезают, оставляя человека томиться тоской по ним. «Сновидение в горах Лофу» описал Лю Цзун-юань (773–819) в «Записях Лунчэна» («*Лунчэн-лу*»), а «фею реки Ло» – Цао Чжи (192–232) в одноимённой поэме («*Ло шэнь-фу*»); вслед за ними этих красавиц упоминали литераторы по всему Дальнему Востоку. Ясутанэ, цитируя китайских поэтов, создаёт картину непостоянства земной красоты, по смыслу вполне буддийскую, но понятную только для тех, кто разбирается в мирской словесности. Величание принцессы соединяется со словами похвалы её близким. Как и принято в японской поэзии на китайском языке, окружение государя описано как сонм даосских «бессмертных» на острове Пэнлай; о палатах наложниц говорится, как о покоях древних государынь Китая. И тут же Ясутанэ отсылает к буддийскому учению, к спискам условий и признаков просветления.

О подвижничестве принцессы сказано, что она молилась, «памятуя о будде», *нэмбуцу*, то есть повторяла слова «Слава будде Амиде»; по учению амидаизма, этих слов достаточно для возрождения в Чистой земле. Также Сонси постоянно читала «главу о Девадатте» – главу XII «Лотосовой сутры», где сказано, что буддой может стать даже такой грешник, как Девадатта, заклятый враг Будды Шакьямуни, и такое существо, как «девочка-дракон», юная дочь царя нагов. Вопреки мнению, будто просветление доступно только человеку, взрослому мужчине, эта девочка становится буддой, хотя перед тем и обращается в юношу. На рассказ о «девочке-драконе» в первую очередь ссылаются в Японии те, кто пишет о женском буддийском подвижничестве.

Противоположной точки зрения – что для женщины существуют неодолимые «пять препятствий»⁸ и буддой стать она не может, – Ясутанэ не упоминает вовсе. При этом он говорит, что ради благой посмертной участи принцессы в числе прочих текстов была переписана «Сутра о том, как женщине преобразиться и стать буддой», она же «Сутра о преображении женского тела», «*Тэн нё:син-кё:*»⁹. В ней сказано: женщине, чтобы стать буддой, нужно сначала обрести мужское тело, причём не потому, что женское тело изначально нечисто, больше подвержено страстям, а потому, что место женщины в обществе не располагает к подвижничеству. Даже рождённая в царском дворце, она всегда принадлежит другим, как слуга господам или как ученик наставнику; оставаясь в женской роли, она не может освободиться и вести других к освобождению, хотя способна следовать путём милосердия, быть бодхисаттвой.

Добровольное принятие монашества в случае Сонси само по себе выглядит «мужским» решением. По словам Ясутанэ, других женщин к постригу приводит горе (вдовство, болезни, старость), но о принцессе этого сказать никак нельзя.

Её участь была лучшей из доступных людям: царское происхождение, здоровье, молодость и красота. В Японии эпохи Хэйан женская монашеская община действительно была невелика и в основном состояла из «монахинь в миру», которые после пострига оставались жить дома. В женских обителях поселялись те, кому больше некуда было деться, например, женщины, чьи сыновья и братья ещё в молодости стали монахами и делали храмовую карьеру. И это – при том, что первыми в истории Японии монашество приняли именно женщины (в самом конце VII в.). Б. Эмброуз связывает слабость женской монашеской общины в Японии с тем, что после VIII в. и до XVII в. на престоле не было ни одной правящей государыни, в обрядах при дворе монахини не участвовали, а потому, в отличие от мужчин, карьеры в храме сделать не могли [Ambros, 2015, 65]. Это согласуется с тем, что собственно монах, в отличие от «монаха в миру», в хэйанской Японии мыслился прежде всего как обученный исполнитель обрядов. Возрождение женского подвижничества начнётся позже, в XIII в., в русле движения за «возрождение уставов и заповедей», *кайришу фуко*., ставившего целью создать в Японии такую буддийскую общину, какой она была в Индии при Будде; см.: [Трубникова, 2012].

Величание принцессы-подвижницы содержит мотив, широко распространённый в дальневосточных буддийских текстах разных жанров: уж не была ли она бодхисаттвой, не явилась ли в мир людей так ненадолго лишь затем, чтобы примером праведной жизни привлечь нас на Путь Будды, а ранней кончиной напомнить нам о непрочности земного счастья? В параллель к двум красавицам-богиням, упомянутым раньше, здесь названы двое бодхисаттв: Чудесный Звук, Мё:он, он же Гадгадасвара, и Внимающий Звукам, Каннон, он же Авалокитешвара. Им посвящены две соседних главы «Лотосовой сутры»: XXIV и XXV. Во многом эти главы очень похожи: например, почти в точности совпадают списки тех обличей, в каких может являться бодхисаттва (монахов и мирян, мужчин и женщин, стариков и молодых и т. д.). Но есть и важные отличия. В главе XXIV с Орлиной горы, где Будда Шакьямуни проповедует «Лотосовую сутру», разливается свет и достигает немыслимо дальних миров, в том числе блаженного мира, где пребывает Мё:он. Бодхисаттва хочет отправиться в наш мир, чтобы приветствовать Шакьямуни; будда того мира предостерегает его, говоря о множестве неприглядных черт «мира Саха»: смотри не возгордись, не думай с презрением о тех, кого увидишь! Мё:он является перед Шакьямуни, передаёт ему приветствие от своего будды, а затем Шакьямуни рассказывает ученикам, откуда пришёл этот гость, кто он такой и почему людям следует его почитать. В частности, сказано, что Мё:он ради блага живых существ может превратиться в женщину и проповедовать в «дальних покоях» царского дворца; к образу праведной царицы эта строка подходит как нельзя лучше. В следующей главе Шакьямуни рассказывает о бодхисаттве Каннон, но Внимающий Звукам не появляется как гость, а присутствует среди слушателей Будды с самого начала сутры. Глава описывает многообразные опасности нашего мира и милости Каннон, однако воплощение в теле женщины из царской семьи здесь не выделено из ряда других обличей бодхисаттвы. Почитание Каннон в Японии распространено гораздо шире, хотя бы потому, что этот бодхисаттва действует и во множестве других сутр; что же касается Мё:он, то его образ в японской традиции слился с образом Бэндзайтэн (Сарасвати), богини музыки и воды; подобно ей, Мё:он изображается с лютней *бива* в руках.

Что означает у Ясутанэ отождествление Сонси с бодхисаттвами? Перед нами просто условная величальная формула – или в ней выражен один из подходов к толкованию того, что значит быть бодхисаттвой?

Буддийские наставники, говоря о человеческом теле как нечистом, чаще всего приводят в пример именно тело женщины; см.: [Faurge, 2003]. Однако, как показывает Оонума Рэйко, во многих сутрах в описании бодхисаттв выделяются женственные черты: самоотверженность, материнская забота обо всех существах, умение, похожее на искусство соблазнительницы: подобрать для каждого те средства спасения, какие подойдут именно ему. И чем прекраснее тело, тем более достойной жертвой на благо ближних оно может стать [Ohnuma, 2001]. Кроме того, смена пола на пути к просветлению часто служит «уловкой», доказывает, что любые различия

относительны, в том числе и разница между «мужским» и «женским»; эта тема разработана у Нэнси Шустер [Schuster, 1981]. Вопрос, может ли женщина достичь высших целей подвижничества, остаётся актуальным и для современных буддийских наставниц; см.: [Нае-жу, 1999]. На мой взгляд, для толкования тех буддийских текстов, где женщин принижают или, наоборот, возвеличивают, важно прежде, всего иметь в виду, в каком смысле говорится о «женщинах», как собственно о людях, подвижницах, слушательницах проповеди – или же как об образах в сознании их близких, как о части мужского опыта. Во втором случае женоненавистнические рассуждения нацелены на то, чтобы избавить человека (по умолчанию – мужчину) от одной из земных привязанностей, тогда как в первом разница полов обычно не важна; см.: [Трубникова, 2015].

Но с каким из этих двух случаев мы имеем дело в «пожелании» Ясутанэ? Похоже, что со вторым, хотя порицания женщин здесь нет: принцесса скончалась и похоронена, осталось лишь воспоминание о ней – и в памяти близких Сонси должна стать примером благочестия, именно это делает осмысленной её короткую жизнь.

Кудо: Мивако, отвечая на вопрос, что у Ясутанэ означает слово *кэсин*, «превращённое обличье», разбирает несколько его сочинений: *гаммон* для Сонси, ещё одно «пожелание» (XIV–397) – для Фудзивара-но Сиси (969–985), старшей наложницы государя Кадзана, – а также тексты в других жанрах из того же собрания «Литературные стили» и рассказы о подвижниках, обретших возрождение в Чистой земле (см. о них ниже). Наложницу Кадзана поэт отождествляет с «девочкой-драконом»; из мирской словесности он в этот раз цитирует «Вечную печаль» Бо Цзюй-и (772–846), главный для японской традиции китайский текст о тоске по утраченной любви. В сочинении, приуроченном к чтениям «Лотосовой сутры» и обряду поднесения цветов в столичном храме Рокухарамичу (X–252), монахи Ку:я и Тю:син, основатели храма, предстают как «посланцы Будды» (выражение из главы X «Лотосовой сутры»). В рассказах Ясутанэ, как и другие японские авторы, отождествляет царевича Сё:току (VI–VII вв.) с Каннон, а праведного монаха Гё:ки (VIII в.) с бодхисаттвой Мондзю (Манджушри). Быть «превращённым телом» всюду в этих текстах означает помогать людям «завязать связь», *кэтиэн*, с тем или иным бодхисаттвой или буддой [Кудо, 2003]. Это значит, что быть одновременно бодхисаттвой и человеком вполне возможно, и для этого даже не нужны большие успехи в освоении учения. Принцесса Сонси была бодхисаттвой в том смысле, что помогла близким упрочить связь с «Лотосовой сутрой», с Мё:он и Каннон, – и немаловажным шагом на этом пути был сам обряд, для которого написано «пожелание».

Поминовение принцессы проходило в Хоссё:дзи – столичном храме семьи Фудзивара, основанном в 925 г. Главным почитаемым в этом храме был бодхисаттва Тысячерукий Каннон, податель всевозможных благ в здешнем мире и в посмертии. Вообще в буддийских обрядах рода Фудзивара именно Каннон занимает центральное место; в храме Ко:фукудзи в городе Нара, главном храме этой семьи, также чтит Внимающего Звук. Главное благое деяние, о котором говорится в *гаммон* Ясутанэ, – это поднесение в храм изваяний и книг. Ради возрождения Сонси в Чистой земле была изготовлена «триада Амиды», *Амида-сандзон*: статуи Амиды и двух его спутников, бодхисаттв Каннон и Сэйси (Махастхамапрапты). Также была переписана «Лотосовая сутра» и две сутры, которые принято изучать вместе с ней; см.: [Лотосовая сутра, 1998]. Вдобавок к этой сутре и к «Сутре о преображении женского тела» переписали также «Сутру об Амиде» и «Сутру сердца», тексты небольшие, но также широко известные; см.: [Избранные сутры, 1999, 27–34; 73–90]. В первой из этих двух сутр говорится о величии Чистой земли, во второй Каннон в сосредоточенном созерцании видит «пустоту», относительность всех истин, включая истины буддийского учения. Другие *гаммон* в память о женщинах, вошедшие в собрание «Литературные стили» (XIV–394, XIV–396, XIV–397), перечисляют те же книги – наряду с другими сутрами о Чистой земле и о бодхисаттве Каннон.

Примерно через год после кончины принцессы, в 986 г., Ясутанэ всё же оставил службу и ушёл в монахи. Вместе с Гэнсином они основали ещё одно сообщество монахов и мирян для совместной молитвы и изучения сутр – «Собрание двадцати пяти видов сосредоточения», *Нидзю:го саммай-э*. В нём соборы давали клятву:

когда одному из них придёт время умирать, другие будут заботиться о нём, помогут не отвлекаться от молитвы и запишут его предсмертные видения, если он о них расскажет. Ясутанэ составил «Японские записки о возрождении в краю Высшей Радости» («*Нихон о:дзё: Гокураку-ки*») – сборник рассказов о монахах и мирянах, мужчинах и женщинах, праведниках и грешниках, возродившихся в Чистой земле¹⁰. В этих историях важнейшее место уделяется чудесам при кончине подвижника. Вот пример (рассказ 39):

У госпожи из рода Фудзивара помыслы были мягки, легки, милосердие весьма глубоко. Всегда помышляла она о Высшей Радости¹¹, молилась неустанно.

Шли годы, она состарилась. И в разговоре однажды призналась:

– Я слышу издалека звуки музыки. Быть может, это знак, что мне предстоит возродиться?

Год спустя снова сказала:

– Музыки слышна немного ближе.

А ещё через год:

– Звуки музыки с каждым годом всё ближе. Сегодня они раздаются прямо над домом. Пришёл час возрождения!

И это были её последние слова в здешнем мире. А телесно она не страдала, не болела [*О:дзё:дэн*, 1995, 40].

Завершающие строки «пожелания» во многом похожи на описания подвижниц из «Записок о возрождении»: как и они, Сонси встречает смерть «без смятения в мыслях», лицом к западу, повторяет молитву «Слава будде Амиде!». Кончина принцессы обозначена как *ню:мэцу*, «уход в нирвану». И в рассказах Ясутанэ, и во многих других японских текстах этим словом может также называться возрождение в Чистой земле, хотя по учению амидаизма те, кто возрождается в краю Высшей радости, ещё не обретают нирваны, а только начинают готовиться к ней. Может женщина стать буддой или нет – возрождение в Чистой земле для неё всегда открыто и там никаких помех для просветления уже нет. Двойственность, о которой я говорила, сохраняется в «пожелании» до самого конца: для себя Сонси теперь – жительница Чистой земли под защитой Амиды, для других, для тех, кто будет помнить её, – бодхисаттва. Цель обряда также двойная: обеспечить умершей благую участь и помочь живым разорвать «горестные связи», *куэн*, те, что вовлекают в круговорот перерождений.

Пожелание к сорок девятому дню поминовения госпожи второго ранга

為二品長公主尊子四十九日御願文

Нихон тё:ко:сю:-но тамэ-но сидзю:кунити-но гаммон

[1] Сказано: даже самые чтимые среди людей являют четыре приметы увяданья¹², даже тех, кто радуется на небесах, в итоге коснутся пять мук разложения¹³. Что уж и говорить о телах глупцов, что говорить о мирах внизу! Вечно – в круговороте страданий, не могут избежать смерти.

[2] Госпожа второго ранга в пятом месяце нынешнего года внезапно ушла в нирвану. Госпожа прожила пятнадцать вёсен и осеней, когда впервые вошла во дворец¹⁴. Единожды улыбнётся, дважды оглянется – точно старинное виденье в горах Лофу! Тёмные волосы на висках, блеск оперенья зимородка, изгиб крыльев бабочки – кто скажет, что не была она прекраснее богини реки Ло?

Не истаяло благоуханье цветов близ пещер Пэнлая – но сердце её всё ждало семи прозрений¹⁵. Не померк свет луны над дворцом Чанцю¹⁶, но она издавна желала лишь трёх светлых знаков¹⁷. Ещё расцветала, принимая милость и любовь, – а сама уже стремилась бежать прочь от мирской пыли. О! Ясным днём и в сумраке ночи только и читала главу о Девадатте, что бы ни делала – всегда молилась почитаемому Амиде. За месяц до кончины, в девятнадцатый день [четвёртого месяца], призвала покойного главу храма Энрякудзи, великого общинного старейшину Рёгэна¹⁸, и он стал её наставником в заповедях. И вскоре после того вступила на Путь¹⁹.

[3] Вообще в этом мире, в древности и ныне, женщины уходят в монахини или в старости, овдовев, или в болезни и страдании, когда не на кого опереться. Но госпожа была дочерью прежнего властителя, женой предыдущего, старшей сестрою

нынешнего. Уж она-то в поднебесной не бедствовала! Не вяла – как персик и слива, не гнулась – как шелковица и вяз²⁰. Зачем же так рано она покинула этот мир?

[4] Если вспомнить дела её – воистину, госпожа была бодхисаттвой в превращённом обличье! Не знаю: то ли Мёон, Чудесный Звук, на время из своего мира явился к нам и преобразился, принял облик госпожи? Или же Каннон, Внимающий Звукам, чтобы вести разные существа к спасению, явился в превращённом теле?

[5] Ныне настал сорок девятый день поминаения, изготовлены серебряные изваяния будды Амиды, а с ним и двух бодхисаттв, Каннон и Сэйси. Золотыми знаками переписаны вся «Сутра о Цветке Закона» в восьми свитках, вводная и заключительная сутры к ней²¹, «Сутра об Амиде», «Сутра о том, как женщине преобразиться и стать буддой», «Сутра-сердце Праджня-парамиты» – каждая в одном свитке. Собрались в храме Хоссёдзи и с почтением преподносим всё это общине.

[6] Госпожа в час кончины лежала лицом к западу, опираясь на подлокотник, без тени смятения, неустанно повторяла десятикратную молитву²². И день тот, когда взор её померк, – разве не был днём, когда она взшла на лотосовый помост?²³ Точно знаем: не оставаясь в промежутке²⁴, прямо отправилась она в Западную сторону! Если госпожа ещё пребывает в закрытом цветке – пусть овеет её ветер вечной радости и однажды цветок раскроется!²⁵ Если круг луны ещё неясен – пусть последние облака разойдутся, и луна навечно станет полна!²⁶ Сегодняшнее благое дело пусть наверху добавит сияния ожерелью нового будды²⁷, а внизу пусть избавит от горестных связей тех, кто ещё возвращается в кругу перерождений!

Почтительно говорю,

1-й год Канна, шестой месяц, семнадцатый день²⁸.

Библиографический список

1. Грачев, М.В. Япония в эпоху Хэйан (794–1185). Хрестоматия. / М.В. Грачев // Труды института восточных культур и античности, Вып. XXIV. – М.: РГГУ, 2009. – 432 с.
2. Грачёв, М.В. Сочинения хэйанских аристократов из собрания «Хонтё мондзуй» (XI в.) / М.В. Грачёв // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. – 2005. – Вып. 13. – № 2. – С. 56–76.
3. Ёсино Мидзуэ, Мацуока Томоюки, Окада (Фудзимур) Акико. Хэйан дзидай-ни окэру дзё:сэй-но цуми-о мэгуру гэнсэцу-но руфу-то хэнъё: гаммон-о китэн-то ситэ [Рассуждения о женских грехах в эпоху Хэйан, их сходство и различия: по молитвенным «пожеланиям»] / Ёсино Мидзуэ, Мацуока Томоюки, Окада (Фудзимур) Акико. // Суругадай дайгаку ронсо: Сборник трудов университета Суругадай. – 2012. – Вып. 45. – С. 1–25 (吉野瑞恵, 松岡智之, 岡田(藤村) 安芸子, 平安時代における女性の罪をめぐる言説の流布と変容: 願文を起点として. 駿河台大学論叢. 2012. 45. 1–25).
4. Избранные сутры китайского буддизма / пер. с кит. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. – СПб.: Наука, 1999 – 464 с.
5. Кудо: Мивако. Ёсисигэ Ясутанэ-но буккё: сисо: гаммон, сидзё-о тю:син-ни [Буддийская мысль у Ёсисигэ-но Ясутанэ – по материалам пожеланий и предисловий к стихам] / Кудо: Мивако. // Индогаку буккё:гаку кэнкю: [Индологические и буддологические исследования]. – 2003. – Вып. 52 (1). – С. 136–138 (工藤 美和子. 慶滋保胤の仏教思想:願文・詩序を中心に. 印度学仏教学研究. 2003. 52 (1). 136–138).
6. Кудо:, Мивако. Хэйанки-но гаммон-то буккё:тэки сэкайкан [Молитвенные пожелания и буддийский взгляд на мир в эпоху Хэйан] / Кудо: Мивако. – Киото: Сибункаку, 2008 – 366 с. (工藤美和子. 平安期の願文と仏教的世界観. 京都. 思文閣. 2008).
7. Японские легенды о чудесах. IX–XI вв. / пер. А.Н. Мещерякова. – М.: Наука, 1984. – 183 с.
8. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / под ред. А.Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 1998. – 538 с.
9. О:дзё:дэн [Предания о возрождении в Чистой земле]. Хоккэ гэнки [Записки о чудесах Лотосовой сутры] / под ред. Иноуэ Мицусаса, Оосонэ Сёсукэ. – Токио: Иванами, 1995. – 774 с. (往生伝. 法華験記. 井上光貞, 大曾根章介校注. 東京. 岩波書店. 1995).
10. О:кагами – Великое зеркало / пер. с древнеяпонского, исследование и комментарий Е.М. Дьяконовой. – СПб: Гиперион, 2000. – 288 с.
11. Повесть о прекрасной Отикубо. Записки у изголовья. Записки из кельи / под ред. В.С. Сановича. – М.: Эксмо, 2014. – 656 с.

12. Трубникова, Н.Н. «Пусть у мёртвых и живых счастье уравнивается». К истории буддийских обетов и буддийской словесности в Японии / Н.Н. Трубникова // Религиоведение. – 2005. – № 3. – С. 16–39.
13. Трубникова, Н.Н. Движение за возрождение уставов и заповедей в японском буддизме XIII в. / Н.Н. Трубникова. // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С. 114–122.
14. Мудзю, Итиэн. Зерцало жён (Цума-кагами) / вступ. статья, пер. с яп. яз. и коммент. Н.Н. Трубниковой // Восток-Оrient. – 2015. – № 1. – С. 110–128.
15. Хирабаяси, Моритоку. Ёсисигэ-но Ясутанэ-то Дзё-до-сисо: [Ёсисигэ-но Ясутанэ иучение о Чистой земле] / Хирабаяси Моритоку. – Токио: Ёсикава кобункан, 2001. – 294 с. (平林盛得. 慶滋保胤と浄土思想. 東京. 吉川弘文館. 2001).
16. Хонтё: мондзуй, 1992 – Хонтё: мондзуй [Литературные стили нашей страны] / под ред. О.сонэ Сё:сукэ и др. Токио: Иванами, 1992 (本朝文粹. 大曾根章介、金原理、後藤昭雄 校注. 東京: 岩波書店, 1992).
17. Хонтё: мондзуй, web – Фудзивара-но Акихира. Хонтё: мондзуй [Литературные стили нашей страны] [Электронный ресурс]. – URL: <https://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/waka/monzui/monzui.htm> (藤原明衡. 本朝文粹) (дата обращения: 15.11.2018).
18. Ambros, B. Women in Japanese Religions / B. Ambros. – New York & London: New York University Press, 2015. – 238 p.
19. Balkwill, St.L. The Sūtra on Transforming the Female Form: Unpacking an Early Medieval Chinese Buddhist Text / St.L. Balkwill // Journal of Chinese Religions. – 2016. – Vol. 44. – № 2. – P. 127–148.
20. Balkwill, St.L. Why does a woman need to become a man in order to become a Buddha? Past investigations, new leads [Электронный ресурс] / St.L. Balkwill // Religion Compass. – Vol. 12. – e12270. – URL: <https://doi.org/10.1111/rec3.12270> (дата обращения: 11.11.2018).
21. Faure, B. The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender / B. Faure. – Princeton: Princeton University Press, 2003. – 466 p.
22. Hae-ju, Sunim (Jeon Ho-Ryeon). Can Women Achieve Enlightenment? A Critique of Sexual Transformation for Enlightenment / Sunim Hae-ju // Buddhist Women Across Cultures / Ed. by Karma Lekshe Tsomo. – New York: SUNI Press, 1999. – P. 123–141.
23. Kamens, E. The Three Jewels. A Study and Translation of Minamoto Tamenori's Sanbōe / E. Kamens, Minamoto Tamenori. – Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1988. – 446 p.
24. Kamens, E. The Buddhist Poetry of the Great Kamo Priestess. Daisaiin Senshi and Hosshin Wakashū / E. Kamens. – Ann Arbor: Center For Japanese Studies The University Of Michigan, 1990. – 172 p.
25. McCullough, W.H. A Tale of Flowering Fortunes – Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period / W.H. McCullough, H.C. McCullough. – Stanford, CA: Stanford University Press, 1980. – Vol. I. – 910 p.
26. Ohnuma, R. Woman, Bodhisattva, and Buddha / R. Ohnuma // Journal of Feminist Studies in Religion. – 2001. – Vol. 17. – №. 1. – P. 63–83.
27. Rhodes, R.F. Ōjōyōshū, Nihon Ōjō Gokuraku-ki, and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan / R.F. Rhodes // Japanese Journal of Religious Studies. – 2007. – Vol. 34/2. – P. 249–270.
28. Schuster, N. Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some Mahāratnakūṭasūtras / N. Schuster // The Journal of the International Association of Buddhist Studies. – 1981. – Vol. 4 – №. 1. – P. 24–69.
29. Wetzler, P.M. Yoshishige no Yasutane: Lineage, Learning, Office, and Amida's Pure Land / P.M. Wetzler. – Berkeley: University of California, 1977. – 566 p.

Текст поступил в редакцию 13.01.2019.

¹ О жанре *гаммон* [Кудо:, 2008].

² Я пользуюсь изданием [Хонтё: мондзуй, web]; оно соответствует [Хонтё: мондзуй, 1992], хотя номера текстов различаются. В дальнейшем при ссылках на это собрание римская цифра обозначает номер свитка, а арабская – номер текста в нём по [Хонтё: мондзуй web].

³ [Оосонэ и др. (ред.), 1992; Грачёв, 2005].

⁴ Или младшей супруги, нё:го.

⁵ «Оокагами», XI в.; см.: [Окагами, 2000, 98].

⁶ «Эйга-моногатари», XI в.; см.: [; McCullough, McCullough, 1980, I, 119].

⁷ 在朝身暫隨王事 確家心永歸佛那. См. русские переводы «Записок»: [Грачев, 2009; Санович, 2014].

⁸ Женщина не может стать буддой, праведным правителем (чакравартин), царями богов – Индрой и Брахмой, а также царём демонов Марой.

⁹ Эта сутра (ТСД 14, № 564), вероятно, была составлена в Китае на основе отрывков их нескольких санскритских текстов [Balkwill 2016]; учение сутры рассмотрено в статье [Balkwill 2018].

¹⁰ См.: [О:дзё:дэн 1995]; избранные рассказы в переводах А.Н. Мещерякова – [Легенды 1984].

¹¹ Гокураку, санскр. Сукхавати, Чистая земля будды Амиды.

¹² Отсылка к китайской версии «Сутры о нирване», где в час ухода Будды из восьми деревьев над его ложем четыре внезапно увядают, а четыре остаются в цвету: образ четырёх свойств земного мира (страдание, пустота, непостоянство, отсутствие самости) и мира будд (постоянство, радость, самость и чистота).

¹³ Признаки скорой смерти в мире богов: одевание загрязняется, цветочные украшения вянут, тело покрывается потом, утрачивает аромат, пропадает радость (встречаются и другие списки признаков).

¹⁴ Как и другие жёны и наложницы государей, мать Сонси рожать отправлялась в родительский дом, чтобы не осквернить дворец родильной нечистотой. Так что родилась принцесса вне дворца, а затем служила в святилище Камо.

¹⁵ Семь факторов просветления 覺支, бодхи-анга – верное усвоение учения (擇法, дхарма-правичая), усердие (精進, вирья), радость (喜, прити), спокойствие (輕安, праирабдхи), памятование (念, смрити), сосредоточение (定, самадхи), отрешение (行捨, упёкша).

¹⁶ Дворец поздне-ханьской государыни Миндэ (I в. н.э.)

¹⁷ Три свойства просветлённого существа: память о прежних жизнях, знание будущих рождений других существ, знание причин несчастий другого существа и путей к избавлению от них.

¹⁸ Как толковать это место, неясно. Ко времени, когда Сонси принимала обеты, Рё:гэн уже умер (в первом месяце того же года). Возможно, имеется в виду, что он давал принцессе наставления раньше, или что она в молитвах призвала его из того мира, где он возродился [Kamens, 1988, 12].

¹⁹ То есть приняла монашество.

²⁰ То есть красота принцессы не померкла, подобно цветам сливы и персика, которые опадают, не увязая; тело не согнуло недуги – как не гнутся под ветром шелковицы и вязы.

²¹ «Сутра о бесчисленных значениях» и «Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость», традиционно изучаемые вместе с «Лотосовой сутрой».

²² Предписанные десять повторений слов «Слава будде Амиде!».

²³ Возродилась в Чистой земле.

²⁴ «Промежуток» 中有, антара-бхава, – состояние между смертью и новым рождением.

²⁵ По учению амидаизма, в закрытом цветке лотоса в Чистой земле остаются те, чьи грехи ещё не изжиты; постепенно цветок раскрывается.

²⁶ Лунный круг здесь – образ совершенного просветления.

²⁷ Отсылка к «Сутре о преображении женского тела», где на пути к просветлению подвижница, уже избавившись от женского тела, обретает сияющий наряд и ожерелье (ТСД 14, № 564, 916 с).

²⁸ 985 г.

References

1. Ambros B. *Women in Japanese Religions*. New York & London: New York University Press, 2015, 238 p.
2. Balkwill St.L. *Journal of Chinese Religions*. 2016, vol. 44, no 2, pp. 127–148.
3. Balkwill St.L. *Religion Compass*. 2018, vol. 12, e12270. Available at: <https://doi.org/10.1111/rec3.12270>.
4. Faure B. *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*. Princeton: Princeton University Press, 2003, 466 p.
5. Grachev M.V. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie* [Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies]. 2005, vol. 13, no. 2, pp. 56–76 (in Russian).
6. Grachev M.V. *Yaponiya v epokhu Heian (794–1185)* [Japan in Heian Era]. Moscow: RSUH, 2009, 432 p. (in Russian).
7. Hae-ju Sunim (Jeon Ho-Ryeon). *Buddhist Women Across Cultures*. New York: SUNI Press, 1999, pp. 123–141.
8. Hirabayashi Moritoku. *Literary Essence of Our Country*. Available at: <https://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/waka/monzui/monzui.htm> (in Japanese).
9. Inoue Mitsusada, Ōsone Shokuke, eds. *Miracles of Lotus Sūtra*. Tokyo: Iwanami, 1995, 774 p. (in Japanese).
10. *Izbrannyye sutry kitaiskogo buddizma* [Selected Buddhist Sūtras]. Transl. by E.A. Torchinov, K.Yu. Solonin, D.V. Popovstev. St. Petersburg: Nauka, 1999, 464 p. (in Russian).
11. Kamens E. *The Buddhist Poetry of the Great Kamo Priestess*. Daisaiin Senshi and Hosshin Wakashū Ann Arbor: Center For Japanese Studies The University Of Michigan, 1999, 172 p.
12. Kamens E. *The Three Jewels. A Study and Translation of Minamoto Tamenori's Sanbōe*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1988, 446 p.
13. Kudō Miwako. *Ganmon and Buddhist Worldview in Heian Era*. Shibunkaku, Kyoto, 2008 (in Japanese).
14. Kudo Miwako. *Journal of Indian and Buddhist Studies*. 2003, vol. 52(1), pp. 136–138 (in Japanese).
15. McCullough W.H., McCullough H.C. *A Tale of Flowering Fortunes – Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1980, 910 p.
16. Ohnuma R. *Journal of Feminist Studies in Religion*. 2001, vol. 17, no. 1, pp. 63–83.
17. *Ōkagami – Velikoe zertsalo* [Great Mirror]. Transl. by E.M. Dyakonova. St. Petersburg: Giperion, 2000, 288 p. (in Russian).

18. Ōsone Shōsuke et al., eds. *Literary Essence of Our Country*. Iwamami, Tokyo, 1992 (in Japanese).
19. Rhodes R.F. *Japanese Journal of Religious Studies*. 2007, vol. 34/2, pp. 249–270.
20. Sanovich V.S., ed. *Zapiski iz kelyi* [Notes from Monastic Cell]. Moscow: EKSMO, 2014, 656 p. (in Russian).
21. Schuster N. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 1981, 4, no. 1, pp. 24–69.
22. *Sutra o beschislennykh znacheniyakh. Sutra o Tsvetke Lotosa Chudesnoi Dkharmy. Sutra o postizhenii deyanii i dkharmy bodkhisattvy Vseobyemlushchaya Mudrost* [Lotus Sūtra with Introductory and Concluding Sūtras]. Transl. by A.N. Ignatovich. Moscow: Ladomir, 1988, 538 p. (in Russian).
23. Trubnikova N.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2005, no. 3, pp. 16–39 (in Russian).
24. Trubnikova N.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, no. 4, pp. 114–122 (in Russian).
25. Trubnikova N.N. *Vostok/Oriens*. 2015, no. 1, pp. 110–128 (in Russian).
26. Wetzler P.M. *Yoshishige no Yasutane: Lineage, Learning, Office, and Amida's Pure Land*. Berkeley: University of California, 1977, 566 p.
27. *Yaponskie legendy o chudesah* [Japanese Miraculous Tales]. Transl. by A.N. Meshcheryakov. Moscow: Nauka, 1984, 183 p. (in Russian).
28. Yoshino Mizue, Matsuoka Tomoyuki, Okada (Fujimura) Akiko. *Surugadai University studies*. 2012, vol. 45, pp. 1–25 (in Japanese).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.77-84

Лепёхова Е.С.

Образ Рахулы в японских ритуальных текстах *косики*

Аннотация. Данное исследование посвящено образу Рахулы (яп. Раун или Рагора), сына и последователя Будды Шакьямуни, в японском ритуальном тексте «Раун *косики*» (XIII в.), составленным буддийским священником Юйсином. Основная цель текстов *косики* состояла в укреплении кармической связи между адептами и объектом поклонения, которому было посвящено данное *косики* – Буддой, бодхисатвой, архатом или буддийским патриархом. Поэтому основное содержание *косики* составляли: история данного персонажа, значение его роли для верующих буддистов, восхваление его добродетелей и заслуг и, самое главное, упоминание о тех благах, которые обретут верующие и восхваляющие его. В этом контексте создание «Раун *косики*» и выделение его как особого ритуального текста, обладающего таким же сакральным потенциалом, свидетельствует ещё об одной тенденции в средневековом японском буддизме. Это стремление к возвращению к заповедям первоначального индийского буддизма, оформившееся в отдельное направление в кругах нарского буддизма, стало своего рода ответной реакцией на формирование японского амидаизма и проникновение в Японию китайского чань-буддизма.



Ключевые слова: Рахула, «Раун *косики*», *косики*, Юйсин, амидаизм, Будда Шакьямуни

Elena S. Lepekhova

The Image of Rahula in Japanese Ritual Texts *Koshiki*

Abstract. The main field of this study is the image of Rahula (Jp. Raun or Ragora), the son and disciple of Buddha Shakyamuni in the Japanese ritual Buddhist text “Raun *koshiki*” (XIII century), compiled by the Buddhist priest Yuixin. The main purpose of the *koshiki* texts was to strengthen the karmic connection between the adepts and the object of worship to whom this *koshiki* was dedicated – Buddha, bodhisattva, arhat or Buddhist patriarch. Therefore, the main content of the *koshiki* was: the history of the main character, the significance of his role to the Buddhist devotees, praise to his virtues and merit, and, most importantly, mention of those benefits which would gain the believers, taking part in the *koshiki* ritual. In this context, the creation of “Raun *koshiki*” and its identification as a special ritual text, which has the same sacred potential, shows the new movement in medieval Japanese Buddhism. It is characterized by the desire to return to the precepts of the original Indian Buddhism, formed in the circles of Nara Buddhism. This movement was a kind of response to the formation of the Japanese Amidaism and the spreading of Chinese Chan Buddhism in Japan.

Key words: Rahula, “Raun *koshiki*”, Yuixin, *koshiki*, Amidaism, Buddha Shakyamuni

Лепёхова Елена Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН (Москва); 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; lenalepekhova@yandex.ru

Elena S. Lepekhova – Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; 12 Rozhdestvenka str., Moscow, Russia, 107031; lenalepekhova@yandex.ru

Данное исследование посвящено образу Рахулы (яп. Раун или Рагора), сына и последователя Будды Шакьямуни в японском ритуальном тексте «Раун косики» (XIII в.), составленным буддийским священником Юйсином.

