РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

4
2019

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

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

Study of Religion («Religiovedenie»)

Academic and theoretical journal
Four volumes/year

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

Editorial board:

I.L. Alekseev
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

Jean-Léon Gérôme. Diogenes. 1860.

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

4
2019

Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Асгари Л. О символике связи быка и растений в пехлевийском «Бундахишне».....5
Avdeeva N. The Schism in The Mariavite Church of Poland.....13

Религии Востока

Бурмистров С.Л. Понятие *abhisamaya* в философии индийской махаяны.....19
Севрюгин С.А. К истории вопроса о распространении протестантизма на Корейском полуострове в конце XIX – начале XX века.....30

Новые религиозные движения

Новикова А.А. Современные технологии в практиках некромантии.....37

Сравнительное религиоведение

Хижая Т.И. Феномен саббатарианства: сущность, разновидности, краткий очерк истории.....44
Хаймурзина М.А. Гражданская религия: феномен США и перспективы КНР.....55

Антропология религии

Сем Т.Ю. Из истории шаманства: образы шаманских духов-помощников на петроглифах Верхнего Амура и Алдана (статья вторая).....65
Старцев А.Ф. Культ огня в охотопромысловой деятельности и бытовой культуре тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура и Приморья.....73
Курлянов И.В. Религиозные особенности китайской народности «да хуа мяо».....80

Религиозная философия

Кожевникова О.Н. Семья в трудах представителей казанской школы духовно-академического теизма второй половины XIX – начала XX века: осмысление библейских традиций.....91

Социология религии

Joel Ivan Gonzalez Cedillo. Religious Extremism: The Use of Western Christianity as an Element of White Supremacism.....96

Психология религии

Мусхелишвили Н.Л., Антоненко А.К. О проекте феноменологической психологии Г.Г. Шпета и Н.И. Жинкина..102

Религия и культура

Захаров С.В. К вопросу об оригинале и копиях «Кутузовской» иконы.....113

История религиоведения

Teryukova E.A. Central Anti-Religious Museum in Moscow: Historical Landmarks (1929–1947).....121

Информация об авторах.....128
К сведению авторов.....130
Оформление подписки 132

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

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

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

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

© «Религиоведение», 2019

ISSN 2072-8662 Quarterly journal Key title: Religiovedenie

RELIGIOVEDENIE

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

4
2019

Editor in Chief
Andrey P. Zabiyako

Executive Editor
Ekaterina S. Elbakyan

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

Editorial Board
I.L.Alekseev
P.V. Basharin
I.P. Davidov
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

CONTENTS

History of Religion

Leila Asgari. The Symbolic Relation of the Bull and Plants in the Pahlavi Bundahishn.....5
Avdeeva N. The Schism in the Mariavite Church of Poland.....13

Religions of the East

Sergey L. Burmistrov. The Concept of Abhisamaya in Indian Mahāyāna Philosophy.....19
Sergei A. Sevriugin. On the History of the Spread of Protestantism on the Korean Peninsula at the End of the 19th – the Beginning of the 20th Centuries.....30

New Religious Movements

Anastasiia A. Novikova. Modern Technology in the Practices of Necromancy.....37

Comparative Religion

Tatiana I. Khizhaya. The Phenomenon of Sabbatarianism: Nature, Types, and Brief History.....44
Marina A. Khaimurzina. Civil Religion: USA Phenomenon and China's Prospects.....55

Anthropology of Religion

Tatyana Yu. Sem. From the History of Shamanism: Images of Shamanic Assistant Spirits on the Petroglyphs of the Upper Amur and Aldan (Article Two).....65
Anatolyi F. Startcev. The Cult of Fire in Hunting Activity and Everyday Culture of the Tungus-Manchu Ethnic Groups of the Lower Amur and Primorye.....73
Igor V. Kurlyanov. Religious Uniqueness of Chinese Minority Da Hua Miao.....80

Religious Philosophy

Oxana N. Kozhevnikova. Family in the Works of Representatives of the Kazan School of Spiritual and Academic Theism of the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries: Understanding of Biblical Traditions.....91

Sociology of Religion

Joel Ivan Gonzalez Cedillo. Religious Extremism: The Use of Western Christianity as an Element of White Supremacism.....96

Psychology of Religion

Nikolay L. Muskhelishvili, Andrey K. Antonenko. On the Project of Phenomenological Religion of G.G. Shpet and N.I. Zhinkin.....102

Religion and Culture

Sergey V. Zakharov. On the Question of the Original Version and Copies of the "Kutuzov" Icon.....113

History of Religious Studies

Ekaterina A. Teryukova. Central Anti-Religious Museum in Moscow: Historical Landmarks (1929–1947).....121

Information about the authors.....129
Information for authors.....131
Subscription 133

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.

© «Religiovedenie», 2019

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.5-12

Асгари Л.

Институт языкознания РАН.
125009, Россия, г. Москва, Большой Кисловский пер., 1, стр. 1
lmasgari@gmail.com

О символике связи быка и растений в пехлевийском «Бундахишне»

Аннотация. В пехлевийском зороастрийском сочинении «Бундахишн» бык, как и первочеловек Гайомард, был принесён в жертву Ахриманом (верховным божеством зла) и из частей тела быка появились растения и животные. В большей части исторически засвидетельствованных индоевропейских традиций миф о творении предстаёт как миф о жертвоприношении человека или животного с дальнейшим сотворением всего мира из отдельных частей и органов расчленённых жертв. Один из примеров этому – жертвоприношение Гайомарда и первосотворённого быка в «Бундахишне». В зороастризме большинство мифологических сюжетов связано с людьми и значительно менее – с другими живыми объектами, включая животных. Тем не менее, в мифологических повествованиях о творении в иранской традиции наряду с творением из членов или частей тела божества или первочеловека присутствует архетип/прототип жертвоприношения первобыка. Идея соответствия, сходства на микро- и макроуровне в иранском нарративе образа создания животных и растений из расчленённого тела быка и тем способом, которым была создана первая пара людей, Машйа и Машйана, из тела Гайомарда, в столь явной форме в других индоевропейских традициях не отмечена. В этой статье предпринята попытка объяснить возникновение растений из членов первосотворённого быка в сравнении с другими примерами творения из тела божества или двуполой богини (андрогина), а также ответить на вопрос о том, являются ли эти две модели по существу взаимосвязанными. Поэтому, опираясь на приводимые здесь примеры обоих мотивов, мы попытались проанализировать связь между ними в приведённых выше повествованиях и показать, что роль быка в мифах о творении в индоевропейских традициях можно приравнять к роли богини (-Матери) в создании вселенной, человека, земли и растений. Исследуя феномен произрастания растений из быка с учётом индоевропейской мифологии, мы обращаемся также к археологическим данным и мифам о творении доиндоевропейского периода. В статье делается вывод о том, что, согласно первобытному мышлению, бык – это символ и воплощение Богини плодородия и Великой Богини земли, двуполое первосущество и источник сотворения растений.

Ключевые слова: мифология, зороастризм, бык, растения, Бундахишн

Leila Asgari

The Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences
build 1, 1 Bolshoy Kislovsky Ln, Moscow, Russia, 125009
lmasgari@gmail.com

The Symbolic Relation of the Bull and Plants in the Pahlavi Bundahishn

Abstract. In the Pahlavi *Bundahishn*, Ahriman (the supreme deity of evil) has sacrificed the primeval bull beside primordial man Gayomard. Most of the mythical evidence of Indo-European culture illustrates the image or Imagination of the creation of a human or animal sacrifice for the creation of the whole world of its parts and organs. An example of these sacrifices is Gayomard and the primeval bull in Bundashen. In Zoroastrianism, there are more mythical narratives of human beings and less about other phenomena, including animals. However, in the narrative of the creation myth in Iranian culture, besides the creation of parts of the body of the gods or primitive human beings, the archetype of the primeval bull is present. The idea of adaptation of the Macro and Micro worlds in the Iranian narrative refers the distinction between the creation of animals and plants from the body of bull and the manner in which the first pair of creation, Mashya and Mashyana of the body of Gayomard. This is not evident in other narratives of Indo-European culture. This study aims to explain the image of plant creation of organs in primeval bull conjunction with other examples of the creation of the deity or androgynous goddesses and to answer the question of whether the two patterns are essentially interrelated. Therefore, after citing evidence from both instances, it is attempted to analyze this relationship in the above narratives and to show that the role of cattle in the myths of Indo-European creation

with the role of goddess in the creation of the world, man, earth, and plant can be co-existent. After bull's death, his body created the plants and animals. This article makes an attempt to explain origin of the animals and vegetable species from the bull-sacrifice based on the sources of myths and archaeological evidences. The bull is the symbol of the fertility goddess, the Earth Goddess, the androgynous being and the origin of life. Therefore, the plants are created from his body.

Key words: mythology, Zoroastrianism, bull, plants, Bundahishn

В пехлевийском сочинении «Бундахишн» («Начало сотворения») сказано о созданном Ормаздом времени из 9000 лет, когда первые 3000 всё будет происходить по воле Ормазда, вторые 3000 – по воле Ормазда и Ахримана, а в последние 3000 лет Ахриман будет побеждён. В заключительный период, который начинается движением и смешением тьмы и света, Ахриман три тысячелетия нападает на творения Ормазда. Картина нападения Ахримана в «Бундахишне» очень образна. Он разбил небо на куски, обрушился на земной мир, замутил воду, которая стала солёной от яда сотворённых им вредных тварей «храфстра«. Затем Ахриман напал на растения, и у них появились кожура и колючки, а также сотворил яд, от которого растения тотчас засохли. Ещё он вызвал смерть первого быка и первого человека, напустив на них страдания и пороки. После гибели быка из его тела вышла душа быка – Гошурван, «благодаря его растительной сущности», выросло из земли 55 видов зерновых и 12 видов лекарственных растений, чьи «свет и сила» были из семени быка. Несмотря на то, что первый человек и первый бык погибли, в момент гибели они излили своё семя наружу. Из семени первочеловека Гайомарда появилась первая пара людей, а из семени быка, которое было очищено светом луны, появились 282 вида животных.

Из всего ряда составных частей мифологии «Бундахишна» (сотворение; первочеловек Гайомард – жертва Ахримана; появление из семени Гайомарда первой человеческой пары – Машйа и Машйане; сотворённый первым бык – жертва Ахримана; появление растений и животных из тела быка; Ахриман в роли губителя; очищающая своим светом луна и т.п.) предметом нашего интереса будет бык и его связь с растениями.

Мифологический мотив о быке и его связи с растениями из «Бундахишна» стоит в ряду типологически сходных мифологических представлений о сотворении из жертвенного тела. Этот мотив основывается на древних индоевропейских представлениях. Мы обнаруживаем мотивы неизбежной смерти и новой жизни, возрождающейся из тела человека и животного, например, в «Ригведе».

Согласно «Ригведе», мир создан из тела Пуруши, мир – это Пуруша. Мир появился, когда боги принесли Пурушу в жертву, а затем появились разнообразные творения из частей его тела, при этом из каждого кусочка его тела появлялось новое творение (Рв. 10, 90, 1–16) [Hasting, 1919, 517].

Другая версия, связанная с мифом о сотворении из жертвенного тела, сохранилась на других мёртвых языках индоевропейской семьи. Так, она представлена в тексте «Эдды». В скандинавской мифологии говорится о сотворении из частей тела «Первосущества». Мир образовался из трупа огромного животного по имени Имир. Из мяса Имира получилась земля, из его крови – бушующие моря, из его костей – горы, из его волос – деревья, из его черепа – небесный свод. Корова по имени Аудумла даёт молоко Имиру, а также дарит жизнь Бури – первому человеку и предку богов. Бури возник из скал, которые лизала Аудумла [Lindow, 2010, 63].

Источник и корни этого мотива всегда были объектом интереса учёных. Например, Б. Линкольн сопоставил различные версии творения и реконструировал исходный миф, который, по его мнению, восходит ещё к доиндоевропейскому, так называемому *близнечному* мифу [Lincoln, 1975, 124]. В его реконструкции содержание мифа таково. В начале времён было два брата и бык. Эти два брата были близнецы, Ману и Йему. Ману был первосвященником, а Йему – первым царём. Ману принёс в жертву своего брата, расчленил его тело на части и из этих частей сотворил мир. Затем он принёс в жертву быка и из частей его тела создал съедобные растения и домашних животных. Йему стал первым смертным человеком и первым царём смертных. Он открыл свою обитель для всех, кто ему следовал [Lincoln, 1991, 7].

Б. Линкольн считал этот сюжет первоначальным мифом доиндоевропейских племён. Он видит полное сходство между тремя мифами о сотворении мира (в древнеиндийской «Ригведе», в скандинавской «Эдде» и в пехлевийском «Бундахишне») и поэтому связывает между собой индийского Пурушу, скандинавского Имира и иранского Гайомарда.

Б. Линкольн исследует образ быка в индоиранских и других индоевропейских мифах с точки зрения его важности в жизни древних племён и различает эти мифы.

По мнению Линкольна, в земледельческих обществах праиндоевропейцев коровье молоко было очень важным продуктом питания. Упоминание об этом имеется в скандинавском мифе об Имире. В скотоводческих обществах бык считался источником всего хорошего, не говоря уже о его мясе и коже. Поэтому в мифах, связанных с земледелием, корова для первочеловека считается источником питания. В индоиранских версиях бык стоит на уровне человека и считается источником жизни для всех созданий.

В этом исследовании мы делаем попытку обратиться к мифологическому мотиву создания растений из тела быка в его сопоставлении с другими образами, которым, возможно, уделялось меньше внимания.

Исследования в области мифологии и религии показывают, что обожествление быка отражено во многих эпосах и мифах, а поклонение быку восходит к ещё более древним временам.

Быку поклонялись в период палеолита и мезолита, когда не сформировались ещё земледелие и скотоводство. Приведём только один пример: букрании (имитация бычьей головы с рогами) являлись предметом поклонения в неолитической культуре Чатал-Хююка, когда бык ещё не был одомашнен [Golan, 2004, 126].

Автор настоящей статьи основывается на лейтмотиве сотворения и произрастания растений из тела жертвенного быка, а также на причинах этого феномена, обозначенных в пехлевийском сочинении «Бундахишн».

Почитание быка отразилось в образе божества Гопат-шаха (среднеперс. *gōpat, gōpatšah* из древнеиранск. **gau-pati-* «владыка скота»). В пехлевийских текстах это мифическое существо, от «ног до пояса он – бык, а от пояса и выше – человек». Он обитает в *Эран-веже*, в *кишваре Хванирас*, на берегу моря *Фрахвкард*, где совершает богослужение, сопровождая его *возлиянием* в море освящённой воды, от чего в море дохнут *вредные твари*, а если он не будет этого делать, то *вредные твари* будут падать сверху вместе с дождём [Чунакова, 2004, 86].

Бык связан с землёй, с божеством земли и с плодородием. Бык, в «Бундахишне» назван предком всех растений и животных. В этом можно видеть опосредованную связь его с Богиней-Матерью и с его символическими формами и особенностями в культуре и мировоззрении индоевропейских племён.

Ясно, что значение, важная роль быка в мифах, в археологических памятниках, предметах древней материальной культуры проявились с большой наглядностью в большинстве культур.

Таким образом, с учётом этих связей и указанного подхода, присутствие быка и его символических форм в мировоззрении первобытных племён поясняет его разнообразные функции в мифах о творении.

Символические формы быка. Бык – символ божества

Бык – это животное, обожествлённый образ которого сформировался и распространился очень давно, он служил воплощением почти каждого божества в древности. В «Ригведе» Шива появляется в виде белого быка. Имеется и множество других примеров, когда бык появляется в облике божества [Walker, 2007, 126].

В «Авесте» *gav-urvan-/ gəuš-urvan-* имеет значение «душа быка» и «бог-покровитель животного мира». В поздней «Авесте» это также хранитель стад [Bartolome, 1538].

В греческих мифах Дионис представлен в качестве быка; одно из самых старых божеств на Крите – Загрей – также был быком; его инвариант – Минотавр. Бог на земле был быком [Walker, 2007, 126].

Библейское название, переведённое как «бог», первоначально – титул финикийского быка-бога, которого также называли «Отец человеческий». Как верховному

богу семитского пантеона Элю поклонялись по всей Древней Сирии, наряду с местными божествами или ваалами [Walker, 2007, 126]. Древнееврейского Яхве также изображают в виде быка [Waterman, 1915, 229].

Таким образом, во многих древних культурах священный бык занимает очень важную позицию, а в мифологическом мировоззрении он является одним из основных животных-воплощений божества.

Символическая связь быка с Великой Богиней

Имея дело с мифологическим материалом, следует помнить, что в мифологическом мышлении он воспринимается как объективная реальность. Первобытные племена считали Великую Богиню символом животворения для всей природы, а не только для человека. В культуре эпохи неолита в Европе и в Чатал-Хююке также бык и его рога рассматривались как символы творения и жизненной силы Великой Богини. В Чатал-Хююке Великая Богиня дарит жизнь быку как своему сыну. На Крите быка также называли «сыном» Великой Богини. Это представление бытовало на всём Ближнем Востоке, его смысл – возрождение жизни на земле.

Памятники древних эпох показывают, что образ Великой Богини, который появился раньше, чем образы богов-мужчин, можно встретить на любых изображениях этих эпох. Земля, растения и бык – суть воплощения Великой Богини [Gimbutas 1991a, 40]. Великая Богиня предстаёт в мифологии в разных ипостасях. Она – мать земли или Великая Богиня земли. Она – богиня плодородия и она дарит жизнь. Иногда она выступает как жертва: из частей её расчленённого тела появляются другие творения [Leeming, 1975, 422].

Некоторые археологические материалы показывают, что Великая Богиня появляется из тела жертвенного быка после его смерти [Gimbutas, 1982, 236].

Около одной трети изображений в пещерах посвящено быку (бизону или волу). В то время как изображения таких животных как олень, кости которых обнаруживаются в большом количестве, в пещерах попадаются редко. В связи с этим возникает вопрос: почему такие животные как бык или лошадь изображались чаще, чем другие? Одна из важнейших причин этого заключается в символическом значении быка. Бык был символом силы и плодородия.

Бык – символ земли и Богини земли

Одним из свидетельств древних верований о связи быка с Богиней земли является изображение быка, изо рта которого льётся вода (Армения, 2 тыс. до н.э, см. илл. 1 [Golan, 1991, 124, 128]). На этом изображении бык выступает символом земли, из которой изливается вода. Голан сравнил это изображение с первосотворённым быком в мифе о творении в «Бундахишне». По его мнению, первосотворённый бык, из тела которого появляются полезные растения и домашние животные, может являться подтверждением того, что бык на изображении из Армении также есть символ земли [Golan, 1991, 126].

Реликты таких символических представлений обнаруживаются и в древнеиндийских текстах. В «Ригведе» о быке говорится, что он заложил семена в растения. В санскрите слово *pr̥thvī* имеет значение «земля» и в то же время означает в индуизме Великую Богиню, символом которой являются бык и корова [Stone, 1976, 143].

Ещё доиндоевропейские археологические свидетельства показывают, что бык считался воплощением божества земли [Golan 2003, 67]. А. Голан считает сам факт присутствия быка в мифах доказательством того, что бык одновременно является символом и земли, и Луны [Golan, 2003, 142].

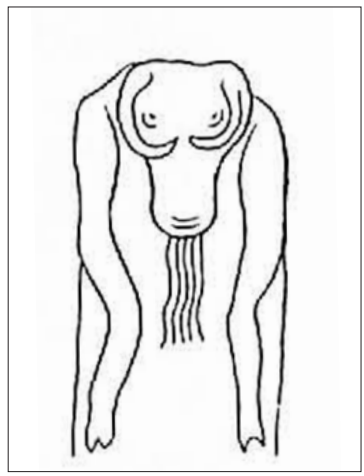
Жертвенный бык как символ смерти и возрождения

Мотив умирающего и воскресающего бога – популярная тема в мифологии. Рождение и воскресение связаны со смертью божества. Один из важнейших вариантов возрождения и жертвоприношения для достижения новой жизни связан с быком. Бык в первобытных представлениях – источник возрождения, так что божество, человек и животное неразделимы. Человек связывал жертвоприношение быка и рождение новой жизни из частей его тела со своей судьбой. Эти представления отразились во многих сохранившихся изображениях разных культурных периодов [Witzel, 2012, 121].

Важным элементом религиозных представлений железного века считается жертвоприношение быка, символизирующее возрождение жизни. Он встречается почти во всех индоевропейских культурах и глубоко укоренился в индоевропейских мифах о творении. Эти символические представления о возрождении проявляются в изображениях букраний неолитической эры и вплоть до конца минойской культуры [Golan, 1991, 128].

Изображения бычьих голов в подземных храмах Сардинии также связывают с мифом о воскресающем боге. Эти изображения над и возле входов в пещеры и даже форма входа в пещеру в виде головы быка с рогами были связаны с представлениями об анатомической матке [Gimbutas, 1991b, 246, 431].

Вергилий в «Георгиках» описал одно из важнейших преданий о сотворении мира, связанное с рождением быка. Там же он упоминает миф о возникновении пчелы из частей тела умиравшего быка [Habinek, 1990, 211].



Илл. 1. Изображение быка, изо рта которого льётся вода. Армения, нач. II тыс. до н. э. [Golan, 1991, 124, 128].

Отражение этих представлений обнаруживается в митраистских культах, в основе которых лежит похищение Митрой и принесение им в жертву быка с последующим произрастанием из его тела растений. Важная часть культа связана с поклонением быку. Этот обычай жертвоприношения быка нашёл также отражение в митраистских изображениях. Митра вонзает нож в бок быка; из мёртвого жертвенного тела рождаются травы и лекарственные растения. Из позвоночника быка появляются ростки пшеницы, а из его крови – виноградная лоза, которая производит священный напиток [Eliade, 2015, 345]. Символические элементы жертвоприношения быка, роста растений и возрождения жизни из частей тела быка в культе Митры, сопоставимые с соответствующими мотивами в пехлевийском сочинении «Бундахишн», показывают, что эти представления были знакомы и древней иранской культуре. Мэри Бойс также указывает на дозороастрийские обычаи, бытовавшие за тысячелетие до распространения зороастризма, согласно которым кровью священного жертвенного быка кропили землю, чтобы увеличить её плодородие [Boyce, 1979, 24].

Все эти предания, описывающие творение из тела быка, взаимосвязаны и имеют общую структуру в индоевропейских культурах. Как указывает М. Элиаде, жертвенного быка убивают ради новой жизни.

Связь растений с быком и Великой Богиней

Связь растений и быка, а также и возникновения растений из тела быка можно увидеть в сохранившихся археологических памятниках ещё доиндоевропейской культуры и в религиозных символических преданиях. Ср. также миф о Хайнувеле – пример сотворения растений из тела жертвенной Богини. М. Элиаде считал миф о Хайнувеле связанным с произрастанием растений из первосотворённого быка. В этом мифе из расчленённого на части и похороненного тела девушки Хайнувеле появились съедобные растения, в то время неизвестные [Eliade, 2015, 67].

Представления о Великой Богине и о Богине земли и их связи с быком многократно обнаруживаются в археологических данных – изображениях и скульптурах. От доарийской эпохи, от Индской, или Хараппской цивилизации сохранились изображения быка, из морды которого растут растения. На рисунках, сохранившихся в пещерах эпохи палеолита, обычно изображены растения вместе с быком.

Исследование этих изображений показало, что они означают совсем не растения, но символ Великой Богини в эпоху палеолита [Golan, 2003, 369].

Некоторые из упомянутых выше изображений быка и растений оказываются очень похожими на описание первосотворённого быка в пехлевийском сочинении «Бундахишн». Помимо быка, в качестве персонификации земли и земного божества в ряде культур в разные эпохи выступал также козёл. Изображение козла, из тела которого произрастает растение, представлено на расписной керамике и в петроглифике

древних эпох на широкой полосе от греческого Крита до иранского Сиалка и Средней Азии (соответствующие иллюстрации можно найти у [Golan, 1991, 458; Мелларт, 1982, 76]).

В других культурах также представлены изображения со сходным сюжетом. Так в Микенах найдена печать, относящаяся к 1500 году до н. э., на которой отчётливо видно произрастание растений из тела быка (илл. 2). На этом изображении растения растут позади пары молодых бычков, а между ними видно ещё одно растение, произрастающее из зерна, посаженного в землю. Это изображение – символ жизненной силы, точно такой же, как и в представлениях о возрождении растений из тела быка [Gimbutas, 1991, 129].

В Египте зерно выросло из тела Озириса, которого символизировал бык [Gimbutas, 1991a, 129–131].

Распространённость поверий о произрастании растений из тела жертвы можно найти у американских индейцев, которые считают, что зерно выросло из тела убитого божества [Golan 2003, 162].

Подобные представления являются отражением мышления первобытных племён, которые считали, что мир – это круговорот рождения, жизни, смерти и возрождения Матери Земли, и считали такой порядок естественным. Сюжет о первосотворённом быке и его связи с растениями получил продолжение в пехлевийском сочинении «Бундахишн».

Илл. 2. Быки, прорастающие растениями; растущие растения в центре; хрустальная печатка. Микены, 1500 г. до н. э. [Gimbutas, 1991, 129].

Андрогинность быка и Великой Богини

Бык в древней Европе считался символом мужской силы; в то же время он был символом (анатомической) матки и источником жизни и возрождения [Gimbutas, 1991б, 400]. Он обладает характерными качествами Великой Богини, в том числе её двуполостью (андрогинностью). Гайомард, как и Пуруша и Имир, были первыми двуполыми людьми [Eliade, 2015, 343].

М. Элиаде считал андрогинность одной из их изначальных и вечных божественных особенностей, как у Тиамат и Зурвана [Eliade, 2015, 76].

Поэтому жертвенный бык у Митры без участия коровы создаёт растения и животных. Сила коровы неочевидно присутствует в крови быка [Walker, 2007, 126]. В «Ригведе» говорится о мифическом могучем двуполом быке, который сотворил мир [Witzel, 2012, 122].

Бык появляется в трёх ипостасях: как небесное создание, как представитель земного скота и как первое существо, которое в начале начал создано божеством по имени Gəuš Tašan (букв. «создатель быка») [Nyberg, 2003, 206].

Заключение

Принимая во внимание вышеприведённый можно заключить, что материал, мифы о смерти быка и произрастании растений из его тела подобны тем, что излагаются в «Бундахишне» и с ним происходит то же, что с Великой Богиней или с Богиней земли и плодородия.

Картина творения мира в большей части мифологических свидетельств древней индоевропейской культуры предстаёт как картина жертвоприношения человека или животного ради создания целого мира из членов и органов его тела. Принесение в жертву Гайомарда и первосотворённого быка в «Бундахишне» – один из примеров этому. Представление о создании растений из расчленённого тела первосотворённого быка стоит в одном ряду с другими примерами творения из тела андрогинных бога или богини и свидетельствует о том, что эти две модели взаимосвязаны. Таким образом, роль быка в индоевропейских мифах о творении может быть приравнена к аналогичной роли богини в создании вселенной, человека, земли и растений в других мифологических моделях.

Символические элементы жертвования и возрождения из тела первоначальных существ свидетельствуют о постоянно повторяющейся в мифах о сотворении структуре.

Библиографический список

1. Мелларт, Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока / Дж. Мелларт. – М., Наука, 1982. – 149 с.
2. Чунакова, О.М. Зороастрийские тексты / О.М. Чунакова. – М., ИВЛ, 1997. – 352 с.
3. Чунакова, О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов / О.М. Чунакова. – М. ИВЛ, 2004. – 286 с.
4. Bartholomae, Ch. Altiranisches wörterbuch / Ch. Bartholomae. – Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1961. – 2000 с.
5. Boyce, M. Zoroastrians: Their religious beliefs and practices / M. Boyce. –London, 1979. – 252 p.
4. Eliade, M.A. History of Religious: From the Stone Age to the Eleusinian Myseres / M.A. Eliade / Transl. by M. Salehi. – Tehran, 2015. – Vol. 1. – 683 p.
5. Gimbutas, M. The Godesses and Gods of Old Europe: Myth and Cult Images, Berkeley and Los Angeles / M. Gimbutas. – University of California Pres, 1982. – 304 p.
6. Gimbutas, M. The Myth of the goddess / M. Gimbutas. – Arkana: Penguan books, 1991. – 782 p.
7. Gimbutas, M. The civilization of the Goddess: The World of Old Europe / M. Gimbutas. – San Francisco: Harper, 1991. – 528 p.
8. Golan, A. Prehistoric religion: Mythology. Symbolism / A. Golan. – Jerusalem, 2003. – 567 p.
9. Habinek, T.N. Sacrifice, Society, and Vergil's Ox-born Bees Classics: University of California, Berkeley. Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer / T.N. Habinek / Ed. by M. Griffith and D.J. Mastronarde. – Atlanta, 1990. – P. 209–223.
10. Hastings, J. Encyclopedia of Religion and Ethics / J. Hatings. – New York: Bloomsbury T&T Clark, 1919. – Vol. 10. – 914 p.
11. Leeming, D.A. Creation of myths of the world, An Encyclopedia Second edition, Santa Barbara / D.A. Leeming. – Calif.[u.a.] : ABC-CLIO, 2010. – 552 p.
12. Lincoln, B. Death, War, Sacrifice: Studies in ideology & practice / B. Lincoln. – University of Chicago Press, 1991. – 289 p.
13. Lincoln, B. The Indo-European myth of creation / B. Lincoln // History of religions. – 1975. – Vol. 15. – No.2. – P. 121–125.
14. Lindow, J. Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs, 2001 / J. Lindow. – Oxford New York, Oxford University Press. ABC-CLIO, LLC, 2010. – 365 p.
15. Nyberg, H.S. Die Religijnen des alten Iran / H.S. Nyberg / Transl. by S. Najmabadi. – Kerman, 2003. – 1700 p.
16. Stone, M. When God was woman New York / M. Stone. – The Dial Press, 1976. – 192 p.
17. Walker, B. The woman's Encyclopedia of Myths and Secrets, San Francisco, California / B. Walker, 2007. – 1136 p.
18. Waterman L, Bull-Worship in Israel in / L. Waterman // The American Journal of Semitic Languages and literature. – 1915. – Vol. 31. – № 4. – P. 229–255.
19. Witzel, M. The Origins of the World's Mythology / M. Witzel. – Oxford University. Oxford, New York, 2012. – 665 p.

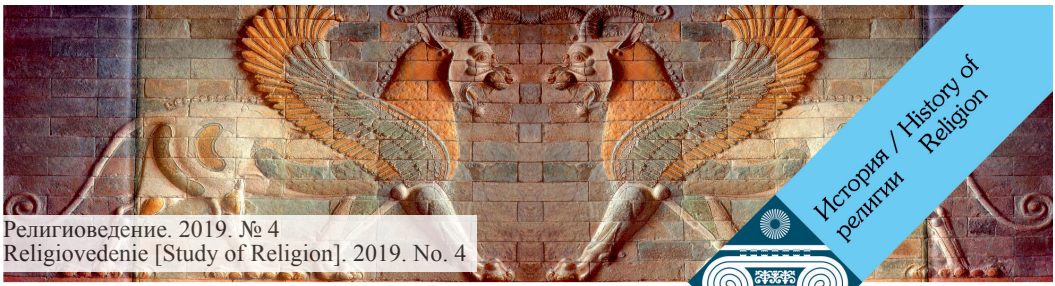
Текст поступил в редакцию 15.04.2019.

References

1. Mellart J. *Drevneyshie tsivilizatsii Blizhnego Vostoka* [The Most Ancient Civilizations of the Middle East]. Moscow: Nauka Publ., 1982, 149 p. (in Russian).
2. Chunakova O.M. *Zoroastriyskie teksty* [Zoroastrian Texts]. Moscow: IVL Publ., 1997, 352 p. (in Russian).
3. Chunakova O.M. *Pekhleviyskiy slovar' zoroastriyskikh terminov, mificheskikh personazhey i mifologicheskikh simvolov* [Pahlavi Dictionary of Zoroastrian Definitions, Mythical Characters and Mythological Symbols]. Moscow: IVL Publ., 2004, 286 p. (in Russian).
4. Bartholomae Ch. *Old Iranian Dictionary* [Altiranisches wörterbuch]. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1961, 2000 p. (in German).
5. Boyce M. *Zoroastrians: Their religious beliefs and practices*. London, 1979, 252 p.
6. Eliade M.A. H*istory of Religious: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries.* Transl. by M. Salehi. Tehran, 2015, vol. 1, 683 p. (in Iranian).

7. Gimbutas M. *The Godesses and Gods of Old Europe: Myth and Cult Images.* Berkeley and Los Angeles: University of California Pres, 1982, 304 p.
8. Gimbutas M. *The Myth of the Goddess.* Arkana: Penguan books, 1991, 782 p.
9. Gimbutas M. *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe.* San Francisco: Harper, 1991, 528 p.
10. Golan A. *Prehistoric Religion: Mythology. Symbolism.* Jerusalem, 2003, 567 p.
11. Habinek T.N. Sacrifice, Society, and Vergil's Ox-born Bees Classics: University of California, Berkeley. *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer.* Eds. M. Griffith, D.J. Mastronarde. Atlanta, 1990, pp. 209–223.
12. Hastings J. *Encyclopedia of Religion and Ethics.* New York: Bloomsbury T&T Clark, 1919, vol. 10, 914 p.
13. Leeming D.A. *Creation of Myths of the World.* Santa Barbara, Calif. [U.A.]: ABC-CLIO, 2010, 552 p.
14. Lincoln B. *Death, War, Sacrifice: Studies in Ideology & Practice.* University of Chicago Press, 1991, 289 p.
15. Lincoln B. The Indo-European Myth of Creation. *History of Religions,* 1975, vol. 15, no. 2, pp. 121–125.
16. Lindow J. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs.* Oxford, New York: University Press. ABC-CLIO, LLC, 2010, 365 p.
17. Nyberg H.S. *Religions of Ancient Iran* [Die Religijnen des alten Iran]. Transl. S. Najmabadi, Kerman, 2003, 1700 p. (in Persian).
18. Stone M. *When God Was Woman.* New York: The Dial Press, 1976, 192 p.
19. Walker B. *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets.* San Francisco, California, 2007, 1136 p.
20. Waterman L. Bull-Worship in Israel. *The American Journal of Semitic Languages and literature,* vol. 31, 4 Jul. 1915, pp. 229–255.
21. Witzel M. *The Origins of the World's Mythology.* Oxford, New York: Oxford University, 2012, 665 p.