К сожалению, *косики* 講式 как жанр японской буддийской литературы пока ещё мало исследован в отечественном востоковедении. А между тем, его подробное изучение смогло бы прояснить некоторые до сих пор мало известные аспекты буддийской текстовой традиции, в частности, не только её связь с религиозным ритуалом, но влияние на такие сферы японского искусства, как музыка, танец и театр и т. д. Собственно, в самой Японии первые научные исследования, посвящённые *косики*, были как раз связаны с историей японской музыки. (Фукусима Кадзуо, Араи Кодзюн) [Ambros, 2016, 10]. Также следует упомянуть известную монографию Киндаити Харухико, посвящённую исследованию «Сидза косики 四座 講式», вышедшую в 1964 г. В этой книге автор пытался воссоздать звучание японского языка периода Камакура (1185–1333) на основе музыкальной тональности вышеупомянутого текста. В 90-е годы XX в. Ямада Сёдзэн (1929–2014) было создано научное сообщество «Косики кэнкюкай 講式研究会» с целью изучения *косики* как междисциплинарного литературного жанра [Ibid]. Что касается западных исследований, то здесь прежде всего следует упомянуть работы Нильса Гильберга [Guelberg, 1993, 2006]. В 2005 и 2006 гг. вышли перевод и исследование текста «Мироку косики 弥勒講式» в контексте доктрин школы Хоссо, выполненные Дж. Фордом [Ford 2005; 2006a; 2006b]. Из последних научных трудов в этом направлении следует отметить работы Д. Куинтера [Quinter 2006; 2011; 2014], Л. Микс [Meeks, 2016] и Б. Эмброз [Ambros, 2016]. Эти исследования рассматривают деятельность нарсских буддийских школ, направлений экзотерического и эзотерического буддизма Тэндай и Сингон в средневековый период в отношении их связи с ритуально-текстовой традицией *косики* и расширяют представление о японском буддизме в качестве не только философской доктрины, но и живой религии.

Сам жанр *косики*, наряду с чтением и толкованием буддийских сутр был очень популярен в средневековой Японии. Первые *косики* 講式 – «Нидзюго дзаммай сики» традиционно приписываются знаменитому монаху Гэнсину (942–1017). Считается, что этот текст был составлен в 986 г. для собрания 25 монахов, совершавших поклонения Будде Амиде.

Большинство *косики* впоследствии было составлено по образцу этого текста. В отличие от других проповедей текст *косики* никогда не менялся. Хотя тексты *косики* обычно были написаны на китайском языке (*камбун*), во время церемонии их было принято читать на японском языке или на смешанном китайско-японском (*вакан конкобун*), что делало их более доступными для массовой аудитории. Как правило, чтение *косики* начиналось с церемонии поклонения, во время которой читалось вступление текста и перечисление последующих ритуалов (*хёбьяку*). Чтение основного текста (*сикимон*) обычно делилось на три или пять частей, каждая из которых заканчивалась стихом-гатхой (*када*) на китайском. Вначале произносилось посвящение тому или иному будде, бодхисатве, патриарху и т. д., затем шло повествование о его деяниях и восхваляющие его гатхи. Как отмечает Б. Эмброз, эти части текста *косики* обычно представляли собой (наряду со стихами), цитаты из различных буддийских сутр, что даёт основание говорить о межтекстовой традиции *косики*. Заканчивался основной текст, как правило, упоминанием о «передаче заслуг» (яп. *эко* 回向) [Ambros, 2016, 7].

Текст читался монахом-чтецом *доси* 道師 или *сикиси* 式師. Заканчивалось собрание чаще всего тем, что собравшиеся пели хором заключительный стих, заключавший в себе «слова поклонения» (*райхай но котоба* 礼拝の詞) и совершали поклоны. Иногда во время чтения *косики* исполнялась традиционная музыка *гагаку* 雅楽. Как указывает Нильс Гилберг, помимо монахов, исполнявших мелодии *сёмё* 声明, в ритуалах *косики* также участвовали музыканты, исполнявшие *гагаку* в перерывах между отдельными частями [Guelberg, 2006, 35]. Для этого подбирались специальные композиции *гагаку*, совпадавшие по тональности с *косики*. Они назывались *кангэн косики* 管弦講式 или *кангэн ко* 管弦講. В некоторых случаях во время исполнения *косики* устраивались театрализованные представления. Так в XI в.

в столичном храме Тодайдзи были устроены публичные чтения «Одзё косики», во время которого монахи в масках Бодхисаттв изображали обитателей Чистой Земли Будды Амиды [Guelberg, 2006, 35].

Хотя первоначально *косики* зародились в рамках амидаизма, постепенно этот жанр распространился среди других буддийских школ. В XI в. монах школы Тэндай Мэйкэн 明賢 (1026–1098) составил «Сэйган косики» 誓願講式, а в 1079 г. монахом Ёканом 永観 из школы Санрон были составлены «Одзё косики» 往生講式, которые в дальнейшем также повлияли на структуру поздних *косики* [Guelberg, 2006, 36]. Жанр *косики* был популярен также среди представителей эзотерического буддизма. Так, Какубан 覚鑊 (1095–1144), основатель направления Синги школы Сингон (Синги Сингон сю 新義真言宗), написал, по меньшей мере, около тринадцати текстов *косики*. Это дало исследователю Ямаде Сёдзэн повод предположить, что данные тексты использовались не только для публичных ритуальных чтений, но и для индивидуальных церемоний посвящения эзотерического характера [Ямада, 1995, 35].

Считается, что наибольшее количество *косики* было составлено с конца XII по начало XIII вв. Большая часть их была составлена монахами Дзёкей из школы Хоссо (23) и Мёэ из школы Сингон (29).

По мере роста популярности *косики* число участников этих собраний стало увеличиваться. В их число, помимо обычных монахов, входили даже столь высокопоставленные лица, как вышеупомянутый Гэнсин и экс-император Кадзан (г.п. 984–986). В дальнейшем в церемониях *косики*, помимо буддийских монахов, стали принимать активное участие и верующие миряне. Об этом сообщается в летописных источниках *энги*, литературных произведениях *сэцува* и биографических и агиографических произведениях конца периода Хэйан – начала эпохи Камакура (приблизительно X–XIV вв.). Так, аристократ Тайра-но Цунэтакэ (1180–1255) в своём дневнике «Хэйкоки» сообщает, что в 1240 г. в память о своих покойных родителях он заказал ритуальные чтения «Амида косики» и «Дзидзо косики». Вечером того же дня он провёл чтения «Лотосовой сутры», которые сопровождались чтением «Нидзюго дзаммай сики» [Ambros, 2016, 1–2].

Как отмечают исследователи этого жанра, основная цель *косики* состояла в укреплении кармической связи между адептами и объектом поклонения, которому было посвящено данное *косики* – Буддой, бодхисаттвой, архатом или буддийским патриархом. Поэтому основное содержание *косики* составляли: история данного персонажа, значение его роли для верующих буддистов, восхваление его добродетелей и заслуг и, самое главное, упоминание о тех благах, которые обретут верующие и восхваляющие его. При этом, если основная часть (*сикимон*), как правило, оставалась неизменной, помимо неё в исполнение *косики* могли добавляться: церемонии общего поклонения (*сорай* 総礼), призывание богов-защитников (*дзинбун* 神分), восхваление Четырёх Мудростей (*ситисан* 四智讃), четыре мелодии (*сика хоё* 四箇法要), призывание (*кандзё* 勧請), песни-толкования (*кёкэ* 教化), японские гимны (*васан* 和讃), объявление о подношении (*саймон* 祭文), и передача заслуг шести подношений (*рокусю эко* 六種回向) [Ambros, 2016, 8]. Общее поклонение состояло в произнесении одного из молитвенных стихов, в котором упоминался объект поклонения. Ритуальное призывание богов-защитников данного храма или местности обычно проводилось до или после основного текста. Что касается *ситисан*, то оно представляло собой гимн на санскрите, прославляющий Четыре Мудрости. Как указывает исследователь Араи, это древнейшая из японских мелодий *сёмё*. Первоначально она могла возникнуть в Индии в VII в., затем в VIII в. появилась в Китае, а уже в IX в. перешла с континента в Японию [Arai, 1999, 326]. Другой старейшей частью церемонии являются четыре мелодии *сика хоё*. Первое упоминание о них относится к 752 г. (17 год Тэмпё-Сёхо), когда они исполнялись во время церемонии «открытия глаз» статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи. Их основу составляли четыре гимна: «Восхваление Татхагаты» («Нёрайбай» 如来唄), «Гатха о разбрасывании цветов» («Сангэ но гэ» 散華偈), «Гатха о санскритском звуке» («Боннон но гэ» 梵音偈) и «Гатха о монахах» («Сякудзё но гэ» 錫杖偈). *Кандзё* состояло в призывании объекта поклонения в ритуальное пространство. Песни-толкования *кёкэ* представляли из себя

толкование буддийских доктрин и вознесение им хвалы. Обычно они состояли из четырёх-строчных стихов и их создание приписывалось Эннину 円仁 (794–864) [Guelberg, 1999, 38–40]. Создание же японских гимнов – *васан*, по традиции, приписывалось Гэнсину. Тексты *саймон* читались перед подношением даров и составлялись перед каждой церемонией. Во время чтения *рокусю эко* собрание монахов также делало шесть видов подношений, а чтение текста подразумевало обретение заслуг (*эко*) присутствующими во время проведения и после завершения ритуала [Ambros, 2016, 8].

То, что *косики* исполнялись, главным образом, на японском языке, по мнению исследователей, в значительной мере способствовало популяризации буддийских доктрин среди простых людей. Популярность этих проповедей в сочетании с ритуальными богослужениями и музыкой оказала влияние на многие музыкальные и литературные жанры, в частности, буддийские песнопения *сёме*, жанр средневековой музыки *энкёку*, *хэйкёку* – декламирование эпоса «Хэйкэ-моногатари» под аккомпанемент бива и т. д. Последние сведения о сочинении *косики* относятся к 1891 г., когда были составлены «Тодзё Дэнто *косики* 洞上傳燈講式» для школы «Сото дзэн». В наши дни *косики* по-прежнему продолжают исполняться во время богослужений в некоторых храмах, например, «Одзё *косики*» в школе Тэндай.

Что же касается текста «Раун *косики*», то ныне он существует в двух вариантах. Первый хранится в архивах храма Тосёдайдзи и датируется 1312 г., второй вариант принадлежит библиотеке храма Тодайдзи и относится к 1315 г. Также существует ряд смежных текстов, принадлежащих к школе Рицу: «Раун *куё-но ги*» («Церемония подношений Рахуле») (1266 г.) из храма Садайдзи и «Раун *ко-но хосоку*» («Правила [чтения] текста о Рахуле») (приблизительно XIII–XIV вв.) из храма Сёмёдзи [Сэкигути, 1998, 4–5].

О церемониях подношений Рахуле сообщает буддийский монах Эйdzон в своих записях о поездке в округ Канто «Канто онкаку» (1262). По его словам, эти ритуалы, состоявшие, главным образом, из чтения молитвенных текстов, посвящённых Рахуле, проводились во время церемонии принятия монашеских обетов в четырнадцатый и пятнадцатый день седьмого месяца. Сам Эйdzон (1201–1290) принадлежал к школе «Рицу» и был одним из идеологов движения возрождения соблюдения *винаи* (яп. *рицу*) в среде духовенства, поэтому практика ритуального чтения *косики* во время проведения буддийских церемоний, по его мнению, могла способствовать возрождению традиций *винаи* [Meeks, 2016, 133].

Что же касается истории самого текста «Раун *косики*», то, согласно записи в версии 1315 г. из храма Тодайдзи, он был составлен в 1257 г. буддийским священником Юйсином в храме Кайданъин по просьбе его послушников. Это косвенно подтверждается записью в «Раун *куё-но ги*» (1266 г.) о том, что этот текст хорошо известен послушникам Сайдайдзи. (Сэкигути, 1998, 6–8) О самом Юйсине сохранилось крайне мало сведений, точные годы его рождения и смерти неизвестны. В памятнике XVIII в. «Хонтё косоэдэн» («Записи о выдающихся монахах нашей страны») сообщается, что он был столичным священником и принадлежал к школе Хосо традиции виджнянавады. Также он изучал *винаю* в храме Тодайдзи у патриарха школы Рицу Энсё (1221–1277). Известно также, что Юйсин читал публичные лекции о трактате «Чэн вэйши лунь» – китайском переводе «Абхидхармакоши» [Meeks, 2016, 134]. Однако, судя потому, что ему приписывается авторство «Раун *косики*», он также был сторонником возрождения *винаи*. Представители этого направления в XIII в. стремились к возрождению традиций монашеских заповедей, в противоположность набиравшему популярность амидаизму. Они пропагандировали возврат к образу жизни «ранних» монашеских общин Индии и Китая, поэтому особый интерес у них вызывал Будда Шакьямуни и его непосредственные ученики – архаты. По этой причине, основной темой «Раун *косики*» стало жизнеописание Рахулы – сына Будды Шакьямуни и одного из его первых учеников.

Практика подношений (санскр. *пуджа*, яп. *куё*) ученикам Будды была распространена в индийском буддизме, о чём сообщают китайские источники Фа-сянь и Сюань-цзан. Фа-сянь в «Записках о буддийских странах» («Фо го цзи») сообщает, что в Матхуре местные буддийские монахи поклоняются Шарипутре, Маудгальяне

и Ананде, а недавно принятые в общину послушники обычно подносят дары Рахуле [Александрова, 2008, 124]. Сюань-цзан (602–664), посетивший Матхуру спустя двести лет, также сообщает о местных ступах, в которых хранятся мощи учеников Будды, в том числе и Рахулы. В праздники шестого дня монахи, опережая друг друга, с равным усердием приносят дары всем этим ступам и сооружают много редкостных и драгоценных вещей. В соответствии с принадлежностью к школе они обращаются к определённом образу... Те, кто ещё не принял обет, приносят дары Рахуле [Александрова, 2008, 223–224].

К сожалению, сохранилось мало сведений о культе Рахулы в Индии. В Японии свидетельства о религиозном поклонении Рахуле также встречаются не ранее периода Камакура (XIII в.), хотя в японской классической японской литературе более раннего периода встречаются упоминания о Рахуле (Рагоре), о чём будет сказано ниже.

Что же касается структуры самого сочинения «Раун косики», то оно представляет собой текст на китайском языке (*камбун*), состоящий из 2000 иероглифов и 145 строк. Он состоит из введения и пяти частей: «Рождение и уход из дома Рахулы» (*Тандзё сюкэ* 誕生出家), «Разъяснение Татхагаты» (*Нёрай дзюки* 如来授記), «Защита и сохранение Дхармы Будды» (*Годзи бунпо* 護持仏法), «Поклонение и подношения Рахуле» (*Кёкэй куё* 恭敬供養), «Передача заслуг и пробуждение стремления к просветлению» (*Эко хоцуган* 廻向発願) [Meeks, 2016, 138].

В первой части трактата рассказывается о появлении на свет Рахулы.

Примечательно, что в ранних палийских источниках Рахула не упоминается. В более поздних текстах приводятся две версии о рождении Рахулы. Согласно первой, в день, когда родился Рахула, принц Сиддхартха (Будда Шакьямуни) решил оставить мирскую жизнь в поисках истины. Во второй, которая излагается в «Муласарвастивада виная», говорится о том, что Рахула был зачат в ночь перед уходом Сиддхартхи из дома, пробыл в утробе матери шесть лет и родился в тот день, когда его отец обрёл просветление [Сэкигути, 1998, 15].

Юйсин в своём повествовании придерживается третьей версии и подчёркивает, что Рахуле, благодаря его заслугам, выпало великое благо родиться сыном Шакьямуни и поэтому легенду о пребывании Рахулы шесть лет в утробе матери – Яшодхары – он рассматривает как свидетельство чудесного рождения и божественного происхождения Рахулы. О необычайно долгой беременности Яшодхары, сомнениях окружающих в отцовстве Шакьямуни, обвинении Яшодхары в супружеской измене и, наконец, доказательстве её невиновности сообщают другие буддийские тексты, в частности, «Муласарвастивада виная» и «Дашидулун» – китайский комментарий к «Махапраджняпарамита-сутре». В «Муласарвастивада виная» приводится джатака, согласно которой пребывание Рахулы шесть лет в утробе матери было результатом кармического воздаяния за его преступления в прошлых рождениях. Некогда Рахула был царём, который не пускал странствующего монаха в своё царство шесть дней и по этой причине в качестве наказания был обречён ждать своего рождения шесть лет [Meeks, 2015, 143]. В другом разделе «Муласарвастивада винаи» – «Сангхабхедавасту» – приводится другое, более рациональное объяснение. Когда Шакьямуни оставил свою семью и дом, Яшодхара, пребывая в глубокой тоске по супругу, узнала о суровой аскезе, которой он себя подверг, и решила также вести аскетическую жизнь. Это замедлило рост плода в её чреве, и царь Шуддодхана, опасаясь за жизнь матери и ребёнка, велел скрывать от Яшодхары новости о Шакьямуни. Когда же она вновь вернулась к нормальному питанию, её беременность возобновилась и она родила сына Рахулу в тот день, когда Шакьямуни обрёл просветление. Как отмечает Стронг, здесь налицо параллель между шестилетним путём Будды к просветлению, полным испытаний и трудностей, и тяжёлой беременностью Яшодхары на пути к долгожданному материнству [Strong, 1997, 117–19]. Как говорится далее в тексте, необычайное рождение Рахулы вызвала в племени Шакьев толки о супружеской неверности Яшодхары. Чтобы доказать свою невиновность, Яшодхара прошла следующее испытание: она бросила ребёнка в пруд, объявив, что если Рахула – истинный сын Шакьямуни, то он не утонет, а переплывёт пруд из одного конца в другой. И мать, и ребёнок чудесным образом проходят это испытание, однако окончательно сомнения по поводу рождения Рахулы прекращаются лишь тогда,

когда он узнает Шакьямуни среди пятисот одинаковых архатов, как говорится в «Дашидулун». Затем, как сказано там же, Шакьямуни разъясняет Яшодхаре причину её чрезмерно долгой беременности, объясняя всё кармическим воздаянием и приводя вышеупомянутую легенду [Meeks, 2016, 141].

У Юйсина эта история изложена более кратко и отличается в некоторых деталях. Так, он сообщает, что Яшодхаре бросили в огонь, обвинив в супружеской измене, но она появилась из пламени невредимой, сидя на голубом лотосе, и тем самым доказала всем свою невиновность [Сэкигути, 1998, 15].

Примечательно, что Юйсин не упоминает легенду о кармических причинах необычайно долгой беременности Яшодхаре, о которой рассказывают предыдущие источники. Напротив, он избегает упоминаний о плохой карме Рахулы и старается представить обстоятельства его рождения чудесным знаком, свидетельствующим о его божественном происхождении. Хотя Юйсин не упоминает источники, которыми он пользовался, японский исследователь Камата считает, что, скорее всего, Юйсин ссылался на китайский трактат «Чжабаоцзан цзин», который был составлен в V в. монахом Танью на основе индийских текстов аваданы. Этот трактат был также известен и в Японии [Камата, 1998, 59].

Далее, рассказывая о детстве Рахулы, Юйсин сообщает, что в возрасте девяти лет Рахула добровольно последовал за своим отцом Шакьямуни и вступил в сангху. Здесь Юйсин возносит хвалу мудрости и добродетели Рахулы, который принял буддийские обеты в столь раннем возрасте и стал одним из 16 архатов. Примечательно, что здесь рассказ Юйсина расходится с другими источниками. Так, в сутре «Вэйчэнюиньюань цзин» («Сутра о необычайных причинах и условиях» 未曾有因緣經), напротив, рассказывается о нежелании Яшодхаре расставаться с сыном, когда Будда отправил за ним своего ученика Маудгальяну. Сам Рахула, приняв обеты, не проявляет интереса к Дхарме, мечтая вернуться домой, и только после разъяснений других монахов постигает суть учения своего отца. По мнению Л. Микс, в качестве источника Юйсин мог выбрать историю Рахулы, содержащуюся в *винае* Дхармагуптика (кит. *Сифэнлюй*, яп. *Сибунрицу* 四分律), которая, напротив, стремится показать пребывание Рахулы в сангхе с лучшей стороны [Meeks, 2016, 144].

Во второй и третьей части Юйсин изображает Рахулу не столько как образец для молодых послушников, но как будущего Бодхисаттву – спасителя живых существ. При этом он ссылается на девятую главу из «Сутры Лотоса», в которой Будда предсказывает Рахуле, что тот станет Буддой, имя его будет Саптаратнападма-викрантагами (Попирающий семь драгоценных цветов) а его земля будет называться Анаванамитвайджаянта. При этом место пребывания Рахулы описывается в выражениях, сходных с описанием Чистой Земли Будды Амиды. Это благословенный край, с землёй из лапис лазури, где цветут сандаловые деревья с золотыми ветвями, цветут серебряные цветы, веют благоуханные ветры и т.д. [Сэкигути, 1998, 16]. Из этого следует, по мнению Юйсина, что Рахула будет одним из защитников Дхармы Будды с момента ухода Будды Шакьямуни и до появления Будды Майтрейи. Также, как и Ананда, он будет обладать силой, способной спасать всех живых существ. Поэтому вторая часть заканчивается гатхой, прославляющей Рахулу как одного из будд грядущего.

В третьей части Юйсин прославляет Рахулу как Защитника Дхармы. Здесь, по мнению Сэкигути, он ссылается на китайский перевод «Нандимитравадана», выполненный Сюань-цзаном в 654 г. под названием «*Да алухо нантимидулоу сушо фачжу цзи* 大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記» [Сэкигути, 1998, 11]. В этой сутре (которая затем послужила основой культа шестнадцати архатов) рассказывается о шестнадцати архатах, которые будут пребывать в мире живых существ, охраняя Дхарму Будды, в период между паринирванной Будды Шакьямуни и появлением Будды Грядущего Майтрейи. В тексте Юйсина подчёркивается, что Рахула, в качестве сына Будды, периодически будет являться в мире людей, дабы следить за сохранением и передачей Дхармы. Этот отрывок заканчивается гатхой, в которой Рахула прославляется как спаситель всех живых существ [Meeks, 2016, 146]. Здесь можно наблюдать следующее развитие образа Рахулы у Юйсина: сначала как единственного

сына Шакьямуни, затем как юного послушника, и, наконец, в качестве архата-защитника Дхармы. Последнее связывает Рахулу с культом архатов, который был очень популярен в Китае, а затем в Японии. В качестве архата Рахула наделён сверхъестественными чертами – долголетием, а в будущем ему суждено переродиться в качестве Будды в собственной Чистой Земле и спасать всех живых существ.

В заключительной четвёртой части говорится о том, какие давние традиции имеет культ поклонения Рахуле в Японии и о чтении «Раун косики» как составной части этого ритуала. Юйсин упоминает о важности поклонения основателям этой традиции и о том, какое значение имеет культ Рахулы для послушников. В заключительной части «Передача заслуг» он подчёркивает, что чтение этого текста несёт благо всем живым существам и дарует им возможность обрести просветление [Meeks, 2016, 146].

Следует отметить, что образ Рахулы упоминается и в других японских источниках, например, сборниках рассказов *сэцува* «Нихон рёики» (VIII в.) и «Кондзяку-моногатари» (XII в.), а также в классическом японском романе «Гэндзи – моногатари» (XI в.). Это может свидетельствовать о том, что легенда о Рахуле была хорошо известна в Японии примерно с конца VIII в. (во всяком случае, в образованных кругах). Примечательно, что Юйсин в своём тексте избегает упоминания о кармических прегрешениях Рахулы, из-за которых тот шесть лет провёл в утробе матери (о чём говорится в «Нихон рёики» и «Гэндзи-моногатари») или о том, как вступив в сангху, тот сначала не проявлял склонности к изучению Дхармы («Кондзяку-моногатари»). Очевидно, автор «Раун косики» намеренно старался избегать деталей, способных умалить образ Рахулы – сына Шакьямуни, бодхисаттвы и защитника Дхармы, и, напротив, всячески подчёркивал чудесные обстоятельства жизнеописания Рахулы.

Это показывает, что образ Рахулы был важен для последователей школы Рицу как объект поклонения, связывающий японский буддизм с ранним индийским, и как образ, призванный вдохновлять монахов, соблюдающих «Винаю». Создание «Раун косики» и выделение его как особого ритуального текста, обладающего таким же сакральным потенциалом, свидетельствует ещё об одной тенденции в средневековом японском буддизме. Это стремление к возвращению к заповедям первоначального индийского буддизма, оформившееся в отдельное направление в кругах нарского буддизма, стало своего рода ответной реакцией на формирование японского амидаизма и проникновение в Японию китайского чань-буддизма. Примечательно, что данная тенденция «возвращения к заповедям Шакьямуни» продолжала существовать и далее в отдельных школах японского буддизма, лишь усиливаясь в ответ на появления в стране новых религиозных течений.

Библиографический список

1. Александрова, Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии / Н.В. Александрова. – М: Восточная литература, 2008. – 366 с.
2. Камата, Сигэо. Дайдзюкэ дзэнкайсэцу дайджитэн / Камата Сигэо. – Токио: Юдзанкаку сюппан, 1998 (鎌田茂雄. 大蔵経全解説大辞典. 1998).
3. Сэкигути, Сидзуо. Раун косики сёко / Сэкигути Сидзуо // Убэ кокубун кэнкю. – Токио. – 1998. – № 29. – С. 3–20 (関口静雄. 羅云講式小考. 1998).
4. Ямада, Сёдзэн. Косики: Соно сэйрицу то тэнкай / Ямада Сёдзэн // Буккё бунгаку кодза: сёдо но бунгаку / под ред. Ито Хироюки. – Токио: Бэнсэйся. – 1999. – № 58. – С. 11–53 (山田昭全. 講式—その成立と展開. 仏教文学講座: 唱導の文学. 1999).
5. Arai, K. Concerning shōmyō, the Buddhist chant of Japan / K. Arai // The Buddhist Chant in Its Cultural Context / ed. by The National Center for Korean Traditional Performing Arts. – Seoul: National Center for Korean Traditional Performing Arts, 1999. – P. 295–337.
6. Ambros, B.R. Editors' Introduction Kōshiki in Japanese Buddhism / B.R. Ambros, J.L. Ford, M. Mross // Japanese Journal of Religious Studies: Nanzan Institute for Religion and Culture. – 2016. – № 43/1. – P. 1–15.
7. Ford, J.L. Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan / J.L. Ford. – New York: Oxford University Press, 2006.
8. Ford, J.L. Buddhist ceremonials (kōshiki) and the ideological discourse of established Buddhism in early medieval Japan. / J.L. Ford // Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism, ed. by Richard K. Payne and Taigen Daniel Leighton, New York: Routledge. – 2006. – P. 97–125.

9. Ford, J.L. Competing with Amida: A study and translation of Jōkei's Miroku kōshiki / J.L. Ford // Monumenta Nipponica. – 2005. – № 60. – P. 43–79.
10. Guelberg, N. Buddhist ceremonials (kōshiki) of medieval Japan and their impact on literature / N. Guelberg // Taishō daigaku sōgō bukkyō kenkyūjo nenpō (Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taishō University). – 1993. – № 15. – P. 254–68.
11. Guelberg, N. Kōshiki to wa nanika? / N. Guelberg // Shōmyō shiryō shū / ed. by Nishō Gakusha Daigaku 21-Seiki COE Puroguramu Chūsei Nihon Kanbun Han. Nishō Gakusha Daigaku 21-Seiki coe Puroguramu, 2006. – No. 21. – P. 30–40 (講式とは何か. 声明資料集).
12. Meeks, L. Imagining Rāhula in Medieval Japan: The Raun kōshiki / L. Meeks // Japanese Journal of Religious Studies: Nanzan Institute for Religion and Culture. – 2016. – № 43/1. – P. 131–151.
13. Quinter, D. The Shingon Ritsu School and the Mañjuśrī Cult in the Kamakura Period: From Eison To Monkan / D. Quinter // PhD dissertation, Stanford University, 2006.
14. Quinter, D. Invoking the mother of awakening: An investigation of Jōkei's and Eison's Monju kōshiki / D. Quinter // Japanese Journal of Religious Studies. – 2011. – № 38. – P. 263–302.
15. Quinter, D. Localizing strategies: Eison and the Shōtoku Taishi cult / D. Quinter // Monumenta Nipponica. – 2014. – № 69. – P. 153–219.
16. Strong, J. A family quest: The Buddha, Yaśodharā, and Rāhula in the Mūlasarvāstivāda Vinaya / J. Strong // Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia / ed. by Juliane Schober, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. – P. 113–128.

Текст поступил в редакцию 15.12.2018.

References

1. Aleksandrova N.V. *Put i text: kitaiskie palomniki v Indii* [The Way and Text: Chinese Pilgrims in India]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008, 366 p. (in Russian).
2. Kamata Shigeo. *Daizōkyō zenkaisetsu daijiten*. Tokyo: Yūzankaku Shuppan, 1998 (in Japanese).
3. Sekiguchi Shizuo. *Raun kōshiki shōkō. Ube kokubun kenkyū*. Tokyo, 1998, no. 29, pp. 3–20 (in Japanese).
4. Yamada Shōzen. *Bukkyō bungaku kōza: Shōdō no bungaku*. Ed. by Itō Hiroyuki. Tokyo: Benseisha, 1995, no. 8, pp. 11–53. (in Japanese).
5. Arai K. *The Buddhist Chant in Its Cultural Context*. Ed. by The National Center for Korean Traditional Performing Arts. Seoul: National Center for Korean Traditional Performing Arts, 1999, pp. 295–337 (in English).
6. Ambros B.R., Ford J.L., Mross M. *Japanese Journal of Religious Studies: Nanzan Institute for Religion and Culture*, 2016, no. 43/1, pp. 1–15 (in English).
7. Ford J.L. *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*. New York: Oxford University Press, 2006 (in English).
8. Ford J.L. *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*. Ed. by R.K. Payne, T.D. Leighton. New York: Routledge, 2006, pp. 97–125 (in English).
9. Ford J.L. *Monumenta Nipponica*. 2005, no. 60, pp. 43–79 (in English).
10. Guelberg N. *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taishō University*. 1993, no. 15, pp. 254–68 (in English).
11. Guelberg N. *Shōmyō shiryō shū*. Ed. by Nishō Gakusha Daigaku 21-Seiki COE Puroguramu Chūsei Nihon Kanbun Han. Nishō Gakusha Daigaku 21-Seiki coe Puroguramu, 2006 (in Japanese).
12. Meeks L. *Japanese Journal of Religious Studies: Nanzan Institute for Religion and Culture*. 2016, no. 43/1, pp. 131–151 (in English).
13. Quinter D. *The Shingon Ritsu School and the Mañjuśrī Cult in the Kamakura Period: From Eison to Monkan*. PhD Thesis, Stanford University, 2006 (in English).
14. Quinter D. *Japanese Journal of Religious Studies*. 2011, no. 38, pp. 263–302 (in English).
15. Quinter D. *Monumenta Nipponica*. 2014, no. 69, pp. 153–219 (in English).
16. Strong J. *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Ed. by J. Schober. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, pp. 113–128 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.85-93

Куропаткина О.В.

Пиетизм в Скандинавии и в России в XIX веке: сравнительный анализ вероучительных и социальных установок

*Исследование поддержано грантом Российского научного фонда,
проект № 17-18-01194, на базе Уральского федерального университета (УрФУ)*

Аннотация. Статья посвящена краткой истории пиетизма, его скандинавской и российской формы. Особое внимание уделено возникновению лестадианства у саамов, которое стало для них национальной формой христианства. Проведено сравнение вероучительных и социальных установок лестадиан и штурндистов, выявлены сходство и различия их подходов. Указаны оригинальные особенности скандинавских пиетистов-лестадиан: примат, с рядом исключений, опыта, а не Библии; представление о власти церкви как конгрегации и движения; практика обязательной исповеди. Упомянуты особенности раннего лестадианства, которые сейчас почти не встречаются: крайняя эмоциональность богослужения и активное заимствование языческой мифологии. Анализируя историю скандинавского и российского пиетизма, автор приходит к следующим выводам: 1) скандинавские и российские пиетисты несли своим последователям-мирянам общее послание (необходимость радикальной перемены жизни, запрет на алкоголь, стремление просветить общество, подав ему благой пример и приобщив к своей практике); 2) лестадианство отличалось также своей практикой обязательной исповеди и экспрессией, сопровождающей богослужения; 3) лестадианство имело особый успех у саамов, активно использовало их мифологию; 4) по отношению к господствующей церкви пиетисты занимали критическую, но в целом лояльную позицию; 5) по отношению к государственной власти скандинавские пиетисты считались диссидентами, иногда опасными, но могли и пользоваться покровительством властей; российские штурндисты критиковали власть, но были в основном заняты духовным преображением общества – в той форме, которая казалась им правильной, власть же преследовала их как «сектантов».

Ключевые слова: лютеранство, пиетизм, Ларс Леви Лестадиус, лестадианство, скандинавские страны, ушковайсет, хеххулиты, штурндизм

Oksana V. Kuropatkina

Pietism in the Scandinavian Countries and in Russia in the 19th Century: Comparative Analysis of Religious and Social Attitudes

*The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation,
project № 17-18-01194, on the basis of the Ural Federal University*

Abstract. The article considers a brief history of Pietism and its Scandinavian and Russian forms. Special attention is paid to the emergence of the Laestadianism among the Saami that has become for them the national form of Christianity. The article compares the doctrinal and social attitudes of the Laestadians and the Shtundists, and reveals the similarities and differences in their approaches. The original features of the Scandinavian Pietists – Laestadians are indicated: primacy (with certain exceptions) of experience, and not the Bible; the idea of the power of the church as a congregation and movement; the practice of compulsory confession. The article mentions the features of the early Laestadians that are now almost never encountered: the extreme emotionality of worship and the active borrowing of Pagan mythology. Analyzing the history of Scandinavian and Russian pietism, the author comes to the following conclusions: 1) Scandinavian and Russian Pietists carried a general message to their lay followers (the need for a radical life change, a ban on alcohol, a desire to enlighten society, setting a good example for it and introducing it to their practice); 2) Laestadians were also distinguished by their practice of compulsory confession and expression accompanying their worship; 3) Laestadianism was especially successful among the Sami, actively using their mythology; 4) in relation to the official church, the Pietists took a critical, but generally loyal position; 5) the Scandinavian Pietists were considered as dissidents, sometimes dangerous, in relation to state, but they could under the protection of the authorities; Russian Shtundists criticized the authorities, but were mainly engaged in the spiritual transformation of society, as they saw it, while the authorities pursued them as “sectarians”.

Key words: Lutheranism, Pietism, Lars Levi Laestadius, Laestadianism, Scandinavian countries, Uskovaiset, Hihhulite, Shtundism

Куропаткина Оксана Владимировна – кандидат культурологии, заместитель директора Центра изучения и развития межкультурных отношений; 119571, Москва, проспект Вернадского, 127-1; piatved@mail.ru

Oksana V. Kuropatkina – PhD (Cultural Studies), Deputy Director of Study and Development of Cross-Cultural Relations Center; 127-1 Vernadskogo pr., Moscow, Russia, 119571; piatved@mail.ru

Пиетизм (от лат. *pietas* – благочестие) – протестантское течение, возникшее внутри немецкого лютеранства во второй половине XVII в. Пиетизм был сосредоточен на необходимости покаяния (которое понимается не как раскаяние в отдельных поступках, а как радикальное изменение «мирского» мировоззрения), «рождении свыше» (коренном внутреннем перевороте, который случается с человеком после покаяния и по милости Божьей), групповом методе духовной работы (конвектикулы – регулярные собрания верующих-мирян на дому, чтобы читать Библию и делиться своими внутренними поисками и проблемами), «освящении» бытовой, обыденной жизни [Резвых 2014, 138; Gordon].

Пиетизм с самого начала стал массовым религиозным, социальным, а зачастую и политическим течением; его идеи активно распространялись по Европе и уже в XVIII в. попали в скандинавские страны и в Российскую империю.

Культурный контекст определил разные формы существования пиетизма. Особого внимания заслуживают две из них – это скандинавское лестадианство и русский штундизм. Кратко рассмотрим их историю, а затем сопоставим их установки.