Submitted for publication on April 15, 2019.



Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.13-18

Natalia V. Avdeeva

Higher School of Economics
123 Griboedova embankment, St. Petersburg, Russia, 190068
nvavdeeva@edu.hse.ru

The Schism in the Mariavite Church of Poland

Abstract. The article focuses on the schism of 1920s – 1930s in the Mariavite movement. Mariavite are a Polish religious group, which was condemned by the Holy See in 1906. After the death of its founder Maria Kozłowska in 1921, Mariavitism became more Messianic, proclaiming the specific role of the Poles in the world. Mikhail Kowalski obtained an extremely high status in the Mariavite Church. He had it before as well but when Kozłowska died, there was no alternative to Kowalski's power. He became the Archbishop. Kowalski made refences to the heritage of famous Polish poets and to some extent was influenced by the ideas of "the Silver age". His reforms consisted of proclamations of the exceptional position of the Polish people, who had to be an example of Christians, "mystical marriages", female priesthood and some other changings. Most of them were too radical (except for Messianism, which was appropriate for the moderate Mariavites) and were implemented too autocratically. Also, Kowalski was accused in immoral behaviour. In 1935, the majority of the Mariavites chose Filip Feldman as their new leader. The Mariavite Church lost its unity. The article is aimed at examining key aspects of the reforms. In addition, variety of Polish Catholicism is demonstrated in the article.

Key words: Catholicism, Mariavites, Old Catholics, mysticism, eschatology, messianism, Poland

Авдеева Н.В.

Высшая школа экономики
190068, Россия, г. Санкт-Петербург, набережная канала Грибоедова, 123
nvavdeeva@edu.hse.ru

Раскол в Мариавитской церкви Польши

Аннотация. Данная статья посвящена расколу в мариавитском движении в 1920–1930-х гг. Мариавиты – это польская религиозная группа, которая была осуждена Святым Престолом в 1906 году. После смерти основательницы мариавитизма Марии Козловской в мариавитском движении усилились мессианские настроения. Провозглашалась особая роль поляков в мире. Михаил Ковальский получил исключительно высокий статус в Мариавитской церкви. Он был влиятельным и до этого, а после смерти Козловской его власть стала безальтернативной. Ковальский принял титул архиепископа. Он ссылался на творения знаменитых польских поэтов и в определённой степени испытывал влияние идей «Серебряного века». Реформы архиепископа заключались в провозглашении исключительной роли поляков, которые должны были стать образцовыми христианами, появлении «мистических браков», женского священства и некоторых других нововведениях. Большинство из них оказались слишком радикальными (за исключением мессианизма, оказавшегося приемлемым для умеренных мариавитов). Реформы проводились в авторитарной манере. Кроме того, Ковальский был обвинён в аморальном поведении. В 1935 г. большинство мариавитов выбрало новым лидером Филипа Фельдмана. Мариавитская церковь утратила единство. В статье анализируются ключевые аспекты реформ. Кроме того, демонстрируется разнообразие польского католицизма.

Ключевые слова: католицизм, мариавиты, старокатолики, мистицизм, эсхатология, мессианизм, Польша

Introduction

The Mariavite movement is still not a very well-known topic. This religious group emerged in a Russian part of Poland at the end of the 19th century. Its first leader was Maria Francisca (Feliksa Magdalena) Kozłowska (1862–1921). In 1893 she had a mystical experience. Kozłowska believed that she contacted with God. It led her to establishing the new group. A few young educated clerics became the first followers of the Mariavite ("Maria's life" in Latin) movement. The community criticized the official Catholic clergy, promoted mysticism, the cult of the Blessed Virgin and the icon "Our Lady of Perpetual Help", the extremely high status of Kozłowska, social work.

The Mariavites visited Rome, they intended to get a permission for establishing a legal Mariavite community inside the official Church. These plans failed [Rybak, 1992]. The main reason of the condemnation was the reduction of the official Church's power. Also, the context of this period was extremely important: The Catholic Church was in a crisis, and every hot discussion could be seen as an exceptional danger. It probably was also a conflict of generations (the leaders of the Mariavite priests were rather young).

In 1906, Pius X cursed the Mariavite movement in the encyclical "on the Mariavites or mystic priests of Poland" [Pius X]. The group became a part of the Old Catholic Union in 1909. Maria Kozłowska was a "spiritual leader", while Kowalski became a bishop.
After Kozłowska's death in 1921, her successor Kowalski started reforms, breaking traditional Catholic canons. The majority of the Mariavites were not ready for such measures. The Mariavite leader did not tolerate any opposition and after a series of conflicts, the Mariavite movement divided.

There are some works on the schism in Mariavitism, written by Polish authors. In general, the papers contain mentions, overviews or references of many sources, and they are useful for a preliminary work or adding new information [Łojek, 2001, Rybak, 1992, Mames, 2009].

The book of Jerzy Peterkiewicz, "The Third Adam" [Peterkiewicz, 1975] is the only one huge work about Mariavitism in English. In general, it deals with the emergence of the radical Mariavites, who accepted Kowalski's reforms and were loyal to him despite the imprisoning and the schism. The best part of this paper is tracing of Kowalski's reforms in the context of the Russian culture of this period. At the same time, the book has disadvantages. It lacks coherency and research analysis. The author was not a historian or an anthropologist, and the usage of the sources was not efficient enough. He was too fascinated with occasional coincidences, not relevant for the topic or scandal details of sexual life of the Mariavites.

In his collection of essays, Tomasz Dariusz Mames pays attention to the Mariavites in other countries (such as France or the Great Britain), writes about some features of the Polish Republic, the Old Catholic Churches in Poland, uses many sources [Mames, 2009]. He supposes that Kowalski's views could be influenced by Thomas Moore and St. Augustine but does not provide evidence [Mames, 2009, 117, 126].

Kowalski's views in the context of Apocalypticism and Polish messianism

After Kozłowska's death, Kowalski became even more powerful than he was earlier. He became the only one Archbishop of the Mariavite Church. He was a key interpreter of Kozłowska's writings and concentrated all branches of the Mariavite organization in his hands, including the Ecclesiastical court [Staro-katolicki Kośćiół Mariawitów, 1923, 1–4].

Maria Kozłowska's writings predicted the end of the world because of immorality of the clergy and lack of belief. When Kowalski became the only Mariavite leader, he held this view. Moreover, for him the Polish nation was put above others in the spiritual dimension, presenting piety, possibility to form a perfect society, "the Divine Kingdom on earth".

"The main basics of Mariavitism, announced in the Apocalypse and predicted in the works of the thinkers and the poets-prophets of the Polish people", "The pastoral letter about binding of Satan" [Kowalski, 1923, Kowalski, 1929] are representative examples of the Mariavite Apocalyptic literature in this period.

In "The main basics of Mariavitism, announced in the Apocalypse" Kowalski briefly mentioned the Marian apparition in La Salette (1846, France) and Melania Calvat's prophesies as a preparatory step for Kozłowska's mystical experience [Kowalski, 1923, 11].

Other and more important precursors were poets and mystics, especially Polish, such as Adam Mickiewicz (1798–1855), Juliusz Słowacki (1809–1849) and Zygmunt Krasiński (1813–1859) [Kowalski, 1923, 4], the most famous Polish Romantic poets.

Mickiewicz really demonstrated Messianic views, combined with anti-clericalism. It is worth keeping in mind that in the first half of the nineteenth century the Catholic Church accepted partitions of Poland. This factor affected the poet [Bukowczyk, 1985, 12].

Also, Kowalski made reference to Andrzej Towiański (1799–1878) [Kowalski, 1923, 49, 64–69], who proclaimed himself a new messiah of the Divine Kingdom, and such proclamations led to the conflict with Rome [Porter, 2003, 215–216]. Earlier, Catholic Modernist M. Zdzechowski in his paper about Polish religiosity (1915), wrote about Towiański positively because he put "consciousness upon authority and thus was a predecessor <...> of the modernist movement" [Zdzekhovskij, 1915, 23].

Other mentioned Polish authors also had Messianic views or deviated from the official Catholicism. For example, Józef Maria Hoene-Wroński (1776–1853) was a mathematician, combining scientific knowledge and religion [Murawski, 2006, 143–150]. Maria Konopnicka (1842–1910) was a writer and a poet. Her writings were influenced by Mickiewicz and Słowacki [Biliński, 2015, 73]. Concerning religion, she was rather liberal and her views could even become similar with Baruch Spinoza's pantheism [Biliński, 2015, 76].

Examining Mariavite press of the early period (the 1900-s), mentions of Mickewicz and Krasiński were founded but the interpretation of their texts differentiated from later Mariavite papers.

The parts of the text "Maryawityzm Mickewicza" ("Mariavitism of Mickewicz") were published in five issues of "Mariavite news" [Wiadomości, 1909a, 153–155; Wiadomości, 1909b, 169–171; Wiadomości, 1909c, 185–187; Wiadomości, 1909d, 233–235; Wiadomości, 1909e, 249–252]. They did not contain a proclamation of Polish Messianism. The anonymous author (probably, it was Kowalski) quoted rather "general" comments about problems in the Catholic Church, importance of a deep faith, waiting for new ideals of people and so on. In addition, Mickewicz called Napoleon "the most wonderful" person of his time, whose "inner work" was more impressive than attempts of the clergy or the Pope [Maryawityzm, 1909a, 154]. Positive opinions and even the "cult" of Napoleon became popular among the Poles, who hoped to obtain independence for their country with his help [Gonchar, 2009, 99–107].

Also, in the text about problems of Polish Catholicism ("the Mariavite news", 1910), Zygmunt Krasiński was not mentioned in any optimistic Messianic context. On the contrary, there was a letter to his father about "vanity and imitation" among the Poles, and the Mariavite author agreed with this statement, adding that it could be applied in the religious sphere [Katolicyzm, 1910, 201].

The key point of the book "The main basics of Mariavitism" was to demonstrate that the emergence of Mariavitism was predicted by many people. But the author not only put Mariavitism as a key and final point in history, he went further, proclaiming Kozłowska "The Woman clothed in the Sun", described in the Apocalypse. Traditionally, this woman is interpreted as the Holy Virgin or the Holy church. According to Kowalski, the Polish nation was chosen by God, and Kozłowska was "The Beloved", "The Wife", "a perfect priest", whose birth was expected by the Polish poets or mystics [Kowalski, 1929, 2].

In addition, Kowalski translated the Old Testament, the New Testament, and Dante's "Divine Comedy" in Polish. These works were not the first translations of the Bible and "The Divine Comedy" [Enholc-Narzynska, 1963, 133–138; Zbierańska, 1966, 56–61]. In 1933, Kowalski even wrote a poem "Beatrice" [Peterkiewicz, 1975, 234]. In this text, Kozlowska was named as this hero of Dante's masterpiece, but the plot of the poem, published after the schism, was different from Dante's text.

After examining the sources, it is possible to agree with Peterkiewicz in the point that this narrative of a woman who is very near to the Divine, and probably is not a human being but some supernatural person, can be defined as one more implementation of so-called the Beautiful Lady or the Eternal Feminine [Peterkiewicz, 1975]. This concept gained popularity in many countries, including the Russian Empire during Fin de siècle. When Kowalski studied in the Ecclesiastical Academy of Saint-Petersburg [Rybak, 1992],

he spoke Russian, and could read contemporary Russian literature, or easily make contacts with people, fascinated by the Symbolist movement in Art and Literature ("the Silver Age", coming after the "Golden Age" of the nineteenth century's Russian Literature).

In 1924, Kowalski abolished celibacy of the clergy and nuns. He postulated necessity of "mystical marriages" between them. The Prioress Antonina Maria Izabella Wiłucka (1890–1946) became his wife in 1922 [Rybak, 1992].

In 1930, he published the paper about "the universal priesthood", stating that "Jesus wants that Mariavite families would become priest families" [Ku Królestwu Bozemu, 2009, 328]. The doctrine of "the universal priesthood" is Protestant. In addition, Jerzy Peterkiewicz noted influence of Russian religious thinkers Dmitrij Merezhkovsky (1866–1941) and Vasilij Rozanov (1856–1919) on Kowalski in the issue of religiosity and sexuality: they wanted to combine them [Peterkiewicz, 1975, 57].

In 1929, the Mariavite leader postulated that women could become priests, bishops and archbishops. Of course, the reform contradicted with the Catholic canons. Kowalski responded in his letters that the Virgin Mary was the first female priest, and although the Bible did not depict any female clergy, it did not contain a restriction of it as well [Lojek, 2001, 41–42]. Kowalski mentioned deaconesses among the early Christians; according to him, the Mariavite Church, which was chosen by God, could establish new rules as it was written in the Book of Revelation [Ku Królestwu Bozemu, 2009, 263].

In 1928, Kowalski issued instructions about the size of land, which could be not more than 30 mórgs (one Polish mórg was approximately 0,56 hectare) for one, if it was bigger it had to be given to their relatives or to poor people. Also, in this pastoral letter he wrote about compulsory literacy, female modesty, prohibition of smoking and drinking vodka [Ku Królestwu, 2009, 256].

Many Mariavites denied most of the innovations, introduced by Kowalski. However, the moderate Mariavites' "Relation of the Old Catholic Mariavite Church to the Polish state", demonstrated Messianic views as well. They wrote: "the Mariavites as well as Polish Messianists believe that Poland has to perform the mission of the implementation of the Kingdom of God on earth..."[AAN, Fund 2/14/0, Inventory 5, File 1433, fol. 61–63].

It is possible to define this very optimistic attitude towards human history, implying the implementation of 'the Divine Kingdom on earth' as a postmillenarism doctrine. Millenarism (Latin words "one thousand" and "year") means believing of the Second Coming of Christ for one thousand years and a happy, pious kingdom of God. Such hopes are driven by people's dreams of a better, right world. Postmillenarism implies that this kingdom will come before the Second Coming.

It should be mentioned, problems in the Polish economy of this period could to some extent increase Apocalyptic and Messianic moods among the Mariavites. Poland faced the Great Inflation and the Great Depression [Porter, 2014, 105–125]. People could be disappointed with the situation in Poland, which returned its independence but failed to be effectively modernized.

The schism in the Mariavite Church after the radical reforms

In 1923, there was the first phase of the schism. Some of the Mariavites including priests Józef Pągowski, Ludwik Rytel, Jan Modrzejewski, Tomasz Krakiewicz, Edward Marks and Zenon Suchoński leaved the Mariavite movement because they did not accept the doctrine of "mystical marriages". Marks, Modrzejewski and some parishioners came back to the Catholic Church [Rybak, 1992] Józef Pągowski established an independent Old Catholic group. In his open letter (1923) about Kowalski, he mentioned that he already had seen his "bad tendencies" [Lojek, 2001, 64–65].

One of the most important results of the reforms became a trial on Kowalski. In 1928–1929, Kowalski was accused in "immoral behavior". It meant that the Mariavite leader molested some Mariavite girls and women (including underage girls). The supposed period of imprisonment was changing (2–4 years) [Rybak, 1992].

Bishop Klemens Maria Filip Feldman became the key opponent of Kowalski. In 1935, on the meeting of the Mariavites in Płock, the majority decided that Kowalski became "a despot", "a new Pope", his reforms were inappropriate and he had to resign [AAN, Fund 2/14/0, Inventory 5, File 1433, fol. 7]. Kowalski tried to prevent organizing this council of the dissidents, occupying the church buildings, which were his property.

In the result, the council was held in the monastic theater [AAN, Fund 2/14/0, Inventory 5, File 1433, fol. 7].

The consequence of the split became dividing of the Mariavite church on two groups. The biggest was the group of Feldman (the Old Catholic Mariavite Church), canceling Kowalski's reforms, including the female clergy. The rest of the Mariavites chose the Catholic Mariavite Church.