Лестадианство было названо по имени своего основателя – пастора, ботаника и антрополога Ларса Леви Лестадиуса (1800–1864), который проповедовал среди саамов в Северной Швеции в середине XIX в. Чтобы понять контекст, в котором там возникло лестадианство, необходимо понимать, в каком состоянии там находилась церковь. Саамы к этому времени уже были христианизированы – так, протестантские миссионеры начали работу среди саамов с конца XVI в. [Storm, http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/%2332017_NTM%20StormD.pdf]. Тем не менее, коренное население Лапландии, принимая формально христианство, оставалось практически языческим. Пасторы-пиетисты с XVIII в. пытались изменить эту ситуацию – так, «апостол саамов» Томас фон Вестен настаивал на том, чтобы миссионеры изучали саамский язык и становились ближе к населению; он же ввёл должности миссионера и школьного учителя. К языческим традициям Вестен и его последователи относились очень жёстко: у саамов отбирались их священные барабаны, использовавшиеся для экстатических практик, новообращённых принуждали публично проклинать старых богов. Соответственно, саамов-христиан большинство считало предателями [Cornell, <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm>; Storm, http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/%2332017_NTM%20StormD.pdf]. Миссионеры после Вестена также резко агрессивно относились к любым нехристианским традициям, но при этом принцип изучения языка обращаемых исчез – саамы должны были учить язык своих проповедников в школах [Storm, http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/%2332017_NTM%20StormD.pdf]. В результате большинство саамов были равнодушны или враждебны к христианству; дополнительные сложности миссионерам создавало повальное пьянство.

Переломить эту ситуацию удалось Лестадиусу – выходцу из династии священнослужителей, работавших в Лапландии. Не последнюю роль сыграл тот факт, что он был сыном саамки, один из диалектов саамского языка был для него родным; женитьба на саамке также прибавила популярности молодому пастору, назначенному миссионером в саамский приход. Он активно взялся за работу, отстаивал необходимость знать и изучать саамский язык [Широнина, 2009, 118, 119].

Подлинный успех пришёл к Лестадиусу после тяжёлых потрясений – смерти сына, собственных болезней, переживаний, что его миссионерские усилия не дают результаты – саамы оставались равнодушными к христианству. В 1844 г. почти отчаявшийся пастор встретил саамку-пиетистку Миллу Клементсдоттер, которая проповедовала ему о покаянии и «рождении свыше». После этого с Лестадиусом произошёл внутренний переворот, и он стал одним из самых известных и популярных проповедников в Северной Швеции. Его последователи, принявшие

пиетистское богословие, жёсткие моральные правила и общинные установки, стали называться лестадианами.

Движение получило широкое распространение в Финляндии, Швеции, Норвегии. На данный момент лестадиан около 200 тыс., лестадианство существует в виде трёх основных ветвей: консервативное (115 тыс.), «первородное» (больше распространено в США) и «возрождённое», или «Новое пробуждение» [Talonen, 2001, 15]. Более половины лестадиан проживает в Финляндии.

Лестадианская форма пиетизма попала и в Россию. Одна из лестадианских групп называлась «ушковайзет», или хеххулиты, она появилась в 1870-х гг. в с. Ухта (российская Карелия) в 1870-х гг. [Витухновская, 2006, 113]. Ещё одна подобная группа – это этнические финны. Лестадианские проповедники в 1870-е гг. часто посещали Санкт-Петербург – один из центров финской «трудовой» диаспоры [Невалайнен, 2005, 48].

Однако самой массовой формой российского пиетизма в XIX веке стал штундизм (от нем. Stunde – час) – движение среди немцев Юга России (впоследствии к нему присоединились и русские), представители которого собирались во внебогослужебные часы, чтобы читать Библию, обсуждать, как её можно применить в практической жизни, и для общей молитвы [Куропаткина, 2017, 214]. Движение охватило немецких лютеран, реформатов, меннонитов, с 1850-х в него стали приходить православные¹. Штундизм прекратил самостоятельное существование уже к началу XX в.: штундисты влились в баптизм, евангельское христианство, духовоборство или толстовство [Митрохин, 1997, 134].

И скандинавский, и российский пиетизм в XIX веке были движениями протестными, стремящимися «изъять» своих последователей из греховного мира и создать «общину святых» – в оппозиции и к равнодушному к вере и только формально религиозному обществу, и к официальной церкви, которая, по мнению пиетистов, утратила свой моральный авторитет. Соответственно, у этих движений было много общего. Разберём их базовые установки.

Во-первых, категорический запрет на алкоголь. Лестадиус боролся с повальным пьянством саамов, называл спиртные напитки «дьявольской мочой», а также «драконом ликёром», с помощью которого торговцы-несаамы уничтожают саамский народ и его «природный», близкий к Богу образ жизни [Hepokoski, 2002b; Larsen, http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/2.%20%232-3_2016_LLL%20Laestadius%20synlig%20for%20verden.pdf; Лестадианство, http://ke.culture.gov-murman.ru/slovník/?ELEMENT_ID=96893]. Недаром именно торговля спиртным среди новообращённых саамов стала в 1852 г. причиной т.н. восстания в Каутокейно (коммуна в Северной Норвегии) [Cornell, <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm>].

То же наблюдалось и в России. Строгий запрет на употребление спиртных напитков позволяет предположить, что жившие, по тогдашним свидетельствам, в 1870-е гг. на Мурмане финны-«сектанты» были лестадианами [Орехова, 2009, 121]. Именно желание перестать пить и жить в трезвости сподвигало русских православных крестьян переходить к «штунде» [Балдин, 2013, 96].

Во-вторых, требование радикальной перемены жизни, «рождения свыше». У ранних лестадиан внутренний переворот сопровождался экстазом (см. ниже), но главным, несмотря на стремление многих последователей Лестадиуса отказаться от внешнего «Закона», оставались строгие нравственные установки и ограничения. Так, после проповедей Лестадиуса не только закрывались винные магазины, а люди бросали пить, но и существенно сокращались случаи воровства, в частности, оленекрадства – частого и практически неискоренимого порока среди тогдашних саамов [Hepokoski, 2002a; Cornell, <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm>]. Именно строгость лестадианства привлекла к нему российских карел, поскольку напоминало им популярное у них старообрядчество [Витухновская, 2006, 114]. Штундизм также завоёвывал свои позиции благодаря чётким и строгим нравственным правилам [Балдин, 2013, 96–97].

В-третьих, и скандинавские лестадиане, и хеххулиты, и штундисты считали себя духовной элитой, которой ей необходимо просвещать общество, подавая

пример правильной жизни. И хеххулиты, и штундисты хотели строить просвещение на изучении Священного Писания [Витухновская, 2006, 113; Куропаткина, 2017, 134]. Наибольших же успехов в этом достигли скандинавские лестадиане, которые активно использовали для просветительских целей специальные школы-интернаты для саамов, в одной из которых трудился близкий друг Лестадиуса Юхани Рааттамаа [Нерокоски, 2002a]. Лестадианство способствовало развитию письменной культуры и распространению образования у саамов. Так, Лестадиус написал правила правописания для двух саамских наречий [Широнина, 2009, 119]. Один из арестованных из-за упомянутого выше восстания в Каутокейно, Ларс Хетта, в тюрьме перевёл Библию с норвежского языка на саамский – и Библия появилась в каждом жилище. В итоге во второй половине XIX в. скандинавские саамы стали поголовно грамотны, в каждом жилище была Библия [Cornell, <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm>; Широнина, 2009, 143].

В-четвёртых, пиетисты везде делали ставку прежде всего на активных мирян. Лестадиус готовил из них проповедников; хеххулиты провозглашали общее священство; штундизм был целиком мирянским [Религия, 2015, 289; Витухновская, 2006, 113].

В-пятых, пиетистов отличало критическое, но в целом лояльное отношение к господствующей церкви. Лестадианство в скандинавских странах принципиально не порывало с официальными церковными структурами, считая важным сохранить с ними связь [Suominen, <http://examinationofthepearl.org/>]; хеххулиты, как поначалу и штундисты, могли быть православными людьми [Витухновская, 2006, 113; Куропаткина, 2017, 134].

В-шестых, у пиетистов были сложные отношения с государственной властью. Ярким примером стало т.н. восстание в Каутокейно в 1852 г. Массовое обращение саамов в христианство не обошлось и без громких инцидентов, самый яркий из которых получил название «восстание в Каутокейно». В 1848–1849 гг. некоторые саамы в коммуне Каутокейно (север Норвегии), принявшие лестадианство, стали называть себя «святыми» и безгрешными [Нерокоски, 2002a]. Страсти накалялись и в связи с тем, что налицо было противостояние норвежских торговцев и саамов, которые вызывали яростное неприятие у саамов-лестадиан. В 1852 г. восставшие убили местного торговца вином и сожгли его дом. Бунт был подавлен, зачинщиков казнили, многих посадили в тюрьму [Cornell, <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm>]. Хотя восставшие в Каутокейно вызывали осуждение и нарекания со стороны Лестадиуса ещё до своего выступления, тем не менее, это событие представило и саамского проповедника, и его последователей людьми явно неблагонадежными [Нерокоски, 2002a].

Однако, с другой стороны, лестадианам помогала принцесса Евгения, член шведского королевского дома – в частности, с её помощью были организованы миссионерские школы для саамов. Рааттамаа назвал её «любимой матерью» [Нерокоски, 2002b]. Что касается российских лестадиан, то они были в целом равнодушны к государству, однако власти их преследовали как «сектантов» [Витухновская, 2006, 114]. Штундисты часто были настроены антимонархически и антиклерикально², но были заняты в основном религиозным просвещением, а не политической деятельностью; государство же их преследовало, как и хеххулитов [Митрохин, 1997, 220].

При сходстве основных позиций у скандинавских и российских пиетистов имелись и явные отличия.

Во-первых, у лестадиан и российских пиетистов был принципиально разный подход к чтению Библии. Если для штундистов именно Библия стояла в центре, именно по ней нужно было исправлять свою жизнь, то у лестадиан по этому поводу были серьёзные разногласия. Многие последователи Лестадиуса считали, что Библия – это всего лишь «чернила и бумага», без Святого Духа она не работает; верующие люди сами могут быть такими же боговдохновенными, как Священное Писание. Вместе с тем, в ряде лестадианских общин, прежде всего «первородных», наблюдается совсем другая тенденция – существовала и существует не только сакрализация самой Библии, но и определённых её переводов – например, Библия короля Иакова для англоязычных, финская Библия 1776 года для финнов. Однако и тут

лестадииане отходят от чисто фундаменталистских установок, резко отделяющих Библию от любых других произведений – для «первородных» лестадиан проповеди Лестадиуса были равноценны библейскому откровению и так же, как и Библия, читались на богослужениях [Suominen, <http://examinationofthepearl.org/>].

Любопытно, что, однако, в российской Карелии отношение лестадиан к Библии было вполне традиционным: на их собраниях Писание читалось обязательно и специально разъяснялось по-карельски [Витухновская, 2006, 113].

Во-вторых, у скандинавских и российских пиетистов резко различалось представление о церкви. Для штундистов их собрания были скорее формой межконфессионального общения, но никак не строгой структурой; о церкви как о таковой почти не говорилось – собрание штундистов, хоть и было «общиной святых», но не претендовало на высший авторитет в вопросах веры и практики. Для лестадиан же всегда был высок авторитет церковного сообщества – и конгрегации, и сообщества лестадиан. Церковь как общность всех «святых», в отличие от конкретной общины, не может ошибаться; такую общность – Церковь – прямо называют Матерью, с которой необходимо, для спасения души, быть в тесной связи [Suominen, <http://examinationofthepearl.org/>].

В-третьих, только у лестадиан существовала особая практика исповеди. Вообще это не характерно для пиетизма вообще – место исповеди занимает личная рефлексия [Резвых, 2004, 178]. Юхани Рааттамаа, однако, провозгласил исповедь «ключами Царства». Изначально она была публичной. Многие лестадиане считали, что благодать Божья и прощение «работают» только через человека (поэтому исповедь необходима) – так в лестадианстве появилась концепция «трёхлоктевого Бога» (три шведских локтя, около 1 м 80 см – рост человека) [Hepokoski, 2002b].

В-четвёртых, раннему лестадианству, в отличие от сдержанного штундизма, следующему традиции позднего пиетизма, была присуща эмоциональность. Лестадиус поощрял бурные проявления покаяния, радости, скорби на богослужениях; его слушатели плясали, пели, падали ниц, видели видения и т.п. «Лиикутуксия», так назывались эти экстатические проявления, были органичны для саамов, поскольку походили на шаманский экстаз [Cornell, <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm>]. Впрочем, «лиикутуксию» практиковали многие лестадиане, не только саамы. Карельские хеххулиты тоже впадали в коллективный транс на своих богослужениях [Витухновская, 2006, 313]. В 1890-х гг. в лестадианстве возник серьёзный спор между «возрожденцами», настаивающими на возвращении прежде всего к строгим нравственным нормам и сомнениям в своей спасённости (любопытно, что на их стороне были лестадиане в Эстонии, Карелии и финская диаспора в Санкт-Петербурге), и теми, кто настаивал на экспрессии. В целом победили «возрожденцы» – экстаз перестал поощряться. Особо экспрессивных проповедников, вроде финна Тойво Корпелы, который предсказывал в 1930-х появление «летучего ковчега», который отнесёт верующих либо в Палестину, либо в Царство Небесное, старались остановить и уличали в безнравственности [Hepokoski, 2002b].

В-пятых, лестадианство, в отличие от штундизма, работавшего с формальными верующими и в пространстве христианской культуры, обращалось к язычникам-саамам и активно использовало их мифологию. Так, Лестадиус называл Бога «небесным родителем», «Создателем с сердцем матери», Который желает спасти непослушных детей [Elgvyn, http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/7.%20%232-3_2016_Unik%20teologi%20p%C3%A5%20samisk%20grunn.pdf]. Пастор-саам часто говорил о Боге как о божественной Матери; любой грех для Лестадиуса – это матереубийство, которое совершают неблагодарные дети [Ширнина, 2009, 125].

Таким образом, скандинавские и российские пиетисты несли своим последователям-мирянам общее послание (необходимость радикальной перемены жизни, запрет на алкоголь, стремление просветить общество, подав ему благой пример и приобщив к своей практике); лестадианство отличалось своей практикой обязательной исповеди и экспрессией, сопровождающей их богослужения. По отношению к господствующей церкви пиетисты занимали критическую, но в целом лояльную позицию. По отношению к государственной власти скандинавские пиетисты считались

диссидентами, иногда опасными, но могли и пользоваться покровительством властей; российские пиетисты-штундисты критиковали власть, но были в основном заняты духовным преображением общества, как они это видели, власть же преследовала их как «сектантов».

Библиографический список

1. Балдин, П.П. Движение штундистов и церковно-государственная политика в Российской империи во второй половине XIX в. / П.П. Балдин // Сервис в России и за рубежом. – 2013. – № 2 (40). – С. 91–99.
2. Витухновская, М.А. Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905–1917 / М.А. Витухновская. – СПб.: Норма, 2006. – 381 с.
3. Лестадиянство // Кольская энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: http://ke.culture.gov-murman.ru/slovník/?ELEMENT_ID=96893 (дата обращения: 20.04.2017).
4. Куропаткина, О.В. Штундизм / О.В. Куропаткина // Большая российская энциклопедия. – М.: БРЭ, 2017. – Т. 35. – С. 134.
5. Митрохин, Л.Н. Баптизм: история и современность / Л.Н. Митрохин. – СПб.: РХГИ, 1997. – 480 с.
6. Невалайнен, П. Исход. Финская эмиграция из России, 1917–1939 гг. / П. Невалайнен. – СПб.: Коло, 2005. – 446 с.
7. Никитин, А. Арндт, Иоганн / А. Никитин // Православная энциклопедия. – М.: Православная энциклопедия, 2001. – С. 374–375.
8. Орехова, Е.А. Колонизация Мурманского берега Кольского полуострова во второй половине XIX – первой трети XX вв. : дис. ... канд. истор. наук : 07.00.02 / Е.А. Орехова; СПбГУ. – СПб., 2009. – 311 с.
9. Резвых, П.В. Пиетизм / П.В. Резвых // Большая российская энциклопедия. – М.: БРЭ, 2014. – Т. 26. – С. 178.
10. Религия и церковь Швеции. От эпохи викингов до начала XXI века / под ред. О.В. Чернышева. – М.: Наука, 2015. – 535 с.
11. Широина, М.П. Религиозно-мифологический комплекс в саамской культуре : дис. ... канд. культурологии : 24.00.01 / М.П. Широина; РГПУ. – СПб., 2009. – 188 с.
12. Cornell, V. Læstadianism and the Loss of the Traditional Sámi Worldview / V. Cornell // Texas Liberal Arts [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm> (дата обращения: 15.10.2018).
13. Elgvyn, L.-A. Unik teologi på samisk grunn: Lars Levi Læstadius' forkynnelse i nyere forskning / L.-A. Elgvyn // Egede Instituttet [Электронный ресурс]. – URL: http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/7.%20%232-3_2016_Unik%20teologi%20p%C3%A5%20samisk%20grunn.pdf (дата обращения: 20.10.2018).
14. Gordon, R. Pietism in 17th century Germany / R. Gordon // Church of the Brethren Network [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.cob-net.org/pietism.htm> (дата обращения: 07.07.2017).
15. Hepokoski, W.H. Lars Levi Laestadius and the Revival in Lapland / W.H. Hepokoski // The Laestadian Movement [Электронный ресурс]. – URL: <http://users.erols.com/ewheaton/lars/lars.pdf> (дата обращения: 15.10.2018).
16. Hepokoski, W.H. The Laestadian Movement: Disputes and Divisions 1861–2000 // The Laestadian Movement [Электронный ресурс]. – URL: <http://users.erols.com/ewheaton/disputes/disputes.pdf> (дата обращения: 01.10.2018).
17. Larsen, R.I. Å gjøre Lars Levi Læstadius synlig for verden / R.I. Larsen, L.-A. Elgvyn, P.P. Aspaas, P. Conzett // Egede Instituttet [Электронный ресурс]. – URL: http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/2.%20%232-3_2016_LLL%20Laestadius%20synlig%20for%20verden.pdf (дата обращения: 20.10.2018).
18. Storm, D. The Church, The Pietist Mission and the Sámi An Account of a Northern Norwegian Mission District in the Early Eighteenth Century / D. Storm // Egede Instituttet [Электронный ресурс]. – URL: http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/%2332017_NTM%20StormD.pdf (дата обращения: 20.10.2018).
19. Suominen, E. An examination of the pearl / E. Suominen // An examination of the pearl [Электронный ресурс]. – URL: <http://examinationofthepearl.org/> (дата обращения: 30.10.2018).
20. Talonen, J. Lestadiolaisuuden hajaannukset / J. Talonen // Suomen Teologinen Instituutti [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.sti.fi/images/julkaisut/iustitia14/Jouko%20Talonen.pdf> (дата обращения: 20.10.2018).

21. The Laestadian Movement: Background Writings and Testimonies / comp. by Hepokoski // The Laestadian Movement [Электронный ресурс]. – URL: <http://users.erols.com/ewheaton/background/background.pdf> (дата обращения: 10.10.2018).

Текст поступил в редакцию 03.12.2018.

¹ Для православных пиетистские идеи, впрочем, не были чем-то принципиально новым: с разрешения Синода издавалась книга «Об истинном христианстве», написанная «дедушкой пиетизма», весьма почитаемым в пиетистской среде немецким пастором Иоганном Арндтом (начало XVII в.); эта книга рекомендовалась для чтения несколькими авторитетными православными подвижниками, до 1833 г. включалась в списки книг, выдаваемых отличившимся семинаристам [Никитин, 2001, 375], к ней могли обращаться не только представители образованных классов, но и грамотные крестьяне.

² Вероятно, это связано скорее с общими для крестьян в эпоху Великих реформ настроениями, чем с пиетистскими установками, которые в своей основе в целом равнодушны к государству.

References

1. Baldin P.P. *Servis v Rossii i za rubezhom* [Service in Russia and Abroad]. 2013, no. 2 (40), pp. 91–99 (in Russian).
2. Vitukhnovskaya M.A. *Rossiyskaya Kareliya i karely v imperskoy politike Rossii, 1905–1917* [Russian Karelia and Karelians in the Imperial Policy of Russia, 1905–1917]. St. Petersburg: Norma, 2006, 381 p. (in Russian).
3. *Kol'skaya entsiklopediya* [The Kola Encyclopedia]. Available at: http://ke.culture.gov-murman.ru/slovník/?ELEMENT_ID=96893 (accessed April 4, 2017) (in Russian).
4. Kuropatkina O.V. *Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya* [Great Russian Encyclopedia]. Vol. 35. Moscow: BRE, 2017, p. 134 (in Russian).
5. Mitrokhin L.N. *Baptizm: istoriya i sovremennost'* [Baptism: History and Modernity]. St. Petersburg: RHGI, 1997, 480 p. (in Russian).
6. Nevalainen P. *Iskhod. Finskaya emigratsiya iz Rossii, 1917–1939 gg.* [Exodus. Finnish Emigration from Russia, 1917–1939]. St. Petersburg: Kolo, 2005, 446 p. (in Russian).
7. Nikitin A. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 3. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, 2001, pp. 374–375 (in Russian).
8. Orekhova Ye.A. *Kolonizatsiya Murmanskogo berega Kol'skogo poluoostrova vo vtoroy polovine XIX – pervoy treti XX vv. Diss. kand. istor. nauk* [Colonization of the Murmansk coast of the Kola Peninsula in the Second Half of the 19th Century – First Third of the 20th Century. PhD Thesis in History]. St. Petersburg: SPbGU Publ., 2009, 311 p. (in Russian).
9. Rezyv P.V. *Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya* [Great Russian Encyclopedia]. Vol. 26. Moscow: BRE, 2014, p. 178 (in Russian).
10. *Religiya i tserkov' v Shvetsii. Ot vikingov do nachala XXI veka* [Religion and Church in Sweden. From Vikings to the Start of 21st Century]. Ed. O.V. Chernysheva. Moscow: Nauka, 2015, 515 p. (in Russian).
11. Shironina M.P. *Religiozno-mifologicheskii kompleks v saamskoy kul'ture. Diss. kand. kul'turologii* [Religious and Mythological Complex in the Saami Culture. PhD Thesis in Cultural Studies]. St. Petersburg: RGPU Publ., 2009, 188 p. (in Russian).
12. Cornell V. *Texas Liberal Arts*. Available at: <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm> (accessed October 15, 2018) (in Russian).
13. Elgvyn L.-A. *Egede Instituttet* [Egede Institute]. Available at: http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/7.%20%232-3_2016_Unik%20teologi%20p%C3%A5%20samisk%20grunn.pdf (accessed October 10, 2018) (in Norwegian).
14. Gordon R. *Pietism in 17th century Germany*. Available at: <http://www.cob-net.org/pietism.htm> (accessed July 07, 2017) (in English).
15. Hepokoski W.H. *Lars Levi Laestadius and the Revival in Lapland*. Available at: <http://users.erols.com/ewheaton/lars/lars.pdf> (accessed October 10, 2018).
16. Hepokoski W.H. *The Laestadian Movement: Disputes and Divisions 1861–2000*. Available at: <http://users.erols.com/ewheaton/disputes/disputes.pdf> (accessed October 1, 2018).
17. Larsen R.I., Elgvyn L.-A., Aspaas P.P., Conzett P. *Egede Instituttet* [Egede Institute]. Available at: http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/2.%20%232-3_2016_LLL%20Laestadius%20synlig%20for%20verden.pdf (accessed October 20, 2018) (in Norwegian).
18. Storm D. *The Church, The Pietist Mission and the Sámi An Account of a Northern Norwegian Mission District in the Early Eighteenth Century*. Available at: http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/%2332017_NTM%20StormD.pdf (accessed October 20, 2018).
19. Suominen E. *An examination of the pearl*. Available at: <http://examinationofthepearl.org/> (accessed October 30, 2018).
20. Talonen J. *Suomen Teologinen Instituutti* [Finnish Theology Institute]. Available at: <https://www.sti.fi/images/julkaisut/iustitia14/Jouko%20Talonen.pdf> (accessed October 20, 2018) (in Finnish).
21. *The Laestadian Movement: Background Writings and Testimonies*. Available at: <http://users.erols.com/ewheaton/background/background.pdf> (accessed October 10, 2018).



Белова А.Д.

Когнитивная археология Дэвида Льюиса-Уильямса: новый взгляд на шаманизм

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФ № 16-18-10083

«Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история
религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX вв.»



Аннотация. В статье излагаются основные идеи археолога Дэвида Льюиса-Уильямса и его вклад в исследование шаманизма и анализ наскальных рисунков. В поле зрения автора попадают изображённые сюжеты, процессы нанесения, а также артефакты и этнографические свидетельства о предполагаемых ритуалах. Реконструкция ритуалов сопровождается у Льюиса-Уильямса авторской концепцией

спектра сознания и его различных состояний. Универсальные ментальные образы, возникающие во время ИСС, играли большую роль в генезисе шаманизма, и их фиксация в наскальной живописи позволяет реконструировать состояние творцов изображений и роль трансовых переживаний. Автор находит подтверждения своей концепции в истории религий. В статье также приводятся критические замечания в адрес теории Льюиса-Уильямса, касающиеся в основном определения символической деятельности и недостаточному вниманию автора к социальной организации. Автор статьи частично соглашается с критикой, а также приводит вспомогательные теории, снимающие часть критики. В статье намечены перспективы использования метода Льюиса-Уильямса при анализе не только наскальных рисунков, но и фольклорных источников.

Ключевые слова: Льюис-Уильямс, наскальные изображения, изменённые состояния сознания, методология исследования религии, антропология, шаманизм, Богораз

Aleksandra D. Belova

David Lewis-Williams's Cognitive Archeology: New Approach to Shamanism

*The research is supported by the grant of the Russian Science Foundation № 16-18-10083
«The Study of Religion in Social and Cultural Context of the Epoch: the History Religious Studies
and Intellectual History of Russia XIX – first half of XX century»*

Abstract. The article outlines the main ideas of the archaeologist David Lewis-Williams and his contribution to the study of shamanism and the analysis of rock paintings. Author examines the depicted scenes, the process of the painting, as well as artifacts and ethnographic evidences of the alleged rituals. The reconstruction of rituals is accompanied by the Lewis-Williams's conception of the spectrum of consciousness and its various states. Universal mental images arising during ASCs played a large role in the genesis of shamanism, and their fixation in rock art allows one to reconstruct the inner state of the creators of images and the role of trance experiences. The author finds confirmation of his concept in the history of religions. The article also contains critical remarks on the Lewis-Williams' theory, mainly related to the definition of symbolic activity and the insufficient attention of the author to social organization. The author of the article partially agrees with the criticism, and also brings auxiliary theories that remove some of the criticism. The article outlines the prospects for using the Lewis-Williams' method in analyzing not only rock paintings, but also folklore sources.

Key words: Lewis-Williams, rock paintings, altered states of consciousness, methodology of religious studies, anthropology, shamanism, Bogoraz

Белова Александра Дмитриевна – магистр религиоведения, аспирант кафедры философии и религиоведения, лаборант-исследователь института философии СПбГУ; 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 9/11; bitter_seed@mail.ru

Aleksandra D. Belova – Master in Religious Studies PhD Student, Research Assistant at St. Petersburg State University; 9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034; bitter_seed@mail.ru

Дэвид-Льюис Уильямс известен западному читателю серией книг, посвящённых анализу пещерного изобразительного искусства. Работая в Южной Африке над искусством бушменов, археолог представляет свои интерпретации не только изображений, но и процедур их нанесения, а также артефактов, обнаруженных в пещерах.

Исследователей наскальной живописи автор делит на два лагеря – пессимистов и оптимистов. Если первые отрицают всякую возможность познания того, как работало сознание «первобытных» художников, оптимисты – с множеством оговорок – считают, что познание всё-таки возможно [Lewis-Williams, Clottes, 2005, 14]. Относя себя к оптимистам, автор пытается реконструировать работу сознания предков эпохи верхнего палеолита – создателей наскальных изображений, ведь мозг и нервная система *Homo sapiens sapiens*, предка эпохи верхнего палеолита, не сильно отличаются от мозга и нервной системы наших современников. Это допущение является базовым и для когнитивного религиоведения в целом [Тремлин, 2013, 12]. В настоящей статье будет представлена аргументация Льюиса-Уильямса, некоторые критические замечания, которые вызвала его теория, а также показаны области применения его объяснительных моделей.

Религия и каменного века и происхождение наскальных изображений

Льюис-Уильямс регулярно обращается не только к ключевым дискуссиям археологии, но в особенности к тем областям, которые намеренно замалчиваются другими авторами (в частности, к палеопсихологии) [Lewis-Williams, 2002, 112].

Критикуя влиятельную концепцию множественных интеллектов представленных в виде различных помещений собора, Льюис-Уильямс называет её «кафедральным вандализмом» [Lewis-Williams, 2002, 122]. Такое наименование связано с тем, что автор концепции, Стивен Митен, не только пытался показать эволюцию интеллекта и его постепенное усложнение, но и отмечал изоляцию различных «интеллектов» (технического, социального, лингвистического, естественно-исторического) от общего интеллекта. Со временем, благодаря развитию «когнитивной подвижности» (*cognitive fluidity*), условные стены между интеллектами разрушаются, и все области сознания начинают работать вместе [Mithen, 1996, 67].

Д. Льюиса-Уильямс не удовлетворён идеей изоляции интеллектов. Он критикует всеобщее использование учёными интеллекта и настаивает на том, что сознание в широком смысле влияет на поведение человека [Lewis-Williams, 2002, 124]. Не интеллект, а ментальные образы (*mental imagery*) могут явиться ключами к пониманию наскального искусства и мышления в целом. При анализе наскальных изображений автор пытается реконструировать смыслы, которыми наделялись эти изображения. Для этого Льюис-Уильямс обращается не только к самим рисункам, но и к процессу их нанесения, а также к пространственной организации пещер и символическому значению артефактов, обнаруженных на местах предполагаемых ритуалов. Автора интересует *изображение* как процесс – процесс создания рисунков, и *изображённое* – образы и сюжеты, которые он анализирует. Отсюда следуют два основных замечания, которые формируют его исследовательскую позицию. Во-первых, необходимо уделять изображениям не меньше внимания, чем этнографии. Во-вторых, нужно провести соответствие между этнографией и изображениями, попытаться найти как можно большее число совпадений [Lewis-Williams, 2011, 47–48], но основанных не на общепринятых допущениях, а на детальном анализе. Так, например, Льюис-Уильямс критикует популярную точку зрения о том, что в наскальных изображениях представлены сцены охоты. Почитание животных в виде их изображений или зоолатрия [см.: Забияко, 2018] представляют собой одну из ранних форм религиозности.

Ритуалы бушменов, благодаря анализу фрагментов наскальных изображений, обрываются выдающимися подробностями. Так, проводится параллель между достижением ИСС во время ритуального танца и изображением крови, идущей из носа. Это наблюдение подтверждается и этнографией В.Г. Богораза, который присутствовал при носовом кровотечении чукотского шамана перед камланием [Богораз, 1939, 110].

Пограничные состояния и их символическая интерпретация

Одним из главных наблюдений Льюиса-Уильямса является роль ИСС в творческом процессе шаманизма. Новаторский подход автора состоит в том, что он

представляет сознание виде спектра – от бодрствования до глубокого транса – и каждую стадию снабжает соответствующими порождёнными ментальными образами [cf.: Lewis-Williams, 2002, 139, 149].

На одном из этапов погружения в изменённое состояние, согласно автору, наступают ощущения расслабления, подъёма и полёта, которые в дальнейшем находят выражение в соответствующих идеях мировых мифологий (особенно полёт). Кроме того, ИСС ведут к генерации сознанием видений вихрекса – спиралевидных вихрей. Это явление обыграно в названии одной из статей: *cave in the mind* – зеркальное отражение *mind in the cave*. Переживание ментального образа пещеры ведёт к вере в хтонические миры, куда шаман получает доступ [Lewis-Williams, Clottes, 2005, 15].

Создатели рисунков подстраивались под рельеф пещеры, вероятно, для того, чтобы духи животных органично выходили из «другого мира» на помощь шаманам. Места рисунков, таким образом, составляли мембранную структуру, проницаемую во время ритуальных действий [Lewis-Williams, Clottes, 2005, 17]. Льюис-Уильямс полагает, вслед за классиками антропологии, что одной из основных функций шамана во время ритуала была медиация, то есть возможность быть посредником, перемещаясь между мирами.

«Одна из самых загадочных черт наскального искусства охотников-собирателей во всём мире – это тесная связь между изобразительными и геометрическими изображениями» [Lewis-Williams, 2010, 18]. ИСС, по Льюису-Уильямсу, проходит три стадии: 1) энтоптические феномены; 2) культурно-обусловленные видения; 3) глубокий транс. Первая стадия состоит в генерации визуальных иллюзий (*geometric mental images*), которые, как правило, возникают в виде мерцающих точек, зигзагов, решёток, параллельных линий, спиралевидных кривых и тонких извилистых линий. Вторая стадия, соответственно, предполагает наделение видений символическим и эмоциональным смыслом. Происходит «встраивание» увиденного в принятую систему убеждений. Наконец, на третьей стадии появляются целые сюжеты. Галлюцинации, отсюда, оказывают влияние не только на сознание, но и на соматические ощущения. Таким образом, «тело обеспечивает сырьё для того, что в различных социальных контекстах воспринимается как своего рода оборот сверхъестественных сил или существ» [Lewis-Williams, 2010, 146].

При приближении к третьей стадии возникают наиболее значимые образы – вихрекс, часто представленный в форме тоннеля со светом в конце, имеющий форму сходящейся спирали и интерпретируемый часто как вход в «иной мир». Вихрекс, или вихрь, через который человеку нужно пройти, представляется для Льюиса-Уильямса универсалией человеческого сознания, связанной со строением нервной системы и встречающейся в разных культурах. Здесь же автор прибегает к сибирскому шаманизму в качестве иллюстрации описанных феноменов. И если вихрекс является визуальным выражением входа в третью стадию ИСС, то осуществляется это проникновение через полёт, не менее широко представленный в культурах, связанных с шаманизмом.

Экстенсивная аргументация

Вероятно, одна из самых полемичных работ Льюиса-Уильямса «Conceiving Gog: The Cognitive Origin and Evolution of Religion» содержит разный сравнительного материал из всей истории религий. При этом основная линия его размышления, намеченная ещё в статьях 1990-х годов, сохраняется и обрастает примерами. В частности, идею об ИСС и их роли в формировании религиозности он иллюстрирует, привлекая видения апостола Павла или Августина. Автор полагает, что «теологическое» обоснование наступают *post hoc*, когда уже состоялось эмоциональное обращение [Lewis-Williams, 2010, 48].

Кросс-культурные и кросс-временные примеры, которыми автор иллюстрирует свои основные тезисы, могут спровоцировать справедливый скепсис. Однако универсальные теоретические обобщения не мешают исследователям-когнитивистам рассматривать артефакты давно исчезнувших религий через призму современных теорий сознания и мышления. В этом смысле Льюис-Уильямс не первый автор, осмелившийся на подобный методологический шаг. Так, профессор Лютер Мартин

применяет гипотезу представления о сверхчеловеческом агенте для анализа митраистских ритуалов [Martin, 2004]. Профессор из Хельсинки Ристо Уро сходным образом исследует причины «культурной успешности» раннего христианства, анализируя механизмы памяти в сочетании с ритуалами той эпохи [Uro, 2011].

Когнитивные теории, на которые опирались вышеозначенные авторы, сами являются продуктом концептуализации сознания. В этом смысле Льюис-Уильямс идёт дальше, говоря о сплаве физиологических и культурных причин [Lewis-Williams, 2010, 250]. Правда, «культурные ожидания» автор понимает очень широко, часто сводя их к географическим условиям обитания народа и тем самым, очевидно, пытаясь снять проблему неразработанной мифологии. Так, он приводит в пример галлюцинации инуитского шамана, где появляется белый медведь, а бушмен будет видеть в сходном состоянии, соответственно, антилопу канна [Lewis-Williams, 2011, 96]. Кроме того, ставя вопрос об индивидуальном прорыве в потустороннюю реальность через посредничество галлюцинаций, автор фактически не решает проблему посредничества и социальной стратификации.