Библиографический список

1. Гончар, С.В. Адам Мицкевич и миф Наполеона в польской литературе XIX века / С.В. Гончар // Творчество Адама Мицкевича и современная мировая культура: сборник научных работ. − Гродно, 2010. − С. 99–107.
2. Здзеховский, М. О польском религиозном сознании / М. Здзеховский. − Москва: тип. т-ва И.Д. Сытина, 1915. − 36 с.
3. Archiwum Akt Nowych (AAN). Fund 2/14/0. Inventory 5. File 1433. Fol. 7.
4. Archiwum Akt Nowych (AAN), Fund 2/14/0. Inventory 5. File 1433. Fols. 61–63.
5. Biliński, K. Motywy biblijne we wczesnej twyrczości Marii Konopnickiej / K. Biliński // Acta Universitatis Wratislaviensis, Prace Literackie LV. – 2015. − № 36/79. − P. 71–94.
6. Bukowczyk, J. Mary the Messiah: Polish Immigrant Heresy and the Mal-leable Ideology of the Roman Catholic Church, 1880–1930 / J. Bukowczyk // Journal of American Ethnic History. – 1985. – Vol. 4. – № 4. – P. 5–32.
7. Enholc-Narzynska, B. The Polish Translations of the Bible / B. Enholc-Narzynska // Bible Translator. – 1963. – № 14.3. – P. 133–138.
8. Górecki, A. Mariawici i mariawityzm – narodziny i pierwsze lata istnienia / A. Górecki. – Warszawa: Wydawnictwo DIG, 2011. – 426 p.
9. Katolicyzm polski // Wiadomości Maryawickie. – 1910. – № 26. – P. 201–202.
10. Kowalski, J.M. Główne podstawy mariawityzmu objawione w Apokalipsie i zapowiedziane w dziełach myślicieli i wieszczów narodu polskiego / J.M. Kowalski. – Płock: Wydawnictwo Maryawitów, 1923. – 238 p.
11. Kowalski, J.M. List pasterski N.O. Arcybiskupa Marjawitów o związaniu szatana // J.M. Kowalski. – Felicyanów, 1929. – 4 p.
12. Ku Królestwu Bozemu. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów, 2009. – 435 p.
13. Łojek, K. Rozłam w łonie Starokatolickiego Kościoła Mariawitów w 1935 roku: studium historyczne / K. Łojek. − Warszawa: Europejskie Kolegium Edukacji, 2001. – 151 p.
14. Mames, T.D. Mysteria mysticorum: szkice z duchowości i historii mariawitów / T.D. Mames. − Kraków: Nomos, 2009. – 268 p.
15. Maryawityzm Mickewicza // Wiadomości Maryawickie. –1909. – № 20. – P. 153–155.
16. Maryawityzm Mickewicza // Wiadomości Maryawickie. –1909. – № 22. – P. 169–171.
17. Maryawityzm Mickewicza // Wiadomości Maryawickie. –1909. – № 24. – P. 185–187.
18. Maryawityzm Mickewicza // Wiadomości Maryawickie. – 1909. – № 30. – P. 233–235.
19. Maryawityzm Mickewicza // Wiadomości Maryawickie. – 1909. – № 32. – P. 249–252.
20. Murawski, R. The Philosophy of Hœne–Wroński / R. Murawski // Organon. – 2006. – № 35. – P. 143–150.
21. Peterkiewicz, J. The Third Adam / J. Peterkiewicz. − London: Oxford University Press, 1975. – 243 p.
22. Pius X. On the Mariavites or mystic priests of Poland [Электронный ресурс] / Pius X // The Holy See. – URL: http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_05041906_tribus-circiter.html (дата обращения 28.03.2019).
23. Porter, B. Thy Kingdom come Patriotism and Prophecy in 19th Century Poland / B. Porter // Catholic Historical Review. – 2003. – № 89.2 – P. 215–216.
24. Porter, B. Poland in the Modern World: Beyond Martyrdom / B. Porter. – Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. – 390 p.
25. Rybak, S. Mariawityzm. Studium historyczne [Электронный ресурс] / S. Rybak. // Warszawa: 1992. Parafia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Warszawie. – URL: http://web.archive.org/web/20070930003322/http://www.mariawita-warszawa.com/content/media/ksiazka_mar/Ksiazka%20Mariawityzm%20WWW.PDFp.4 (дата обращения 17.11.2018).
26. Staro-katolicki Kościół Mariawitów. – Płock: Wydawnictwo Maryawitów, 1923. – 40 p.
27. Zbierańska, K. Dante in Poland: A retrospect / K. Zbierańska // The Polish Review. – Vol. 11. – № 3. – P. 56–61.

Текст поступил в редакцию 12.03.2019.

References

1. Biliński K. *University Acts of Bratislava, Literary Work LV* [Acta Universitatis Wratislaviensis, Prace Literackie LV]. 2015, no. 36\79, pp. 71–94 (in Polish).
2. Bukowczyk J. Mary the Messiah: Polish Immigrant Heresy and the Malleable Ideology of the Roman Catholic Church, 1880–1930. *Journal of American Ethnic History,* 1985, vol. 4, no. 4, pp. 5–32.
3. Enholc-Narzynska B. The Polish Translations of the Bible. *Bible Translator*, 1963, no.14.3, pp. 133–138.
4. Górecki A. *The Mariavites and Mariavitism – the Birth and Early Years of Existence* [Mariawici i mariawityzm – narodziny i pierwsze lata istnienia]. Warszawa: Wydawnictwo DIG, 2011, 426 p. (in Polish).
5. Gonchar S.V. *Adam Mitskevich i mif Napoleona v polskoi literature XIX veka* [Adam Mickiewicz and the Myth of Napoleon in Polish Literature of the 19th Century]. Grodno: Lamark, 2010, pp. 99–107 (in Russian).
6. Kowalski J.M. *The Main Basics of Mariavitism, Announced in the Apocalypse and Predicted in the Works of the Thinkers and the Poets-Prophets of the Polish People* [Główne podstawy mariawityzmu objawione w Apokalipsie i zapowiedziane w dziełach myślicieli i wieszczów narodu polskiego]. Płock: Wydawnictwo Maryawitów, 1923, 238 p. (in Polish).
7. Kowalski J.M. *The Pastoral Letter of the Archbishop of the Mariavites about Binding of Satan* [List pasterski N. O. Arcybiskupa Marjawitów o związaniu szatana]. Felicyanów, 1929, 4 p. (in Polish).
8. Łojek K. *Rozłam w łonie Starokatolickiego Kościoła Mariawitów w 1935 roku:studium historyczne* [The Split of the Old Catholic Mariavite Church in 1935: A Historical Study]. Warszawa: Europejskie Kolegium Edukacji, 2001,151 p. (in Polish).
9. Mames T.D. *The Mysteries of the Mystics: Essays about the Spirituality and History of the Mariavites* [Mysteria mysticorum: szkice z duchowości i historii mariawitów]. Kraków: Nomos, 2009, 268 p. (in Polish).
10. *Mariavitism of Mickewicz* [Maryawityzm Mickewicza]. Wiadomości Maryawickie, 1909, no. 20, pp. 153–155 (in Polish).
11. *Mariavitism of Mickewicz* [Maryawityzm Mickewicza]. Wiadomości Maryawickie, 1909, no. 22, pp. 169–171 (in Polish).
12. *Mariavitism of Mickewicz* [Maryawityzm Mickewicza]. Wiadomości Maryawickie, 1909, no. 24, pp. 185–187 (in Polish).
13. *Mariavitism of Mickewicz* [Maryawityzm Mickewicza]. Wiadomości Maryawickie, 1909, no. 30, pp. 233–235 (in Polish).
14. *Mariavitism of Mickewicz* [Maryawityzm Mickewicza]. Wiadomości Maryawickie, 1909, no. 32, pp. 249–252 (in Polish).
15. Murawski R. *The Philosophy of Hœne-Wroński.* Organon, 2006, no. 35, pp. 143–150.
16. Peterkiewicz J. *The Third Adam.* London: Oxford University Press, 1975, 243 p.
17. Pius X. *On the Mariavites or mystic priests of Poland.* The Holy See. Available at: http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_05041906_tribus-circiter.html (accessed: March 28, 2019).
18. *Polish Catholicism* [Katolicyzm polski]. Wiadomości Maryawickie, 1910, no. 26, pp. 201–202 (in Polish).
19. Porter B. Thy Kingdom come Patriotism and Prophecy in 19th Century Poland. *Catholic Historical Review,* 2003, no. 89.2, pp. 215–216.
20. Porter B. *Poland in the Modern World: Beyond Martyrdom.* Chichester: Wiley-Blackwell, 2014, 390 p.
21. Rybak S. *Mariavitism. A historical study* [Mariawityzm. Studium historyczne]. Warszawa: 1992 [Parafia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Warszawie] Available at: http://web.archive.org/web/20070930003322/http://www.mariawita-warsza-wa.com/content/media/ksiazka_mar/Ksiazka%20Mariawityzm%20WWW.PDFp.4 (accessed: November 17, 2018) (in Polish).
22. *The Archive of New Acts* [Archiwum Akt Nowych, (AAN)]. Fund 2/14/0, inventory 5, file 1433, fol. 7 (in Polish).
23. *The Archive of New Acts* [Archiwum Akt Nowych, (AAN)]. Fund 2/14/0, inventory 5, file 1433, fols. 61–63 (in Polish).
24. *The Old Catholic Mariavite Church* [Staro-katolicki Kośćiół Maria-witów]. Płock: Wydawnictwo Maryawitów, 1923, 40 p. (in Polish).
25. *To the Kingdom of God* [Ku Królestwu Bozemu]. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów, 2009, 435 p. (in Polish)
26. Zbierańska K. Dante in Poland: A Retrospect. *The Polish Review,* vol. 11, no. 3, pp. 56–61.
27. Zdzekhovskij M.E. *O pol'skom religioznom soznanii* [About Polish Religious Consciousness]. Moscow: I.D. Sytin Publ., 1915, 36 p. (in Russian).

Submitted for publication on March 12, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.19-29

Бурмистров С.Л.

Институт восточных рукописей РАН
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
SLBurmistrov@yandex.ru

Понятие *abhisamaya* в философии индийской махаяны

Аннотация. Буддийский термин *abhisamaya* обычно переводится как «интуитивное постижение» или «прозрение» (англ. *insight*). В хинаянских текстах он понимается как синоним других терминов, означающих понимание сути буддийского учения. В махаяне же *abhisamaya* – это интуитивное постижение самого факта истинности буддийского учения ещё до осознания логических оснований его истинности. Это постижение служит основой для дальнейшего логического понимания сути буддийского учения. Оно неизбежно предполагает радикальную трансформацию личности адепта в соответствии с моральными принципами буддийского учения. По этой причине знание, обретённое благодаря интуитивному постижению, в отличие от мирского знания, никогда не может быть утрачено. По вопросу о том, постигается ли в ходе *abhisamaya* всё буддийское учение целиком или только его отдельные части, которые должны быть изучены на данном этапе религиозного пути личности, махаянские мыслители придерживались разных мнений, но общим было представление о стадиальности пути и о необходимости дологического познания, которое обязательно предшествует логическому. Наивысшая же из форм интуитивного постижения – это постижение идеала бодхисаттвы, отказывающегося погрузиться в нирвану, чтобы иметь возможность спасать другие живые существа из сансары. Принятие этого идеала в махаяне понималось как необходимое условие любого интуитивного постижения буддийской Дхармы.

Ключевые слова: индийская махаяна, йогачара, идеал бодхисаттвы, буддийская антропология, интуитивное постижение, инсайт, религиозно-философские системы Древней Индии

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences
18 Dvortsovaya embankment, St. Petersburg, Russia, 191186
SLBurmistrov@yandex.ru

The Concept of *Abhisamaya* in Indian Mahāyāna Philosophy

Abstract. Buddhist term *abhisamaya* is usually translated as insight or direct intuitive realization. Hināyāna texts treat it as a synonym for other terms de-noting the realization of the essence of Buddhist teaching. In Mahāyāna treatises it is interpreted as an intuitive recognition of the fact of the verity of Buddhist teaching before the logical realization of the basis of this verity. This recognition is the support for further logical comprehension of the essence of Buddhist teaching. It necessarily entail radical transformation of the person according to the moral principles of Buddhism. Therefore the knowledge acquired through this intuitive realization, unlike mundane knowledge, can never be lost. The question as to whether this abhisamaya gives the knowledge of entire Buddhist teaching or just its different parts that must be comprehended in a given stage of the Buddhist path was given different answers by Mahāyāna thinkers, but common idea was that this path is divided into stages and prelogical recognition is necessarily precedes logical com-prehension. The highest form of this intuitive realization is the realization of the bodhisattva ideal – the ideal of a person who refuses to be absorbed in nirvāṇa for salvation other sentient beings from saṃsāra. The acceptance of this ideal was treated in Mahāyāna as a necessary prerequisite for any intuitive realization of Buddhist Dharma.

Key words: Indian Mahāyāna, Yogācāra, bodhisattva ideal, Buddhist anthropology, intuitive realization, insight, religious and philosophical systems of ancient India

Понятие *abhisamaya* в «Компендиуме Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya, далее – АС) Асанги рассматривается довольно подробно – ему уделено в санскритском тексте почти десять страниц. Этот термин (Валпола Рахула переводит его как compréhension «постижение» [Asanga, 1971, 160]) обозначает определённую форму постижения буддийского учения и при этом достаточно важен для того, чтобы Асанга уделил ему в АС столь значительное внимание. Содержание понятия *abhisamaya* раскрывается также в небольшом, но принципиальном для понимания сути буддийских религиозных практик трактате «Abhisamaya-alaṃkāra», составленном, вероятнее всего, Майтреянатхой, одним из основателей школы йогачара, в IV в. [Stcherbatsky, 1929, III–IV]. Р.Н. Крапивина (переводчик трактата на русский язык) отмечает в одной из своих статей, что «к “Украшению из постижений” [так она переводит название трактата. – *С.Б.*] известен двадцать один комментарий, написанный на санскрите» [Крапивина, 2015, 206], что само по себе говорит о значении его для буддийской интеллектуальной культуры, а значит, и о важности понятия, содержание которого раскрывается в нём.

Само слово *abhisamaya* восходит к глаголу *abhisami* «встречаться, сходиться». В «Ригведе» он появляется, в том числе, в стихе РВ 1.125.7: «На недарящего пусть обрушатся страдания» (apṛṇantam abhisaṃyantu śokāḥ) [Ригведа, 1999, 160]. В «Чхандогья-упанишаде» этот глагол встречается всего дважды – в стихе 4.15.2: «Он [Атман. – *С. Б.*] зовётся стечением благ, ибо все блага стекаются к нему. Все блага стекаются к тому, кто знает это» (etaṃ saṃyadvāma ity ācakṣate | etaṃ hi sarvāṇi vāmāny abhisaṃyanti | sarvāṇy enaṃ vāmāny abhisaṃyanti ya evaṃ veda) [Чхандогья-упанишада, 1965, 92]. Этот фрагмент – единственный в основных упанишадах, где появляется глагол *abhisami*, – возможно, является одним из источников появления термина *abhisamaya* в буддийских текстах, о чём будет сказано ниже. Практически не встречается это слово и в других древнеиндийских философских текстах, так что его можно считать уникальным буддийским термином, указывающим, возможно, на специфику буддийских йогических практик и составляющим отличие их от практик других религиозно-философских школ древней Индии. Между тем в отечественной науке – да и в зарубежной, насколько нам удалось это выяснить, – понятие *abhisamaya* не анализировалось специально, хотя на его значение для понимания структуры буддийского учения указывает уже тот факт, что Асанга посвятил этому понятию довольно большой раздел АС, а Майтреянатха написал целый трактат для разъяснения его сути.

В «Катхаваттху», одном из трактатов палийской «Абхидхамма-питаки», *abhisamaya* понимается как непосредственное, интуитивное проникновение в истины буддийского учения. Согласно трактату, знание (пали ñāna) может быть мирским и сверхмирским: первое – это знание о карме, должных и недолжных деяниях и т.п.; второе же – это интуитивное знание о четырёх Благородных истинах и их плодах, которое, собственно, и называется abhisamaya [Points, 2010, 345]. Предметом настоящего исследования будет, таким образом, природа такого интуитивного постижения буддийского учения, как оно интерпретируется в базовых философских трактатах, и его место в общем контексте буддийского учения. Задача, которую мы ставим перед собой здесь, состоит в том, чтобы реконструировать место понятия интуитивного постижения в общей системе философских идей буддизма и его отношение к другим компонентам этой системы.

В палийских текстах *abhisamaya* упоминается неоднократно. Например, невежество как аффект (moha) в «Дхаммасангани» понимается так: это «отсутствие знания, отсутствие видения, отсутствие *согласия* [курсив мой. – *С. Б.*], отсутствие осознания, отсутствие полного понимания» и т. д. (aññāṇaṃ adassanaṃ anabhisamayo ananubodho asambodho) [Dhammasaṅgaṇīpāli, 2008, 94]. Палийское *anabhisamayo* мы вслед за Каролиной Рис-Дэвидс, переведшей этот трактат на английский, перевели в данном случае как «отсутствие согласия» (lack of co-ordination) [A Buddhist Manual, 2004, 94], чтобы продемонстрировать, что прочтение этого термина и понимание его далеко не так однозначны, как может показаться на первый взгляд. В другом месте [Dhammasaṅgaṇīpāli, 2008, 216] тот же самый термин она переводит уже как understanding «понимание» [A Buddhist Manual, 2004, 260], что, в общем, ближе к

тому его пониманию, которое мы находим в большинстве исследовательских работ по этому вопросу. В другом трактате палийской Абхидхаммы – «Пуггалапаннятти» описываются типы личностей, которым можно проповедовать учение Будды, их особенности и конкретные методы проповеди, наиболее эффективные для данного типа. Здесь *dhammābhisamayo* [Dhātukathā Puggalapaññattipāli, 2008, 147] переводится уже как «comprehension of doctrine» [Designation, 2006, 58]. Как видно из сказанного (множить примеры нет необходимости), *abhisamayo* в палийских текстах понимается как постижение учения Будды, отличающееся, однако, от других форм познания мира и понимания учения. Когда, например, в «Пуггалапаннятти» говорится о недостатках личности, препятствующих полному пониманию учения, то описывается, среди прочего, человек со слабым разумом (asampajāno): он лишён знания, видения, постижения, познания, полного понимания, проникновения разумом в истину и т.д. (aññāṇam adassanaṃ anabhisamayo ananubodho asambodho appaṭivedho asaṅgāhaṇā) [Dhātukathā Puggalapaññattipāli, 2008, 124]. Являются ли эти слова синонимами, отличающимися лишь тонкими и, может быть, совершенно незначительными смысловыми оттенками, или они описывают разные формы познания? А кроме того, здесь следует задаться ещё и таким вопросом: если *anabhisamayo* переводить именно как «lack of co-ordination», то между чем и чем должно быть это согласие? Ответ на него мы попытаемся дать в конце настоящей статьи.

Согласно комментарию к фундаментальному трактату Васубандху (IV в.) «Энциклопедия Абхидхармы» (Abhidharmakośa, далее АК), *abhisamaya* – это полная ясность понимания, соответствующего реальности и направленного на обретение нирваны [Васубандху, 2006, 343–344]. В АК и комментарии к ней (Abhidharmakośabhāṣya, далее – АКБ) термин *abhisamaya* встречается в принципиально важных контекстах. В соответствии с учением вайбхашиков (которое, собственно, и излагает Васубандху), просветления бодхисаттва достигает в тридцать четыре момента сознания: шестнадцать, в течение которых происходит постижение четырёх Благородных истин (satyābhisamaya), и восемнадцать – отрешения от аффектов, свойственных «вершине существования» (высший уровень медитации в буддийской психотехнике) [Васубандху, 1998, 483]. Как видим, *abhisamaya* означает здесь особое состояние сознания, связанное с совершенно определённым способом познания учения Будды – способом, который не ограничен простой осведомлённостью о том, в чём заключается содержание учения, но принципиально иным, предполагающим более глубокое проникновение в суть учения и принятие его. В начале шестого раздела АК сказано, что четыре Благородные истины излагаются и разъясняются ученикам в строгом порядке – от истины страдания к истине пути прекращения страдания, а стих 6.2 гласит: «Их последовательность – в соответствии с интуитивным постижением» (eṣāṃ yathābhisamayaṃ kramaḥ), в комментарии же разъясняется, что первой излагается именно та истина, постижение которой возникает первым, иначе сначала шло бы изложение следствия, а потом – причины [Васубандху, 2006, 343; Vasubandhu, 1967, 327–328]. «Это интуитивное постижение Истин есть шестнадцать [содержаний] сознания» (iti ṣoḍaśacitto ‘yaṃ satyābhisamayaḥ), – гласит стих 6.27 [Васубандху, 2006, 371; Vasubandhu, 1967, 351], а в примечании переводчики указывают, что, «согласно концепции вайбхашиков, полное постижение (abhisamaya) Благородных истин на пути в`идения (darśanamārga) есть последовательный процесс (anupūrvī) смены моментальных содержаний сознания (cittakṣaṇa), начинающийся с принятия дхармического знания относительно страдания и заканчивающийся с принятием последующего знания относительно Пути в пятнадцатый момент. Следующий, шестнадцатый, момент – последующее знание относительно Пути – маркирует переход к практике сосредоточения (bhāvanā) на том, что было реализовано на пути видения. Это последнее содержание сознания не связано с дальнейшим восхождением и представляет непрерывное самовоспроизведение» [Васубандху, 2006, 451]. Иными словами, *abhisamaya* – это не просто познавательный акт, но принятие четырёх Благородных истин и всего, что с ними связано, именно в качестве *истин* – точнее говоря, того, что служит в дальнейшем практическим руководством к действию и определяет далее всё поведение, мышление, эмоциональные реакции и волитивные акты человека, принявшего учение Будды.

Вполне ясно это видно по последним фрагментам шестого раздела АКБ, где сказано, что тот, кто обретает *abhisamaya* в отношении Благородных истин страдания, возникновения страдания и прекращения страдания, тем самым обретает и совершенную веру в учение Будды и соответствующие ему нравственные нормы, а обретающий abhisamaya в отношении истины пути обретает тем самым и совершенную веру в Будду и его общину [Васубандху, 2006, 415]. *Abhisamaya*, таким образом, означает принципиальное изменение всех психологических установок, управляющих поведением человека, поэтому, строго говоря, называть его *постижением* было бы не вполне верно: суть *abhisamaya* не исчерпывается только эпистемологией, но включает также и аксиологические и психотехнические аспекты.

Это хорошо видно по «Украшению из постижений» Майтреянатхи и «Компендиуму Абхидхармы» Асанги. Как отмечает Р. Н. Крапивина, «Украшение из постижений» охватывает всё наследие буддийской психотехнической практики, так что сам этот трактат и комментарии к нему могут служить богатым источником для понимания буддийской психотехники и её связи с доктринальным уровнем учения [Крапивина, 2010, 30]. Уже в начале трактата (шлока 18) сказано, что возникновение благого сознания (cittotpāda), направленного на достижение просветления, предполагает стремление к просветлению ради блага других живых существ (cittotpādaḥ parārthāya samyaksaṃbodhikāmatā) [Abhisamayālankāra, 1929, 4; Abhisamayālaṅkāra, 1954, 9]. Это прямое указание на принципиальную особенность махаяны, отличающую её от хинаянских школ, – идеал бодхисаттвы как того, кто, имея возможность погрузиться в нирвану, сознательно отказывается от этого и остаётся в сансаре, чтобы даровать спасение другим живым существам. В комментарии Вимуктисены к «Украшению из постижений» эта шлока разъясняется вполне однозначно: самим этим желанием бодхисаттва обретает *запредельную мудрость* (idaṃkāmena tatkāmena ca bodhisattvena prajñāpāramitāyāṃ yogaḥ karanīya) [L'Abhisamayālaṃkāravṛtti, 1967, 15]. Сам идеал бодхисаттвы основан на представлении, что каждое живое существо способно обрести просветление, к которому ведёт не только практика аскезы и медитативного сосредоточения, но и взращивание добродетелей – в первую очередь великого сострадания (mahākaruṇā) [Рудой, 1994, 40], а запредельная мудрость есть одно из совершенств (pāramitā), свойственных бодхисаттвам наряду с такими качествами, как совершенство даяния (dāna-pāramitā), совершенство энергии (vīrya-pāramitā), совершенство медитации (dhyāna-pāramitā) и другие. Иными словами, понятие интуитивного постижения оказывается связано с понятием запредельной мудрости и идеалом бодхисаттвы, что делает суть термина *abhisamaya* существенно разной в махаянских и хинаянских школах.

В стихе 18 первой главы «Украшения из постижений» *бодхичитта* (bodhicitta – помысел о просветлении, ведущем к благу всех живых существ) рассматривается как имеющая 22 ступени, первая из которых называется «земля» (bhū), вторая – «золото» (hema), третья – «луна» (candra) и т. д. [Abhisamayālankāra, 1929, 4; Abhisamayālaṅkāra, 1954, 9], а современный тибетский наставник Чжамьян Кенцзэ в своих лекциях об этом трактате объясняет это так: «земля» есть первая стадия пути к просветлению, ибо земля – основа для всего, что из неё вырастает и на ней покоится; золото по природе своей неизменно, и намерение обрести просветление, подобно золоту, также остаётся неизменным и не может быть утеряно; далее благие качества бодхисаттвы возрастают, подобно растущей луне [Украшение, 2010, 167–168]. Аналогично истолковываются и другие этапы пути бодхисаттвы, уподобляемые тем или иным предметам нашего мира (то есть когда в трактате путь бодхисаттвы сравнивается с землёй, луной или золотом, то это не эпитеты, а точные указания на этапы религиозного пути).

Другие аспекты пути бодхисаттвы – это медитация и обретение совершенств, свойственных бодхисаттвам, психотехнические практики, нравственные предписания и запреты и т.д. – кратко говоря, всё то, что составляет самую суть образа бодхисаттвы [Abhisamayālankāra, 1929, 7; Abhisamayālaṅkāra, 1954, 21]. На этом пути бодхисаттва проходит десять стадий, и хорошо известная в дальневосточном буддизме «Сутра золотого света» (Suvarṇaprabhāsa-sūtra) позволяет понять этот путь более полно. Согласно «Украшению из постижений», на первой стадии бодхисаттва

должен обрести решимость (āśaya) освободить все живые существа из колеса сансары, иметь необходимые для этого «благие вещи» (hitavastu – возможно, имеются в виду предметы, необходимые для практического осуществления клятвы бодхисаттвы), относиться одинаково ко всем живым существам, отказываться от чувственных удовольствий и т.д. [Abhisamayālankāra, 1929, 7–8; Abhisamayālaṅkāra, 1954, 22].

В «Сутре золотого света» первая стадия пути именуется «Радость» (pramuditā), и, пребывая на этой стадии, бодхисаттва видит, что все миры наполнены неисчислимыми сокровищами. Основное совершенное качество здесь – совершенство даяния (dāna-pāramitā), а основные пять установок, которых должен придерживаться бодхисаттва, осуществляя это совершенство, таковы: убеждение в наличии корня веры у всех живых существ; сострадание; отсутствие мыслей о чувственных удовольствиях; охват благими деяниями всех живых существ; стремление овладеть всеми знаниями [Игнатович, 1991, 66]. На второй стадии, согласно трактату Майтреянатхи, бодхисаттва должен проявлять совершенную нравственность, благодарность ко всему живому, терпение, великое сострадание [Abhisamayālankāra, 1929, 8; Abhisamayālaṅkāra, 1954, 23]. В «Сутре золотого света» вторая стадия именуется «Незапятнанная» (vimalā), на ней бодхисаттва очищается от всех, даже малейших, следов загрязнений и видит все миры расцвеченными бесконечным множеством чудесных красок. Основное качество здесь – совершенство нравственности и соблюдения обетов (śīla) [Игнатович, 1991, 67]. Аналогично описываются и следующие восемь стадий, причём на каждой перед адептом стоят определённые задачи, он должен культивировать в себе определённые качества и избегать определённых заблуждений, характерных для данной стадии.

В «Украшении из постижений» все эти стадии описываются как необходимые этапы совершенствования бодхисаттвы и его движения к просветлению, но, поскольку сам этот трактат посвящён разъяснению сути понятия *abhisamaya*, очевидно, что все эти стадии имеют прямое отношение к этому понятию. Постижение (*abhisamaya*) в махаянских текстах, очевидно, понимается несколько иначе, чем в трактатах палийской Абхидхаммы и вообще в хинаяне, где *abhisamaya* означала интуитивное постижение истин буддийского учения. В махаяне же постижение или интуитивное проникновение в истину учения Будды требует, помимо всего прочего, следования определённой установке по отношению к другим живым существам – великого и всеобъемлющего сострадания, без которого полное постижение истины учения будет невозможным. Соотношение махаянского и хинаянского путей Чжамьян Кенцзэ разъясняет так: с точки зрения хинаяны (колесница шраваков и пратьекабудд), освобождение из колеса сансары достигается с обретением плода архата, для махаяны же это только подготовительный этап, однако живое существо не может стать бодхисаттвой, не пройдя хинаянского пути [Украшение, 2012, 56, 207].

Асанга в «Компендиуме Абхидхармы» начинает разъяснение этого понятия с перечисления десяти его аспектов. Первый аспект – это интуитивное постижение учения (dharmābhisamaya), и суть его – обретение наивысшей ясности относительно природы учения, преданности ему и поведения, соответствующего ему, благодаря учению, суть которого составляют четыре Благородные истины [Asanga, 1950, 93]. Иными словами, это *прозрение*, раскрывающее адепту истинность учения Будды – опирающееся, разумеется, на рациональное освоение основных его положений, но выводящее за рамки ratio, когда истинность учения принимается, несмотря на возможные возражения против основных идей учения, и уже опираясь на полное принятие учения как руководства к действию, человек ищет рационального разрешения логических затруднений, неизбежно присущих любой концептуальной системе. Нельзя также не обратить внимание на указание Асанги относительно поведения: *abhisamaya* – это познавательный акт, имеющий необходимым следствием изменение установок, управляющих поведением человека, который, приняв учение Будды, начинает и вести себя (или, по крайней мере, стараться вести себя) в соответствии с учением. Стхирамати (VI в.) в комментарии Abhidharma-samuccaya-bhāṣya (далее – АСБ) отмечает, что адепт принимает учение и взращивает в себе качества, соответствующие ему, под руководством наставника (paratoghoṣam adhipatiṃ kṛtvā, букв. «голос высшего сделав [своим] повелителем»), который сам прошёл ранее те же этапы

учения [Sthiramati, 1976, 122]. *Adhipati* буквально значит «правитель, повелитель», то есть ученик должен воспринимать наставника как того, чьи указания обязательны к исполнению без вопросов и возражений.

Второй аспект – это постижение смысла (arthābhisamaya), то есть обретение совершенного эмоционального приятия (kṣānti) учения с опорой на медитативные практики и четыре Благородные истины [Asanga, 1950, 93], Стхирамати же разъясняет, что здесь «повелителем» адепта становится его собственное внимание, направляемое на надлежащие объекты (yoniśomanaskāra) [Sthiramati, 1976, 122]. Однако вряд ли возможно обретение и пестование надлежащего внимания без следования наставнику, так что этот второй аспект фактически возникает на второй стадии пути, когда ученик уже в достаточной степени постиг основы учения. Здесь следует обратить внимание также на слово kṣānti, которое буквально значит «терпение, стойкость, способность переносить страдания»: ученик принимает само учение, а значит, и все ограничения, которые оно налагает на поведение человека, его речь и помыслы.

Третий аспект – постижение реальности (tattvābhisamaya), которое обретается в шестнадцатый момент пути видения (darśanamārga). Как сказано выше, этот момент маркирует новый этап пути, на котором адепт начинает культивирование (bhāvanā) всего того, что было постигнуто ранее, и это культивирование составляет содержание четвёртого аспекта (или, вернее, *этапа*) пути.

Пятый аспект – это постижение трёх драгоценностей, то есть Будды, его учения и его общины, то есть, как объясняет Асанга, «знающая вера» (avetya prasāda) в них. Стхирамати же указывает, что ученик через изучение и рациональное познание учения и принятие значения общины как инстанции, контролирующей его повседневное поведение и психотехнические практики, обретает веру в три драгоценности – или, точнее, их ясное, осознанное принятие (prasāda).

Шестой аспект – это постижение невозникновения, то есть прекращение дальнейших рождений в неблагих формах существования (в аду, среди животных, голодных духов, в низших кастах) у того, кто ступил на путь ученичества. На него уже не действует карма, накопленная на неблагих путях [Asanga, 1950, 93; Sthiramati, 1976, 122].

Седьмой аспект – это окончательное постижение (niṣṭhābhisamaya), то есть совершенное, подобное алмазу медитативное сосредоточение, прекращающее всякую неправедность и освобождающее от всяких оков [Asanga, 1950, 76].

Следующие же три аспекта имеют для рассматриваемого вопроса принципиальное значение, так как показывают различие между путями шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв. Семь аспектов постижения, изложенных выше, шраваки обретают с опорой на слова других людей (имеются в виду, естественно, члены общины), пратьекабудды – самостоятельно, без опоры на чужие наставления, постижение же, свойственное бодхисаттвам, есть полное принятие (kṣānti) перечисленных семи постижений, но не их непосредственное познание, которое характеризовалось бы самоочевидностью (pūrvokteṣu saptābhisamayeṣu yā samudāgamakṣantiḥ no tu sākṣātkriyā) [Asanga, 1950, 94]. Последний термин требует некоторых пояснений. Буквально глагол *sākṣātkr*, от которого произведено *sākṣātkriyā*, означает «делать нечто видимым, очевидным, видимым оком – akṣa»; в «Брахма-сутрах» Бадараяны и комментариях Шанкары к ним sākṣātkāra означает интуитивное постижение Брахмана и его тождества с истинной индивидуальной душой – атманом. Стхирамати не комментирует это фрагмент вполне ясно, ограничиваясь лишь замечанием, что это постижение не предполагает самоочевидного познания четырёх Благородных истин [Sthiramati, 1976, 122]. Однако далее Асанга говорит, что обретение состояния совершенства ясности (samyaktvaniyāma) достигается бодхисаттвой только на стадии «Радость» [Asanga, 1950, 94], то есть на первой стадии собственно пути бодхисаттвы согласно «Сутре золотого света». Из всего сказанного очевидно следует, что путь к просветлению, согласно Асанге, не завершается на стадии архатства и подлинное просветление возможно лишь на пути бодхисаттв – который, тем не менее, необходимо предваряется путём архатов как подготовительным этапом.