Критические замечания

Одна из основных оппоненток Льюиса-Уильямса, Энн Соломон, формулирует восемь вопросов к археологу, каждый из которых касается отдельных аспектов его теории, изложенной в книге «San Spirituality: Roots, Expressions and Social Consequences» [Lewis-Williams, Pearce, 2004]. Она отмечает, что авторы не анализируют соотношение визуального опыта, языка и сознания отдавая предпочтение первому и переживанию ИСС. Способность создателей рисунков мыслить символически также подвергается критике. Автор замечает, что выведение символов из энтоптических феноменов не имеет смысла, поскольку неясно, как разграничивать важные видения от нерелевантных. Соломон задаётся вопросом, как учитывать графические способности – процесс обучения выпадает из поля зрения критикуемого ей автора. Наконец, замечания касаются избирательности аргументов, отсутствия связи с современными исследованиями сознания и социальных процессов [Solomon, 2006, 211–212]. Впрочем, автор сама избирательна в своей критике – подробно анализируются только первые две главы указанного сочинения.

В другой статье [Solomon, 2013] Соломон отрицает всякую связь носового кровотечения с трансовым состоянием, а изображение кровотечения в наскальном искусстве бушменов интерпретирует как знак «неизбежности фактической смерти». Смешение транса, исцеления, танцев и носового кровотечения представляется автору сомнительной объяснительной стратегией, когда Льюис-Уильямс (уже в другой книге) ставит обобщения выше детальной этнографии. Шаманизм и танец транса не могут, по мнению Соломон, служить достаточными основаниями для унификации разных культур [Solomon, 2013, 1212].

Не являясь апологетом теории Льюиса-Уильямса, мы частично согласны с замечаниями на его счёт. Однако автор имеет право полагаться на сознание, наделённое генеративным потенциалом. Кроме того, как отмечалось выше, оптимизм автора позволяет ему выдвигать гипотезы, и строить объяснительные модели в той же степени, в какой Соломон полагается на социальные факторы. Энн Соломон сама не отрицает существования транса, сложных космологий и отношений между миром мёртвых миром живых.

Границы и перспективы метода Льюиса-Уильямса

Всякая универсальная теория имеет свои лимиты. Действительно, порой автор «подтягивает» аргументы, полагая, что ИСС может метафорически изображаться в виде всего, что угодно. Так, изображение сексуального возбуждения в наскальном искусстве Южной Африки и Северной Америки, по предположению автора, также является метафорой изменённого состояния сознания [Lewis-Williams, 2002, 200].

Однако даже с учётом существенных ограничений «спектр сознания» Льюиса-Уильямса и то, что он называет энтоптическими феноменами, могут быть использованы при анализе шаманистских культур. Переход от ИСС к символу или знаку нуждается в прояснении, тем более что сам автор анализирует процессуальный характер создания изображений, а не работает с готовыми рисунками. В этом случае возможным недостающим звеном в цепочке между переживанием и рисунком

может являться «культивирование мысленных образов» (*mental imagery cultivation*). Ричард Нолл, автор концепта, предполагает, что «видению» образов предшествовал процесс обучения и отбор того, что является релевантным видением, а что — случайным. Культивация мысленных образов, подтверждённая этнографически и в целом принятая большинством антропологов благосклонно [см.: комментарии Noll et al., 1985, 451–461], может являться не только ответом на критику Энн Соломон, но и тем недостающим звеном, в котором теория Льюиса-Уильямса нуждается.

Кроме этого, обнаружение и попытка систематизации энтоптических феноменов является перспективным методологическим шагом. Если при анализе рисунков можно отыскивать свидетельства ИСС в виде линий, точек, зигзагов и т.д., то вортекс и полёт как более глубокие переживания получают более сложное символическое осмысление и обнаруживаются уже в мифологических сюжетах.

Например, в чукотских материалах присутствуют сюжеты полёта как перемещения между мирами. В «Чукчах» В.Г. Богораз уделяет большое внимание архитектуре миров, связующим элементом между которыми часто является дыра, но встречается и вортекс: в одной из сказок герой и его товарищи проникают в нижний мир через водоворот [Богораз, 1939, 41]. Помимо этого, мир мёртвых представляет собой извилистый лабиринт с множеством точек-ходов, через которые туда попадают умершие. Автор соответствующего рисунка увидел этот мир во время глубокого обморока, что вновь намекает на порождающую способность особых состояний сознания [Богораз, 1939, 44]. А поскольку, как отмечает Богораз, каждый третий или четвёртый чукча претендует на умение шаманить, собранные им материалы по этнографии и фольклору могут служить средством верификации гипотезы Льюиса-Уильямса.

Роль стадии трансформации в чукотских шаманских сказках может играть проглатывание, которое иногда сочетается с полётом: «Так в одной сказке Kukul'ryп заехал вглубь Америки, проглотил своего товарища и маленькую девочку и, обратившись в птицу, перенёс их к себе домой» [Богораз, 1939, 141]. Соседство проглатывания (попадания в вортекс) и полёта в мифе могут являться законсервированным в фольклоре отголоском ИСС.

Когнитивная археология Льюиса-Уильямса интересна не только как метод обнаружения ИСС у творцов наскальных изображений и рассказчиков шаманистских культур. Видения полёта и вортекса позволяют поставить вопрос о месте и роли пиковых переживаний в различных культурах. «Прочитать» культуру через мысленные образы, на наш взгляд, значит определить место пиковых переживаний (центральное или периферийное). Кроме того, благодаря описаниям стадий ИСС можно узнать их генеративный потенциал в каждом конкретном случае — иными словами, реконструировать отбор идей и работу с видениями.

Список сокращений

ИСС — изменённые состояния сознания

Библиографический список

1. Богораз, В.Г. Чукчи. Религия / В.Г. Богораз. — Ленинград: Главсевморпуть, 1939. — 211 с.
2. Забияко, А.П. Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам наскальных изображений / А.П. Забияко // Религиоведение. — 2018. — № 4. — С. 5–25.
3. Тремлин, Т. Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиоведение может помочь сравнительному религиоведению? / Т. Тремлин // Религиоведческие исследования. — 2013. — № 1–2 (7–8). — С. 10–19.
4. Lewis-Williams, D. Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion / D. Lewis-Williams. — London: Thames & Hudson Ltd, 2010. — 342 p.
5. Lewis-Williams, D. The Mind in the Cave / D. Lewis-Williams. — London: Thames & Hudson Ltd, 2002. — 320 p.
6. Lewis-Williams, D. The Mind in the Cave — the Cave in the Mind: Altered Consciousness in the Upper Paleolithic / D. Lewis-Williams, J. Clottes // Anthropology of Consciousness. — 1998. — № 9(1). — P. 13–21.

7. Lewis-Williams, D. *San Spirituality. Roots, Expression and Social Consequences* / D. Lewis-Williams, D. Pearce. – Lanham: African Archaeology Series, Altamira Press, 2004. – 296 p.
8. Lewis-Williams, D. *San Rock Art* / D. Lewis-Williams. – Athens: Ohio University Press, 2011. – 157 p.
9. Martin, N.L. *Ritual Competence and Mithraic Ritual* / L.N. Martin. Light T., Wilson B. (eds.) *Religion as a Human Capacity*. – Leiden: Brill, 2004. – P. 245–263.
10. Mithen, S. *The prehistory of the mind* / S. Mithen. – London: Thames & Hudson Ltd, 1996. – 288 p.
11. Noll, R. *Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism [and Comments and Reply]* / R. Noll, J. Achterberg, E. Bourguignon, L. George, M. Harner, L. Honko, Å. Hultkrantz, S. Krippner, C.W. Kiefer, R.J. Preston, A.L. Siikala, I.S. Vásquez, B.W. Lex, M. Winkelman // *Current Anthropology*. – 1985. – Vol. 26. – No. 4. – P. 443–461.
12. Solomon, A. *San “Spirituality” and Human Evolution: Eight Questions for Lewis-Williams and Pearce* / A. Solomon // *The South African Archaeological Bulletin*. – Dec., 2006. – Vol. 61. – No. 184. – P. 209–212.
13. Solomon, A. *The death of trance: recent perspectives on San ethnographies and rock arts* / A. Solomon // *Antiquity*. – 2012. – № 87. – P. 1208–1213.
14. Uro, R. *Towards a Cognitive History of Early Christian Rituals* / R. Uro // *Changing Minds: Religion and Cognition Through the Ages* / Czachesz I., Biró T. (eds.). – Peeters, 2011. – P. 109–128.

Текст поступил в редакцию 17.10.2018.

References

1. Bogoraz V.G. *Chukchi. Religiya* [Chukchi. Religion]. Leningrad: Glavsevmorput', 1939, 211 p. (in Russian).
2. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 4, pp. 5–25 (in Russian).
3. Tremlin T. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Religious Studies]. 2013, no. 1–2 (7–8), pp. 10–19 (in Russian).
4. Lewis-Williams D. *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*. London: Thames & Hudson Ltd, 2010, 342 p.
5. Lewis-Williams D. *The Mind in the Cave*. London: Thames & Hudson Ltd, 2002, 320 p.
6. Lewis-Williams D., Clottes J. *Anthropology of Consciousness*. 1998, no. 9(1), pp. 13–21.
7. Lewis-Williams D., Pearce D. *San Spirituality. Roots, Expression and Social Consequences*. Lanham: African Archaeology Series, Altamira Press, 2004, 296 p.
8. Lewis-Williams D. *San Rock Art*. Athens: Ohio University Press, 2011, 157 p.
9. Martin N.L. *Religion as a Human Capacity*. Light T., Wilson B. (eds.). Leiden: Brill, 2004. pp. 245–263.
10. Mithen S. *The prehistory of the mind*. London: Thames & Hudson Ltd, 1996. 288 p.
11. Noll R. *Current Anthropology*. 1985, vol. 26, no. 4, pp. 443–461.
12. Solomon A. *The South African Archaeological Bulletin*. Dec., 2006, vol. 61, no. 184, pp. 209–212.
13. Solomon A. *Antiquity*. 2012, no. 87, pp. 1208–1213.
14. Uro R. *Changing Minds: Religion and Cognition Through the Ages*. Peeters, 2011, pp. 109–128.



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.98-103

Фурцев Д.О.



Нормирование в авраамических религиях потребления алкогольных напитков

Аннотация. В данной статье проводится сравнительное рассмотрение отношения к винопитию последователей авраамических религий. Статья раскрывает традиции и нормы потребления алкоголя в иудаизме, христианстве и исламе. Вино как продукт имело большое культурное и экономическое значение для народов, в которых сформировались авраамические религии. В статье за основу берётся отношение к вину, поскольку оно как один из наиболее древних алкогольных напитков было знакомо последователям иудаизма, христианства и ислама с начала формирования их формирования. В иудаизме и христианстве вино использовалось как в обыденной, так и в религиозной практике, при различном

к нему отношении в этих двух областях жизни. Однако иудаизм уже в древности пытался убрать практику употребления алкоголя из сакрального пространства и установил в конечном итоге определённые рамки дозволенного потребления алкоголя. Христиане сделали вино, символически представляющее Христову кровь, одним из элементов, скрепляющих христианскую общину. При этом христианство уже в ранний период не одобряло злоупотребление вином. Впоследствии в христианстве, так же, как и в иудаизме, создаются нормы потребления алкоголя. Совершенно по-другому складывалось отношение к винопитию в исламе. В самом начале существования ислама были установлены жёсткие запреты на потребление вина и особенно подчёркивались запреты на совершение ритуалов в нетрезвом состоянии. Современные авраамические религии продолжают и развивают в традиции регулирования употребления алкогольных напитков.

Ключевые слова: авраамические религии, сравнительный анализ, нормирование потребления алкоголя

Dmitrij O. Furtsev

Normalization of Consumption of Alcoholic Drinks in the Abrahamic Religions

Abstract. The article presents a comparative review of the attitude to wine drinking of followers of Abrahamic religions. The article reveals the traditions and norms of alcohol consumption in Judaism, Christianity and Islam. Wine as a product was of great cultural and economic importance for the peoples in which Abrahamic religions were formed. The article takes as its basis the attitude to wine, since it, as one of the most ancient alcoholic beverages, was familiar to the followers of Judaism, Christianity and Islam from the beginning of the formation of their formation. In Judaism and Christianity, wine was used in both everyday and religious practice, with different attitudes in these two areas of life. However, Judaism, already in antiquity, tried to remove the practice of drinking alcohol from sacred space, and eventually established a certain framework of permitted alcohol consumption. Christians made the wine, symbolically representing the blood of Christ, one of the elements holding the Christian community together. At the same time, Christianity in the early period did not approve the abuse of wine. Subsequently, in Christianity, as well as in Judaism, norms of alcohol consumption are created. The attitude towards the wine drinking in Islam was completely different. At the very beginning of the existence of Islam, strict prohibitions were imposed on the consumption of wine, and particularly prohibitions were imposed on the performance of rituals while intoxicated. Modern Abrahamic religions continue and develop in the tradition of regulating the use of alcoholic beverages.

Key words: Abrahamic religions, comparative analysis, rationing of alcohol consumption

Фурцев Дмитрий Олегович – аспирант кафедры философии религии и религиоведения МГУ им. Ломоносова; 119192, г Москва, Ломоносовский проспект, 27, к. 4; D.Furtsev@rambler.ru

Dmitrij O. Furtsev – PhD student at the Department of Philosophy and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; build. 4., 27 Lomonosov pr., Moscow, Russia, 119192; D.Furtsev@rambler.ru

Во многих религиозных учениях пища, являясь обыденным и вместе с тем жизненно необходимым элементом человеческого существования, рождает двойственный характер отношения к себе, с одной стороны, как к элементу повседневной жизни, а с другой – как к объекту, наделённому религиозной ценностью. Двойственное отношение особенно касалось тех видов пищи, которые содержали психоактивные вещества, и связывались с достижением разного рода мистических прозрений и видений (чаще всего – наркотиков). Наркотические вещества используются в шаманских практиках разных стран; в древней Индии для ритуалов использовался напиток Сома, содержащий в себе психоактивные вещества; в древнеиранской религии существовал схожий с Сомой напиток Хаома. Самым же простым и доступным из всех средств для изменения состояния сознания был алкоголь, являющийся в некотором роде наркотиком. Тема алкоголя представлена в ряде мифологических сюжетов, боги пили и даже напивались допьяна: шумерская богиня Инанна смогла обмануть бога мудрости Эа, напоив его; с помощью алкоголя была усмирена впавшая в ярость египетская богиня Хатхор. Алкогольными напитками ведали боги: в шумерской мифологии существовала богиня пива Нинкаси, в греческом пантеоне – бог Дионис, который не только являлся покровителем вина и виноделия, но также был богом экстаза; его римский аналог – Бахус.

В авраамических религиях особое отношение к себе заслужило вино: в иудаизме и христианстве оно ограничительно допускалось и использовалось как в религиозных ритуалах, так в повседневной трапезе, в исламе подлежало полному запрету.

В иудаизме вино играет немаловажную ритуальную роль; существуют *бенедикции* – молитвы, произносимые над стаканом вина, это *кидуш* – молитва перед началом праздника или субботы, и *авдала* – молитва по их завершении, после этого вино выпивается всеми участниками церемонии, если же вино нельзя употребить по медицинским показаниям, его заменяют хлебом [Реувен Пятигорский рав., https://toldot.ru/articles/articles_9665.html]. Имеются рекомендации по поводу того, сколько бокалов можно выпить по тому или иному поводу, а также когда можно превысить норму [Вино, 1976, 675]. Корни такого отношения к алкоголю были заложены ещё в древности.

В основной книге иудаизма Танах можно неоднократно встретить упоминание вина, изобретателем которого полагают Ноя. Он, выйдя из ковчега, занялся возделыванием земли, насадил виноградник и изобрёл искусство виноделия [Быт. 9:20]. Описывается также и первый случай алкогольного опьянения, также произошедший с Ноем. Сын Ноя Хам увидел пьяного отца и начал насмехаться над ним, из-за чего весь его род был проклят [Быт. 9:22–25].

В «Краткой еврейской энциклопедии» указывается, что в Танахе различают следующие виды вина: *яин* – вино; *тирош* – молодое вино, сусло; *хемер* – красное сладкое вино. Встречаются также не совсем ясные наименования опьяняющих напитков: *сове* – возможно, хмельной напиток из кунжута, *асис* – возможно, вино из граната, *шехар* – возможно, хмельной напиток из семян хлебных злаков или пиво. Вино также изготавливалось из фиг и из фиников. В Библии есть упоминания вина пенистого, вина с пряностями и вина из разных регионов [Вино, 1976, 674]. Такое разнообразие, говорящее об отношении к вину в древнееврейской среде, объясняется не только доставшимися этому народу территориями, пригодными для выращивания винограда и производства вина, доходностью виноторговли [Филлипс, 2004, 31] (к примеру, вино из Палестины экспортировалось в Египет [Филлипс, 2004, 36]), но и факторами использования его в религиозной и повседневной жизни.

Обычно евреи древности пили вино почти с каждым приёмом пищи (причём не только взрослые, но и дети) [Плач Иер. 2:12; Зах. 9:17]. Заметим, что, возможно, древнее вино было менее крепким, чем современное, поскольку для него мог использоваться виноград с меньшим содержанием сахара [Филлипс, 2004, 28], а в эллинистический период вино уже начали разбавлять водой [Неклюдов, Ткаченко, 2001, 517]. Само употребление вина в умеренном количестве считалось полезным и приятным; в книге Екклесиаста сказано: «Итак, иди, ешь с веселием хлеб твой и пей в радости сердца вино твоё, когда Бог благоволит к делам твоим... Пир устрояются для удовольствия, и вино веселит жизнь» [Еккл. 9:7; 10:19]. Именно вино и хлеб

были необходимым пищевым минимумом у древних евреев [1 Цар. 16:20; 25:18; Неем. 5:15]. Пророк Иеремия описывает, как голодные дети кричат своим матерям: «где хлеб и вино?» [Плач Иер. 2:12], требуя для себя самого необходимого. Впоследствии у кумранитов существовал ритуал благословения хлеба и вина, носивший мессианско-эсхатологический характер и служивший началом совместной трапезы общины [Неклюдов, Ткаченко, 2001, 518].

Вино было важным элементом в обрядах храмового богослужения и должно было возливаться на жертвенник при каждом жертвоприношении [Исх. 29:40; Лев. 23:13], но при этом служащим священникам было запрещено пить его под страхом смерти [Лев. 10:8-11; Иез. 44:21]. Также существовал особый класс посвящённых евреев – назореи, которые сами давали обет воздержания от вина, не стригли волосы и избегали всякого осквернения [Лопухин, 1897, 463.]. Злоупотребление же вином порицалось само по себе; вот что говорит на этот счёт одна из притч Соломона: «У кого вой? У кого стон? У кого ссоры? У кого горе? У кого раны без причины? У кого багровые глаза? У тех, которые долго сидят за вином, которые приходят отыскивать вина приправленного» [Притч. 23:29–30]. А слово Божие не советует даже общаться с пьяницами: «Не будь между упивающимися вином» [Притч. 23:20]. Особенно остро проблему ставит пророк Михей: «Если бы какой-либо ветреник выдумал ложь и сказал: «я буду проповедовать тебе о вине и сикере», то он и был бы угодным проповедником для этого народа» [Мих. 2:11]. То есть при всём терпимом или даже положительном отношении к вину древние евреи осознавали отрицательно воздействие вина.

В иудаизме существует свод правил питания – *кашрут*. Поскольку вино использовалось также в языческих культах, появился запрет на употребление неиудейского вина, чтобы избежать идолопоклонства. Для современных иудеев контроль кошерности – дозволенного с точки зрения иудейского права в производстве продуктов питания, является важным элементом их пищевой культуры: выпускается специальная продукция для евреев на пищевой рынок, в том числе водка со знаком кошерности [Смолянский, Лифляндский, 2015, 250–251].

Христианство, изначально формировавшееся в русле традиций иудаизма (в том числе и винопития), сняло практически все пищевые запреты, содержащиеся в иудаизме. И хотя, с одной стороны, апостол Павел учит, что тело надо держать в повиновении: «Но усмиряю и поработаю тело моё» [1 Кор. 9:27]; с другой стороны, тот же апостол Павел говорит: «Никто не осуждает вас за пищу или питье... Если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановления: “Не прикасайся, не вкушай, не дотрагивайся...”? Это имеет только вид мудрости в самовольном изнурении тела, в некотором пренебрежении о насыщении плоти» [Кол. 2:16; 20–23]. Прослеживается призыв к умеренности в питании.

На христианство также оказала влияние культура греков и римлян, умелых и опытных виноделов. Виноград у греков был одним из главных продуктов сельского хозяйства, что способствовало совершенствованию виноделия и распространению его на другие страны Европы. Греки развивали виноделие в своих итальянских колониях. В то же время Северная Италия, не колонизированная греками, имела свои собственные винодельческие традиции, и к установлению Римской Империи на территории всей Италии, производство вина уже было налажено и росло вместе с численностью населения [Филлипс, 2004, 54–56].

Христианство унаследовало довольно терпимое отношение к алкогольным напиткам от иудейской и греко-римской цивилизаций, для которых вино имело немаловажное культурное и экономическое значение. Первое чудо, совершённое Христом, было превращение воды в вино на свадьбе [Ин. 2:1–11]; вино, часто разбавленное, было напитком, употребляемым как Иисусом с учениками, так и первыми христианами – в массе своей евреями с описанной выше позицией к вину. Признавалась польза вина и в терапевтических целях, апостол Павел призывает своего ученика Тимофея: «Пей мало вина – лишь желудка ради и частых недугов» [1 Тим. 5:28].

В христианстве хлеб и вино приобрели сакральный смысл в значении «плоти и крови Христовых». Во время последней трапезы Христа с учениками, когда было установлено таинство Евхаристии, Иисус предлагает в качестве своей крови

именно вино. Евангелие от Марка сообщает: «И когда они ели, Иисус, взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Моё. И, взяв чашу, благодарив, подал им: и пили из неё все. И сказал им: сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» [Мк. 14:22–24]. В Евангелии от Луки приводится продолжение слов Иисуса: «сие творите в Моё воспоминание» [Лк. 22:19]. В христианстве считается, что таинство Евхаристии необходимо для спасения души человека, и каждый христианин должен, повторяя за апостолами, вкушать ритуальный хлеб как плоть Христову и ритуальное вино (в наше время в большинстве церквей разбавленное) как кровь Его.

При всём своём терпимом отношении к вину христианство никогда не допускает также злоупотребления. Христос говорит: «Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объедением и пьянством» [Лк. 21:34]. А апостол Павел учит: «Пейте мало вина веселия ради, а не для пьянства: пьяницы царства божия не наследуют» [1 Кор. 6:10], «Я писал вам не сообщаться с тем, кто называясь братом, остаётся блудником... или пьяницею... с таким даже и не есть вместе» [1 Кор. 5:11], «Не упивайтесь вином – в нём же есть блуд» [Ефес. 5:18]. Эти же мысли высказывались впоследствии Св. Иоанном Златоустом, Блаженным Августином, Св. Василием Великим [Великие мысли, кратко реченные, 2001, 43–45] и ещё многими подвижниками и учителями церкви.

Если христианство сняло некоторые запреты иудаизма на потребление вина, то нормативы в исламе совершенно другие. Алкоголь был известен арабам ещё с древности (сам термин «алкоголь» арабского происхождения) [Мусульманская кухня, 2013, 66–67], но вместе с тем известны и пагубные последствия его неумеренного употребления; пить вино и потреблять алкоголь вообще в исламе запрещено сводом религиозных и юридических правил – шариатом. В Коране указывается: «Они спрашивают тебя об опьяняющих напитках и азартных играх. Скажи: «В них обоих – великий грех, и хотя есть и польза для людей, но греха в них больше, чем пользы»» [2:219]; «О те, которые уверовали! Воистину, опьяняющие напитки, азартные игры, каменные жертвенники (или идолы) и гадальные стрелы являются скверной из деяний дьявола» [5:90]. Дополнительно существует запрет на молитвы в нетрезвом виде: «О те, которые уверовали! Не приближайтесь к намазу, будучи пьяными, пока не станете понимать то, что произносите...» [4:43]. Т.о., особо подчёркивается запрет на сакральную деятельность под влиянием алкоголя. Когда в исламе из-за его опьяняющих свойств под запрет попало вино, другие алкогольные напитки были запрещены вследствие суждения по аналогии, называемого в исламе кийас [Кийас, 1991, 137], по этой же причине табуированным мог стать и кофе [Смолянский, Лифляндский, 2015, 324].

В хадисах неоднократно повторяется запрет на алкоголь, например: «Когда прелюбодей прелюбодействует, верующим он не является, и когда (кто-нибудь) пьёт вино, верующим он не является, и когда вор совершает кражу, верующим он не является» [Сахих аль-Бухари, 2007, 747]. О тех же, кто объявляет вино дозволенным под другими именами сказано: «Обязательно появятся люди из (числа членов) моей общины, которые станут считать дозволенным прелюбодеяния, (ношение) шёлка, (употребление) вина... Аллах уничтожит (часть из) них, обрушив на них гору, других же обратит в обезьян и свиней...» [Сахих аль-Бухари, 2007, 747].

Запреты Мухаммеда не всегда соблюдались; некоторые мусульманские поэты, учёные и кулинары не только употребляли вино сами, но даже рекомендовали его использовать для создания приятной дружеской атмосферы, утешения в горестях жизни и против некоторых болезней [Смолянский, Лифляндский, 2015, 319–321].

За соблюдением запретов на вино следили специальные надзиратели – мухтасибы, которые особенно строго карали появлявшихся в нетрезвом виде на улице или тех, кто пытался разговаривать с посторонними женщинами. В современном же мире в Исламской Республике Иран и в Саудовской Аравии, согласно источнику «Мусульманская кухня», за употребление или ввоз алкогольных напитков полагается смертная казнь [Мусульманская кухня, 2013, 67–68].

Заключение

В заключение заметим, что вино как продукт имело большое культурное и экономическое значение для народов, в которых сформировались иудаизм

и христианство; но иудаизм уже в древности пытался убрать практику достижения с помощью алкоголя изменённых состояний сознания из сакрального пространства и установил в конечном итоге определённые рамки дозволенного потребления алкоголя. Христиане пошли по пути избавления от запретов на винопитие и сделали вино, символически представляющее Христову кровь, одним из элементов, скрепляющих христианскую общину, конечно, не одобряя злоупотребление вином. Впоследствии так же, как и у иудеев, в христианстве создаются нормы алкопотребления. В России это подчёркивалось в принятом в 2000 году Русской Православной Церковью документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», где в главе о здоровье пьянство подвергается строгой критике (при приведении цитат, позволяющих умеренное потребление) [Здоровье личности, <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xi/>]. В протестантизме существуют направления, последователи которых и вовсе воздерживаются от алкоголя, даже с допускаемой или обязательной заменой евхаристического вина на виноградный сок. Такими, к примеру, являются адвентизм и баптизм. По словам отечественных баптистов, это связано со следованием Писанию, где говорится: «Пьяницы царствия Божьего не наследуют» [1 Кор. 6: 10] [Сипко, <https://baptist.org.ru/read/article/94414>].

Совершенно по-другому складывалось отношение к винопитию в исламе: в самом начале существования ислама были установлены жёсткие запреты на потребление вина и особенно подчёркивались запреты на совершение ритуалов в нетрезвом состоянии. Мусульмане России в своей социальной программе 2015 года чётко прописывают запрещения для своих последователей одурманивающей еды и напитков [Борьба, <https://islam-today.ru/socialnaa-doktrina-rossijskih-musulman/>].

Установленные нормы потребления алкоголя в одной религии оказывают влияние на установления подобных норм в другой. Существует определённое сходство в развитии нормирования употребления алкоголя в авраамических религиях.

Библиографический список

1. Борьба за физическое здоровье общества и за экологическую чистоту [Электронный ресурс] // Социальная доктрина российских мусульман. – URL: <https://islam-today.ru/socialnaa-doktrina-rossijskih-musulman/> (дата обращения: 25.06.2018).
2. Вино // Краткая еврейская энциклопедия / под ред. И. Орена (Наделя) и М. Занд. – Иерусалим: Издательство «Кетер», 1976. – Т. 1.
3. Великие мысли, кратко речённые: Более 4000 изречений святых отцов и учителей Церкви. – СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2001. – 512 с.
4. Джонсон, Х. Вино: Атлас мира / Х. Джонсон, Дж. Робинсон. – М.: Издательство Жигульского, 2003. – 352 с.
5. Здоровье личности и народа [Электронный ресурс] // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь Отделение внешних церковных связей. – URL: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xi/> (дата обращения: 25.06.2018).
6. Кийас / Ислам: Энциклопедический словарь / Кийас. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 316 с.
7. Мусульманская кухня. – СПб.: «Издательство «Диля», 2013. – 496 с.
8. Лопухин, А.П. Нозореи / А.П. Лопухин // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – СПб.: 1897. – Т. 20.
9. Неклюдов, К.В. Вино / К.В. Неклюдов, А.А. Ткаченко // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – Т. 2.
10. Реуен Пятигорский рав. Кидуш. Иудаизм и евреи [Электронный ресурс] / Реуен Пятигорский рав. Кидуш // Статьи. Религия – иудаизм. – URL: https://toldot.ru/articles/articles_9665.html (дата обращения: 25.06.2018).
11. Сахих аль-Бухари. Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует: Ясное изложение хадисов «Достоверного сборника»; составил имам Абу-ль-‘Аббас Ахмад бин ‘Абд-уль-Латыф аз-Зубайди / пер. с араб. Абдулла Нирша. – М.: Умма, 2007.
12. Сипко, Ю.К. Об употреблении спиртного [Электронный ресурс] / Ю.К. Сипко // Российский союз Евангельских христиан-баптистов. – URL: <https://baptist.org.ru/read/article/94414> (дата обращения: 25.06.2018).

13. Смолянский, Б.Л. Священная кухня: Религия и питание / Б.Л. Смолянский, В.Г. Лифляндский. – СПб.: ООО «Торгово-издательский дом «Амфора», 2015. – 542 с.
14. Филлипс, Р. История вина / Р. Филлипс. – М.: Эксмо, 2004. – 416 с.

Текст поступил в редакцию 19.11.2018.

References

1. *Borba za fizicheskoe zdorove obshchestva i za ehkologicheskuyu chistotu* [The Struggle for the Physical Health of Society and for Environmental Purity]. Available at: <https://islam-today.ru/socialnaa-doktrina-rossijskih-musulman/> (accessed June 25, 2018) (in Russian).
2. Fillips R. *Istoriya vina* [History of Wine]. Moscow: Eksmo, 2004 (in Russian).
3. Johnson H., Robinson J. *Vino: Atlas mira* [The World Atlas of Wine]. Moscow: Izdatelstvo Zigul'skogo, 2003 (in Russian).
4. *Islam: Enciklopedicheskij slovar*. Moscow: Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury, 1991 (in Russian).
5. Lopuhin A.P. *Enciklopedicheskij slovar* [Encyclopedic Dictionary]. Eds. F.A. Brokgauz, I.A. Efron. St. Petersburg, 1897, vol. 20 (in Russian).
6. *Musul'manskaya kuhnya* [Muslim Food]. St. Petersburg: Dilya Publ., 2013 (in Russian).
7. Neklyudov K.V., Tkachenko A.A. *Pravoslav'naya ehnciklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Cerkovno-nauchnyj centr "Pravoslav'naya ehnciklopediya", 2001, vol. 2 (in Russian).
8. *Reuven Pyatigorskij rav. Kidush*. Available at: https://toldot.ru/articles/articles_9665.html (accessed June 25, 2018) (in Russian).
9. Sahih al-Buhari. *Dostovernye predaniya iz zhizni Proroka Muhammada, da blagoslovit ego Allah i da privetstvuet: Yasnoe izlozhenie hadisov «Dostovernogo sbornika»* [Credible Stories from the Life of the Prophet Muhammad (May Peace and Blessings of Allah Be Upon Him): A Clear Statement of the Hadith of the "Authentic Collection"]. Moscow: Umma, 2007 (in Russian).
10. Sipko Yu.K. *Ob upotreblenii spirtnogo* [About drinking alcohol]. Available at: <https://baptist.org.ru/read/article/94414> (accessed June 25, 2018) (in Russian).
11. Smolyanskij B.L., Lifyandskij V.G. *Svyashchennaya kuhnya: Religiya i pitanie* [Sacred Food: Religion and Nutrition]. St. Petersburg: ООО «Торгово-издательский дом «Амфора», 2015 (in Russian).
12. *Velikie mysli kratko rechennye: Bolee 4000 izrechenij svyatykh otcov i uchitelej Cerkvi* [Great Thoughts, Briefly Spoken: More than 4,000 Sayings of the Holy Fathers and Teachers of the Church]. St. Petersburg: Obshchestvo svyatitelya Vasiliya Velikogo, 2001 (in Russian).
13. *Kratkaya evrejskaya ehnciklopediya* [Brief Jewish Encyclopedia]. Eds. I. Orena (Nadelya) and M. Zand. Jerusalem: Izdatelstvo «Keter», 1976, vol. 1 (in Russian).
14. *Zdorove lichnosti i naroda* [Health of the individual and the nation]. Available at: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xi/> (accessed June 25, 2018) (in Russian).



Политологическое религиоведение: «religio» от Цицерона до Лумана в поисках идеала «Pax Deorum»

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 19-011-31729



Аннотация. Статья посвящена описанию политических, лингвистических, философских и религиоведческих аспектов феномена религии как социальной действительности в контексте концепции Н.Лумана. Латинское слово «religio» проходит ряд этапов в развитии, становясь в эпоху Цицерона философским термином, обозначающим идеал и практики самоподдерживающейся социальной солидарности «Pax Deorum», спасающей Aeterna urbs и сложившееся вокруг него сообщество народов Pax Romana. Религии Цицерон противопоставил эгоистическое

и атомизирующее суеверие, где каждый боится вторжения глобальных сил, грозящих гибелью. Исторически практики «связывания с начальным» и «надзирания за неизвестным» устанавливались политиками с основания Древнего Рима, однако слово «religio» до Цицерона в их отношении не употреблялось. Только в Pax Romana возникает возможность анализа «природы божественного».

Ключевые слова: политика, политология, религия, философия религии, религиоведение, Н. Луман

Evgeniy I. Arinin

Political Science of Religion: «Religio» from Cicero to Luhmann in Search of the Ideal of «Pax Deorum»

The research is supported by the grant of the Russian Foundation for Basic Research, project № 19-011-31729

Abstract. The article deals with the description of political, linguistic, philosophical and religious aspects of the phenomenon of religion as a social reality in the context of the concept of N. Luhmann. The Latin word «religio» goes through a series of stages in development, becoming a philosophical term in the era of Cicero, denoting the ideal and practice of self-sustaining social solidarity «Pax Deorum», saving Aeterna urbs and the Pax Romana community that formed around it. Religions Cicero contrasted with egoistic and atomizing superstition, where everyone is afraid of the invasion of global forces that threaten destruction. Historically, the practices of «linking with the initial» and «overseeing the unknown» were established by politicians from the founding of Ancient Rome, however, the word «religio» before Cicero was not used in connection with them. Only in Pax Romana does the possibility of analyzing the «nature of the divine» arise.

Key words: politics, political science, religion, philosophy of religion, religious studies, N. Luhmann

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

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

Введение

Термин «религия» в современной культуре обозначает, как правило, либо трансисторический и кросскультурный феномен, характерный для всех человеческих сообществ, как полагали Цицерон, Августин, Э. Дюркгейм и Б. Малиновский, либо, с аналитических позиций, особый социальный феномен, отделившийся от конфессиональных теологий множества сообществ, получавших название «confessio», «congregatio», «denominatio», «Konfession», «Geständnis», «Church» и т.п. в эпоху Реформации (Reformatio, 1517–1648) и Вестфальского мира (Pax Westphalica, Westfälischer Friede, 1648), ставший философским проектом, начатым европейскими интеллектуалами не ранее XVII в. [Smith, 1991, 37].

В российской культуре интерес к понимаю того, чем по сущности является религия, фиксируется с начала XVIII века, приобретая формы двух основных подходов. Первый заключается в анализе социально-исторических феноменов, относимых к «религии как таковой», состав которых постоянно расширялся от описаний иноверных христианских «релижий» европейских стран (Куракин, 1705) и «мухамеданской религии» (Кантемир, 1722), распространившись вскоре на православие «грекороссийской церкви» как «нашу святую религию» («notre sainte religion», Екатерина Великая, 1744), буддизм («Шигемуниеву веру», Белл Д., 1776), шаманизм («Чёрную веру», Банзаров Д., 1891) и даже атеизм (Брэдли Ч., 1907).