Асанга очень кратко перечисляет одиннадцать различий между постижениями шраваков и бодхисаттв: различия объекта, опоры, проникновения в истину,

утверждения в истине, освобождения, мгновенное схватывание разумом того, что должно быть постигнуто, определения сопровождающих факторов, обстоятельств рождения и плода. Но далее он подробно останавливается на содержании того, что постигает бодхисаттва, когда пройдёт путём шраваков и ступит на непосредственный путь к просветлению. Прежде всего сознание бодхисаттвы характеризуется наличием четырёх «безмерных» (apramāṇa) – качеств, значение которых для просветления невозможно измерить: дружественности, сострадания, радости и спокойствия. Все они опираются на медитативное сосредоточение, сопутствующую ему мудрость и порождённые ими сознание и явления сознания, и основная максима дружественности (maitrī) – «Да пребудет благо для всех живых существ!», сострадания (karuṇā) – «Да освободятся живые существа от страдания!», радости (muditā) – «Да не оставит живые существа счастье!», спокойствия (upekṣā) – «Да обретут живые существа благополучие!» [Asanga, 1950, 94–95]. В число качеств, отличающих путь бодхисаттвы, входят, среди прочего, также различающее знание, которое представляет собой знание дхарм, значений слов, коими разъясняются суть учения и его философские тонкости, признаков верности пути и целей, ради которых адепт идёт по этому пути, причём это знание, как и четыре «безмерных», опирается на медитативное сосредоточение, мудрость, сознание и явления сознания, возникшие в ходе медитации [Asanga, 1950, 96–97]. Далее, бодхисаттва на этом пути обретает шесть форм высшего знания (abhijñā): сверхъестественные способности, чудесный слух, чтение чужих мыслей, знание о своих прежних рождениях и знание о будущих смертях и рождениях других живых существ [Asanga, 1950, 97].

Чего достигает адепт на этом пути? Прежде всего – он преодолевает *причины*, заставляющие непросветлённые живые существа вращаться с безначальных времён в колесе сансары. Если деятельность, обусловленная аффективными причинами, есть непосредственное условие сансары, то прозрение (*abhisamaya*) во всё множество причин сансарического существования и будет тем фактором, который должен привести к прерыванию потока привязанного к колесу перерождений сознания [Ng Suk-fun, 2014, 42]. Однако является ли само по себе прозрение или интуитивное постижение фактором, достаточным для обретения того плода, к которому оно ведёт? И да, и нет – ибо после того, как адепт обрёл интуитивное постижение причин сансары, он должен предпринять дальнейшие усилия для их искоренения (то есть постижение и искоренение – это всё же разные вещи), но само по себе постижение необходимо требует дальнейших действий для преодоления сансары (второе невозможно без первого, если же есть первое – необходимо последует и второе, так что постижение и практика – фазы одного процесса, который, будучи уже начат, не может быть прерван до своего завершения).

Abhisamaya в разных школах понимается или как акт мгновенного постижения всего буддийского учения, или как постижение только одной истины или одного плода практики – в последнем случае сначала обретается плод «вступившего в поток», затем – «единожды возвращающегося», затем – «невозвращающегося» и, наконец, плод архата [Ruegg, 1989, 175]. Насколько можно судить, Васубандху в АК понимает постижение именно как обретение определённого плода на пути к просветлению, сам же путь – как состоящий из ряда этапов [Васубандху, 2006, 361], каждый из которых должен быть пройден до конца. Однако АК и АКБ – это произведения, представляющие точку зрения кашмирских вайбхашиков, то есть *хинаянской* школы, тогда как в махаяне ситуация вполне может быть и другой. В пользу точки зрения на *abhisamaya* как на своего рода «прорыв» на новый уровень сознания и постижения буддийских истин указывает и термин *anukrama* («последовательность»), нередко используемый с *abhisamaya* [Kritzer, 1999, 269–271]. Указание Чжамьяна Кенцзэ на интуитивное постижение как на «освоенное понимание исследуемых объектов на всех уровнях пути вплоть до достижения пробуждения» [Украшение, 2010, 108] мало что даёт для решения нашей задачи, так как не проясняет главного: является ли это постижение одномоментным актом прозрения во всё учение Будды со всеми сопутствующими ему представлениями и нравственными требованиями или же путь к просветлению лежит через ряд последовательных прозрений, каждое из которых открывает только определённый уровень понимания учения и только

на последнем суть учения раскрывается полностью? Майтреянатха в самом начале своего трактата разъясняет восемь аспектов этого пути: сначала – все аспекты (ākāra) путей к просветлению, затем собственно пути (mārga), далее – всеведение (sarvajñatā), затем – совершенное постижение (abhisaṃbodhi) всех аспектов, предельное постижение (mūrdhaprāpti), постепенное постижение (anupūrvika), мгновенное совершенное постижение (ekakṣaṇa-abhisaṃbodhi) и, наконец, Дхармовое тело (dharmakāya) [Abhisamayālankāra, 1929, 2; Abhisamayālaṅkāra, 1954, 4], но Вимуктисена называет их не этапами, а категориями (padārtha) [L'Abhisamayālaṃkāravṛtti, 1967, 12].

Что, собственно, представляет собой *abhisamaya* с учётом всего сказанного? Как было показано в начале статьи, изначальное значение соответствующего глагола – «встречаться, сходиться», так что *abhisamaya* – это своего рода «встреча» с религиозной истиной, событие, при котором адепт ещё до всякого рационального осмысления истины постигает её суть и, самое главное, то, что это есть *истина*. Истинность четырёх Благородных истин постигается посредством *abhisamaya* как озарения (неслучайно это слово во многих англоязычных работах по буддийской философии переводится как insight «озарение, прозрение»). В цитированном выше комментарии к карике 44 второй части АК сказано, что бодхисаттва достигает просветления в шестнадцать *моментов* интуитивного постижения истин [Васубандху, 1998, 483], а переводчики в примечании к этому фрагменту указывают, что satya-*abhisamaya* представляет собой метод *последовательного* постижения четырёх Благородных истин, а само понятие интуитивного постижения связано в АК и АКБ с анализом пути видения (darśana-mārga) и пути культивирования (bhāvanā-mārga) [Васубандху, 1998, 604]. Иными словами, адепт сначала обретает прозрение в истинность той части буддийского учения, которую ему предстоит полностью понять на данном этапе ученичества, а затем всесторонне рассматривает (под руководством наставника) всё то, что составляет содержание этапа, и культивирует в себе надлежащие качества, в том числе и психотехническими методами. *Abhisamaya*, таким образом, представляет собой интуитивное прозрение, дающее ощущение истинности того, что предстоит постигнуть на новом этапе пути. За этим прозрением следует всестороннее созерцание содержания тех истин, которые должны быть постигнуты, что в итоге приводит к возникновению мудрости, причём подлинная мудрость свободна от конструирующего мышления, о чём говорится в сутрах запредельной мудрости [Wayman, 1984, 138]. Согласно учению йогачары (у истоков которого, как известно, лежали труды Асанги, Васубандху и Майтреянатхи), интуитивное постижение сознания-сокровищницы понимается как необходимая часть постижения учения Будды в целом [Schmithausen, 1987, 206].

Таким образом, abhisamaya представляет собой в буддийской психологии одномоментный акт, при котором истина буддийского учения постигается всецело, однако у этого постижения есть ряд аспектов, о которых и говорится в трактатах Майтреянатхи и Асанги. Все эти аспекты, однако, постигаются одновременно; между ними есть логическая связь, но она представляет собой связь основания (четырёх Благородных истин) и логически следующих из них выводов (аспекты интуитивного постижения).

С другой стороны, в трактатах Асанги, Васубандху, Майтреянатхи об abhisamaya говорится, что оно имеет этапы (именно так можно истолковать слова Асанги об аспектах интуитивного постижения или приведённые выше суждения об *abhisamaya* из АКБ). Васубандху подчёркивает, что каждая Благородная истина постигается особо, само же их постижение представляет собой последовательность (anukrāma). Из всего этого следует, что относительно того, постигается ли в ходе интуитивного постижения вся суть буддийского учения целиком или только одна его сторона, единого мнения в махаянских школах не было. Разные школы и разные авторы придерживались различных мнений по этому вопросу: Вимуктисена и Майтреянатха (если считать его автором «Украшения из постижений») полагали, видимо, что учение постигается всецело, а Васубандху, Асанга и авторы «Сутры золотого света» – что учение постигается поэтапно и abhisamaya касается только содержания данного этапа.

В содержательном же отношении *abhisamaya* представляет собой не только обретение нового знания, но – и в первую очередь – изменение ценностных установок личности. Впрочем, и знание, которое возникает благодаря *abhisamaya*, специфично: оно само является *причиной* изменения этих установок. Знание «мирское» (включая сюда и все уровни знания – от обыденного до самых сложных научных теорий) никак принципиально не меняет личность, знание же религиозное – то, которое возникает благодаря интуитивному постижению, – говорит адепту, каким должен быть он сам, меняет систему его мотиваций, причём так, что игнорировать это знание и оставаться прежним он не может.

С этой точки зрения становится вполне обоснованным перевод палийского *anabhisamayo* как «lack of co-ordination» у Рис-Дэвидс. Когда постигнута первая Благородная истина (если принять концепцию поэтапного постижения), адепт уже не может не видеть всё сущее как полное страдания, и это, естественно, подготавливает его к поиску причины страдания – то есть к постижению второй Благородной истины. В равной мере abhisamaya, понимаемая как «co-ordination», есть согласие адепта со всем, что следует из постигнутой Благородной истины. Далее, co-ordination – это ещё и соответствие действий адепта требованиям, следующим из постигнутой им истины.

Следует также отметить связь интуитивного постижения с высшим знанием (abhijñā) [Asanga, 1950, 97]. Постижение четырёх Благородных истин даёт ещё и ряд сверхъестественных способностей: чтение чужих мыслей, знание своих прошлых рождений и будущих рождений других живых существ, «божественный слух» (divyaśrotra). Эта последняя способность особенно примечательна: словом divyaśrotra в ведийскую эпоху обозначалась сверхъестественная способность авторов ведийских гимнов, благодаря которой они могли слышать вечно звучащую Священную Речь, чтобы переложить её в форму, доступную слуху и пониманию обычных людей – Веды.

Суммируя сказанное, можно утверждать, что в целом *abhisamaya* в философском дискурсе индийской махаяны понималась как интуитивное, дологическое постижение сути учения Будды, служащее основой для дальнейшего логического, рационального понимания Дхармы. Знание, обретаемое благодаря этому постижению, таково, что кардинально трансформирует личность человека, меняя его ценностные установки и систему мотиваций. Это знание, которое невозможно игнорировать и которое, будучи раз постигнуто, никогда уже не будет утрачено, которое побуждает человека к поведению, соответствующему принципам буддийской этики. Относительно того, касается ли это постижение сути всего буддийского учения в целом или только его определённой части, постигаемой на данном этапе религиозного пути, мыслители индийской махаяны придерживались разных мнений. Однако в любом случае все махаянские школы сходятся в том, что abhisamaya радикально меняет личность адепта – настолько, что благодаря этому он обретает сверхъестественные способности, важнейшая из которых – это дар убеждения [Asanga, 1950, 99], позволяющий вести других по пути просветления.

Библиографический список

1. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – 672 с.
2. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Сост., пер с санскр., коммент., исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – 524 с.
3. Игнатович, А.Н. «Десять ступеней бодхисаттвы» (на материале сутры «Цзиньгуанминцзюйшэ-ванцзун») / А.Н. Игнатович // Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н.В. Абаева. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 60–80.
4. Крапивина, Р.Н. Введение / Р.Н. Крапивина // Украшение из постижений (I–III главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р.Н. Крапивиной. – СПб.: Наука, 2010. – С. 12–102.

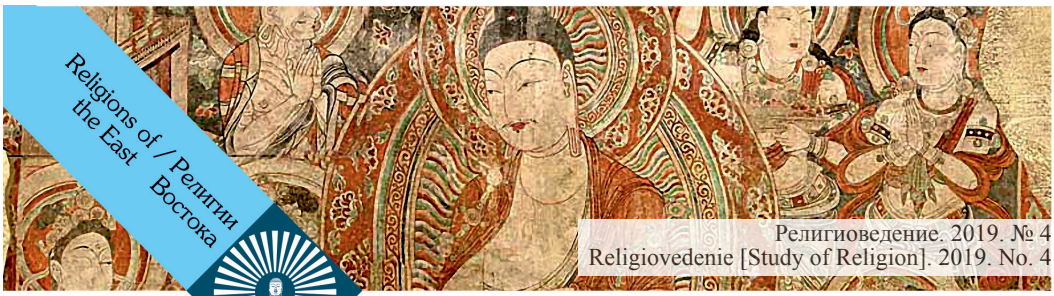
5. Крапивина, Р.Н. Сознание, обращённое к пробуждению, и его формы в сочинении «Украшение из постижений» (Mngon-rtogs rgyan; скр. Abhisamayālaṃkāra) / Р.Н. Крапивина // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Шестые Доржиевские чтения. СПб.: Гиперион, 2015. – С. 205–215.
6. Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1999. – 768 с.
7. Рудой, В.И. Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии / В.И. Рудой // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – С. 20–45.
8. Украшение из постижений (I–III главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р.Н. Крапивиной. – СПб.: Наука, 2010. – 738 с.
9. Украшение из постижений (IV глава): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р.Н. Крапивиной. – СПб.: Наука, 2012. – 736 с.
10. Чхандогья-упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. – М.: Наука, ГРВЛ, 1965. – 248 с.
11. A Buddhist Manual of Psychological Ethics: Dhammasaṅgaṇi // Transl. by C.A.F. Rhys Davids. 3rd ed. – Oxford: The Pali Text Society, 2004. – 364 p.
12. Abhisamayālaṅkāra // Transl. by E. Conze. – Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1954. – 223 p.
13. Abhisamayālankāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra, the work of Bodhisattva Maitreya // Ed. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. I: Introduction, Sanskrit Text and Tibetan Translation. – Leningrad: USSR Academy of sciences, 1929. – 72 p.
14. Asanga. Abhidharma samuccaya / Ed. by P. Pradhan. – Santiniketan: Visva-Bharati, 1950. – 110 p.
15. Asanga. Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga // Asanga. Trad. par Walpola Rahula. – Paris: École française d'Extréme-Orient, 1971. – 236 p.
16. Designation of Human Types (Puggala-Paññatti) / Transl. by B.Ch. Law. – Lancaster: The Pali Text Society, 2006. – 112 p.
17. Dhammasaṅgaṇīpāli. – Yangon: Buddhasāsana Society, Ministry of Religious Affairs, 2008. – 308 p.
18. Dhātukathā Puggalapaññattipāli. – Yangon: Buddhasāsana Society, Ministry of Religious Affairs, 2008. – 200 p.
19. Kritzer, R. Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma / R. Kritzer. – Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1999. – 327 p.
20. L'Abhisamayālaṃkāravṛtti di Ārya Vimuktisena. Testo e note critiche di C. Pensa. – Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1967. – 128 p.
21. Ng Suk-fun. Time and Causality in Yogācāra Buddhism. PhD thesis / Ng Suk-fun. – Hong Kong: The University of Hong Kong, 2014. – 183 p.
22. Points of Controversy or Subjects of Discourse, being a Translation of Kathāvatthu from the Abhidhamma-Piṭaka / Transl. by Shwe Zan Aung and C.A.F. Rhys Davids. 6th ed. – Bristol: The Pali Text Society, 2010. – 416 p.
23. Ruegg, D. S. Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet / D. S. Ruegg. – L.: School of Oriental and African Studies, University of London, 1989. – 219 p.
24. Schmithausen, L. Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Conception of Yogācāra Philosophy. 2 vols. / L. Schmithausen. – Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987. – 242 + 700 p.
25. Stcherbatsky Th. Introduction / Th. Stcherbatsky // Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra, the work of Bodhisattva Maitreya. Ed. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. I: Introduction, Sanskrit Text and Tibetan Translation. – Leningrad: USSR Academy of sciences, 1929. – P. I–XII.
26. Sthiramati. Abhidharmasamuccayabhāṣyam / Sthiramati / Ed. by N. Tatia. – Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā, 1976. – 156 p.
27. Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣya / Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. – Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967. – 480 p.
28. Wayman A. Buddhist Insight / A. Wayman. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. – 470 p.

Текст поступил в редакцию 29.06.2019.

References

1. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics: Dhammasaṅgaṇi.* Transl. by C.A.F. Rhys Davids. Oxford: The Pali Text Society, 2004 (in English).
2. *Abhisamayālaṅkāra*. Transl. by E. Conze. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1954 (in English).
3. *Abhisamayālankāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra, the work of Bodhisattva Maitreya.* Ed. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. I: Introduction, Sanskrit Text and Tibetan Translation. Leningrad: USSR Academy of sciences, 1929 (in Sanskrit).
4. *Asanga. Abhidharma Samucha* [Abhidharma samuccaya]. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).
5. *Asanga. The Summary of the Super-Doctrine (Philosophy) (Abhidharma Samucha) of Asanga* [Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga. Trad. par Walpola Rahula. Paris: École française d'Extréme-Orient, 1971 (in French).
6. *Chandogya-upaniṣad.* Transl. into Russian, introd. and comments by A.Ia. Syrkin. Moscow: Nauka, GRVL, 1965 (in Russian).
7. *Designation of Human Types (Puggala-Paññatti).* Transl. by B. Ch. Law. Lancaster: The Pali Text Society, 2006 (in English).
8. *Dhammasaṅgaṇīpāli.* Yangon: Buddhasāsana Society, Ministry of Religious Affairs, 2008 (in Pali).
9. *Dhātukathā Puggalapaññattipāli.* Yangon: Buddhasāsana Society, Ministry of Religious Affairs, 2008 (in Pali).
10. Ignatovich A.N. *Psikhologicheskie aspekty buddizma* [Psychological Aspects of Buddhism]. Ed. by N.V. Abaev. Novosibirsk: Nauka, 1991, pp. 60–80 (in Russian).
11. Krapivina R.N. *Buddiiskaia kultura: istoriia, istochnikovedenie, iazykoznanie i iskusstvo. Shestye Dorzhievskie chteniia* [Buddhist Culture: History, Source Criticism, Linguistics and Art. Sixth Dorzhiev Readings]. St. Petersburg: Giperion, 2015, pp. 205–215 (in Russian).
12. Krapivina R.N. *Ukrashenie iz postizhenii (I–III glavy): Izuchenie puti Mahāyāny v Goman-datsane tibetskogo monastyria Drepun* [The Ornament of Realizations (Chapters I–III): The Study of the Mahāyāna Way in the Sgo-mang grwa-tsang of the Tibetan Monastery Bras spungs]. Transl. into Russian, foreword, introd. and comm. by R.N. Krapivina. St. Petersburg: Nauka, 2010, pp. 12–102 (in Russian).
13. Kritzer R. *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma.* Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1999 (in English).
14. *The Abhisamayālaṃkāravṛtti of Ārya Vimuktisena. Text and Well-known Criticism of C. Pensa* [L'Abhisamayālaṃkāravṛtti di Ārya Vimuktisena. Testo e note critiche di C. Pensa]. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1967 (in Sanskrit).
15. Ng Suk-fun. *Time and Causality in Yogācāra Buddhism.* PhD thesis. Hong Kong: The University of Hong Kong, 2014 (in English).
16. *Points of Controversy or Subjects of Discourse, being a Translation of Kathāvatthu from the Abhidhamma-Piṭaka*. Transl. by Shwe Zan Aung and C. A. F. Rhys Davids. 6th ed. Bristol: The Pali Text Society, 2010 (in English).
17. *Ṛigveda. Mandaly I–IV* [Ṛigveda. Mandalas I–IV]. Transl. into Russian by T.Ia. Elizarenkova. Moscow: Nauka, 1999 (in Russian).
18. Rudoi V.I. *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synovia Publ., 1994, pp. 20–46 (in Russian).
19. Ruegg D.S. *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet.* L.: School of Oriental and African Studies, University of London, 1989 (in English).
20. Schmithausen L. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Conception of Yogācāra Philosophy.* 2 vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987 (in English).
21. Stcherbatsky Th. *Introduction. In: Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra, the work of Bodhisattva Maitreya.* Ed. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. I: Introduction, Sanskrit Text and Tibetan Translation. Leningrad: USSR Academy of sciences, 1929 (in English).
22. Sthiramati. Abhidharmasamuccayabhāṣyam. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā, 1976 (in Sanskrit).
23. *Ukrashenie iz postizhenii (I–III glavy): Izuchenie puti Mahāyāny v Goman-datsane tibetskogo monastyria Drepun* [The Ornament of Realizations (Chapters I–III): The Study of the Mahāyāna Way in the Sgo-mang grwa-tsang of the Tibetan Monastery Bras Spungs]. Transl. into Russian, foreword, introd. and comm. by R.N. Krapivina. St. Petersburg: Nauka, 2010 (in Russian).
24. *Ukrashenie iz postizhenii (IV glava): Izuchenie puti Mahāyāny v Goman-datsane tibetskogo monastyria Drepun* [The Ornament of Realizations (Chapter IV): The Study of the Mahāyāna Way in the Sgo-mang grwa-tsang of the Tibetan Monastery Bras spungs]. Transl. into Russian, foreword, introd. and comm. by R.N. Krapivina. St. Petersburg: Nauka, 2012 (in Russian).
25. *Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣya.* Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967 (in Sanskrit).
26. *Vasubandhu. Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)* [The Encyclopedia of Abhidharma]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaia, V. I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998, vol. 1 (in Russian).
27. *Vasubandhu. Entsiklopediia buddiiskoi kanonicheskoi filosofii (Abhidharmakośa)* [Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharmakośa)]. Transl. into Russian, comment. and study by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publ., 2006 (in Russian).
28. Wayman A. *Buddhist Insight.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1984 (in English).

Submitted for publication on June 29, 2019.



Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.30-36

Севрюгин С.А.

Академия корееведения;
50 Unjung-dong, Bundang, Seongnam, Gyeonggi-do, South Korea
sergey.sevryugin@mail.ru

К истории вопроса распространения протестантизма на Корейском полуострове в конце XIX – начале XX века

Аннотация. В данной работе представлен многосторонний анализ процесса проникновения протестантизма на Корейский полуостров. Впервые в российской историографии изучены методики миссионерской деятельности в конце XIX и начале XX вв. Применяя эти методы, западные миссионеры распространяли своё учение не только в Китае и Японии, но и с ещё большим успехом – в Корее. Создаваемые в период политического и экономического кризиса протестантские и в особенности пресвитерианские миссионерские центры становились прибежищем для низших слоёв корейского общества. Благодаря им также появлялись множество школ и больниц. Корейская молодёжь, независимо от пола и происхождения, имела возможность наряду с изучением Библии получить начальное общее образование и уроки английского языка.

Ключевые слова: Корея, миссионерство, Метод Невиуса, христианство, пресвитерианство, «клятвенные услуги»

Sergei A. Sevriugin

Academy of Korean Studies
50 Unjung-dong, Bundang, Seongnam, Gyeonggi-do, South Korea
sergey.sevryugin@mail.ru

On the History of the Spread of Protestantism on the Korean Peninsula at the End of the 19th – the Beginning of the 20th Centuries

Abstract. This paper presents a multilateral analysis of the penetration process of Protestantism on the Korean Peninsula. For the first time in Russian historiography, the methods of missionary activity in the late 19th and early 20th centuries were studied. Using these techniques, Western missionaries instilled their teachings not only in China and Japan, but also with even greater success in Korea. Protestant and especially Presbyterian missionary centers, created during the period of the political and economic turmoil, became a shelter for the lower strata of Korean society. Thanks to them, numerous schools and hospitals appeared. Korean youth, regardless of gender and origin, had the opportunity to receive elementary general education and English lessons along with Bible study.

Key words: Korea, missionary work, Nevius method, Christianity, Presbyterianism, syncretism, “pledge services”

На сегодняшний день Республика Корея является фактически единственной страной Восточной Азии с преобладающей долей верующих, определяющих себя протестантами. При относительно стабильном уровне религиозности, колеблющимся последние 30 лет согласно статистике Министерства Туризма, Культуры и Спорта страны в пределах 40–45% от всей численности населения, в целом только по официальным источникам насчитывается около девяти с половиной миллионов протестантов [Текущая религиозная ситуация, 2018, 92], что делает протестантизм крупнейшей религиозной деноминацией в стране. Причины такого невероятного успеха во многом чуждой для традиционного конфуцианского общества религии в первую очередь связаны с характерными особенностями её распространения.

Ключевым для активного процесса евангелизации Корейского полуострова стала вышедшая в 1859 году книга американского миссионера Джона Невиуса, занимавшегося в то время пропагандой пресвитерианской версии протестантизма в Империи Цин. Уже её название, «Ошибки поклонения предкам» (祀先辨謬, Errors of Ancestor Worship), отражало типичное для западного религиозного дискурса середины XIX века понимание нехристианских религий. В ней автор хоть и указывал на схожесть некоторых моментов библейского учения с этической стороной конфуцианской морали, но в то же время призывал отказаться от культа предков как неправильной интерпретации сути служения «единому Богу».

По его мнению, принцип «сыновьей почтительность», сяо (孝), в своей изначальной лишённой формальностей форме представлял собой «поиск прощения за свои грехи перед Небесами» [Sung-Deuk Oak, 2013, 194–195]. Жертвоприношения же верховному божеству Шанди (上帝) он сравнивал с жертвенностью Иисуса Христа, а сам культ предков считал искажённой вариацией почитания Небес в христианском их понимании, которое со временем обросло ненужной церемониальной оболочкой. В связи с этим миссионер предлагал всеми силами исправить недочёты конфуцианской традиции и привести заблудших детей Господа к «истинной вере» [Sung-Deuk Oak, 2013, 166–167].

Его коллега Джеймс Легг в своём эссе «Связи конфуцианства и христианства» (1877) придерживался ещё более радикальной позиции и указывал на принципиальную тождественность Шанди и христианского концепта монотеистического бога.

Он утверждал, что, например, сами Кун-цзы и Мен-цзы могли быть посланы священной сущностью с целью научить китайцев гуманизму, а те лишь не совсем правильно их истолковали. Следовательно, миссионеры должны были не стараться уничтожить на корню традиционные верования, а просто напоминать об этой самой общности, доводя их до идеальной и совершенной формы в виде христианства. [Sung-Deuk Oak, 2013, 170–171].

Реальное воплощение данных идей было немыслимо без разработки нового метода религиозной экспансии. К пионерам этого процесса можно отнести уже упомянутого Джона Невиус, чьим именем он и был позднее назван. В своих работах он изложил три ключевых принципа миссионерской деятельности, которые обычно переводят как самоуправление, саморазвитие и самофинансирование. В оригинале они звучат как «self-governing», «self-propagating» и «self-supporting». Хотя эти выражения ни разу не упоминаются в его текстах, они были выведены позднее и стали активно использоваться другими проповедниками и исследователями религии.

Исходя из первого пункта, предполагалась гарантия полной автономии отдельных миссий. С её помощью обеспечивалась быстрая адаптация под региональные особенности и свобода действий, которой не могли бы помешать приказы из центра, далёкого от ситуации на местах.

В то же время приоритет в подготовке новых проповеднических кадров и их помощников должен был отдаваться местным жителям, хорошо осведомлённым о локальных особенностях и уже владеющим языком, что виделось необходимым условием саморазвития.

Между тем, вместе с автономией на плечи отделения, в соответствии с третьим тезисом, ложилась и забота о материальном обеспечении повседневных нужд. В качестве лучшего способа решения этого вопроса обозначалась прямое участие

персонала в жизни каждого члена церковной общины и ответной помощи прихожан [Wood, 2005, 24–40].

Как указывает Невиус в своей фундаментальной работе на данную тему «Основание и развитие миссионерских церквей», «Экспансия церкви должна главным образом зависеть от благочестивой жизни и добровольной деятельности её членов» [Nevius, 1899, 58].

Поэтому, с его точки зрения, наиболее предпочтительной тактикой представляется использование идейных проповедников, выполняющих свою работу из-за искренней веры, а не ради денег. При этом финансирования сверху, и тем более из-за рубежа, нужно стараться избегать из-за негативного эффекта на уровень доверия паствы. Помощь же последней наоборот виделась как хороший знак и атрибут прогресса.

Результаты применения подобной политики говорили сами за себя. Невиус пишет, что сформированные с её использованием миссии не просто вышли на самообеспечение, но в перспективе сами начнут дальнейшую экспансию. «Им по силам собирать пятьсот долларов в год, а христиане, некогда совершавшие пожертвования идолам, возможно, могли бы удвоить эту цифру…», – заключает он.

В течение восьми лет его организаторской деятельности было основано в целом шестьдесят таких автономных отделений, некоторые из которых даже приносили доходы [Nevius, 1899, 68–69]. Коммерциализацию церкви американский миссионер полагал процессом неизбежным, поскольку «в эпоху бизнеса коммерческий дух прокрался в неё. <…> Теперь успех миссионерского общества измеряется количеством денег в его казне» [Nevius, 1899, 85].

С другой стороны, он отмечает, что, несмотря на коммерческие мотивы значительного числа новообращённых и их своеобразное толкование протестантского вероучения, со временем они проявляли себя как интеллектуально подкованные и ревностные христиане.

Принятие крещения для многих вовсе не означало отказ от прежних традиций. Более того, из-за относительно мягкого подхода и фактически негласного попустительства синкретизму христианство виделось их продолжением. Поэтому они с лёгкостью переходили в него, формально соглашаясь лишь с частью его догматов. Подобная ситуация выглядела для Невиуса естественной. Он полагал возможным не обращать на них серьёзного внимания, надеясь затем постепенно компенсировать пробелы в сознании неофитов [Nevius, 1899, 88].

Так или иначе, хотя его идеи в долгосрочной перспективе и не смогли в полной мере реализоваться на китайской земле, они оказали ключевое влияние на утверждение протестантизма на территории «королевства-отшельника» того времени, известного сегодня под исторически сложившимся названием «Корея». На рубеже веков данное течение христианства только начинало своё победное шествие по полуострову, и в целом его перспективы выглядели не столь впечатляющими. Основная проблема состояла в том, что штат миссионеров в основном был укомплектован малоопытными молодыми кадрами, отправленными в Корею практически сразу по завершении обучения в семинариях.

Это не могло не вызвать серьёзное беспокойство у главы Американской пресвитерианской церкви в регионе Горация Андервуда. В связи с чем он не оставлял попыток добиться отправки к нему более опытного специалиста, знакомого со спецификой конфуцианского общества. В конечном итоге его усилия окупились сполна вместе с приездом в 1890 году вышеупомянутого Джона Невиуса в Сеул, где в апреле он начинает преподавать членам миссии Андервуда основы своего метода.

По этому поводу жена Невиуса писала следующее: «Было трогательно наблюдать, как юные миссионеры собираются вокруг него с любовью и почтением, словно он их отец, спрашивая совета по многим вопросам. Так проходил один вечер за другим. Он тщательно изучал нынешние условия и желания вновь открывшейся страны. Миссионеры же были готовы в срочном порядке привести в исполнение все предложения и рекомендации, которые требовали их одобрения» [Nevius, 1895, 447–448].

Вскоре Андервуд также обратил внимание на эффективность предложенного подхода в условиях страны, переживающей острый социальный, политический, культурный и экономический кризис. На его взгляд, система Невиуса привела к

широкому распространению «удивительной твёрдости и активности» среди персонала и прихожан. Краткость визита не стала серьёзной помехой. «Старый и опытный миссионер, пришедший с поля во многих отношениях, похожего на наше, был встречен так, как будто, он снизошёл с небес. <…> Невиус оказал значительную помощь и объяснил методы самоподдержки, которыми он пользовался в Китае. Впоследствии они были приняты нашей миссией с теми расширениями и изменениями, которые требовали обстоятельства», – добавлял он [Underwood, 1918, 99].

Андервуд часто упоминает в своих работах необычайный фанатизм только что обратившихся корейцев. Особой традицией у них стало предлагать вместо пожертвований так называемые «клятвенные услуги», когда кто-нибудь из мирян обязывался оказать посильную помощь церкви с каким-то вопросом или же просто поработать определённое количество времени.

Некоторые ремесленники и предприниматели давали обещания на четыре, пять, а иногда и шесть недель вперёд, причём в массовом порядке, что приводило к созданию целого резерва подготовленных работников и проповедников, а также их помощников на несколько лет вперёд [Underwood, 1908, 123–124].

Доказательства ревностного фанатизма неофитов обнаруживаются и в записях других миссионеров. Американское издание «Missionary review of the world» за 1917 год приводит историю семьи некого Чи Ну, которая несмотря на свою крайнюю нищету пожертвовала крупную сумму денег местному храму, продав своего единственного быка. Такая ситуация произвела впечатление и на гостей из США, впервые столкнувшихся с таким уровнем набожности. Однако сами корейцы, как отмечал автор заметки «считали, что им повезло, раз у них есть бык для продажи» [Missionary, 1917, 932].

Одним из возможных объяснений подобного поведения может служить переплетение сакрального (Sacred) и профанного (Profane), или же священного и мирского (в терминологии М. Элиаде), обычно определяемое как характерная черта традиционных обществ и так называемого «Востока», не говоря уже об отсутствии самой концепции религии в западном её понимании. Подобно тому, как в своё время японские императоры принимали буддизм в надежде на то, что Будды смогут защитить их страну и власть от любых посягательств, корейцы воспринимали совершаемые ими действия как некий ритуал, позволяющий в дальнейшем получить определённое вознаграждение.