Второй фокусируется на феномене самого слова «религия», его эквивалентах и производных, богатстве их значений (семантике) и происхождении (этимологии). Оба подхода известны с древних письменных памятников, однако в современном виде они оформляются только в XIX веке в проектах Филиппа Августа Бёка (Philipp August Böckh, 1785–1867) и Теодора Моммзена (Theodor Mommsen, 1817–1903). Примером первого подхода являются фундаментальные исследования «Die Staatshaltung der Athener» («Государственное хозяйство афинян», 1817) и «Römische Geschichte» («Римская история», 1854–1885), тогда как второй воплотился в многотомных сводах – «Corpus Inscriptionum Graecarum» (CIG, 1825–1859) и «Corpus Inscriptionum Latinarum» (CIL, 1853–2025).

В рамках первого подхода М. Мюллер (Friedrich Max Müller, 1823–1900), которого часто относят к отцам-основателям современного религиоведения, предложил различать два значения слова «религия», первое из которых выражает особенности иудаизма, христианства или индуизма как учений, «передаваемых благодаря устной традиции или каноническим книгам», тогда как второе – саму «жажду Бесконечного» (Introduction to the Science of Religion, 1873) [Мюллер, 1887, 1, 4, 10–12]. Мюллер, обратившись позднее к детальному анализу этимологии латинского слова «religio», полагал, что исторически оно складывалось не как обозначение «учения иудаизма» или «жажды Бесконечного», но со значением «забота, внимание, уважение, трепет», затем принимает смысл «сознательности, совести» и в конце концов начинает употребляться только в значении «внутреннего чувства почитания богов и внешнем проявлении этого почитания в виде богослужений и жертвоприношений» (Natural religion. The Gifford lectures, 1892) [Першин, 2011, 9–10, 31].

Словари, семантика и этимология

В таком контексте представляется необходимым обращение к особенностям семантики латинского слова «religio», описание которой сегодня представлено в многочисленных латинско-русских, латинско-английских, латинско-немецких и т.п. словарях. Так, О.А. Петрученко выделял у этого слова до 30 значений и синонимов, включая не только такие сравнительно привычные для нас, как «религиозное чувство», «благоговение», «благочестие», «набожность», «религиозность», «страх Божий», «совестливость», «добросовестность», «аккуратность», «вера», «святость», «священный долг», «богопочитание», «культ», «обряды», «церемонии», «священнодействия», «богослужение» или «святыня», связанные с христианским и православным контекстом, доминировавшим в российской истории более 1000 лет, но и экзотичные для современного слуха – «сомнение», «суеверие», «мнительность», «осторожность», «клятва», «проклятие» или «дурное предзнаменование» [Петрученко, 1914, 546–547].

Как показывают этимологические исследования такая противоречивая семантика формируется в течение последних 4000 лет, отражая этапы развития

сообщества Latini, оформление которого исследователи возводят к индоевропейским племенам середины II тысячелетия до н.э. В этот период они пришли с Балкан на Аппенинский полуостров, где стали осваивать болотистые равнины вдоль реки Tiberis (Tevere, Тибр), включая регион Latium (Lazio, Lazzio, Лаций), где у одного из бродов на холме Palatium сформировались небольшие деревни и, согласно преданию, в 753 году до н.э. было положено начало городу Roma (Рим).

В истории этого города различают царский (753–510 гг. до н.э.), республиканский (509–27 гг. до н.э.) и имперский периоды (27 г. до н.э. – 476 год н.э.), при этом первые 700 лет, как показывают документы, римляне могли обходиться без эксплицитно представленного слова «religio». Зафиксированные в текстах случаи распространённого употребления этого слова характерны только для последнего этапа, когда город стал крупнейшим мегаполисом мира и центром полиэтнического сообщества «Pax Romana». Вместе с тем, отсутствие самого слова не помешало тому, что, согласно преданиям, уже первые цари приняли ряд установлений в качестве публичного права (ius publicum) утвердив то, что в упомянутых выше работах Т. Моммзена и многих других историков получило название «религия Древнего Рима». Данное аналитическое, имплицитное и собирательное наименование включает в себя целый ряд достаточно разнородных феноменов, так или иначе относящихся к «практикам почитания сакрального», которые сегодня принято именовать религией.

Дискуссии о том, какие именно культурные феномены можно считать религией, во многом обусловлены тем, какие рабочие определения принимаются данным автором. Мы в рамках данного проекта будем опираться на определение Н. Лумана, который считал, что религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», составляющим природу «religio» в самом широком смысле слова, «в каких бы культурных обликах она не выступала» [Луман, 2011б, 250, 248–249]. Он полагал, что религию важно описать как «re-entru» (обратное вхождение, возвращение, повторное вхождение) «различия между известным и неизвестным в пределах известного», они с магией «надзирают за границей с неизвестным» [Луман, 2006а, 64, 61–62].

Соответственно, такие практики «связывания с начальным» и «надзора за неизвестным» в Древнем Риме начались, согласно преданиям и документированным источникам, с особого упорядочения практик поклонения (cultus) во времени и пространстве. Первое достигалось путём введения календаря, выделявшего особые дни праздников (dies festus) и игр (ludi), тогда как второе – появлением специальных мест (Lupercal, священная пещера волчицы и т.п.) и сооружений (храмы Jupiter Stator, Aedes Vestae и т.п.) [Римская история, 1887, 159–180]. В середине XIX века Т. Моммзен в духе распространённых тогда идей эволюционизма полагал, что эти установления возникли «из отражения земного Рима в высшей и идеальной сфере созерцания, в которой и малое и великое воспроизводились до мельчайших подробностей», при этом «римское богословие в сущности и состояло из таких поверхностно-отвлечённых понятий, отличавшихся чрезвычайной простотой и наполовину заслуживающих уважения, наполовину смешных...» [Римская история, 1887, 159, 163–164].

Такой подход в начале XX века дополнился другим, антропологическим, предложенным одним из «отцов» социологии Эмилем Дюркгеймом (David Émile Durkheim, 1858–1917), который полагал, что религия является не отражением в понятиях созерцаемой действительности, но она «есть унифицированная система верований и практик, связанных со священными предметами, то есть предметами обособленными и запрещёнными, – верований и практик, которые объединяют в единственном нравственном сообществе, называемом церковью, всех тех, кто придерживается их» («Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie», 1912) [Дюркгейм, 2018, 96–97]. Таким образом, религия начинает описываться не как специфическое «римское богословие», но как «нравственное сообщество» (моральное единство, тотем/церковь). Ф. Сини полагает, что в Древнем Риме сформировался и поддерживался идеал объединения индивидов в сплочённое и солидарное целое «Pax Deorum» («мира богов», «мира с богами», «благоволение богов», «жизнь индивида в гармонии с началами бытия мироздания», pax divom,

рах deum), о котором впервые упомянул драматург Плавт (Titus Maccius Plautus, ок. 254–184 гг. до н. э.) [Сини, 2007, 10–11]. Идеал «Рак Deorum» отразил особенности латинского понимания древнейшей преемственности норм «Mos Maiorum» (mores maiorum, обычай предков, традиции древних, поведенческий канон) [Дементьева, 2009, 204–205].

Первым латинским автором, начавшим продолжающуюся и сегодня полемику о феноменах, обозначаемым словом «religio», считается Марк Туллий Цицерон (Marcus Tullius Cicerō, 106–43 д.н.э.), современник проскрипций Суллы (Lucius Cornelius Sulla, 138–78 гг. д.н.э.), убийства Цезаря (Gaius Iulius Caesar, 100–44 гг. д.н.э.), радикального кризиса Res publica Populi Romani и начала новых проскрипций, жертвой которых стал и он сам. Это была эпоха, когда элиты столкнулись с необходимостью переосмысления «Рак Deorum» и «Mos Maiorum». В трактате «О природе богов» (De natura deorum, 45–44 г. до н.э.) Цицерон стремился отделить «religio» (благочестивое почитание богов) от маргинального и девиантного «superstitio» (суеверие, пустой страх богов) [Цицерон, 2018а, 81].

Дистанцирование «religio» и «superstitio»

Слово «superstitio», согласно Э. Бенвенисту, отразило, среди прочего, дифференциацию социума, члены которого противопоставляли «культовую практику, которую считали простой и простонародной, недостойной рассудительного ума», с одной стороны, и, с другой, «просвещенный и философский взгляд рационализирующих римлян», где «religio» как «религиозную рьяность, истинное почитание» отличали от «superstitio» – деградировавшей, «извращенной религиозной формы» [Бенвенист, 1995, 399–402]. Вся последующая история, включая 1000 лет утверждения «religio» как обозначения имперского «καθολικὴς ἐκκλησίας»/«Ecclesia Catholica», сменившись в последние 500 лет обозначением множества конфессий, возникших в процессе Реформации, развивалась в полемике вокруг различий «достойное/нечестивое», «истина/заблуждение», «религия/суеверие», «религия/ересь» и «религия/наука».

Так, становление самого христианства сопровождалось тем, что власти империи его приверженцев до начала IV века, т.е. около 300 лет, квалифицировали как «superstitio Iudaica» (иудейское суеверие), «coetus nocturni» (ночные сборища), «haeteriae» (скопища заговорщиков), «hostes populi romani, irreligiosi in caesares» (враги народа Рима, не почитающие цезарей), «superstitio Iudaica» (иудейское суеверие), «superstitio prava et immodica» (безмерно уродливое суеверие), «exitibilis superstitio» (зловредное суеверие), «superstitio nova et malefica» (новое и злоторное суеверие) и «maleficus» (Magia, ars magica, Μαγεία, магия, чародейство), а не как «religio» [Петрученко, 1914, 546–547].

Противопоставление «religio»/«magia» отмечается с глубокой древности [Петров, 2003, 19–21]. В первых цивилизациях утвердилось представление, что «только божественное право покоится на естественных законах справедливости» [Кофанов, 2001, 14]. Эти традиции, в свою очередь, можно трактовать как восходящие к универсальным мотивам народной «литературы мудрости» («Wisdom literature»), т.е. к таким «пластам словесности», которые относятся к вечным фольклорным темам «умиления», «сокрушения сердечного» и «дара слезного», т.е. способностей не только пассивно страдать, но и сострадать, особенно в периоды войн, социальных и природных катастроф, обнажающих безответность как бессердечного общества, так и бездушного космоса [Аверинцев, 1994, 23, 22, 32]. Так, в тексте законов Хаммурапи (ок. 1750 г. до н. э.) царь, описывая себя как слугу «верховного божества правды», утверждает негативное отношение к «чародейству», ложное обвинение в котором грозило смертью [Волков, 1914, 22]. Сходные разделения наблюдались в Древнем Израиле, где колдовство, некромантия, гадания и т.п. определялись как «мерзость народов» (Втор. 18:9), наказуемая смертью (Исх. 22:17), а благо и справедливость выступили как критерии должного в сообществе, оборотной стороной которого, как предупреждали Псалмы, неизбежно оказывалась ἐκκλησίαν πονηρευομένων» (ecclesiam malignantium, assembly of evildoers, церковь лукавствующих, собрание злонамеренных, злодеев, грешников, нечестивых, Псал. 25, 5).

В Древней Греции были приняты аналогичные юридические нормы в ходе известных процессов о «нечестии» (V в. до н. э.) [Никитюк, 2018, 175]. В истории

цивилизации вплоть до середины XX века были неизвестны книжные тексты, где бы превозносился «Идеальный Град» как «общежитие чародеев, магов, колдуний и ведьм», в котором все будут «творить волшеббы» друг другу. В отечественной культуре одним из первых таких текстов можно считать знаменитую повесть «Понедельник начинается в субботу» (1965, А.Н. Стругацкий и Б.Н. Стругацкий), где авторы подчёркивали, что «каждый человек – маг в душе», возможно, противопоставляя его известному тезису Тертуллиана («каждая душа по природе христианка»). Тем не менее, строго отделить одно от другого не удаётся и сегодня, поскольку магия и шаманизм считаются проявлениями религии в учебных курсах по религиоведению, а самые новейшие технологии могут использоваться для поиска в интернете рекомендации о том, как надёжнее «поймать Халяву», «снять порчу» или познакомиться с другими сходными практиками в программах таких специфических телеканалов как «ТВ-3» и «РЕН ТВ», недавно включённых во второй мультиплекс РТРС для бесплатного вещания на 98 % населения современной РФ.

В целом можно отметить, что традиции разделения всех практик на нормативные (предписанные), маргинальные (допускаемые) и девиантные (запретные) присутствует во всех культурах [Запретное/ допускаемое/ предписанное в фольклоре, 2013, 9–10]. В условиях урбанистических цивилизаций можно говорить об утверждении книжных форм должного (официального, надлежащего, достойного и т.п.), маргинального (прощаемого, допускаемого, но порой осмеиваемого и т.п.) и девиантного (преступного, осуждаемого, опасного и т.п.) [Аринин, Атабеков, Викулов, 2015, 101–115]. Традиция высмеивания того, что причислялось к «superstitio» присутствовала и в греко-римской культуре, когда Плавт, как и его греческие предшественники, особенно Эврипид (Εὐριπίδης, Euripides, ок.480–406 гг. до н. э.), позволяли себе ироничное отношение к изображению богов, оказываясь порой на грани обвинений в «нечестии» [Никитюк, 2018, 5]. Такое нормативное осмеяние святынь практиковалось и позднее во время средневековых карнавалов, где, как полагал М.М. Бахтин, утверждалась «возможность подлинно родного мира, мира золотого века, <...> правды», когда «мир разрушается, чтобы возродиться и обновиться» [Бахтин, 1990, 57]. Интеллектуальная элита заявляла это и позднее в творчестве Эразма Роттердамского (Похвала глупости, *Moriae Encomium*, 1509), Джонатана Свифта (Сказка бочки, а *Tale of a Tub*, 1704), М.В. Ломоносова (Гимн бороде, 1757) или А.С. Пушкина (Сказка о попе и о работнике его Балде, 1830).

Религии Рима без «religio»

Собственно этимологические исследования показывают, что латинское «religio» возникает в совершенно определённой культурно-исторической ситуации 3000-летней давности, в индоевропейском словаре же это слово отсутствует, в отличие от значительно более древних слов «бог», «священное» или «вера» [Бенвенист, 1995, 25, 343–344, 394]. Э. Бенвенист справедливо отмечает, что «это не должно нас удивлять», поскольку «ещё в историческое время многие индоевропейские языки были лишены его» [Бенвенист, 1995, 394]. Действительно, в английском языке, наиболее распространённом в современном мире, данное слово появляется в XII веке, в русский язык оно входит в XVIII столетии, а в японский – только в XIX.

В истории латинских текстов до Цицерона, как уже отмечалось, т.е. в первые 700 лет, слово «religio» и его производные почти не встречаются. Сходную парадоксальную ситуацию мы наблюдаем и в древнегреческой культуре, где было своё особое слово «θρησκεία» («threskeia»), которое сегодня переводят как «религия». Это слово впервые четыре раза встречается у Геродота (Ἡρόδοτος Ἀλικαρνασσεύς, ок. 484 до н. э. – ок. 425 до н. э.), а затем практически пропадает из текстов до эпохи Августа (Octavianus Augustus, 63 г. до н. э. – 14 г. н. э.) и начала Imperium Romanum. У Геродота оно обозначает «чужеземные культы» жрецов Египта, при этом везде «присутствует идея “соблюдения”, понятие культовой практики, а не верования», включая как нормы соблюдения обычаев и обрядов, так и правила очищения жрецов (Кн. 2:18, 37, 62, 65) [Бенвенист, 1995, 395].

Ю.Е. Краснобаева отмечает, что вновь слово «θρησκεία» встречается в Септуагинте (III в. д.н.э.), а затем, ещё через 200 лет, у Страбона (Στράβων; 64 г. до н. э. – 24 г. н. э.) и Филона Александрийского (Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεύς, Philo Alexandrinus,

ок. 25 г. до н. э. – ок. 50 г. н. э.), обозначая «фракийское служение богам», «орфическое священнодействие», любое «неумеренное, сопряжённое с излишествами, священнодействие», «иудейское благочестие», «служение тайной силе», «поклонение животным», «почитание человеческого образа» или «почитание идолов», которое позднее, начиная с III века нашей эры, как «не нагруженное языческим контекстом», оказалось воспринятым грекоязычными христианами, превратившись на тысячелетия в нормативное и разделительное обозначение преемственной традиции «καθολικῆς ἐκκλησίας»/«Ecclesia Catholica» как «истинной религии» [Краснобаева, 2013, 97–99, 139]. Это слово оказалось «наиболее удобным для собирательного обозначения верований и культовой практики как единого целого», при этом боги эллинов, египтян и других народов виделись тогда одними и теми же фундаментальными «Силами», управляющими разными областями мироздания [Бенвенист, 1995, 395].

Латинский язык, как известно, первые 400 лет с основания Рима практически не представлен в текстах, которые появляются только с III в. д.н.э., когда *Res publica Populi Romani* покоряет все народы Италии, включая *Graecia Magna*, подчинив себе Средиземноморье. В этот период складывается литературная традиция «золотой латыни» в *Imperium Romanum*, сохраняющей, тем не менее, архаичные, по мнению В.В. Болотова, словосочетания «*locus religiosus*», «*loci religiosi*» (могила, кладбище), «*dies religiosus*» (день вне официального календаря, связанный с переживаниями «опасного», «злосчастного», «внушающего тревогу и суеверный страх», «дурными предзнаменованиями», «несчастливыми знаменаниями»), «*religio est*» (делать запрещено) и «*non est religio*» (делать разрешается) и т.п. [Болотов, 1907, 27].

В комедиях Плавта (*Titus Maccius Plautus*, ок. 254–184 гг. до н. э.) встречаются слова «*religiosa*» (*Asinaria* 4, 1, 37), «*religiosus*» и т.п., обозначающее того, кто, практикуя поклонение богам, уделяет им предельное внимание, тщательно выбирая слова и жесты. При этом чрезмерная скрупулёзность могла высмеиваться как мнительность и суеверие. У Плавта в согласии с его предшественником древнегреческим драматургом Эврипидом (*Εὐριπίδης*, *Euripides*, 480-е – 406 гг. до н. э.) высмеивались и осуждались «вакханалии» (Дионисии), т.е. пришедший из Греции культ бога виноделия Диониса, имевший параллели в римских традициях (Либералии, Компиталии). В Риме, где считалось, что боги покорённых народов, даже безымянные (*pumina*), помогают могуществу *Pax Romana* и заслуживают достойного почитания, политические противостояния «патриотов» с «эллинофилами» вызвали скандальное «дело о вакханалиях», ставшее первым процессом о запрете сенатом этого «чуждого и разрушительного культа» в 186 г. до н.э. [Сулейманова, 2012, 4–5, 22]. Другим резонансным случаем стало изгнание сенатом из Рима в 139 г. до н.э. иудеев и халдеев (философов, астрономов, магов и астрологов), позднее (59–49 гг. до н.э.), почитателей египетской Исиды, а в начале новой эры – ещё и христиан, которых считали последователями осуждаемых «восточных культов» и «*superstitio Iudaica*».

Цицерон и «*religio*» в глобальном контексте

В лингвистическом плане, как уже отмечалось, первым латинским автором, начавшим продолжающуюся и сегодня полемику о феноменах, обозначаемым словом «*religio*», считается Цицерон. В трактате «*De natura deorum*» («О природе богов», 45–44 гг. до н.э.) он пишет, согласно последнему русскому переводу, что необходимо отделить «*religio*» (благочестивое почитание богов) от девиантного «*superstitio*» (суеверия, пустого страха богов) [Цицерон, 2018а, 81]. Он убеждён, что гражданам следует без «лицемерного притворства» воздавать богам должное с «чистым сердцем и с благоговением», без которых исчезнут «набожность и религия, а с их уничтожением должно последовать смятение в жизни человеческой и великое неустройство», будут утрачены «доверие, связь человеческого рода и превосходнейшая добродетель – чувство справедливости» (I:3) [Цицерон, 2018а, 36]. Оказавшись непосредственным свидетелем и жертвой «смятений» и «великих неустройств» в современную ему эпоху радикального кризиса *Res publica Populi Romani*, он искал, как напишет позднее, ответа на вопрос «как добиться установления мира и согласия между гражданами», когда «после гибели Цезаря, казалось, везде появились семена новых волнений, и мы считали, что их необходимо было избежать» [Цицерон, 1985б, 299].

В первом российском издании «Мнения Цицероновы из разных его сочинений собранные для юношества аббатом Оливетом» (1767), эти же идеи оказываются востребованы в новом общественно-политическом контексте в плане разделения «Religion» как просвещённого «Закона», с одной стороны, и, с другой, «простонародного суеверия» [Мнения, 1767, 1–2, 17, 18–19]. Подчёркивается значение совести и благоразумия, которые помогают «добрым людям и без свидетелей хранить честность», в отличие от тех, кто готов воспользоваться магическим кольцом, помогающим нечестивым совершать зло и преступления, но обречённым жить в страхе, что их изобличат [Мнения, 1767, 51–55]. Таким образом, «просвещённое почитание высших сил» отделяется от «простонародного пустого страха» перед ними, который, кроме прочего, чреват преступным своеволием «чародейства».

Иначе проблему видели выдающиеся и просвещённые современники Цицерона – Варрон и Лукреций. Варрон (Marcus Terentius Varrō; 116–27 гг. до н. э.), став выдающимся энциклопедистом эпохи, ностальгировал по «доброму старому времени», когда «плохо выбритые отцы, от которых пахло луком и чесноком», были, однако, «optime animati (одушевлёнными самым наилучшим образом)», выделял три социальные формы понимания божественного (теологии): «мифическая» или «сказочная» (религия поэтов), «естественная» или «физическая» (религия философов) и «гражданская» (религия политиков), критически относясь к «иноземным культам» [Августин, 1998, 254–262]. Лукреций (Titus Lucretius Carus, ок. 99–55 г. д.н.э.) видел в «religio» только «тягостный гнёт», порождавший много «нечестивых <...> и преступных деяний» (I, 83) [Тит, 1983, 23].

Оба были впечатлены современными им прескрипциями Суллы и другими социальными потрясениями эпохи, неизбежно вызывавшими к жизни особую категорию текстов, авторы которых, пытаясь осмыслить происходящее, разочаровывались, переставая надеяться на высшую справедливость, как, к примеру, в древнеегипетском «Разговоре разочарованного со своим ба» [Акимов, 2010, 106–127]. Одной из форм такого осмысления оказалась разработка физикалистских и натуралистических концепций, в которых мироздание, как у Лукреция и его греческих предшественников, за которыми быстро закреплялся маркер «атеистов» и «безбожников», выступало предельно деантропоморфизированным, безжалостным, неумолимым, лишённым человеческих признаков, т.е. тех начал, к которым бессмысленно обращаться с молитвой.

Трактат «De natura deorum» Цицерон начинает с признания, что как «вообще в философии много вещей, недостаточно истолкованных, так в особенности труден и тёмнен <...> вопрос о природе богов», разъяснение которого «прекрасно для самопознания духа» и «для правильного устройства богопочитания», хотя все, что его обсуждал, находясь в «разночтении и несогласии» [Цицерон, 2018a, 35]. «Боги» в трактате представляются как фундаментальные силы и начала бытия, которые рассматриваются через призму аргументации сторонников не 288 логически возможных философских школ, как полагал Варрон, а трёх наиболее влиятельных из них – Эпикура (натурализма), Стои (поэтического этизма) и Платона (скрупулёзной аналитики). Трактат завершается констатацией того, «как тёмнен этот вопрос и как затруднительно его изъяснение», требуя дальнейшего изучения, обосновывая эту необходимость тем, что это интеллектуальное обсуждение отнюдь не является только отвлечённой «игрой ума», но выступает как реальная «борьба за храмы богов и святыни, за городские стены, которые вы, понтифики, называете священными и с большим тщанием окружаете город религией, чем самими стенами», при этом решительно констатируя: «Я считаю грехом изменить этому, пока, по крайней мере, в состоянии буду дышать» [Цицерон, 2018a, 195].

В этом контексте «religio» выступает уже не только как слово обыденного, понтификального или юридического языка, когда оно отличалось от того, что именовалось «опасным» («злосчастливым»), «отделённым» и «res religiosae – отданные в результате захоронения манам (божествам подземного мира и покойных)», которые дистанцировались от «res sacrae – вещи, посвящённые высшим (небесным) богам по решению римского народа» [Астапов, 2013, 58–60]. Это слово под пером Цицерона становится важным термином философского дискурса, обозначив вошедший

в историю политический идеал готовности граждан на жертвенный подвиг во имя утверждения самоподдерживающейся социальной солидарности, позволяя превратить маленькую деревушку Roma в Aeterna urbs, возглавивший глобальное сообщество народов Pax Romana, скрупулёзно поддерживая вселенскую гармонию «Pax Deorum» и ценности «Mos maiorum». Этот возвышенный идеал был противопоставлен низменному, эгоистическому и атомизирующему «суеверию», когда каждый в страхе думает о глобальных силах, слепо пытаясь приспособиться к ним с помощью магии (колдовства и т.п.), что, однако, может привести таких одиночек только к гибели.

В истории Pax Romana древние практики «Mos maiorum» оказались не в состоянии удержать империю от трагических потрясений, вызвавших на политическую сцену новое самоопределяющееся сообщество «καθολικῆς ἐκκλησίας»/«Ecclesia Catholica», в котором «religio» отделилось от «римскости», переосмысливаясь в качестве онтологической «привязанности» к единому трансцендентному Богу каждой души, имманентно стремящейся освободиться от «суеверий», поскольку, по определению Тертуллиана, она является «прирождённой христианкой» [Августин, 2000, 467]. В таком контексте религия выступает политической, антропологической, онтологической и персональной связью человека с фундаментальным началом бытия, коренящейся в спонтанных силах индивидуальной воли, стремящейся к жизни в социуме, уподобляемом эсхатологическому идеалу «regnum Dei» (βασιλεία τοῦ Θεοῦ, Царство Божие), всегда, однако, стоящему перед угрозой превращения в «ecclesiam malignantium» (ἐκκλησίαν πονηρευομένων).

Библиографический список

1. Smith, W.C. The Meaning and End of Religion / W.C. Smith. – Minneapolis, 1991. – P. 37.
2. Августин Блаженный Творения: В 4 т. / Августин Блаженный. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 3: О Граде Божием. Книги I–XIII. – С. 254–262.
3. Августин Блаженный. Об истинной религии / Августин Блаженный // Августин Блаженный. Творения: в 4 тт. – СПб.: «Алетейя», Киев: УЦИММ – Пресс, 2000. – Т. I: Об истинной религии. – С. 467.
4. Аверинцев, С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата / С.С. Аверинцев // Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. / пер., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. – М.: МИРОС, 1994. – С. 22–23, 32.
5. Акимов, В.В. Древнеегипетский текст «Разговор разочарованного со своим ба» и библейская Книга Екклесиаста / В. Акимов // Труды Минской Духовной Академии. – Жировичи, 2010. – № 8. – С. 106–127.
6. Аринин, Е.И. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным / Е.И. Аринин, Т.Р. Атабеков, И.Е. Викулов // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 101–115.
7. Астапов, С.Н. Religiosum, sacrum, sanctum в текстах Римского права / С.Н. Астапов // «Свеча-2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» / отв. ред. Е.И. Аринин. – Владимир, ВлГУ, 2013. – Т. 23. – С. 58–60.
8. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – С. 57.
9. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: пер. с фр. / Э. Бенвенист / Под общ. ред и вступ. ст. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
10. Болотов, В.В. Лекции по истории Древней Церкви: Посмертн. изд. / В.В. Болотов / под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. – СПб.: Тип. Меркушева, 1907. – Т. 2. – С. 27.
11. Волков, И.М. Законы вавилонского царя Хаммурапи / И.М. Волков / под общей ред. Б.А. Тураева. – Москва: Т-во А.А. Левенсона, 1914. – С. 22.
12. Дементьева, В.В. Римская идентичность: формирование традиций гражданского коллектива / В.В. Дементьева // Античный мир и археология. – 2009. – Вып. 13. – С. 204–205.
13. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии / Э. Дюркгейм. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – С. 96–97.
14. Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре [Сб. статей] / отв. ред. С.Ю. Неклюдов; ред.-сост.: Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. – М.: РГГУ, 2013. – С. 9–10.
15. Кофанов, Л.Л. (отв. ред.) Жреческие коллегии в Раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Л.Л. Кофанов. – М.: Наука, 2001. – С. 14.
16. Краснобаева, Ю.Е. Понятие «служение» и институт диакона в раннем христианстве: дис. канд. историч. наук: 07.00.02 / Ю.Е. Краснобаева; МГУ. – М., 2013. – С. 97–99, 139.

17. Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. – М.: Логос, 2006. – С. 61–62, 64.
18. Луман, Н. Кн.2: Медиа коммуникации / Н. Луман // Общество общества; пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров – М.: Изд-во «Логос», 2011. – С. 250, 248–249.
19. Мнения Цицеронова из разных его сочинений собранные для юношества аббатом Оливетом / пер. И. Шишкин / под ред. М.В.Ломоносова. – С.-Петербург. При Императорской Академии Наук, 1767.
20. Мюллер, Ф.М. Религия как предмет сравнительного изучения / Ф.М. Мюллер / пер. [с англ.] А.М. Гилевич. – Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1887. – С. 1, 4, 10–12.
21. Никитюк, Е.В. Афинские нечестивцы: процессы по обвинению в религиозном нечестии в Афинах в конце V в. до н. э. / Е.В. Никитюк. – СПб: ИЦ Гуманитарная Академия, 2018. – С. 175.
22. Першин, Ю.Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона / Ю.Ю. Першин // АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / под ред. докт. филос. наук, проф. В. И. Разумова. – Омск, 2011. – Вып. 9–10. – С. 31.
23. Петров, А.В. Феномен теургии: взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период / А.В. Петров. – СПб.: Издательство РХГИ; Издательский Дом СПбГУ, 2003. – С. 19–21.
24. Петрученко, О. Латинско-русский словарь. Издание 9-е исправленное / О. Петрученко. – М., 1914.
25. Римская история Ф. Моммсена / пер. В. Неведомского / издание К.Т. Солдатенкова. – М.: Тип. В.Ф. Рихтер, 1887.
26. Сини, Ф. Право и рах *deorum* в Древнем Риме / Ф. Сини // ДРЕВНЕЕ ПРАВО. IVS ANTIQVVM. – 2007. – № 1 (19). – С. 10–11.
27. Сулейманова, Н.Ю. Культ Диониса и «дело о вакханалиях» в Риме: автореферат дис. канд. историч. наук / Н.Ю. Сулейманова. – Саратов, 2012. – С. 4–5, 22.
28. Тит Лукреций Кар. О природе вещей / Тит Лукреций Кар; пер. Ф.А. Петровского, вступ. ст. Т.В. Васильевой. – М.: Художественная литература, 1983. – С. 23.
29. Цицерон, М.Т. О природе богов / М.Т. Цицерон; пер. с лат. С. Блажеевского, М.Л. Гаспарова. – СПб.: Азбука, 2018.
30. Цицерон, М.Т. О судьбе / М.Т. Цицерон / пер. М.И. Рижского // Философские трактаты. – М.: Наука, 1985. – С. 299.

Текст поступил в редакцию 14.09.2018.

References

1. Smith W.C. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, 1991, p. 37.
2. Saint Augustine of Hippo. *Tvoreniya* [Creations]. Vol. 3. Books I–XIII. St. Petersburg: Aleteya; Kiev: UCIMM-Press, 1998, pp. 254–262 (in Russian).
3. Saint Augustine of Hippo. *Tvoreniya* [Creations]. Vol. 1. St. Petersburg: Aleteya; Kiev: UCIMM-Press, 2000, pp. 467 (in Russian).
4. Averincev S.S. *Antologija blizhnjevoistochnoj literatury I tysjacheletija n.e.* [Antology of Middle East Literature of 1000 AD]. Moscow: MIROS, 1994. pp. 23, 22, 32 (in Russian).
5. Akimov V.V. *Trudy Minskoj Duhovnoj Akademii* [Proc. of Minsk Spiritual Academy]. Zhirovichi, 2010, no. 8, pp. 106–127 (in Russian).
6. Arinin E.I., Atabekov T.R., Vikulov I.E. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 4, pp. 101–115 (in Russian).
7. Astapov S.N. «Svecha-2013: Religija, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii» [“Candle-2013”: Religion, Religion and Religiosity in Regional and Global Approach]. Ed. E.I. Arinin. Vladimir, VIGU, 2013, vol. 23, pp. 58–60 (in Russian).
8. Bahtin M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa* [Creativity of Francois Rabelais and Folk Culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow: Hudozh. lit., 1990, p. 57 (in Russian).
9. Benvenist Je. *Slovar' indoevropskikh social'nyh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Terms]. Transl. Ju.S. Stepanova. Moscow: Progress-Univers, 1995 (in Russian).
10. Bolotov V.V. *Lekcii po istorii Drevnej Cerkvi* [Lectures on the history of the Ancient Church]. Ed. A. Brilliantov. St. Petersburg: Tip. Merkusheva, 1907, vol. 2, p. 27 (in Russian).
11. Volkov I.M. *Zakony vavilonskogo carja Hammurapi* [Laws of the Babylonian King Hammurabi]. Ed. B.A. Turaev. Moscow: T-vo A.A. Levensona, 1914, p. 22 (in Russian).
12. Dement'eva V.V. *Antichnyj mir i arheologija* [Antique World and Archeology]. 2009, vol. 13, pp. 204–205 (in Russian).
13. Durkheim E. *Jelementarnye formy religioznoj zhizni. Totemisticheskaja sistema v Avstralii* [Elementary Forms of Religious Life. Totem System in Australia]. Moscow: Izdatel'skij dom «Delo» RANHiGS, 2018, pp. 96–97 (in Russian).

14. *Zapretnoe / dopuskaemoe / predpisannoe v fol'klore* [The Forbidden / Permitted / Prescribed in Folklore]. Eds. S.Ju. Nekljudov, E.N. Duvakin, Ju.N. Naumova. Moscow: RGGU, 2013, pp. 9–10 (in Russian).
15. Kofanov L.L. (ed.) *Zhrechieskie kollegii v Rannem Rime. K voprosu o stanovlenii rimskogo sakral'nogo i publichnogo prava* [Priestly Colleges in Early Rome. On the Question of the Formation of Roman Sacred and Public Law]. Moscow: Nauka, 2001, p. 14 (in Russian).
16. Krasnobaeva Ju.E. *Ponjatie «sluzhenie» i institut diakonata v rannem hristianstve* [The Concept of “Service” and the Institution of Deaconate in Early Christianity. PhD Thesis in History]. Moscow, MGU, 2013, pp. 97–99, 139 (in Russian).
17. Luhmann N. *Differenciacija* [Differentiation]. Moscow: Logos, 2006, pp. 61–62, 64 (in Russian).
18. Luhmann N. *Obshhestvo obshhestva* [The Society of Society]. Transl. A. Gluhov, O. Nikiforov. Moscow: Izd-vo «Logos», 2011, pp. 248–249, 250 (in Russian).
19. *Mnenija Ciceronovy iz raznyh ego sochinenij sobrannye dlja junoshestva abbatom Olivetom* [Opinions of Cicero from His Various Essays Collected by Abbot Olivet for the Youth]. Transl. I. Shishkin. St. Petersburg: Pri Imperatorskoj Akademii Nauk, 1767 (in Russian).
20. Müller F.M. *Lekcii prof. Maksa Müllera* [Lectures of Max Müller]. Transl. A.M. Gilevich. Kharkov: Tipografija Adol'fa Darre, 1887, pp. 1, 4, 10–12 (in Russian).
21. Nikitjuk E.V. *Afinskie nechestivcy: processy po obvineniju v religioznom nechestii v Afinah v konce V v. do n. je.* [Athenian Wickedness: the Processes of Accusation of Religious Wickedness in Athens at the end of the 5th Century BC]. St. Petersburg: IC Gumanitarnaja Akademija, 2018, p. 175 (in Russian).
22. Pershin Ju.Ju. *AntropoTopos: teoreticheskij zhurnal v oblasti filosofskih nauk* [AntropoTopos: Theoretical Journal in Philosophy]. Ed. V.I. Razumov. Omsk, 2011, vols. 9–10, p. 31 (in Russian).
23. Petrov A.V. *Fenomen teurgii: vzaimodejstvie jazycheskoj filosofii i religioznoj praktiki v jellinisticheskoro-rimskij period* [The Phenomenon of Theurgy: the Interaction of Pagan Philosophy and Religious Practice in the Hellenistic-Roman Period]. St. Petersburg: Izdatel'stvo RHGI; Izdatel'skij Dom SPbGU, 2003, pp. 19–21 (in Russian).
24. Petruchenko O. *Latinsko-russkij slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow, 1914 (in Russian).
25. *Rimskaja istorija F. Mommsena* [Roman History by F. Mommsen] Thrasl. V. Nevedomsky. Moscow: Tip. V.F. Rihter, 1887 (in Russian).
26. Sini F. *DREVNEE PRAVO. IVS ANTIQVVM* [ANCIENT LAW. IVS ANTIQVVM]. Moscow: Spark, 2007, no. 1(19), pp. 10–11 (in Russian).
27. Sulejmanova N.Ju. *Kul't Dionisa i «delo o vakhanalijah» v Rime* [The Cult of Dionysus and the “Case of Bacchanal” in Rome. Abstract of PhD Thesis in History]. Saratov, 2012, pp. 4–5, 22 (in Russian).
28. Titus Lucretius Carus. *O prirode veshhej* [On the Nature of Things] / Transl. F.A. Petrovsky, procl. T.V. Vasil'eva. Moscow: Hudozhestvennaja literatura, 1983, p. 23 (in Russian).
29. Cicero. *O prirode bogov* [On the Nature of Gods]. Transl. S. Blazheevsky, M.L. Gasparova. St. Petersburg: Azbuka, 2018 (in Russian).
30. Cicero. *O sud'be* [On Fate]. Transl. M.I. Rizhsky. Moscow: Nauka, 1985, p. 299 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.114-121

Герасименко А.П.



Православная правовая идеология И.А. Ильина

Аннотация. В статье представлен критический анализ правовой идеологии Ивана Александровича Ильина (1883–1954) по его работам «Наши задачи. Статьи 1948–1954 годов», «О монархии и республике», «Путь к очевидности», «Поющее сердце» и др. Разделяемая этим русским юристом-философом правовая идеология определяется как праворадикальное православие. Демонстрируется, что правовая система обретает черты системы юридического или идеологического типов в зависимости от того, какая светская или религиозная правовая идеология господствует в ней. Если законодательство и юридические инстанции служат какой-то одной светской или религиозной правовой идеологии радикального

свойства, то правовая система становится идеологической. Если такого не случается, то правовая система по типу является юридической. Правовая система идеологического типа складывается в государстве партийного типа, а правовая система юридического типа – в государстве правового типа. Правовой или партийный тип государства зависит от типа политической системы общества – полиструктурного с демократическим политическим режимом или моноструктурного с тоталитарным политическим режимом.

Ключевые слова: И.А. Ильин, правовая идеология, религиозная правовая идеология, светская правовая идеология, типология правовых систем

Anatolyi P. Gerasimenko

Orthodox Legal Ideology by I.A. Ilyin

Abstract. The article presents a critical analysis of the legal ideology of Ivan Aleksandrovich Ilyin (1883–1954) on the material of his works “Our Tasks. Articles of 1948–1954”, “On the Monarchy and the Republic”, “The Way to Evidence”, “The Warming Heart”, etc. The legal ideology shared by this Russian jurist-philosopher is defined as right-wing orthodoxy. It is demonstrated that the legal system acquires the features of a system of legal or ideological types, depending on which secular or religious legal ideology prevails in it. If legislation and legal institutions serve any one secular or religious legal ideology of a radical nature, then the legal system becomes an ideological one. If this does not happen, then the legal system is legal in type. The legal system of an ideological type is formed in a state of a party type, and the legal system of a legal type is formed in a state of a legal type. The legal or party type of state depends on the type of political system of the society – a multi-structured one with a democratic political regime or a mono-structural type with a totalitarian political regime.

Key words: I.A. Ilyin, legal ideology, religious legal ideology, secular legal ideology, typology of legal systems

Герасименко Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории государства и права Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 8, каб. 401; tigip_26@mail.ru

Anatoly P. Gerasimenko – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Theory and History of State and Law of the Amur State University; of. 401, build. 8, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; tigip_26@mail.ru

Теоретико-практическую воплощённость религий хорошо демонстрируют многочисленные и повсеместные факты политико-правовой жизни. Без особых сомнений всегда можно указать на какую-нибудь из католических, мусульманских, православных, кальвинистских, англиканских и прочих монархий или республик, за реальными юридическими устройствами каждой из которых видны установки конкретной религиозной правовой идеологии. И тем не менее, в идейно-политическом спектре аналитики почти никогда не различают идеологий вероисповедного свойства, полагая, что, к примеру, католицизм, кальвинизм, конфуцианство или шиизм невозможно ставить в один ряд, опять же лишь к примеру, с либерализмом, фашизмом, коммуитаризмом или анархизмом. Названное упущение seriously мешает осмыслению правовой идеологии – теоретизированию по поводу государственно-правовой действительности с целью приведения её в соответствие с определённым идеалом (совершенным наилучшим состоянием). Но разве не озабочена этим любая из притязающих на широкое признание религий?

Даже если не углубляться в историю, а говорить только о современных мировых религиях, то нельзя не заметить прямой связи между исламом и правовыми системами тех стран, где он господствует. Учитывая общую численность мусульман (около 1,5 млрд, в том числе 25 млн в России), а также серьёзную роль в мировой политике таких государств, как Саудовская Аравия или Иран, не обращать внимания на исламскую правовую идеологию невозможно. Буддизм вместе с конфуцианством и даосизмом образует фундамент культурной жизни Китая, в котором коммунистическая программа правящей партии благодаря этому воспринимается более чем 1 миллиардом населения вполне органично. Христианство (православное, католическое, протестантское) исповедуют многие миллионы граждан европейских и американских стран, в том числе таких влиятельных, как США, ФРГ, Аргентина или Россия, политико-правовое устройство которых во многом сходно.

С социально-философской точки зрения религии могут быть не только персонцентристскими, но и соционцентристскими. Так, христианство – это вполне очевидно религия персонцентристская, тогда как мусульманство – соционцентристская. Сосредоточенность на душе, убеждённости в целительной роли душевного покоя, присущие христианству, разительно отличает его от идеи служения сообществу единоверцев, пронизывающей мусульманство. Но высшей степенью персонцентризма отличается буддизм. Здесь вообще ничто не имеет значения, кроме такой сосредоточенности на себе, которая позволяет растворить боль личной судьбы во вселенском покое. Персонцентристские буддизм и христианство ориентируют на личное принятие любой политической системы, потому что согласно их установкам «всё в тебе». Мусульманство ориентирует на личное участие в коллективном действии единоверцев, в том числе, политическом. В смысле активного участия в жизни сообщества ислам совпадает с иудаизмом, который признаётся фундаментом культурной жизни не только Израиля, но и всей многомиллионной еврейской диаспоры. Можно сказать, что ислам в этом смысле ближе иудаизму, чем христианство.

Сегодня отечественная юриспруденция постоянно обращается к своим корням и авторитетам прошлых лет. В нашем теоретико-юридическом наследии И.А. Ильину¹ принадлежит не так уж много места, но интерес к его трудам распространяется всё шире. Мало кто из русских правоведов, продолжавших научную работу в эмиграции, уделял так много сил «политике права», как И.А. Ильин². Давно замечено, что среди вожakov русского революционного движения было много юристов, но Ильин принадлежал к противникам революции. Более того, он всячески поддерживал белогвардейцев, вдохновляя русскую армию на борьбу с красноармейцами, даже после 1945 г., т.е. после того, как они победили нацизм и фашизм. Почти всё опубликованное этим последовательным и неистовым антикоммунистом и антисоветчиком, русским православным националистом и монархистом, воспринималось во второй половине прошлого столетия даже в эмигрантских кругах как некий анахронизм, но неожиданно стало невероятно злободневным в наши дни. «На свете существует и сплоченно работает демократическая инквизиция. И чем она настойчивее, тем больше жертв, мук и крови потребует в будущем для того, чтобы люди отрезвились и образумились от этого демагогического угара» [Ильин, 1992, 2, 142].

С этими словами согласятся сегодня не только многие наши соотечественники, особенно те, кто оказался не по своей воле и без покровительства России в роли бесправных инородцев на западных окраинах ещё совсем недавно великой страны, но и китайцы, иранцы, афганцы, не говоря уже о сирийцах или ливийцах.

Ильин относил себя к тем интеллектуалам, которые разделяют религиозно-духовные основы мирозерцания. Он был литературно одарён, красноречив и многословен, хотя стремился изложить свои основные мысли программно и даже опубликовал набросок основных законов будущей России, т.е. конституции в «Наших задачах». Не будет преувеличением сказать, что подлинный Ильин сосредоточен в этой серии как бы итоговых для него небольших статей 1948–1954 гг., смысл и назначение которых он сам определил так: «Мы должны высказать и письменно (по возможности, и печатно!) закрепить в отчётливых и убедительных формулах то, чему нас научила история, чем нас умудрила наша патриотическая скорбь» [Ильин, 1992, 2, 153]. Сегодня тексты «Наших задач» вполне могут служить источником лозунгов, призывов, установок, т.е. использоваться по назначению – питать неутомимых искателей русской идеи и служить патриотической пропаганде и агитации.

Ильин не принимал юридических порядков, создававшихся в «Советии» под руководством коммунистов за правовые, считал их власть тиранической, а политическое устройство тоталитарным. Когда читаешь в его публикациях о монархическом строе, о русском православии, о гражданском воспитании, тогда не хочется возражать, но когда он пытается зафиксировать свои здравые представления в статьях чаемой Конституции России, тогда возникает чувство протеста³. Зачем менять коммунистическую велеречивость на велеречивость православную? Зачем пытаться переводить реальную (органичную) конституцию России на напыщенный язык юридического акта? Если русская конституция – это естественный для нашей страны монархизм, то её не сможет ни заменить, ни укрепить никакой текст. Ведь он сам это убедительно доказывал, когда рассуждал о внеюридической сущности права. Хороших конституций не бывает. Есть те, что реальны (органичны), а есть те, что идеальны (виртуальны), хотя и вполне осязаемы на бумаге (камне, металле, экране, неважно).

«Я, как человек, гражданин и исследователь – непартиен, никогда ни к какой партии не принадлежал и принадлежать не буду», – писал Ильин в своей незавершённой теоретической работе [Ильин, 1994, 4, 418.] Но так ли это? Ведь почти всё созданное им за многие годы пропитано антикоммунизмом и антисоветизмом, опиравшимся на православный национализм и монархизм, то самое русское консервативно-бессмертное кредо, что мы находим в православии, самодержавии, народности. В жизни он был, как водится на русский лад, до конца, последовательно, фанатично и воинственно партиен, скорее всего не понимая, что его религиозная партийность ничем не лучше и не хуже партийности светской.

Правовая идеология – это лишь сегмент конкретно взятой идеологии и поэтому правовых идеологий можно насчитать столько, сколько есть идейно-политических течений – как светских, так и религиозных. Наряду со всем массивом нормативно-правовых актов и совокупностью юридических учреждений правовая идеология представляет собой элемент правовой системы. Если рассматривать правосознание какой-нибудь страны в целом, то не сложно обнаружить, что оно входит в правовую систему не целиком, а лишь той своей составляющей, которая и есть правовая идеология, причём не любая, а только господствующая в правовой системе. Правовая идеология может стать определяющим элементом в правовой системе, придавая ей неповторимые качества именно вероисповедного свойства – будь то правовая система мусульманской, советской республики или православной, католической монархии. Правовая система идеологического типа явно отличается от правовой системы юридического типа именно тем, что в первой господствует какая-нибудь партийная правовая идеология, а во второй – юридические учреждения (суды, законодательные инстанции, правоприменительные органы и т.п.) как бы беспартийны. Весь массив законодательства и все юридические учреждения в действительности часто бывают подчинены определённой, обычно радикальной идеологии, а вот другой вариант, – когда юридические институты господствуют как над идейной жизнью, так и в сфере законодательства, в истории встречается гораздо реже.

Знавший об этом Ильин, тем не менее был таким идеологом права, который полагал, что подлинность, здоровье, плодотворность правовой системе может гарантировать только её укоренённость в христианской православной вере. Для него нормальное правосознание отличается от больного именно своей идейностью, последовательной верностью православию. Но ведь точно такие же теоретики есть у мусульман и буддистов, не говоря уже о христианских католиках и протестантах. Такими же были немецкие национал-социалисты, а не только русские коммунисты, которых Ильин одинаково ненавидел. Идеологи всегда отличаются своей нетерпимостью к иноверцам. Ильин не был исключением, потому что не сомневался, что стоит на верной позиции. Так сложилось, что сторонники юридического мировоззрения находят нормальность (здоровость) в как раз противоположном тому, в чем видят аномию (болезнь) поборники мировоззрения партийного – в демократии, разделении властей, независимости суда и пр., т.е. ровно наоборот считают больным то, что первые – здоровым.

По идейно-политической ориентации и религиозной принадлежности носители как юридического, так и партийного мировоззрения могут меняться. Ясно, что церковь – это не партия, и что многие партии безразличны к конфессиональным предпочтениям своих сторонников и активистов. Неизменна лишь убежденность каждого верующего в собственной правоте и заблуждениях других. Идейно-политическая ориентация (позиция по степени идейного накала) может быть либо центристской (умеренной), либо радикальной (левой или правой). Если посмотреть на мировые религии как средоточие правовых идеологий в пределах спектра идейно-политических ориентаций, то невозможно не заметить следующее. В центре, т.е. на умеренных, позитивно ориентированных позициях, располагаются католицизм, протестантство, ислам, тогда как буддизм и православие тяготеют к леворадикальной оппозиции. С этой точки зрения правовая идеология католиков, протестантов и мусульман сродни консервативной, либеральной и социалистической и может считаться юридической. Правовая идеология буддистов и православных христиан совпадает с анти-юридическими установками анархистов и коммунистов. И это действительно так, потому что первые уравнивают право с моралью, а вторые отдают предпочтение морали, отводя праву ничтожную роль.

Партийное мировоззрение якобы беспартийного Ильина – это настолько парадоксальный гибрид идейно-политической ориентации и религиозной принадлежности, что его можно назвать лишь праворадикальным православием. На деле он (по его же классификации) занимался не теорией или философией права, а именно политикой права, потому что конструировал идеологию для будущего русского православного монарха, как его ни называй (председатель, генсек, президент, премьер). В этих же целях он формулировал «русскую идею» и декларировал атрибуты «русского правосознания», при этом Ильин не просто «зрит в корень», как любой радикал, но совершенно нетерпим к иным взглядам, как любой фундаменталист. Ильин писал: «История как бы вслух произнесла некий закон: в России возможны или единовластие, или хаос; к республиканскому строю Россия неспособна. Или ещё точнее: бытие России требует единовластия – или религиозного и национально укрепленного единовластия чести, верности и служения, т.е. монархии, или же единовластия безбожного, бессовестного, бесчестного, и притом антинационального и интернационального, т.е. тирании». Русский народ выработал на протяжении веков своё особое правосознание, воплотившееся в русском предреволюционном суде, трудах российского Сената, русской юриспруденции, сочетающей в себе христианский дух с утонченным чувством справедливости и неформальным созерцанием права. «Не случайно русская сердечность и простота обхождения всегда сжимались и страдали от чёрствости, чопорности и искусственной натянутости Запада. Не случайно и то, что русская созерцательность и искренность никогда не ценились европейским рассудком и американской деловитостью. С каким трудом европеец улавливает особенности нашего правосознания – его неформальность, его свободу от мёртвого законничества, его живую тягу к живой справедливости и в то же время его наивную недисциплинированность в бытовых основах и его тягу к анархии» [Ильин, 1992, 2, 81; 1, 92–93, 283].

Ильин – образцовый идеалист. Идеалист в самом прямом смысле – служитель и проповедник идеала православной веры. Этому идеалу он подчинял всё, в том числе познание политико-правовой сферы. Его теория и философия государства и права насквозь идеалистична как раз в этом смысле. Он уверен: «Русской интеллигенции в XIX в. и в XX в. не хватало истинного идеализма; она жила химерическими доктринами и именно вследствие этого пришла к революции и социализму» [Ильин, 1992, 2, 112, 128–129]. Пожалуй, суть своего идеализма Ильин в «Поющем сердце» выразил так: «Надо искать лучшего, нравственно-лучшего, и притом не «лучшего по-моему», а «лучшего на самом деле». Верующий христианин спросит о «христиански-лучшем», о «совершенном перед лицом Христа Спасителя» [Ильин, 1998, 655]. Он полагал, что идеал должен осмысливать всякое мероприятие, пронизывать своими лучами и облагораживать всякое решение, звать издали, согревать сердца вблизи. Так, в политике только тот человек, который последует идеалу, сможет стать истинным политиком, потому что только ему удастся не брести от случая к случаю, не штопать наличные дыры, не осуществлять бездейное и беспринципное торгашество, не предаваться легкомысленной близорукости. «Христианство переломило всю историю человечества», – заявляет Ильин. И сделало это простым способом – людям сказали, что блаженство доступно только духу и состоит оно в созерцании Бога. Тем самым человеку был открыт путь не к обманчивой сладости земли, а к вечной радости неба. Христианство несёт в себе заряд величайшего жизненно-земного творческого реализма [Ильин, 2001, 415].

По его убеждению, в XX в. с небывалой ещё в истории глубиной и остротой разразился общий мировой кризис, в основе которого – кризис духовный [Ильин, 1994, 4, 418, 444–445]. Люди утрачивают духовное измерение вещей и жизни, они как бы слепнут для духовной субстанции бытия и начинают слепо ненавидеть и слепо преклоняться; их сила суждения, и без того небольшая, слабеет и разлагается окончательно; в партийном пристрастии они извращают все постановки вопросов политики, критикуют вкривь и возвеличивают вкось, забывают, в чём цель человеческой жизни и какие средства и пути ведёт к ней; доверяются сходно болтающим обманщикам и берут под подозрение всех, кто не произносит принятых ими слов и догм. У общего мирового кризиса, полагал он, была предыстория – на протяжении многих десятилетий, слагающихся по совокупности в века, в людских душах меркла и исчезала духовная очевидность, т.е. верное восприятие и переживание великих духовных предметов – откровения, истины, добра, красоты и права.

Эту мысль можно было бы выразить его словами и так: соответствующие этим предметам духовные лучи, исходящие свыше, воспринимались человеческими душами всё неувереннее, всё слабее и беспомощнее; а так как «природа не терпит пустоты», то на их месте водворялись безблагодатные содержания: или противоположенные вымыслы человеческого рассудка, ложные теории, зло, уродство, безвкушие и бесправие, или же мелкие и ничтожные содержания, в общем составляющие то, что именуется пошлостью. Но злые и ложные химеры способны ещё вызывать слепой «пафос», злую одержимость, неистовый и гибельный фанатизм, который однажды разоблачит себя сам, выдохнется и исчезнет. А мелкая ничтожность потребностей и страстишек не способны и к этому: она делает души тепло-прохладными, скудными, мелкими, ничего не любящими, безразличными, трусливыми и предательскими. Это означает, что мы должны вступить на новые пути – волею, чувством, созерцанием, познанием и действием. Для этого мы должны признать несостоятельность наших былых духовных позиций и приступить к обновлению нашего духовного опыта. Мы должны очистить и обновить свой дух, чтобы ему по-новому открылись все духовные предметы. И это относится и к праву, и к государственности, и в особенности к монархии.

Таков диагноз Ильина и, если коротко, главная беда – в нарастающем безбожии; а вот его рецептура ещё проще – возврат к «живой вере»: «в Бога, в любовь, в свободу, в совесть, в семью, в родину и духовные силы нашего народа, начиная с Бога и возвращаясь к нему, утверждая, что и любовь, и свобода, и совесть, и семья, и родина, и нация – суть лишь пути, ведущие к Его постижению и к Его осуществлению в земной жизни человека» [Ильин, 1998, 322]. Причём одно только издревле

известное православие способно вернуть людям способность «сердечного созерцания», «любить и созерцать из любви». Ильин обращается к читателям: «Несчастье современного человека велико: ему не хватает главного – смысла жизни. Он должен отправиться на поиски. И пока не найдёт главного, беды и опасности будут подстерегать его всё чаще и чаще... пока он не вернётся к откровению Христа и не станет вновь его исповедовать» [Ильин, 1994, 3, 214]. «Мы западу не ученики и не учителя. Мы ученики Бога и учителя себе самим». Нам – «русским людям всех племён, всех народностей и всех исповеданий», нужно «гордиться своей русскостью», понимать, что «мы призваны творить своё и по-своему: русское по-русски». «И всякий сын России, владеющий русским языком, найдёт себя в русской вере, в русской добродетели, в русской песне и музыке, в русской живописи и архитектуре, в русской науке и философии, в русском праве и правосознании – такие пути в жизни и такие формы творчества, которых никогда не даст ему ни один чужой народ» [Ильин, 1998, 704; 1992, 1, 326, 328; 1999, 9–10, 318, 323.].

Написано это в середине XX века, т.е. «нашего» века или века «после» рождения Христа. Но если «смысл жизни» был открыт «нам» этим историческим персонажем двадцать столетий назад, то почему владение откровением не принесло «нам» счастья в течение всего этого огромного отрезка времени? А в чем был «смысл жизни» того необозримого количества людей, которые обитали в разных уголках Земли в течение многих и многих столетий до Христа? Не верится, чтобы Ильин не задавал себе таких вопросов. К тому же, он просто не мог не знать, что сотни и сотни миллионов как его, так и наших предков и современников преломляли и продолжают преломлять духовные лучи через конфуцианство, индуизм, буддизм, а еврейские соотечественники Иисуса – иудаизм. Объявлять безбожие и его проповедь явлением нового времени – слишком опрометчиво⁴. Вообще говоря, где есть набожность (теизм), там просто не может не быть безбожия (атеизм). По иудейским меркам (да и христианским тоже), вопиющими безбожниками были греки и римляне с их многобожием. Один только Секст Эмпирик привёл массу свидетельств такого воинственного безбожия среди древних греков, с которым не в силах тягаться ни французские просветители, ни научные атеисты от марксизма-ленинизма.

Ильин, как и многие другие православные христиане, столкнувшиеся с отечественными безбожниками, был охвачен чувством, смешанным из сострадания к заблудшим, тяжелой грусти от святотатства, растерянности от непонимания. Но если, казалось бы, глубокая православность русского народа не остановила его перед святыней монаршего престола, то на чем основана убежденность в его спасительной для будущего страны роли? Похоже, подлинно христианское безразличие и коммунальная отчужденность от правительства были присущи православным в большей мере, чем казалось со стороны. Законническим настроением пронизан ислам, но не христианство, которое изначально покоилось на стремлении к изоляции от властей. Ни православное христианство, ни буддизм не содержат в себе такого устремления к правопорядку, без которого ислам просто невозможен. Ведь искомое христианами «Царство Божье» внутри каждого человека, а не в справедливых законах. Именно поэтому Ильин уповает на совесть, а не на законопослушность.

Как радикальный православный вариант консерватизма учение Ильина и в его время, и сегодня могло и может либо игнорироваться и замалчиваться, либо с восторгом приниматься и пропагандироваться единомышленниками, либо с негодованием отвергаться и разоблачаться противниками, что и наблюдается в действительности. Оставаясь актуальным, оно нуждается не в переводе на язык современных понятий, а в перепрочтении⁵. Похоже на то, что многолетняя работа над проблемой монархии ни к чему серьезному Ильина не привела потому, что вполне очевидная теоретически и формально-юридически разница между монархической и республиканской формами правления могла быть содержательно переосмыслена, если бы сопоставлялись не монархия с республикой, а партийное государство с правовым. Ведь на глазах у Ильина в России государство лишь меняло свою партийность с православной на коммунистическую. Тогда как в Германии государство из правового превращалось в партийное, а затем снова становилось правовым. Он не видел, что, сочиняя для России православную конституцию, просто восстанавливает

Ещё в 1920 г. Ильин говорил, что сочувствует всякой государственной власти, воспитывающей в народе нормальное правосознание. Но очень быстро он стал видеть в большевистских преобразованиях только одно антинациональное зло, которое необходимо уничтожить. После 1945 г., когда к негативному опыту русского большевизма добавился позитивный, а к позитивному опыту итальянского фашизма и немецкого нацизма – негативный, он стал утверждать, что тоталитарное государство обдуманно, принципиально и последовательно заменяет идею правосознания идеей рабочувствия [Ильин, 1992, 2, 192]. Крах нацистской попытки возродить величие Германии и провал аналогичных фашистских усилий в Италии не поколебали русского национализма Ильина. Идеино-политический террор и казарменный коммунизм, присущие Советской России, заслоняли для него действительные социальные перемены в стране при власти коммунистической партии, которые сама она назвала социализмом. Поэтому он, понимая неотложность социальных перемен, категорически отказывался связывать эти перемены с социализмом. Политическому мыслителю, юристу по образованию и философу по призванию, следовало бы всё-таки четче представлять, что социал-демократы, национал-социалисты и коммунисты представляют себе реальный социализм по-разному. Считая социальность и социализм антиподами, Ильин не хотел замечать, что в ряде современных ему стран (скажем, Австралии, Новой Зеландии, Швеции) подлинного социализма больше, чем в самоназванном социалистическом союзе советских республик на его родине. Что, кстасти сказать, понимал антипатичный ему Н.А. Бердяев со своей «коммунотарностью» (влиятельный ныне коммунитаризм). В этом смысле Ильин остался в плену категорий советской коммунистической идеологии, которую так яростно разоблачал.

Библиографический список

- Текст поступил в редакцию 22.12.2018.*

¹ Иван Александрович Ильин (1883–1954) окончил юридический факультет Московского университета в 1906 г. и как небеталаннный выпускник был оставлен здесь готовиться под руководством П.И. Новгородцева к преподаванию истории философии права. В 1909 г. Ильин сдал магистерские экзамены и стал работать приват-доцентом в Московском университете. К 1916 г. он подготовил диссертацию по гегелевской философии, которая была опубликована в двух томах в 1918 г. под названием «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» и защищена в Московском университете в этом же году. За первый том Ильину присвоили степень магистра, а за второй – доктора юридических наук. В 1922 г. его выслали за границу, где он жил и работал до 1938 г. в Германии, а потом до 1954 г. в Швейцарии. Чрезвычайно показательно то, что сам он не стал публиковать не только «О монархии», но и «О сущности правосознания», а вот «Аксиомы религиозного опыта» (в 2-х томах), несмотря на болезни и денежную нужду в 1953 г. в Париже, напечатал. [Религиоведение, 2006, 386; Герасименко, 2017, 6–28.]

² Ильин полагал, что если изучать правоотношения с точки зрения их целесообразности (т. е. занимаясь «политикой права»), то следует «установить и доказать единую, высшую цель, осуществляемую правом и правовыми союзами людей, и вслед за тем подыскать верные средства, ведущие к осуществлению этой цели; рассмотреть каждое правовое явление и каждую правовую норму с точки зрения их практической годности и негодности и дать указание и советы мудрому правителю» [Ильин, 2003, 154.].

³ Из его текста: «О Российском Государстве. Ст.1. В порядке Божьего изволения возникшее, Божьим Промыслом в веках ведомое, Российское Государство утверждается как установление по духу своему христианское и национальное, призванное ко хранению и осуществлению закона правды в жизни российских народов. Ст.5. Российское Государство есть единство священное, ибо оно объединяет людей не только внешне, но и внутренне, не токмо за страх, но и за совесть, не токмо перед лицом всех людей, но и перед лицом Божиим. Российское Государство служит делу Божьему на земле: оно ограждает и обслуживает жизнь русского национального духа в его единстве и его всенародной и общественной совокупности» [Ильин, 1992, 2, 72, 73].

⁴ «Если прислушаться к тому, что говорят современные воинствующие безбожники, то складывается впечатление, будто мы вынемлем неистовым проповедникам – проповедникам безбожия, – старающимся навязать людям новую религию. И в самом деле, это есть религия безверия и противобожия. Дело не только в том, что эти люди сами утратили всякую связь с Богом; они ещё принимают своё безбожие за величайшее достижение, за «освобождающую истину», за «радостное благовестие», словом – за новое откровение... Такое впечатление не случайно; оно исторически обосновано и верно. И тот, кто вдумается в это явление нового времени, тот почувствует глубокую скорбь и тревогу» – писал он в «Поющем сердце» [Ильин, 1998, 579].

⁵ В своей первой научной публикации «Понятия права и силы» он говорил: «Процесс уяснения отживших учений состоит, по существу, в переводе их на язык современных понятий» [Ильин, 1998, 850]. Эта работа была опубликована в 1910 г. и в 1912 г. вышла на немецком. Здесь же он писал: «Вера в спасительный методологический монизм падает и уступает место принципиальному признанию методологического плюрализма» [Ильин, 1998, 852].

References

1. Gerasimenko A.P. *Politika i pravo. Uchenye zapiski* [Policy and Law. Transactions]. Vol. 17. Blagoveshensk: AmGU, 2017, pp. 6–28 (in Russian).
2. Ilyin I.A. *Sobranie sochineniy: Statyi. Lekcii. Vystupleniy. Recenzii (1906–1954)* [Collection of Works: Papers. Lectures. Speeches. Reviews. (1906–1954)]. Moscow: Russkaya kniga, 2001 (in Russian).
3. Ilyin I.A. *Nashi zadachi. Statyi 1948–1954 godov* [Our Tasks. The Articles of 1948–1954]. Moscow: MP “Rarog”, 1992 (in Russian).
4. Ilyin I.A. *Sobranie sochineniy v 10 tomah* [Collection of Works in 10 Volumes]. Moscow: Russkaya kniga, 1994, vol. 4 (in Russian).
5. Ilyin I.A. *Sobranie sochineniy v 10 tomah* [Collection of Works in 10 Volumes]. Moscow: Russkaya kniga, 1999, vols. 9–10 (in Russian).
6. Ilyin I.A. *Sochinenia* [Writings]. Moscow: EKSMO-Press, 1998 (in Russian).
7. Ilyin I.A. *Teoriya prava i gosudarstva* [The Law and State Theory]. Moscow: Zercalo, 2003 (in Russian).
8. Ilyin I.A. *Sobranie sochineniy v 10 tomah* [Collection of Works in 10 Volumes]. Moscow: Russkaya kniga, 1994, vol. 3 (in Russian).
9. *Religiovedenie. Enziklopedicheskiy slovar* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Eds. A.P. Zabiako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2006 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.122-130

Вебер Д.И.



Школа психологии религии в университете Дерпта. К вопросу об изучении религии в Российской империи в начале XX в.

Статья подготовлена при поддержке гранта РНФ № 16-18-10083

«Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиозоведения
и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX вв.»

Аннотация. Статья освещает основные идеи дерптской школы психологии религии. Основное внимание акцентировано на Карле Гиргензоне и его экспериментальном методе изучения религиозности, в частности, религиозного переживания. Показана основная методологическая основа школы. В статье также отражено взаимодействие дерптской и вюрцбургской школ психологии религии, которая оказала влияние через идеи Освальда Кюльпе. Основные выводы, к которым пришёл в ходе своих исследований Гиргензон, заключались, с одной стороны, в том, что ведущим структурным элементом религиозного переживания было интуитивное мышление, которое, в отличие от дискурсивного мышления, менее сформулировано и ассоциируется не столько с логикой, сколько с чувствами удовольствия и неудовольствия, а также символами. Кроме того, Гиргензон выделил т.н. «функции эго», связанные с интуитивными мыслями в религиозном переживании. Сталкиваясь с новым набором идей, эго сначала реагирует интеллектуально, используя существующий у него запас принципов. Помимо характеристики метода показано и отношение к методике разработанной Освальдом Кюльпе и развитой Карлом Гиргензоном. Среди исследователей встречались как сторонники экспериментальной интроспекции (например, Отто Ритшль), так и критик данной методики в лице Оскара Пфисера, Анны Тумаркин и др. В последней части дан краткий обзор постепенного заката дерптской школы.

Ключевые слова: Тарту, психологическая школа религии, Карл Гиргензон, Освальд Кюльпе

Dmytryi I. Weber

School of Religious Psychology at the University of Derpt. On the Issue of Studying Religion in the Russian Empire in the Early 20th Century

*The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation № 16-18-10083
«The Study of Religion in Social and Cultural Context of the Epoch: the History Religious Studies
and Intellectual History of Russia XIX – first half of XX century»*

Abstract. The article deals with the consecration of the basic ideas of the Dorpat school of religious psychology. The main attention is focused on Karl Gergensohn and his experimental method of studying religiousness, in particular religious experience. The main methodological basis of the school is shown. The article also reflects the interaction of the Dorpat and Würzburg schools of religious psychology, which influenced the ideas of Oswald Külpe. The main conclusions reached by Gergensohn during his research were, on the one hand, that the leading structural element of religious experience was intuitive thinking, which, unlike discursive thinking, is less formulated and is associated not so much with logic as with feelings of pleasure and dissatisfaction, as with symbols. In addition, Gergensohn singled out the so-called “ego functions” associated with intuitive thoughts in religious experience. Faced with a new set of ideas, the ego first reacts intellectually, using its existing stock of principles. In addition to the characteristic of the method, the attitude to the method developed by Oswald Külpe and developed by Carl Gergensohn is also shown. Among the researchers there were both supporters of experimental introspection, such as Otto Rithschle, and the critic of this technique in the person of Oscar Pfischer, Anna Tumarkin and others. The last part gives a brief review of the gradual sunset of the Dorpat school.

Key words: Tartu, Psychological School of Religion, Carl Gergensohn, Oswald Külpe

Dmitriy I. Weber – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; 5 Mendelevskaya str., St. Petersburg, Russia, 199034; d.weber@spbu.ru

Зарождение школы психологии религии в Дерптском (совр. Тартуском) университете связано с именем Карла Гиргензона. На него оказали влияние работы Фридриха Шлейермахера и Германа Лотце, подчёркивавшие субъективную сторону религии [Girgensohn, 1914, 47, 51]. Также долгое время не менее пристальное внимание он уделял Карлу Штумпфу, ученику Франца Brentano, основателю экспериментальной феноменологии [Girgensohn, 1914, 54].

Если принять во внимание столь положительную характеристику этого метода, возникает вопрос о том, какую же методику изучения религиозности применяли сторонники самой дерптской школы. Этому и будет посвящена данная статья.

Метод экспериментальной интроспекции, использовавшийся Освальдом Кюльпе, основоположником вюрцбургской школы, заключался в следующем. Участникам исследования предлагалось решить какую-либо задачу или истолковать отрывок текста. После того, как они излагали или пересказывали текст, их просили как можно полнее и точнее описать содержание их осознанного переживания. Регистрировалось время, необходимое для нахождения решения, а последующие отчёты стенографировались. Подобным образом проводились словесно-ассоциативные эксперименты, но в этом случае наблюдателю предлагалось давать ответы определённого типа, например, назвать целое, частью которого является представленное понятие. Их снова просили рассказать о том, что происходило в сознании с момента представления слова-стимула до отчёта об их ответе.

Метод Кюльпе и дерптская школа

123

свои глубочайшие религиозные чувства. Гиргензон отмечал, что успех эксперимента во многом зависел от доверия и безоговорочной открытости испытуемого [Girgensohn, 1923, 335–347]. Чтобы это обеспечить, как правило, применялись четыре меры: а) наблюдатели выбирались из числа тех, кто уже был знаком с исследователем и доверял ему; б) отбирались малоизвестные тексты-стимулы – не просто для того, чтобы уменьшить вероятность привычных ответов на знакомый материал, но также, чтобы избежать использования отрывков, которые могли бы вызвать сильное личное переживание; в) наблюдателей заверяли в том, что они могут ничего не говорить о болезненных интимных вопросах (однако указывая, имел ли место такой пропуск); г) наблюдателем давалась достаточное время на рассмотрение нерелигиозных материалов для привыкания к процедуре [Vetö, 1971, 275–285]. Редко упоминалась, но, очевидно, использовалась ещё и пятая мера: некоторые исследователи начинали и заканчивали экспериментальные сессии молитвой.

Сторонники программы дерптской школы не стремились во время экспериментальных сессий вызвать полностью развёрнутое религиозное переживание. Такие попытки, могли бы изменить это ощущение, поскольку, по мнению Гиргензона, только отказавшись от элемента, составляющего суть религии экспериментатор сможет запустить религиозный процесс [Girgensohn, 1930, 12]. Но, при этом, по его мнению, можно экспериментировать с переживающими религиозный опыт. Исследователь отмечал, что при этом можно стремиться к следующим результатам: а) с большей точностью обнаружить следы, оставленные религиозным переживанием в характере человека и его психической структуре в целом; б) ознакомиться с общим типом личности и, тем самым, углубить своё понимание её религиозного опыта и его связь с остальной частью внутренней жизни; в) экспериментировать с мыслями о религии, которые высказываются при религиозном обучении или в задушевных разговорах [von Frentz, 1925, 205].

К. Гиргензон, противопоставляя экспериментальный подход системе абстрактных типов Эдуарда Шпрангера, пришёл к выводу, что он даёт более полную «фотографию души». Используя этот «микроскопический» метод, утверждал он, можно увидеть очень мелкие различия, которые при этом *«вибрируют вместе с самим естеством жизни и всё-таки тесно связаны с самым высоким и глубоким в человеческом существовании»* [Girgensohn, 1923, 9]. Макроэкономические подходы, подобные шпрангеровскому, казались сторонникам Дерптской школы гораздо менее точными в учёте фактов и, таким образом, гораздо менее основанными на опыте. Спонтанное выражение благочестия, на которое обычно опираются макроэкономические методы, по их словам, позволяют лишь в самых исключительных случаях получить непосредственную и неискажённую картину первоначального переживания во всей его сложности [von Frentz, 1925, 203].

Структура религиозного опыта по Гиргензону

Дерптская школа стала известной с момента публикации в 1921 году основного труда Гиргензона о психической структуре религиозного переживания. В этой работе Гиргензон, используя главным образом метод О. Кюльпе, стремился стать посредником в споре о психической природе религии. В частности, Гиргензон хотел проверить теорию Шлейермахера, находившего сущность религии в чувстве абсолютной зависимости.

С 1911 по 1913 гг. он записывал наблюдения четырнадцати человек, включая (насколько это было возможно) самого себя. Возраст наблюдателей обоих полов составлял от 20 до 37 лет; все они были хорошо образованы. В качестве текстов-стимулов Гиргензон использовал двадцать шесть малоизвестных религиозных стихотворений и гимнов, таких как «Исповедь» Теодора Фонтане и «Песнь о Брате Солнце» Франциска Ассизского.

Работа с каждым наблюдателем, на которую требовалось в среднем тридцать сессий, начиналась приблизительно с трёх часов предварительных экспериментов, во время которых наблюдателя тщательно приучали к сложностям задачи по наблюдению и знакомили с методами экспериментов. Переходя затем к первому из двадцати шести стихотворений, Гиргензон просил наблюдателя как можно естественнее прочесть предложенный текст один раз. Затем он просил наблюдателя

описать сопровождавшее этот процесс переживание. Когда Гиргензон думал, что дополнительные чтения и наблюдения могут внести дальнейшую ясность, они следовали без перерыва.

Эту серию из двадцати шести наблюдений прерывали с заранее установленными интервалами несколько дополнительных процедур. Прежде всего, Гиргензон спрашивал об основах веры наблюдателя, сначала – посредством прямого вопроса, а затем подвергая сомнению позицию наблюдателя. На другом этапе процесса он обсуждал вопрос доверия, фокусируясь на людях, присутствовавших в переживании наблюдателя. Наконец, предлагалось чередующееся экспериментальное задание с использованием катехизических терминов (таких, как, например, «любовь Бога») в качестве стимулов и с ограничением наблюдателя концептуальным мышлением. Работа с каждым наблюдателем завершалась «контрольными и дополнительными экспериментами», в которых во второй раз использовалось несколько стандартных стихотворений, а также несколько гимнов, относительно которых наблюдатель в первом разговоре упомянул, что они ему нравятся или не нравятся.

Первоначально Гиргензон намеревался опубликовать своё обширное собрание протоколов в том виде, в каком они были – без комментариев и анализа, поскольку их значение для него было несомненно. Однако впоследствии отказался от этой идеи, осознав, что очевидное для него не является таковым для других. В результате, проведя анализ протоколов, он опубликовал общие выводы, представив, при этом, подборку высказываний наблюдаемых.

Все выдержки из протоколов были им организованы вокруг ряда элементов, объединённых в религиозном опыте – чувств, представлений или образов (*Vorstellungen*), определяемых Гиргензоном просто как «*воспроизведения физических ощущений, испытываемые как ощутимо очевидные*» [Girgensohn, 1930, 512] и процессов «хотения», «*функций эго, соединённых с сознанием свободы и самоопределения, которые направлены на конкретное поведение*» [Girgensohn, 1930, 575]. Прояснив использование этих терминов, Гиргензон пытался определить роль каждого из компонентов внутренней жизни в религиозном опыте.

Среди заключений, которые Гиргензон вывел из своих обширных данных, можно выделить несколько наиболее значимых. Во-первых, ведущим структурным элементом религиозного переживания является интуитивное мышление, которое, в отличие от дискурсивного мышления, менее сформулировано и ассоциируется не столько с логикой, сколько с чувствами удовольствия и неудовольствия, а также символами [Girgensohn, 1930, 339]. В этом смысле Гиргензон отмечал сходство своих выводов с заключениями Шлейермахера о «чувстве абсолютной зависимости». Оба полагали, что религиозная мысль дискурсивного или рефлексивного типа играет лишь вспомогательную роль и трактовали её как символическое выражение первоначального опыта, а не сам опыт. Однако, по сравнению с Шлейермахером, Гиргензон придавал систематическому мышлению гораздо большее значение для практической религиозной жизни [Girgensohn, 1930, 495].

Во-вторых, Гиргензон выделил т.н. «функции эго», связанные с интуитивными мыслями в религиозном переживании. Сталкиваясь с новым набором идей, эго сначала реагирует интеллектуально, используя существующий у него запас принципов. Однако со временем к когнитивному согласию может присоединиться и подлинное присвоение, так что мысли в результате становятся «собственными». Но природа объектов религиозного мышления такова, что если они в некотором смысле воспринимаются как реальные, то когнитивного отношения к ним становится недостаточно; соответственно, эго призывается занять позицию (*Stellungnehmen*) по отношению к такой реальности. Такая позиция, по Гиргензону, может быть занята в соответствии с одним из двух вариантов: демонстративное сопротивление божественному или подчинение себя ему как акт веры или доверия [Girgensohn, 1930, 481].

Подчёркивая неразрывную связь интуитивного мышления и функции эго в религиозном опыте и одновременно противостоя тем, кто преуменьшает значение интеллектуального элемента, Гиргензон утверждал, что, как правило, вера и другие позиции эго не существуют без какого-либо объекта в сознании. Так, отношение доверия не может возникнуть без какого-либо объекта, на который оно направлено.

«Доверять – значит, прежде всего, раскрыться перед объектом своего доверия и затем убеждённо довериться такому объекту, будучи уверенным в том, что он может и будет действовать правильно» [Girgensohn, 1930, 465].

Итоговым выводом Гиргензона стало наличие у религиозного опыта двойственной структуры. С одной стороны, есть особая активность эго, которая является основным необходимым условием любого религиозного опыта. С другой стороны, есть столь же обязательный интуитивно постигаемый объект, лежащий за пределами обыденного [Girgensohn, 1930, 485]. В религиозном переживании эти два компонента составляют единство.

Но это динамическое целое не остаётся недифференцированным. Напротив, оно порождает образы, возникающие в соответствии с его природой. В отличие от ассоциативных психологов, Гиргензон считал, что образы являются выражением, а не первичными структурными элементами религиозного опыта. Взятые сами по себе, религиозные образы часто бывают противоречивыми и бессмысленными; но при соответствующей интерпретации их смысл становится ясным. Даже тогда, когда сразу кажется, что у образов есть определённый смысл, как это бывает при изображении объектов или событий, которые могли произойти в реальной жизни, считается, что в них есть дополнительная интуитивное содержание, которое не может быть визуализировано в виде образа и которое может быть утеряно, если образ анализировать изолированно [Girgensohn, 1930, 559]. Значит, нужно найти способы и средства правильного толкования образов, выверенного определения мыслительных процессов, которые через них выражаются, и становятся осязаемыми.

Подобно образом, сложносоставные процессы хотения считались Гиргензоном вторичными по отношению к динамическому целому, формируемому религиозной мыслью и религиозной позицией эго. Они являются побочным продуктом внутренних изменений, неизбежным выражением новой жизни. Фундаментальная тайна религии по Гиргензону заключается не в актах хотения, а в новом отношении эго, выражающего себя без сознания свободы [Girgensohn, 1930, 582]. Хотя такое отношение может отвечать за радикальное изменение направления хотения, добавлял он, само по себе оно не является актом воли [Girgensohn, 1930, 495].

Являясь последователем вюрцбургской школы, Гиргензон подчёркивал, что невозможно воссоздать целостность религиозного опыта простым сложением качеств этих структурных элементов и выражений. Он заключал, что религия, скорее, синтезирует все основные человеческие способности, формируя из обилия переживаний и отношений единство, отличающееся по своей природе от любого из отдельных компонентов [Girgensohn, 1930, 436]. Сходным образом родство вюрцбургской школы с феноменологией отражается в утверждениях Гиргензона о необходимости объекта для любой позиции эго, в принципе направленности на предмет. Тут следует вспомнить, что до открытия им Кюльпе Гиргензон учился у феноменолога Карла Штумпфа.

Критика дерптской школы психологии религии

Исследования дерптской школы нашли сторонников среди части психологов религии. Уже в 1914 г. В. Штелином была опубликована работа об экспериментальной интроспекции [Малевич, 2014, 63; Stählin, 1914, 117–194]. Стоит отметить, что он также был последователем вюрцбургской школы психологии религии [Малевич, 2014, 63]. Ряд учёных приветствовал публикацию работ Гиргензона, например Отто Ритшль [Ritschl, 1921, 331–333], а, например, Эдвард Шауб отмечал, что исследователю удалось достичь баланса в его экспериментах [Schaub, 1924, 684].

Однако встречались и достаточно скептические отзывы. В частности, Гиргензон был подвергнут критике со стороны швейцарского психоаналитика Оскар Пфистер, который счёл работу поверхностной, ограниченной в диапазоне исследуемых явлений и выводах [Pfister, 1922, 399; Nase, 1993, 40]. Пфистер считал, что Гиргензону следовало провести исследование религиозного опыта, прослеживая его развитие в контексте отдельных жизненных историй, особенно у лиц, страдающих от религиозных и сексуальных аномалий [Pfister, 1922, 377].

Более умеренные критики, несмотря на принятие общих положений, также высказывали определённую критику, которую можно изложить в нескольких

позициях: 1) религиозный опыт нельзя изучать в лаборатории; 2) то, о чём рассказывали наблюдатели, представляло собой вторичные или искусственно созданные фрагменты в лучшем случае второстепенного значения; 3) исследования не были ни «экспериментальными», ни «точными» в обычном научном смысле этих терминов; 4) методы были без необходимости усложнены; 5) «экспериментальный» подход Гиргензона ограничен в своём применении обычными людьми и его нельзя использовать для изучения истории религий в целом; 6) было привлечено слишком мало наблюдаемых, для составления больших обобщений. Кроме того, например, Рудольф Герман предположил, что искусственные условия беспристрастной интроспекции, помимо того, что они дают сомнительные результаты, могут на самом деле подвергнуть опасности веру наблюдателя [Hermann, 1922, 57].

Гиргензон, отвечая критикам, апеллировал к своим протоколам [Girgensohn, 1923, 7]. Дерптские исследователи считали, что мысли, аффекты и желания, которые фактически стимулировались их процедурами, хотя в целом и не были очень глубокими, тем не менее, являлись подлинными. На этом фоне работу Фридриха Хайлера, который отвергал экспериментальный подход как «бесчувственную анатомию религиозной души», критиковали за то, что она опиралась на материал, который был однажды или даже дважды изъят из первоначального переживания [Heiler, 1969, iv].

Возражение о том, что его работа не была ни экспериментальной, ни точной, принималось Гиргензоном по отношению к его дополнительным интервью, но не в связи с интроспективными упражнениями. Эксперимент, замечал он, это *«искусственное вмешательство в естественный ход событий с целью более точного наблюдения и лучшего владения явлением»* [Girgensohn, 1923, 19]. Соответственно, добавлял он, психоаналитический метод Фрейда также является экспериментальным, ибо он тоже может служить для того, чтобы раскрывать аспекты явлений, скрытые от обычного наблюдения [Girgensohn, 1930, 675].

Как отмечала Анна Тумаркин, «эксперимент» вюрцбургской школы, а значит, и Гиргензона, не принадлежит к тем исследованиям, что призваны раскрывать причинные связи (*Kausalexperiment*), он, скорее, служит для нахождения фактов (*Darstellungsexperiment*) [Tumarkin, 1929, 19]. Учитывая это различие, Гиргензон отмечал, что эти дискуссии являются лишь спором о словах. Эту точку зрения поддерживал и Георг Вундерле, отметив, что использование слова «экспериментальный» вносит ненужную путаницу и поддержав саму инициативу использования эмпирического метода для изучения персональной религиозности [Wunderle, 1922, 36].

Отвечая на тезис об излишней усложнённости его процедур, Гиргензон вновь заявил о ценности «микроскопического наблюдения» для различения нюансов, не учитываемых другими методами. Однако в то же время он признавал ценность дополнения экспериментальных исследований другими подходами, как он сам продемонстрировал это в «Психической структуре», с помощью изучения параллелей его собственным выводам, например, в исповедях святого Августина. Незадолго до смерти Гиргензон даже позаботился, очевидно, благодаря общению в Лейпциге с Феликсом Крюгером, об исключении из его исследований некоторых результатов с целью сохранения большей точности [Gruehn, 1930, 713].

Критикам, обвинявшим Гиргензона в том, что в его экспериментах участвовало слишком мало испытуемых, эти исследователи отвечали в один голос: при тщательном подборе и глубоком исследовании достаточно совсем небольшого числа испытуемых. Даже Шнайдер, который был особенно восприимчив к индивидуальным отличиям, пришёл к выводу, что четверых испытуемых для его целей достаточно [Schneider, 1930, 32]. Как показал Жан Пиаже, возможно вывести ряд фундаментальных обобщений из расширенных наблюдений всего за несколькими испытуемыми. Однако для такого сложного явления, как благочестие у взрослых, возможно, необходима более широкая выборка, чем у Гиргензона и его коллег. В частности, огромную ценность представляли бы данные, которые могли бы подтвердить утверждение Ветё о том, что их результаты почти определённо обладают равной весомостью и полезностью в отношении всех религиозных традиций мира [Vetö 1971, 73].

Таким образом, можно говорить о том, что в Российской империи в рамках Дерптского университета сформировалось одно из популярных на тот момент направлений изучения религиозности, связанное с экспериментальным методом, т.н. экспериментальной интроспекцией. Оно сформировалось под влиянием вюрцбургской школы изучения религии, основанной Освальдом Кюльпе, несмотря на быстрое угасание последней, которое произошло в связи с переходом в 1909 г. её главы Кюльпе в Бонн.

Наследие дерптской школы исследования психологии религии, которая начала развиваться в начале XX столетия в Российской империи, изучается и цитируется, однако, как правило, в контексте исследования истории изучения религии, а не в качестве пособия по новейшей методологии, и носит скорее историографический характер.

1. Малевич, Т.В. Эмпирические методы исследования религиозного опыта в психологии религии: история и современные тенденции (конец XIX – первая половина XX вв.) / Т.В. Малевич // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. – 2014. – № 5. – С. 60–69.
2. Bolley, A. Das Gotteserleben in der Betrachtung / A. Bolley // Geist und Leben. – 1949. – № 22. – P. 343–356.
3. Frentz, v. E. Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie / E. v. Frentz // Stimmen der Zeit. – 1925. – Nr. 109. – S. 200–214.
4. Gennrich, A. Werner Gruhn: Das Werterlebnis (1924): Eine Bewertung in psychologischer undtheologischer Hinsicht Zum 100. Geburtstag von Werner Gruhn / A. Gennrich // Archiv für Religionspsychologie. – 1990 – Bd. 19. – H. 1. – 212–218.
5. Gins, K. Studien zur Mystik: “Vormystische Entscheidungen,„ Experimenteller Beitrag zum Frühstudium mystischer Erlebnisweise / K. Gins // Zeitschrift für Menschenkunde. 1961. – 25. – 15–41.
6. Girgensohn, K. Die Religion, ihre psychische Formen und ihre Zentralidee / K. Girgensohn. Leipzig: Deichert. 1903. – 218 s.
7. Girgensohn, K. Die Erscheinungsweisen religiöser Gedanken / K. Girgensohn // Zeitschrift für systematische Theologie. – 1923. – Nr. 1. – 335–347.
8. Girgensohn, K. Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie / K. Girgensohn. – Leipzig: Deichert, 1923. – 56 s.
9. Girgensohn, K. Autobiographie / K. Girgensohn // Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig: Felix Meiner, 1926. – S. 41–76.
10. Girgensohn, K. Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage / K. Girgensohn. – Gütersloh: Bertelsmann, 1930. – 916 s.
11. Gruhn, W. Forschung und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1930 / W. Gruhn // Girgensohn K. Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Gütersloh: Bertelsmann, 1930. – S. 703–898.
12. Heiler, F. Das Gebet. Eine religinsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung / F. Heiler. – München: Ernst Reinhardt. 1918. – 632 s.

13. Hermann, R. Zur Frage des religionspsychologischen Experiments. Erörtert aus Anlass der Religionspsychologie Girgensohns / R. Hermann. – Güterslog: C. Bertelsmann, 1922. – 66 s.
14. Lorenzsonn, H. Die Dorpater religionspsychologische Schule / H. Lorenzsonn // Archiv für Religionspsychologie. – 1936. – Nr. 10. – H. 1. – S. 256–270.
15. Nase, E. Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien / E. Nase. – Berlin – New York: de Gruyter, 1993. – 601 s.
16. Pfister, O. Die Religionspsychologie am Scheidewege / O. Pfister // Imago. – 1922. – Nr. 8. – S. 368–400.
17. Ritschl, O. Review of Carl Girgensohn's "Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens" / O. Ritschl // Theologische Literaturzeitung. – 1921. – Nr. 46. – S. 331–333.
18. Schaub, E. The psychology of religion / E. Schaub // The Psychological Bulletin. – 1926. – Vol. 23. – Nr. 12. – S. 681–700.
19. Schneider, C. Ganzeit und Struktur in der Religion / C. Schneider // Neue psychologische Studien. – 1934. – Vol. 12. – Nr. 3. – S. 29–46.
20. Siegmund, G. Die Bedeutung des psychologischen Versuches für die Religionspsychologie / G. Siegmund // Philosophisches Jahrbuch. – 1942. – №. 55. – S. 389–415.
21. Stählin, W. Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie / W. Stählin // Archiv für Religionspsychologie. – 1914. – Bd. 1. – S. 117–194.
22. Tumarkin, A. Die Methoden der psychologische Forschung / A. Tumarkin. – Leipzig: B.G. Teubner, 1929. – 132 s.
23. Vetö, L. Bedeutung und Grenzen der Experimentellen Methode in der Religionspsychologie / L. Vetö // Archiv für Religionspsychologie. – 1971. – Nr. 10. – S. 275–285.
24. Wunderle, G. Einführung in die moderne Religionspsychologie / G. Wunderle. – München: Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1922. – XII+556 s.

Текст поступил в редакцию 12.12.2018.

References

1. Malevich T.V. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Bulletin of Volgograd State University. Series 7. Philosophy]. Volgograd: Izdatelstvo Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta, 2014, no. 5, pp. 60–69 (in Russian).
2. Bolley A. *Mind and Life* [Geist und Leben]. 1949, no. 22, pp. 343–356 (in German).
3. Frentz v. E. *Voices of the Time* [Stimmen der Zeit]. 1925, no. 109, pp. 200–214 (in German).
4. Gennrich A. *Religious Psychology Archive* [Archiv für Religionspsychologie. 1990, vol. 19, h. 1, pp. 212–218 (in German).
5. Gins K. *Human Biology Journal* [Zeitschrift für Menschenkunde]. 1961, no. 25, pp. 15–41 (in German).
6. Girgensohn K. *Religion, Its Psychic Forms and Central Idea* [Die Religion, ihre psychische Formen und ihre Zentralidee]. Leipzig: Deichert, 1903, 218 p. (in German).
7. Girgensohn K. *Systematic Theology Journal* [Zeitschrift für systematische Theologie]. 1923, no. 1, pp. 335–347 (in German).
8. Girgensohn K. *Religious Psychology, Study of Religion and Theology* [Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie]. Leipzig: Deichert, 1923, 56 p. (in German).
9. Girgensohn K. *Contemporary Study of Religion in Selfrepresentations* [Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen]. Leipzig: Felix Meiner, 1926, pp. 41–76 (in German).
10. Girgensohn K. *The Mental Construction of Religious Experience. A Religious and Psychological Investigation on Experimental Basis* [Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage]. Gütersloh: Bertelsmann, 1930, 916 p. (in German).
11. Gruehn W. *The Mental Construction of Religious Experience. A Religious and Psychological Investigation on Experimental Basis* [Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage]. Gütersloh: Bertelsmann. 1930, pp. 703–898 (in German).
12. Heiler F. *The Prayer. Religious-Historical and Religious-Psychological Investigation* [Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung]. München: Ernst Reinhardt, 1918, 632 p. (in German).
13. Hermann R. *To the Question of the Religious-Psychological Experiment. Discussed on the Occasion of the Religious Psychology of Girgensohns* [Zur Frage des religionspsychologischen Experiments. Erörtert aus Anlass der Religionspsychologie Girgensohns]. Güterslog: C. Bertelsmann, 1922, 66 p. (in German).
14. Lorenzsonn H. *Religious Psychology Archive* [Die Archiv für Religionspsychologie]. 1936, no. 10, h. 1, pp. 256–270 (in German).
15. Nase E. *Oskar Pfisters' Analytic Spiritual Welfare. Theory and Practise of the First Pastoral Psychologist, Shown in Two Case Studies* [Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien]. Berlin – New York: de Gruyter. 1993, 601 p. (in German).

16. Pfister O. *Imago*. 1922, no. 8, pp. 368–400 (in German).
17. Ritschl O. *Theological Literature Newspaper* [Theologische Literaturzeitung]. 1921, no. 46, pp. 331–333 (in German).
18. Schaub E. *The Psychological Bulletin*. 1926, vol. 23, no. 12, pp. 681–700 (in German).
19. Schneider C. *New Psychological Studies* [Neue psychologische Studien]. 1934, vol. 12, no. 3, pp. 29–46 (in German).
20. Siegmund G. *Philosophical Yearbook* [Philosophisches Jahrbuch]. 1942, 55, pp. 389–415 (in German).
21. Stählin W. *Religious Psychology Archive* [Archiv für Religionspsychologie]. 1914, vol. 1, pp. 117–194 (in German).
22. Tumarkin A. *The Methods of Psychologic Research* [Die Methoden der psychologische Forschung. Leipzig: B.G. Teubner, 1929, 132 p. (in German).
23. Vetö L. *Religious Psychology Archive*. 1971, no. 10, pp. 275–285 (in German).
24. Wunderle G. *Introduction to the Modern Religious Psychology* [Einführung in die moderne Religionspsychologie]. München: Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1922, pp. XII+556 (in German).



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.131-137

Михельсон О.К.

Между долгом и блаженством: древнегреческие моральные императивы, мифология и современный американский кинематограф

*Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 18-011-01123
«Проблема сопряжения морали и религии в эпикурейской и стоической философии:
сравнительный анализ полемического дискурса»*



Аннотация. Статья посвящена рецепции древнегреческой мифологии и истории в современном американском кинематографе. Современные режиссёры не просто снимают иллюстрацию древних нарративов, но актуализируют их, обогащая дополнительными прочтениями и подтекстами. В рассмотренных фильмах поставлены вечные, но по-новому интерпретированные вопросы: жизнь и смерть, долг и моральный выбор, удел человека и его стремление стать равным богам. В статье демонстрируется, что древнегреческий миф продолжает свою жизнь в кинематографе, который служит своего рода современной мифологией. В картине В. Петерсена «Троя» человек обретает истинное бессмертие, воплощённое в героизме и славе. Его прочтение «Илиады» всё ещё содержит дух гомеровского эпоса – и при этом передаёт через него более поздние темы. Гомеровские сказания о героях Трои наполняются Петерсеном новым дыханием, не в последнюю очередь благодаря антропоцентризму фильма. В картине О. Стоуна «Александр» происходит не только мифологизация древней истории, но и её прочтение через ещё более древнюю мифологию. Мифологическая структура фильма дополнительно подчёркивается цикличностью повествования, но при этом лента актуальна.

Ключевые слова: миф, Ахиллес, Троя, Александр Македонский, кинематограф, пеплум

Olga K. Mikhelson

Between Duty and Bliss: Ancient Greek Moral Imperatives, Mythology, and Modern American Cinema

*The research is supported by a grant of the Russian Foundation of Fundamental Research,
project № 18-011-01123 «The Problem of Conjugation of Morality and Religion in the Epicurean
and Stoic Philosophy: a Comparative Analysis of Polemical Discourse»*

Abstract. The article treats the reception of ancient Greek mythology and history in modern American cinema. Modern directors do not just illustrate ancient narratives, but update them, enriching them with additional readings and subtexts. In the films considered, eternal questions are posed: life and death, duty and moral choice, the destiny of man and desire to become equal to the gods, but they are reinterpreted. It demonstrates that the ancient Greek myth continues its life in the modern cinema, which serves as a kind of contemporary mythology. In the V. Petersen's film "Troy" man finds true immortality, embodied in heroism and glory. The director's version of the Iliad still contains the spirit of the Homeric epic, but in doing so conveys later themes through it as well. Homer's tales of the heroes of Troy are filled with new breath, not least due to the anthropocentrism of the film. In O. Stone's film "Alexander" not only the mythologization of ancient history can be seen, but it can also be comprehended through an even more ancient mythology. The mythological structure of the film is further emphasized by the cyclicity of the narrative, but the film is topical at the same time.

Key words: myth, Achilles, Troy, Alexander the great, cinema, peplum

Михельсон Ольга Константиновна – звание: кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 5; olia_mikhelson@mail.ru

Olga K. Mikhelson – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Chair of Philosophy of Religion and Religious Studies, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University; 5 Mendelevskaya I., St. Petersburg, Russia, 199034; olia_mikhelson@mail.ru

Подобно мифам в Древней Греции кинематограф играет огромную роль в жизни современного общества: выступая как источник идей, смыслов и знаний, представлений о жизни, долге и морали, он оказывается проводником философских идей, новой мифологии и религиозных воззрений. Фильмы предлагают поведенческие модели, а преподаватели часто используют их как дидактическую основу для обсуждения философских и этических тем. Так, например, «Гладиатор» Ридли Скотта, с невероятным успехом вышедший на экраны в 2000, используется для иллюстрации философии стойков [Gilmore, 2017, 71–92]. Эта лента оживила классический голливудский жанр – пеплумы, или фильмы «меча и сандалий». Вслед за ней к античным сюжетам обратились другие крупные режиссёры, и в 2004 году вышло сразу два эпических полотна, представляющих голливудское прочтение древнегреческой мифологии и истории – «Троя» Вольфганга Петерсена и «Александр» Оливера Стоуна.

Античность на экране имеет давнюю историю. Практически с самого возникновения кинематографа режиссёры с удовольствием экранизировали античные сюжеты. Так, ещё в 1902 году Жорж Гато снял короткометражную картину «Суд Париса» (Georges Hatot, *Le jugement de Pâris*), длившуюся всего одну минуту [Solomon, 2015, 226]. Экранизация древнегреческих и древнеримских сюжетов давала кинематографистам уникальную возможность говорить на привлекательные, но запретные для пуританского общества темы, такие, например, как женская сексуальность. С тех пор были сняты сотни картин на античные сюжеты, а аллюзии к тем или иным темам и образам классической эпохи в кинематографе без преувеличения исчисляются тысячами.

Исследователи, изучавшие рецепцию античности в американском кинематографе, часто подчёркивали, что фильмы жанра «меч и сандалия» имеют большую связь с настоящим, нежели с античным прошлым, отражая ключевые реалии и проблемы эпохи, в которую были сняты. Как справедливо указывает И. Берти и М.Г. Морсильо, взгляд режиссёров «на исторические эпизоды передаёт определённые идеологические тенденции, коллективные ценности и культурные условности, присущие контексту производства и выхода фильма» [Berti, 2008, 16]. Например, расцвет жанра пеплумов в США в 50–60-е годы напрямую связан с холодной войной. Типичный пример этого – пресс-релиз к фильму «Триста спартанцев» Рудольфа Мате (1962): «Битва при Фермопилах стала поворотным пунктом в истории, одним из тех счастливых и редких моментов, когда силы свободы и тоталитаризма вступают в решающую схватку» [Redonet, 2008, 119]. Картины, снятые уже в XXI веке, также отражают актуальные для современности общественно-политические вопросы: расизм, гендерное равноправие, терроризм и т.д.

Историки находят в пеплумах множество исторических ошибок и несоответствий, кинокритики тоже зачастую отзываются о них скептически, подчёркивая их вторичность и шаблонность по сравнению с авторским кино (впрочем, также весьма равнодушным к античности, примерами чему служат фильмы «Завещание Орфея» Жана Кокто, 1959; «Спартак» Стэнли Кубрика, 1960; «Царь Эдип», 1967, и «Медея» Пьера Паоло Пазолини, 1969; «Медея» Ларса фон Триера, 1988; «Вакханки» Ингмара Бергмана, 1993 и др.). Между тем представляется, что особого смысла искать в популярных художественных фильмах историческую достоверность нет. Как справедливо замечает Дж. Соломон, «Исследование популярной культуры, особенно наследия в ней классической эпохи, по своей природе не подчиняется тем же научным методологиям, что практикуются при изучении античности» [Solomon, 2015, 225]. Произведения популярной культуры преследуют совершенно иные цели, не последняя из которых – коммерческий успех фильма, что отнюдь не означает, что эти картины обязательно плохи. Как бы мы ни относились к популярному кино, очевидно, что эти ленты являются самостоятельными художественными произведениями, а не научными монографиями или документальными фильмами. Отражение повестки, актуальной для сегодняшнего дня, представляется важной составляющей этих картин. Но значит ли это, что они так далеки от античных источников, что их связь вообще не стоит рассматривать? Пожалуй, это тоже неверно. Скорее стоит говорить о совмещении эпох, некотором «сплаве горизонтов» и актуализации античной мифологии, морали и философии в современности.

В чём кроется причина популярности античных мифологических и исторических сюжетов в современном кинематографе? Очевидно, что зрелищность и эпический размах, который свойственен этим картинам, привлекателен для аудитории. Как никогда раньше, современные технические средства позволяют впечатляюще показать всю масштабность происходящего на экране. Более того, темы, затрагиваемые в этих картинах, вечны – это любовь и долг, верность и предательство, смелость и честь, жизнь и смерть. Как античная литература лежит в основании литературы европейской, до сих пор вдохновляя писателей на интерпретации классических тем, так и античные сюжеты востребованы в кино.

Иллиада 2004.

Антропоцентризм картины Вольфганга Петерсена «Троя»

Греческая мифология приходит на большие экраны в XXI веке с эпической картиной Петерсена «Троя» (2004), иллюстрирующей события «Илиады» Гомера, в которой заняты популярнейшие актёры – Бред Питт, Орландо Блум, Шон Бин и Эрик Бана. Питер О’Тул в роли Приама символически соединяет эту новую страницу жанра «меч и сандалия» с классическими голливудскими пеплумами 60-х – О’Тул играл главную роль в картине Дэвида Лина «Лоуренс Аравийский» (1962) и ангелов в фильме Джона Хьюстона «Библия. В начале» (1966). Киноленте Петерсена присущ и типичный для пеплумов размах – бюджет картины составил почти 200 миллионов долларов, а продолжительность приближается к трём часам. Фильм оказался успешным, хотя критиками был принят довольно прохладно.

Один из наиболее часто повторяемых упреков в адрес создателей фильма – отсутствие на экране древнегреческих божеств (не считая короткого эпизода с Фетидой, которую исполняет оскороносная Джули Кристи). Так, С. Скалли утверждает: «Отсутствие божественного и земные диалоги не позволяют “Трое” достичь эпического величия. Убрав богов из своего фильма, Петерсен значительно обмирщает сюжет и мотивацию. Он предлагает рассказ об истинной любви (Парис и Елена), с одной стороны, и о голом империализме (Агамемнона) – с другой. Как бледно по сравнению с тем, что дал этому сюжету Гомер! Для широкого полотна эпоса крайне важно, чтобы присутствовала некая превышающая человека сила. В древнем эпосе такую роль выполняют боги. Без подобного обрамления герой кажется слишком преувеличенным» [Scully, 2007, 124].

И. Латакс полемизирует с подобным мнением, отмечая: «Боги присутствуют в Трое. Они внутри людей. Петерсен понял Гомера. Следуя примеру Гомера и других древних поэтов, он сделал единственно верную вещь: акцентировал многие темы, важные уже для Гомера и его аудитории» [Latacz, 2007, 42]. М. Уинклер, один из ключевых исследователей античного наследия в кинематографе, развивает эту мысль: «Петерсен подчеркнул темы, важные в эпоху Гомера. Многие из них по-прежнему важны и в наше время. Их суть – война и мир, героизм и трусость, любовь и похоть, долг, честь, смертность – остаётся неизменной, даже если их внешние проявления различны» [Winkler, 2015, 118]. Ещё большую близость фильма к оригиналу Гомера видит Дж. Соломон, другой авторитетный исследователь античности в кинематографе, утверждающий, что «“Троя” Петерсена, претендующая только на то, чтобы быть “вдохновлённой Илиадой Гомера”, содержит больше материала Илиады, чем большинство произведений искусства последних трёх тысячелетий» [Solomon, 2007, 482]. С его точки зрения, хотя Петерсен не стремился придать «Илиаде» драматургичности, он сумел этого достичь, изменив некоторые сюжетные линии, но сохранив при этом ключевые параметры нарратива. В результате сюжетных изменений фильм сильно выиграл, а троянский цикл, который Соломон рассматривает в качестве одного из ключевых нарративов мировой литературной традиции, приобрёл большую выразительность [Solomon, 2007, 484].

Полемика вокруг картины вполне закономерна. Поборники максимальной исторической и литературной достоверности всегда будут недовольны сюжетными изменениями в фильмах, однако представляется, что авторы картин не должны задаваться целью максимально точно передать содержание «Илиады» – в конце концов, её можно просто прочесть. Напротив, их задача – предложить новое прочтение, актуализировать «вечные сюжеты», наполнив их современными смыслами. Тогда

тройная война может рассматриваться не только как архетипическая модель войны, но и как семантическое поле, с которым каждый автор работает по-своему. У Петерсена действительно нет богов в кадре, но мы видим их статуи, видим, как Ахиллес разрушает храм Аполлона, как он и другие персонажи фильма рассуждают о богах.

Ахиллес Петерсена предстаёт перед нами как богоборец – не только когда разрушает статую Аполлона, но и когда говорит, что не боится богов, потому что их видел, и что боги завидуют людям, поскольку люди смертны, а значит, жизнь их гораздо ярче. Людской век короток, поэтому люди должны жить здесь и сейчас, наслаждаясь моментом. В этом смысле философия, предлагаемая Петерсеном в картине, имеет сходство с эпикуреизмом. Причём состоит оно не только в том, что персонаж Бреда Питта критичен по отношению к богам, следует своей природе и ищет удовольствий, но и потому, что фактически люди, пусть они и герои, оказываются в фильме равными богам. Человек обретает истинное бессмертие, и оно заключается в героизме и славе, а имена героев Гектора и Ахиллеса живут в веках, равно как и имена богов. Так, прочтение «Илиады», предложенное Петерсеном в начале XXI века, всё ещё содержит дух гомеровского эпоса, и при этом передаёт через него более поздние темы, важные как для древнегреческой культуры, так и для современности, в результате ставя человека в центр повествования и исключая из него богов. Гомеровские сказания о героях Трои наполняются Петерсеном новым современным дыханием, и не в последнюю очередь режиссёр добивается этого посредством антропоцентризма своего фильма.

Путь героя. «Александр» Оливера Стоуна

Героизм и бесстрашие оказываются и ключевыми темами картины Оливера Стоуна «Александр», вышедшего в том же 2004 году. В нём тоже сыграли звёзды первой величины – Колин Фаррелл, Анджелина Джоли, Джаред Лето и Энтони Хопкинс. Кристофер Палмер, появившийся в картине Стоуна в роли Аристотеля, также в молодости отдал дань пеплума, сыграв Коммода в фильме Энтони Манна «Падение Римской империи» (1964). Как и «Троя», «Александр» – трёхчасовое эпическое полотно со значительным бюджетом. Несмотря на маститость режиссёра (Оливер Стоун – обладатель трёх премий Оскар), фильм не понравился большинству критиков и зрителей и едва окупил свой стопятидесятиmillionный бюджет.

Между тем картина представляется весьма интересной, и не в последнюю очередь благодаря тому, как разворачивающаяся перед нами история о жизни Александра и его долгом походе может быть интерпретирована символически, через вплетённую в канву повествования древнегреческую мифологию. Блестящий пример подобной интерпретации предложен Соломоном. Учёный показывает, что представленный в ленте конфликт между Александром и его отцом Филиппом не стоит анализировать исключительно через напрашивающуюся здесь сама собой призму психоанализа. Этот конфликт иллюстрирует характерный для мифологии Гесиода мотив противостояния поколений, в частности, Урана и Кроноса. Борьба правителя Македонии и его сына предстаёт не просто как «архетипически человеческая, но как вечное космическое противостояние титанов», которые в фильме представляют собой «слой существования и достижений, к которому стремится Александр» [Solomon, 2010, 47].

Ключевая для понимания фильма сцена – беседа Филиппа с сыном, когда персонажи рассматривают фрески на темы древнегреческой мифологии. Первая из них как раз иллюстрирует миф об Уране и Кроносе. На следующем изображении – Прометей. Соломон подчёркивает: «По мере развития фильма Прометей станет символом триумфа человека над древним царством богов. Быть титаном или Богом, казалось бы, признак величия, но Александр узнаёт, что его величие будет заключаться в том, чтобы оставаться триумфатором, и при этом неизменно человеком» [Solomon, 2010, 47]. Затем перед нами возникает Ахиллес – любимый герой Александра, но Филипп видит в его фигуре не только воина, предпочётшего славу жизни. Он говорит сыну: «Нет славы без страдания». Эта максима пронизывает весь фильм, и мы постоянно видим Александра и героем-победителем, подобным божеству, и страдающим человеком, что ещё раз подчёркивает его человеческую природу.

Следующее изображение – Эдип. Но режиссёр не предлагает фрейдистское прочтение: Филипп объясняет сыну, что люди страдают и грешат, поскольку слишком поздно узнают некую важную истину. Эта реинтерпретация лишает миф его сексуальности и идеи конфликта поколений, который только что был предложен в более вневременной форме мифа о Кроносе, и делает упор на предостережении о неизбежной ограниченности человеческого интеллекта [Solomon, 2010, 48]. Единственное изображение женщины – Медея, и урок Филиппа прост: «опасайся женщин». Последний образ – Геракл, но не в виде героя-победителя, а в виде потерявшего рассудок убийцы собственной семьи. Он присутствует как предостережение Александру и намекает на горькую судьбу героев.

Но Александр не внемлет Филиппу. Молодой и честолюбивый, он пытается стать бессмертным, а значит, богом, пусть собственная божественность всё же и вызывает у него сомнения: «Кто я, Гефестион, слабый или божественный?» – произносит герой. В самом начале фильма Александр обращается к своим солдатам: «Страх смерти управляет всеми. Покорите страх, и я обещаю, вы покорите смерть».

Ахиллеса Александра, созданный Стоуном, называет своим любимым героем, но при этом видит в нём и явный недостаток: ему недостаёт сдержанности. В этом внезапно проявляется стоицизм героя, противоположный эпикуреизму Ахиллеса Петерсена. Как и последний, Александр критичен к богам. Рассуждая о любимом герое, он подчёркивает, что Ахиллес не знал о том, что «люди ненавидят богов, они им поклоняются только потому, что бояться худшего, – титанов. Однажды люди изменятся, но сначала должны измениться боги». Тем самым режиссёр снова подчёркивает мотив рокового неведения людей, и пусть Александру очевидно неведение Ахиллеса, но и сам он оказывается также трагически несведущ, что в результате приводит его к гибели.

Возвращаясь к анализу фильма, предложенному Соломоном, стоит отметить, что исследователь обращает внимание на ещё одну символическую особенность ленты: трудный путь Александра наполнен «квазигомеровскими образами животных» (змея Олимпиада, орёл Зевс, пантера Роксана и лев Геракл). И действительно, власть Александра над животными также сближает его с богами. Подобно своей матери, заклинательнице змей, десятилетний юноша покоряет Буцифала. Стоун обрамляет свой фильм двумя контрастирующими батальными сценами – триумфальной (битва при Гавгамелах) и трагической (битва на Гидаспе) и, наконец, «ведёт своего героя на вершину Кавказа», чтобы Александр обсудил с Птолемеем своё разочарование, обнаружив, «что достижение внешнего океана или высот Прометея – это всего лишь иллюзии», и что хотя он практически бог, он должен страдать, ведь таков удел человека [Solomon, 2010, 49].

В результате в картине мы видим не только мифологизацию древней истории, но и её прочтение через ещё более древнюю мифологию. Мифологическая структура самого фильма дополнительно подчёркивается цикличностью повествования: на протяжении всего фильма события развиваются будто по спирали, перемежаясь флешбеками в детство Александра и проходя через определённые стадии от его юности и до кончины. Но при всей своей мифологичности «Александр» Стоуна вполне современен. Режиссёр отражает в картине и свои общественно-политические взгляды, что в первую очередь воплощено в приписываемой Стоуном Александру миссии объединить человечество и построить новый прекрасный мир будущего. Начав с объединения греков с Вавилоном, Александр стремится к объединению с варварами, а в результате и со всеми народами земли. Несбыточность этой мечты кинематографически подчёркивается смертью Гефестиона, происходящей на фоне рассуждений Александра о том, что Вавилон станет центром мира, люди перемешаются и будут свободно путешествовать, а Азия и Европа объединяться. Режиссёр в своих комментариях к фильму подчёркивал, что он сознательно педалировал эту тему [Harrison, 2010, 222]. Тем удивительнее представляются обвинения Стоуна прессой в исламофобии, якобы присутствующей в фильме.

Как мы видим, древнегреческий миф продолжает свою жизнь теперь и в популярной культуре, становясь основой фильмов, созданных уже в XXI веке. Более того, кинематограф оказывается своего рода современной мифологией. В отличие от

текста, миф в кино разыгрывается, как он мог бы разыгрываться в ритуале, фильмы обладают эффектом включённости: зритель так погружается в происходящее на экране, что порой теряет ощущение реальности, но при всём размахе происходящего фильм может быть и интимным, личным переживанием. Современные режиссёры не просто снимают иллюстрацию древних нарративов, но актуализируют их, обогащая дополнительными прочтениями и подтекстами [см. например: Носачев, 2017]. И в фильме «Троя», и в фильме «Александр» поставлены вечные, но по-новому интерпретированные вопросы: жизнь и смерть, долг и моральный выбор, удел человека и его стремление стать равным богам. Человек XXI столетия практически равен богам, он также силен, как и древние герои, но стал ли он от этого счастливее? Человек всё ещё смертен, но, возможно, смертность является преимуществом?

Библиографический список

1. Носачев, П.Г. «И мир опять предстанет странным...»: религиоведческий анализ эстетики Дэвида Линча / П.Г. Носачев // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 145–154.
2. Berti, I. Does Greece – and the Cinema – Need Another “Alexander?” / I. Berti, M.G. Morcillo // *Hellas on Screen: Cinematic Receptions of Ancient History, Literature and Myth. Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien.* – 2008. – № 45. – P. 9–20.
3. Gilmore, R. Searching for Wisdom in Movies. From the Book of Job to Sublime Conversations / R. Gilmore. – Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017. – 219 p.
4. Harrison, T. Oliver Stone, Alexander, and the Unity of Mankind / T. Harrison // *Responses to Oliver Stone’s Alexander: Film, History, and Cultural Studies.* – Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2010. – P. 219–242.
5. Latacz, J. From Homer’s Troy to Petersen’s Troy / J. Latacz // *Troy: From Homer’s Iliad to Hollywood Epic.* – Oxford: Blackwell, 2007. – P. 27–42.
6. Redonet, F.L. Sparta and Ancient Greece in the “300 Spartans” / F. L. Redonet // *Hellas on Screen: Cinematic Receptions of Ancient History, Literature and Myth. Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien.* – 2008. – № 45. – P. 117–130.
7. Scully, S. The Fate of Troy / S. Scully // *Troy: From Homer’s Iliad to Hollywood Epic.* – Oxford: Blackwell, 2007. – P. 119–130.
8. Solomon, J. Homer’s “Iliad” in Popular Culture: The Roads to Troy / J. Solomon // *Troy and the Cinematic Afterlife of Homeric Gods. Return to Troy: New Essays on the Hollywood Epic.* – Leiden: Brill, 2015. – P. 224–254.
9. Solomon, J. The Popular Reception of Alexander / J. Solomon // *Responses to Oliver Stone’s Alexander: Film, History, and Cultural Studies.* – Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2010. – P. 36–55.
10. Solomon, J. The Vacillations of the Trojan Myth: Popularization & Classicization, Variation & Codification / J. Solomon // *The International Journal of the Classical Tradition.* – 2007. – № 14. – P. 482–534.
11. Winkler, M.M. Troy and the Cinematic Afterlife of Homeric Gods / M.M. Winkler // *Troy and the Cinematic Afterlife of Homeric Gods. Return to Troy: New Essays on the Hollywood Epic.* – Leiden: Brill, 2015. – P. 108–164.

Текст поступил в редакцию 15.12.2018.

References

1. Nosachev P.G. *Religiovedeniye* [Study of Religion]. 2017, no. 3, pp. 145–154 (in Russian).
2. Berti I., Morcillo M.G. *Hellas on Screen: Cinematic Receptions of Ancient History, Literature and Myth. Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien.* Stuttgart, 2008, no 45, pp. 9–20.
3. Gilmore R. *Searching for Wisdom in Movies. From the Book of Job to Sublime Conversations.* Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017, 219 p.
4. Harrison T. *Responses to Oliver Stone’s Alexander: Film, History, and Cultural Studies.* Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2010, pp. 219–242.
5. Latacz J. *Troy: From Homer’s Iliad to Hollywood Epic.* Oxford: Blackwell, 2007, pp. 27–42.
6. Redonet F.L. *Hellas on Screen: Cinematic Receptions of Ancient History, Literature and Myth. Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien.* Stuttgart, 2008, no 45, pp. 117–130.
7. Scully S. *Troy: From Homer’s Iliad to Hollywood Epic.* Oxford: Blackwell, 2007, pp. 119–130.

8. Solomon J. *Troy and the Cinematic Afterlife of Homeric Gods*. Return to Troy: New Essays on the Hollywood Epic. Leiden: Brill, 2015, pp. 224–254.
9. Solomon J. *Responses to Oliver Stone's Alexander: Film, History, and Cultural Studies*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2010, pp. 36–55.
10. Solomon J. *The International Journal of the Classical Tradition*, 2007, no. 14, pp. 482–534.
11. Winkler M.M. *Troy and the Cinematic Afterlife of Homeric Gods*. Return to Troy: New Essays on the Hollywood Epic. Leiden: Brill, 2015, pp. 108–164.



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.138-143

Пызи́ков Д.Д.



Архив В.Д. Бонч-Бруевича в Государственном музее истории религии как источник сведений по истории церковно-государственных отношений после революции 1917 г.

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

Аннотация. Статья посвящена специфике церковно-государственных отношений после Октябрьской революции – события, которое полностью изменило мировую историю и историю церкви в частности. Обращение к данной теме спустя 100 лет мотивировано актуальностью не только из-за привнесения новых фактов и оценок в копилку уже исследованного, но во многом и из-за современного положения церкви, его отношений с властью в Российской Федерации и переоценке государственного наследия Советского Союза. Несмотря на достаточное количество работ и архивных сборников, работа с архивом В.Д. Бонч-Бруевича в Государственном музее истории религии может предоставить новые факты и документы, что позволит не только заполнить пробелы в истории, но и сделать переоценку определённых событий. Список архивных источников по теме церковно-государственных отношений после революции 1917 г. включает в себя разного типа документы: постановления, личная переписка, обращения, а также периодические издания. Архив В.Д. Бонч-Бруевича не был объектом специального исследования, и данная группа документов также не рассматривалась как единое целое.

Ключевые слова: религия, церковь, государство, революция, 1917, изъятие церковных ценностей

Denis D. Pyzikov

V.D. Bonch-Bruyevich's Archive in the State Museum of the History of Religion as a Source on the History of Church-State Relations after the Revolution of 1917

This article was done for the project 16-18-10083 of Russian Science Foundation – “The Study of Religion in Social and Cultural Context of the Epoch: the History of Religious Studies and Intellectual History of Russia in 19th – first half of 20th century”

Abstract. This article deals with the specifics of church-state relations after The Russian Revolution – an event that completely changed the world history, and in particular the history of the church. This theme is important not only for contribution of new facts and assessments to known data, but also for current status of the church, its relations with the authorities in the Russian Federation and the re-evaluation of the state heritage of the Soviet Union. Despite the sufficient amount of studies and sourcebooks, archive of V.D. Bonch-Bruyevich at the State Museum of the History of Religion can provide new facts and documents to fill the gaps in history and re-evaluate certain events. The list of archival documents on the subject consists of decrees, personal correspondence, appeals, and also periodicals. This group of documents hasn't been the object of any study, as well as V.D. Bonch-Bruyevich's archive in whole.

Key words: religion, church, state, revolution, 1917, seizure of church values

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, St. Petersburg State University; 5 Mendeleev's line, St. Petersburg, Russia, 199034; ddpyzikov@gmail.com

После распада СССР произошёл коренной перелом в мировоззрении граждан новой страны, что потребовало переоценки старых ценностей. В первую очередь на идеологическом фронте. На протяжении 70-ти лет государство было регулятором не только социально-правовых, но и морально-этических норм, и старалось вытеснить религию. Про коммунистическую идеологию как квазирелигиозную написано множество работ [см. например, Бердяев, 1955; Лучшев, 2003; Рыклин, 2009]. В постсоветский период начался обратный процесс, когда в качестве альтернативы советской идеологии стала предлагаться некая новая идеология, тесно связанная с традициями русской религиозно-философской мысли и православием [Пронина, 2015]. За последние двадцать лет этот процесс обострился в связи с нарастающими темпами десекуляризации и клерикализации общества, что во многом связано с «новым» политическим курсом. Отношение к религии всегда в острые моменты истории переводилось (и до сих пор переводится) в политическую плоскость. Таким образом, повышается вероятность, что современные интерпретации исторических событий под влиянием тех или иных идеологов могут привести к искажению реальной картины историко-религиоведческих исследований в советский период. Целью данной статьи является прояснение определённых деталей церковно-государственных отношений того периода, в первую очередь за счёт актуализации новых, ранее не опубликованных документов, которые расширяют наше представление и круг имеющейся информации о конкретных аспектах антирелигиозной политики Советского государства.

В.Д. Бонч-Бруевич (1873–1955) был видной фигурой в исследовательских и революционных кругах. После Октябрьской революции он занимал пост управляющего делами Совета Народных Комиссаров с 1917 по 1920 гг. С 1946 г. Бонч-Бруевич занимал должность директора Музея Истории Религии до своей смерти в 1955 г. В 1951 г. он стал инициатором создания Рукописного Отдела (Архив) МИРа, впоследствии переименованного в Научно-исторический Архив. Отдел был призван «собирать и хранить рукописи по истории религии и атеизма, а также по истории религиозно-общественных движений с древнейших времён по XX век в России, СССР и зарубежных странах» [Терюкова, 2018, 168]. Фонд музея был поставлен на учёт под № 1, а материалы, переданные в архив музея непосредственно Бонч-Бруевичем, составили его личный фонд, которому был присвоен № 2. Сегодня этот фонд насчитывает 9062 единицы хранения и включает в себя как рукописные, так и машинописные документы, оригинальные материалы и копии из других архивов. В 1920 г. он написал работу «Сохраняйте архивы» [Бонч-Бруевич, 1922], где продемонстрирована важность сохранения культурного наследия. К тому же В.Д. Бонч-Бруевич стремился сделать копии дел, т.к. неизвестно, что ждёт оригиналы в будущем, а копии позволяют донести информацию до потомков. Поэтому в архиве так много машинописных копий дел [см. подробнее: Терюкова, 2018].

Исходя из архивной описи, большинство дел касаются хронологического промежутка между 1918 и 1923 гг. (69 документов из 90 в IV секции описи [Ф. 2. Оп. 4. Д. 97–187]) Данный исторический отрезок представляется одним из самых насыщенных и самых сложных в истории церковно-государственных отношений в России. Новообразованное государство, опираясь на марксистскую социально-экономическую теорию, видело в Церкви пережиток и институт старого буржуазного строя. Было положено начало антиклерикальной и антирелигиозной деятельности советской власти. Этот период можно разделить на две части: конец 1917–1920 гг. – это время попыток осуществления и претворения в жизнь декрета «О земле» и «Об отделении церкви от государства». Первые годы характеризуются национализацией монастырских земель, лишения религиозных организаций прав юридического лица и повсеместным вскрытием мощей в храмах и монастырях, – как одним из важных компонентов атеистической агитации по развенчанию «религиозного дурмана». Вторая часть (1921–1923 гг.) по большей части связана с процессами изъятия церковных ценностей ввиду обострившегося экономического кризиса и голода на территории страны.

Так, в качестве примера может послужить комплекс документов, посвящённый изъятию мощей Преподобного Сергия Радонежского из Троице-Сергиевой

Лавры, который включает в себя 12 документов (Д. 98, 100, 101, 113, 128-130, 135, 163, 171, 179, 181). Изъятие мощей Сергия Радонежского из Троице-Сергиевой Лавры является ярким примером и иллюстрацией общего процесса «гонений» на мощи православных святых в период военного коммунизма [см. подробнее: Кашеваров, 2015]. Данная история непосредственно связана с VIII «Церковным» (или «ликвидационным») Отделом Народного Комиссариата Юстиции, который был создан для контроля за претворением в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства». В рамках своей деятельности Отдел в лице его руководителя П.А. Красикова¹ (вместе с сотрудниками И. Шпицбергом² и М. Галкиным³) превратились в главных идеологов «охоты за мощами». Часть советских и партийных сотрудников не одобряли их инициативу и, что самое главное, средства, которыми пользовался Отдел. Одним из таких работников был как раз В.Д. Бонч-Бруевич [Архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 98; Архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 100]⁴.

Зачастую вскрытие мощей сопровождалось изъятием ценностей и закрытием храмов или монастырей, что и произошло с Троице-Сергиевой Лаврой, которая согласно декрету СНК от 20-го апреля 1920 г. превратилась в историко-художественный музей. Также к данной категории документов можно отнести ещё 22 дела (Д. 99, 102, 112, 116, 131, 133, 134, 137, 138, 145, 146, 151, 158, 159, 167, 168, 172, 174, 178, 180, 182). Часть из них ещё связана с деятельностью Исполнительного комитета по делам духовенства всея России («Исполкомдух»). Документы по Исполкомдуху можно выделить в отдельный блок (Д. 115, 116, 147, 162, 180-182). Комитет был создан в 1919 г. усилиями Александра Фроловича Филиппова (1868–1936), – как считают некоторые исследователи [Петров, 2004, 37; Крапивин, 2005, 54] – секретным сотрудником ВЧК. Так, например, С.Г. Петров пишет, что после революции ВЧК приняло на вооружение ряд мер по «разрушению и разложению Русской церкви», одним из перечня таких мер, наряду с поддержкой и курированием обновленческого раскола, было и создание Исполкомдуха. После революции 1917 г. Филиппов снискал знакомство и лично расположение А.В. Луначарского и Ф.Э. Дзержинского. Спорным является вопрос, кто же инициировал создание такого комитета при ВЧК, который, по словам самого Филиппова, независим и не подчиняется напрямую ЧК, но всегда предоставляет ей всю собранную информацию. Логично, что Филиппов при каждом удобном моменте в официальных обращениях или корреспонденции не упускает возможность повторять, что инициатива создания Исполкомдуха исходила лично от него и что сама организация существует на добровольных началах. Комитет был создан для ослабления оппозиционных к действующей власти настроений и тенденций среди духовенства различных исповеданий и привлечение духовенства к диалогу и взаимосотрудничеству с государством. «Менее чем за годичный период своей деятельности Исполкомдух сумел подготовить и направить в различные советские инстанции десятки аналитических записок, информировавших власти о реальных процессах, протекавших в религиозной сфере жизни общества» [Крапивин, 2005, 56]. Исполкомдух подготовил текст, а Филиппов смог убедить патриарха Тихона подписать патриаршее («миротворческое») послание о невмешательстве в политическую борьбу от 8-го октября 1919 г. [см., например: Кривошеева, 2009]. Положение комитета и самого А.Ф. Филиппова начало ухудшаться, когда он начал обращаться к правительству с жалобами и критикой действий различных инстанций исполнительной власти, в первую очередь VIII Отдела НКЮ.

Как уже говорилось выше, VIII Отдел НКЮ был одним из главных вдохновителей и проводников плана по изъятию и уничтожению мощей в православных храмах. А Исполкомдух был как раз одним из противников этой кампании. А. Филиппов писал митрополиту Петроградскому и Гдовскому Вениамину (Казанскому), что «государству не должно быть никакого дела до веры народа в чудеса; если же оно всё-таки считает нужным этим заниматься, то делать это нужно путём научного просвещения» [Лучшев, 2016, 93]. В сентябре 1920 г., узнав о намерении ЧК искусственным путём ликвидировать комитет, Филиппов обратился с просьбой предоставить ему возможность добровольно распустить организацию, чтобы не выставить его в роли провокатора и не подставлять всю ВЧК [Архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 147].

Однако, 13-го сентября 1920 г. он сам был арестован [Архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 116]. Комиссия хотела оправдать Филиппова в лагерь, а VIII Отдел НКЮ настаивал на высшей мере наказания, но Филиппова спасло личное заступничество Дзержинского.

В целом, архивные документы рисуют масштабную картину деятельности советской власти, направленной против РПЦ как бывшего института самодержавия. Однако не стоит относиться к этому однозначно, как поступают многие исследователи, особенно раннего постсоветского периода. Из документов следует, что между центральной и местной властью существовал разлад в указах и действиях. Зачастую вопиющие эксцессы были связаны с так называемыми «перегибами на местах». С точки зрения партийного высшего управления эти действия носили противозаконный характер. Многие представители номенклатурной элиты относились отрицательно к самоуправству местных властей. Одним из таких представителей и был В.Д. Бонч-Бруевич, о чём, например, свидетельствуют многие документы из Научного архива ГМИР, которые можно объединить в тематический блок с письмами и обращениями к нему от разных частных лиц, которых насчитывается 10 дел (Д. 103, 105-109, 114, 142-144), при этом, не стоит забывать, что другие, выше перечисленные, документы также прошли через его руки.

Декрет 23-го января 1918 г. стал отправным пунктом обострения церковно-государственных отношений. Стоит сразу оговориться, что «гонения» на церковь начались не с прихода большевиков к власти в октябре 1917 г., а ещё раньше – со времени Февральской революции. Эксцессы репрессивного характера по отношению к священнослужителям, случаи изъятия ценностей (по сути, ограбления церквей) были и при Временном правительстве. Так что Октябрьскую революцию не стоит одномерно считать началом гонений, а логичнее будет рассматривать приход к власти коммунистов как период обострения или ухудшения и так уже сложных взаимоотношений церкви и государства.

Обозначенная новым правительством свобода совести и вероисповеданий явилась своеобразным камнем преткновения для двух институциональных структур, которые претендовали на мировоззренческую монополию. Именно эксклюзивизм позиций РПЦ и ВКП(б) предрешил их противостояние.

Конечно, за конфликтный характер этого процесса в большей степени несёт ответственность советская власть. Начатая государством политика в теоретическо-прикладном ключе была достаточно сырой, что не могло не приводить к всевозможным проблемам и злоупотреблениям. Существовала большая отдалённость в понимании задач по реализации свободы совести у «центра» и у властей на местах. Всевозможные «перегибы» очень часто возникали из-за недопонимания или игнорирования инструкций центральной власти. Данный исторический период (до 1921 г.) иногда описывают как период «кавалерийских набегов» на религию, которые носили ситуативный, децентрализованный и локальный характер. Доходило до того, что высокопоставленным чиновникам приходилось личными распоряжениями вмешиваться в локальные проблемы, постоянно указывая на незаконный характер действий местной светской власти. Научно-исторический архив ГМИРа полон примеров жалоб и прошений в СНК или в, например, ВЦИК на деятельность местных исполкомов. Самое интересное, о чём некоторые историки почему-то забывают, на основании этих жалоб составлялись распоряжения о необходимости прекращения неправовых мер. В таком контексте перед нами и предстаёт фигура Владимира Дмитриевича Бонч-Бруевича.

Архив ГМИР предоставляет множество свидетельств обращений к В.Д. Бонч-Бруевичу, занимавшему пост Управляющего Делами СНК РСФСР, от различных общин, религиозных групп, отдельных личностей. Можно отметить, что адресанты его воспринимали как своего защитника, у которого они искали правды и заступничества. О многом говорит и тот факт, что внутри партии другие государственные деятели, можно сказать, негативно относились к его инициативам и «правозащитной» деятельности, обвиняя его, между прочим, в покровительстве, как тогда называли, «революционных попутчиков». К сожалению, за точкой зрения на В.Д. Бонч-Бруевича как революционера и политического деятеля часто забывается и то, что в кресле управделами СНК сидел не просто «верный друг» и «соратник»

В.И. Ленина, а первоклассный учёный, крупнейший исследователь миноритарных религиозных групп, один из основателей советского религиоведения [Шахнович, 2015].

Во многих примерах из архивных документов открывается ещё один аспект проблемы, а именно, что зачастую в принятии решений был замешан орган центральной власти, – Народный Комиссариат Юстиции, а точнее – его VIII («ликвидационный») Отдел. Деятельность VIII Отдела НКЮ проходит красной нитью во многих документах из описи. А тот факт, что тот же В.Д. Бонч-Бруевич в большинстве случаев пытался оспаривать его действия, показывает нам, что помимо непонимания центральной и местной власти в молодом государстве существовал разлад и между органами высшего управления. В таком случае, обращаясь к архивным документам, безусловно, нужно учитывая контекст. Такой подход поможет увидеть за действиями и решениями советской власти по отношению к церкви реальных людей за них ответственных, а уже на основании этого стоит выносить суждения и оценки.

Библиографический список

1. Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 98.
2. Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 100.
3. Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 116.
4. Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 147.
5. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955.
6. Бонч-Бруевич, В.Д. Сохраняйте архивы / В.Д. Бонч-Бруевич. – М., 1922. – 14 с.
7. Кашеваров, А.Н. Судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в контексте «мощей-эпопеи» советской власти / А.Н. Кашеваров // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. Материалы научной конференции «Преподобный Сергий Радонежский: личность в контексте эпохи и история его почитания». СПб, 1-3 октября 2014 г. Альманах, вып. 2. – СПб. – Казань, 2015. – С. 121–140.
8. Крапивин, М.Ю. Внутриконфессиональные конфликты и проблемы межконфессионального общения советской действительности / М.Ю. Крапивин [и др.]. – СПб., 2005. – 314 с.
9. Кривошеева, Н.А. Первый советский разведчик А.Ф. Филиппов / Н.А. Кривошеева // Вестник ПСТГУ. – 2009. – № 3(32). – С. 70–98.
10. Лучшев, Е.М. Антирелигиозная пропаганда в СССР 1917–1941 гг. / Е.М. Лучшев. – СПб., 2016. – 363 с.
11. Лучшев, Е.М. Русский бог. У истоков советского атеизма / Е.М. Лучшев. – СПб., 2003. – 120 с.
12. Петров, С.Г. Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской церкви (1921–1925 гг.) / С.Г. Петров. – М., 2004. – 408 с.
13. Пронина, Т.А. Религия и поиски идентичности в постсоветской России / Т.А. Пронина // Религиоведение. – 2015. – № 2. – С. 112–117.
14. Рыклин, М. Коммунизм как религия: Интеллектуалы и Октябрьская революция / М. Рыклин. – М., 2009. – 136 с.
15. Терюкова, Е.А. В.Д. Бонч-Бруевич – исследователь религиозных миноритарных групп в России: по материалам Научно-исторического архива ГМИР / Е.А. Терюкова // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX века. Архивные материалы и исследования. – СПб, 2018. – С. 168–184.
16. Шахнович, М.М. Этнос истории науки: о реконструкции российского религиоведения советского периода / М.М. Шахнович // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1. – С. 185–198.

Текст поступил в редакцию 12.11.2018.

¹ Красиков Петр Ананьевич (1870–1939) – советский партийный и государственный деятель.

² Шпицберг Иван Анатольевич (1881–1933) – бывший адвокат, сотрудник ВЧК и 8-го («Церковного») Отдела НКЮ, с 1922 организатор издательства «Атеист», редактор одноименного журнала.

³ Галкин Михаил Владимирович (1885–1948) – бывший священник. С 1918 активный деятель антирелигиозной пропаганды. Один из составителей Декрета об отделении церкви от государства. Сотрудник 8-го Отдела НКЮ.

⁴ См., например: Сопроводительная записка Бонч-Бруевича в 8-ой Отдел Комиссариата Юстиции от 26-го ноября 1919 г. Архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 98.; Сопроводительная записка Бонч-Бруевича

в бюро жалоб, комиссариат юстиции тов. Курскому, НКЮ 8-ой Отдел, комиссариат внутренних дел, тов. Крыленко от 29-го ноября 1919 г. Архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4. Д. 100.

References

1. *Nauchno-istoricheskij arhiv GMIR* [SMHR Scientific Historical Archive]. Fund 2, inventory 4, file 98 (in Russian).
2. *Nauchno-istoricheskij arhiv GMIR* [SMHR Scientific Historical Archive]. Fund 2, inventory 4, file 100 (in Russian).
3. *Nauchno-istoricheskij arhiv GMIR* [SMHR Scientific Historical Archive]. Fund 2, inventory 4, file 116 (in Russian).
4. *Nauchno-istoricheskij arhiv GMIR* [SMHR Scientific Historical Archive]. Fund 2, inventory 4, file 147 (in Russian).
5. Berdyaev N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origins of Russian Communism]. Parizh, 1955 (in Russian).
6. Bonch-Bruevich V.D. *Sohranyajte arhivy* [Save Archives]. Moscow, 1922, 14 p. (in Russian).
7. Kashevarov A.N. *Drevnyaya Rus' vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh. Materialy nauchnoj konferencii «Prepodobnyj Sergij Radonezhskij: lichnost' v kontekste epohi i istoriya ego pochitaniya» SPb., 1–3 oktyabrya 2014 g. Al'manah* [Ancient Russia in Time, Personalities, Ideas. Proc. of Science Conference “Venerable Sergius of Radonezh: The Personality in the Context of the Epoch and the History of Its Worship”]. St. Petersburg – Kazan, 2015, vol. 2, pp. 121–140 (in Russian).
8. Krapivin M.Y. *Vnutrikonfessional'nye konflikty i problemy mezhhkonfessional'nogo obshcheniya sovetskoy dejstvitel'nosti* [Confessional Conflicts and Problems of Interfaith Communication of the Soviet Reality]. St. Petersburg, 2005, 314 p. (in Russian).
9. Krivosheeva N.A. *Vestnik PSTGU* [Bulletin of St. Tikhon State University]. 2009, no. 3(32), pp. 70–98 (in Russian).
10. Luchshev E.M. *Antireligioznaya propaganda v SSSR 1917–1941 gg.* [Anti-Religious Propaganda in the USSR in 1917–1941]. St. Petersburg, 2016, 363 p. (in Russian).
11. Luchshev E.M. *Russkij bog. U istokov sovetskogo ateizma* [Russian God. At the Origins of Soviet Atheism]. St. Petersburg, 2003, 120 p. (in Russian).
12. Petrov S.G. *Dokumenty deloproizvodstva Politbyuro CK RKP(b) kak istochnik po istorii Russkoj cerkvi (1921–1925 gg.)* [Documents of the Politburo of the Central Committee of the Russian Communist Party (Bolsheviks) as a Source on the History of the Russian Church in 1921–1925]. Moscow, 2004, 408 p. (in Russian).
13. Pronina T.A. *Religiovedeniye* [Study of Religion]. 2015, no. 2, pp. 112–117 (in Russian).
14. Ryklin M. *Kommunizm kak religiya: Intellectualy i Oktyabr'skaya revolyuciya* [Communism as Religion: Intellectuals and the October Revolution]. Moscow, 2009, 136 p. (in Russian).
15. Teryukova E.A. V.D. *Istoriya religiovedeniya i intellektual'naya istoriya Rossii XIX – pervoj poloviny XX veka. Arhivnye materialy i issledovaniya* [History of the Study of Religion and Intellectual History of Russia of the 19th – First Half of the 20th Century]. St. Petersburg, 2018, pp. 168–184 (in Russian).
16. Shakhnovich M.M. *Gosudarstvo, religiya i tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. 2015, no. 1, pp. 185–198 (in Russian).



ПАМЯТИ РЕЛИГИОВЕДА, КОЛЛЕГИ И ДРУГА

В декабре 2018 года завершился жизненный путь Игоря Яковлевича Кантерова (4 сентября 1938, Кострома, СССР – 14 декабря 2018, Москва, Россия), советского и российского религиоведа, члена редакционной коллегии журнала «Религиоведение» с момента его основания, одного из крупнейших современных специалистов по католицизму и новым религиозным движениям, активно выступавшего с академических позиций, противостоящих распространению поверхностных и односторонних суждений об НРД. Доктор философских наук (1987), профессор (1990), заслуженный профессор МГУ имени М.В. Ломоносова (2010), И.Я. Кантеров прошел сложный путь становления в качестве ведущего эксперта в противоречивое время радикальных изменений отношения власти и общества к религии в условиях позднего СССР, перестройки и постсоветской России. Он является автором более 100 статей, монографий и учебных пособий, вошедших в золотой фонд отечественного религиоведения, включая выдержавший несколько изданий фундаментальный труд «Новые религиозные движения» (2006, 2016).

Высокий профессионализм Игоря Яковлевича был востребован в Экспертном совете по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ и Экспертном совете по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Федеральной регистрационной службе.

Мы помним Игоря Яковлевича как мудрого научного руководителя и консультанта многих диссертационных исследований, ставшего добрым другом всем нам и надежным профессионалом, который всегда поддерживал нас своим советом, делился знаниями, богатым научным и жизненным опытом.

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: VTBRRUM2 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 / Notes



**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. № 2.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 17.06.2019.

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. 26. Тираж 500.



ABOUT THE JOURNAL

The journal "Study of Religion" is the first Russian one dealing with religious studies as scientific and educational subject.

The journal is oriented towards the academic community, and hence the editorial board forms its content in accordance with its strictly scientific character. "Study of Religion" is not intended for any theological or unscientific interpretation or for pursuing any unscientific aim. Individual convictions of our authors should not keep them from academic, scientific understanding of religious phenomena. The journal is not related to occult, mystical, pseudo historical and fantastic ideas that are trying to replace or falsify the study of religion as well as theology of traditional denominations.

The journal plays an important role in determining the place of religious studies in Russia as the academic field and the subject in university curriculums. "Study of Religion" includes papers on the history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is given to the contemporary religious situation in the Russian Federation. The journal helps specialists in different fields of religious studies to exchange information, field data, and archive materials. That is why, being an academic publication, the journal offers a wide range of opportunities to those scholars who open new aspects in the study of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues.