Это по-своему роднит подобный образ мыслей с описанной Максом Вебером «Протестантской этикой», феномен которой затем переосмыслили такие его критики, как Тревор-Роупер, Самуэльсон и Робертсон. Более того, нередко данную награду корейцам удавалось получить ещё при жизни, что воспринималось не иначе как подтверждение правильности выбранной веры, особенное важное в контексте характерной для протестантизма и в частности для пуританских его течений кальвинистского толка доктрины предопределения.

Доказательством божественного благословения часто служило всемогущество миссионеров в глазах корейцев на фоне беспомощных и коррумпированных органов власти.

Первые из-за заключённых правительством Коджона с западными странами соглашений и покровительства на высшем уровне получили практически полную свободу действий. Поэтому они, невзирая на многочисленные предостережения национальных консульств, не преминули использовать своё положение для усиления влияния в обществе и повышения авторитета протестантизма среди жителей Корейского полуострова, и в не последнюю очередь это опять же относилось к гражданам США [Юн Кённо, 2004, 7–28].

Так, российский православный проповедник Хрисанф (Щетковский), посетивший страну в 1903 году, жаловался, что «приглашая к себе миссионера, принимая веру и даже устраивая на свой счёт молитвенные дома, делают это совсем не по искренне религиозным побуждениям, а в чаянии получить от миссионера какие-либо мирские выгоды и в большинстве – материальную помощь. Как только они увидят, что выдумка их не удалась, они с лёгким сердцем и спокойной совестью, если она есть у таких людей, уходят и оставляют миссионера» [Щетковский, 1905, 10].

Таким образом, переход в лоно новой веры мог быть напрямую связан с практическими соображениями, что, впрочем, вполне объяснимо, если принимать во внимание исторический контекст.

Современный исследователь Пан Синхван считает, что можно отдельно выделить так называемый мотив «побега» или топхи (도피, 逃避). Этим словом он описывал стремление отдельных представителей корейского общества, в особенности молодёжи вырваться из чрезвычайно строгой конфуцианской иерархии, присущей Корее как в тот период, так отчасти и сейчас [Пан Синхван, 2012, 153–174].

Помимо прочего, стратегия создания самодостаточных региональных отделений и упор на внецерковную деятельность давали протестантам значительное преимущество перед их главным конкурентом – католицизмом.

Посланники Святого Престола хоть и проникли первыми на полуостров, были вынуждены руководствоваться приказами громоздкой бюрократической машины Ватикана, не способной оперативно подстраиваться под различные локальные вызовы.

Основой же для протестантских церковных участков становились уже существующие районы крестьянского самоуправления, а их административная структура строилась по модели корейской общинной традиции, что гарантировало выстраивание доброжелательных отношений и лёгкость привлечения новых верующих [Henderson, 1978, 83].

Одним из главных путей распространения протестантизма стала медицина, «открывавшая любые закрытые двери» вплоть до домов знати и двора правителя. Она же порой становилась и линией сотрудничества пресвитерианской и методистской ветвей протестантизма, проповедники которых открыто делились опытом с друг другом [Underwood, 1908, 124–125].

Андервуд обращал внимание, что излечение людей от казавшихся непобедимыми болезней помогало переубедить даже наиболее ярых ненавистников христианства и западной культуры. Ещё лучшего результата удавалось добиться в период эпидемий и голода, в борьбе с которыми правительство оказывалось бессильным.

Созданные миссионерами больницы и госпитали, на базе которых также организовывались школы подготовки докторов и вспомогательного медицинского персонала из корейских мужчин и женщин, становились настоящими оплотами протестантизма. Согласно его заметкам, многие ученики довольно быстро начинали ассоциировать пришлую религию с достижениями западной цивилизации и углублялись в изучение писания, служа примером для пациентов, друзей и родных [Underwood, 1908, 100–101].

Определённую роль здесь сыграли и чрезвычайно важные для конфуцианского традиционного корейского общества отношения учитель-ученик, где первый всегда прав и к нему нужно относиться лишь с отцовским почтением и уважением. «Полюбим ли мы наших людей так же, как любят нас эти иностранцы?» [Underwood, 1908, 103] Таким вопросом задавался один из корейцев-прихожан по воспоминаниям Андервуда.

Константин Асмолов в этом плане подчёркивает схожесть политики протестантов и иезуитских методов культурной адаптации, выраженных, в частности, в работах Матео Риччи. Они опирались не только на чистую проповедь христианских догматов, но и на развитие тесной связи между паствой и священнослужителями с целью достижения атмосферы доверия и взаимовыручки. Кроме того, на примере появившихся под их патронажем общественных организаций и социально значимых объектов корейцы напрямую чувствовали всеобъемлющее превосходство пришлой религии над их традициями [Асмолов, 2008, 19].

Самых активных из корейских проповедников поощряли в материальном плане. Их же собирали на специальных классах, обучая английскому языку, теологии и основам миссионерской деятельности и готовя к становлению авторитетными лидерами церквей в своих поселениях [Underwood, 1908, 110–111].

Образовательные заведения, открывшиеся при церквях, предоставляли возможность получить знания в различных сферах и детям, которых, учитывая престижность культуры ученичества, охотно туда отдавали. При этом их функционирование,

как правило, обеспечивалось в основном силами местной церковной общины, [Underwood, 1908, 112–113], что ещё больше способствовало развитию позитивного имиджа протестантизма как народной религии. Некоторые миссии с этой целью даже выпускали периодические издания, в которых содержались статьи как теологического, так и просветительского характера.

Дональд Бейкер подчёркивал, что именно европейские стандарты образования протестантов привели к постепенной модернизации корейского общества и распространению в нём таких западных концепций, как национальное государство, секуляризм и многих других. В противовес этому католические миссионеры предпочитали изолировать своих последователей от соблазнов светского мира, считая, что «слишком много знаний станет слабостью их веры» [Baker, 2007, 294].

Заметным вкладом в увеличение численности протестантской общины стало и постепенное вливание в неё женщин, занимавших маргинальное положение в строго патриархальном корейском обществе. Миссионеры со своими жёнами проводили для них уроки по гигиене, ведению домашнего хозяйства и воспитанию детей в дополнение к религиозным проповедям и общеобразовательным предметам. Данным способом они с одной стороны привлекали женщин в церковь, а с другой – способствовали их социализации [Underwood, 1908, 117–118].

Продолжением этого стало появление движения «женщин Библии» (Bible Women). Их усилиями была создана сеть безопасных гостиниц для женщин, а также инициирован ряд компаний по борьбе с алкоголизмом и насилием в семье. В дальнейшем ими же было основано корейское отделение протестантской организации YMCA или «Юношеской христианской ассоциации». Именно с её поддержкой был подготовлен текст Декларации о независимости Кореи 1919 года, послужившей исходной точкой Первомартовского движения и отчасти самой традиции корейского республиканизма. «Все мы в те бурные годы бредили идеями свободы, независимости и христианства…», – вспоминал один из её членов [Гайкин, 2011, 2].

Александр Пак также приводит в пример воспоминания одного из членов высшего сословия о христианстве: «Да, я янбан [дворянин], но Бог не сотворил одного человека янбаном, а другого санномом [быдлом]. Это придумал человек. Бог создал людей равными» [Пак, 2016, 167–176].

Таким образом, благодаря особой манере религиозной пропаганды новая вера стремительно завоевала популярность на Корейском полуострове. Вскоре она уже виделась как истинное воплощение стремлений людей и неотделимая часть всех тех пришедших с Запада идей, знаний и технологий, которые оказались востребованы в трудный для страны период. Появлялись логические цепочки, вроде: «Если хочешь стать доктором, нужно принять христианство».

Новая вера и социальная значимость наряду с гарантированным источником дохода стали взаимозависимыми и уже не могли мыслиться порознь. Вместе с тем, со Священным писанием миссионеры вкладывали в умы людей и совершенно новаторские для них общественные и политические идеи, абсолютно беспрецедентные для корейского общества того периода.

Библиографический список

1. Асмолов, К.В. Корейская политическая культура: традиции и трансформация / К.В. Асмолов. – М.: Институт Дальнего Востока РАН, Центр Корейских Исследований, 2008. – С. 19.
2. Гайкин, В.А. Корейское студенчество в Японии и «Декларация независимости» 1919 г. / В.А. Гайкин // Россия и АТР. – 2011. – № 1. – С. 70–79.
3. Ко Пёнчхоль. Текущая религиозная ситуация в Республике Корея за 2018 год / Ко Пёнчхоль, Кан Донгу, Чо Хёнбом. – Сеул: Министерство Культуры, Спорта и Туризма, 2018. – 339 с. (고병철, 강돈구, 조현범, 2018년 한국의 종교현황 // 서울: 문화체육관광부, 2018. – 339쪽).
4. Пак, А.В. Место протестантской церкви в истории Кореи / А.В. Пак // Корейский полуостров в эпоху перемен / Под ред. В.Ю. Ванина. – М.: ИДВ РАН, 2016. – С. 167–176.
5. Пан Синхван. Религиозный процесс обращения и консультирования в новых религиозных группах / Пан Синхван // Корейский журнал христианского консультирования. – 2012. – № 23. – С. 153–174 (반신환, 신흥종교집단의 개종과정과 상담 // 한국기독교상담학회지, 제23 집 (2012), 153–174쪽).

6. Щетковский, Х.П. От Сеула до Владивостока. Путевые записки миссионера / Х.П. Щетковский. – М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1905. То же // История Российской духовной миссии в Корее. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1999. – С. 10.
7. Юн Кённо. Национально-освободительная деятельность американских церквей в Корее в 1910-х годах и корейская идентичность // Исследовательский центр истории корейского христианства. – 2003. – № 20. – С. 7–28 (윤경로, 미주 한인사회의 초기 구국운동과 한민족의 정체성: 1910년대 한인교회를 중심으로 // 한국기독교와 역사, 제20호 (2003), 7–28쪽).
8. Baker, D. Sibling Rivalry in Twentieth-Century Korea: Comparative Growth Rates of Catholic and Protestant Communities / D. Baker // Christianity in Korea / Ed. by R.E. Buswell, T.S. Lee. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2007. – 294 p.
9. Missionary review of the world. – Vol. 40. – No. 12. – New York: Funk & Wagnalls, 1917. – 932 p.
10. Henderson, G. Korea. The politics of the vortex / G. Henderson. – Cambridge: Harvard University Press, 1978. – 83 p.
11. Nevius, J.L. The planting and development of missionary churches / J.L. Nevius. – NY: Foreign Mission Library, 1899. – P. 58, 68, 69, 85, 88, 447–448.
12. Nevius, S.C. Helena. The life of John Livingston Nevius, for forty years a missionary in China / S.C. Nevius. – Toronto: Fleming H. Revell co., 1895. – P. 447–448.
13. Sung-Deuk Oak. The Making of Korean Christianity: Protestant Encounters with Korean Religions 1876–1915 / Sung-Deuk Oak. – Waco: Baylor University Press, 2013.
14. Underwood, H.L. Underwood of Korea / H.L. Underwood. – London: Fleming H. Revell co., 1918. – 99 p.
15. Underwood, H.G. The Call of Korea / H.L. Underwood. – NY: Fleming H. Revell co., 1908. – P. 100–101, 103, 110–113, 117–118, 123–125.
16. Wood, Jr.H.J. John Livingston Nevius and the New Missions History / Jr.H.J. Wood // The Journal of Presbyterian History. – 2005. – Vol. 83. – No. 1. – P. 23–40.

Текст поступил в редакцию 22.05.2019.

References

1. Asmolov K.V. *Korejskaya politicheskaya kultura: tradicii i transformaciya* [Korean Political Culture: Traditions and Transformation]. Moscow: Institut Dalnego Vostoka RAN, Centr Korejskih Issledovanij, 2008, 19 p. (in Russian).
2. Gajkin V.A. *Rossiya i ATR* [Russia and Asian-Pacific Region]. 2011, no. 1, pp. 70–79 (in Russian).
3. Pak A.V. *Korejskij poluostrov v epohu peremen* [Korean Peninsula in Changing Times]. Moscow: IFES RAS, 2016, pp. 167–176 (in Russian).
4. Shhetkovskij H. *Istorija Rossijskoj duhovnoj missii v Koree* [History of Russian Spiritual Mission in Korea]. Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publ., 1999, 9 p. (in Russian).
5. Buswell R.E., Lee T.S. *Christianity in Korea.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2007, 294 p. (in English).
6. *Missionary review of the world.* New York: Funk & Wagnalls, 1917, vol. 40, no. 12, 932 p. (in English).
7. Henderson G. *Korea. The politics of the vortex.* Cambridge: Harvard University Press, 1978, 83 p. (in English).
8. Ko Byeong-cheol, Kang Dong-gu, Cho Hyeong-Beom. *Current Religious State in the Republic of Korea for 2018.* Seoul: Ministry of Culture, Sports and Tourism, 2018, 339 p. (in Korean).
9. Nevius J.L. *The planting and development of missionary churches.* NY: Foreign Mission Library, 1899 (in English).
10. Nevius S.C. *Helena. The life of John Livingston Nevius, for forty years a missionary in China.* Toronto: Fleming H. Revell co., 1895, pp. 447–448 (in English).
11. Sung-Deuk Oak. *The Making of Korean Christianity: Protestant Encounters with Korean Religions 1876–1915.* Waco: Baylor University Press, 2013 (in English).
12. Underwood H.L. *Underwood of Korea.* London: Fleming H. Revell co., 1918 (in English).
13. Underwood H.G. *The Call of Korea.* NY: Fleming H. Revell co., 1908 (in English).
14. Wood Jr.H.J. John Livingston Nevius and the New Missions History. *The Journal of Presbyterian History.* 2005, vol. 83, no. 1, pp. 23–40 (in English).
15. Pan Shin Hwan. *Korean Journal of Christian Counseling.* 2012, no. 23 (3), pp. 153–174 (in Korean).
16. Yoon Kyung-Ro. *Korean Christianity and History.* 2004, no. 20, pp. 7–28 (in Korean).

Submitted for publication on May 22, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.37-43

Новикова А.А.

ЧОУ «Русская христианская гуманитарная академия»
191023, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. Реки Фонтанки, 15
381838@rambler.ru

Современные технологии в практиках некромантии

Аннотация. Статья посвящена новым формам коммуникации с мёртвыми, появившимся в современном мире под влиянием технического прогресса. Это формы контакта, основанные на применении различных технических устройств, как правило, фото- и аудио-, реже – видеоаппаратуры. Большинство из них опираются на так называемый феномен электронного голоса, «открытый» в шестидесятые годы двадцатого века Фридрихом Юргенсоном, и спиритуалистическую фотографию, которая была широко популярна в конце девятнадцатого – начале двадцатого веков. В семидесятые годы двадцатого века за этими видами коммуникации закрепилось общее название «инструментальная транскоммуникация». В статье рассматриваются основные способы и содержание процесса инструментальной транскоммуникации, обоснование данного явления его исследователями, соотношение роли оператора и функций устройства в этом процессе. Рассмотрены картины мира, использующиеся исследователями для обоснования своих опытов и их результатов, соотношение современных методов с теми, которые применялись последователями спиритуализма, а также цели, которые ставят перед собой те, кто практикует различные методы инструментальной транскоммуникации. Уделено внимание истокам указанных методов, изменениям, произошедшим в отдельных способах коммуникации с мёртвыми, с их появлением, а также их применению современными российскими исследователями. Затронуты вопросы о возможности отнесения данного вида коммуникации с умершими к практикам некромантии, а сообществ тех, кто их практикует, к мистико-эзотерическим. Рассмотрение перечисленных вопросов является важным для понимания изменений, происходящих в традиционных магических практиках под влиянием технического прогресса в современном обществе.

Ключевые слова: эзотеризм, некромантия, общение с умершими, современные технологии, современный эзотеризм

Anastasiia A. Novikova

Russian Christian Academy of the Humanities
15 Fontanka river embankment, St. Petersburg, Russia, 191023
381838@rambler.ru

Modern Technology in the Practices of Necromancy

Abstract. This article deals with the new forms of communication with the dead which appeared in our modern world as a result of technical progress. These are the contact forms based on using a lot of different technical devices, such as photo, audio and, less often, video ones. Most of them are based both on so-called Electronic Voice Phenomenon, “discovered” in the 1960s by Friedrich Jurgenson and spiritualistic photography which was very popular in the end of the 19th – beginning of the 20th century. In the 1917s, all of these types of communications were named “instrumental transcommunication”. The article observes the main methods and process content of instrumental transcommunication, justification of this phenomenon by its researchers, relations between the roles of operator and devices’ functions in this process. The author also considers the researchers’ world view for justification of their experiences and results, relations of modern methods with the ones used by spiritualism followers, and purposes set by the people who practice different methods of instrumental transcommunication. The author pays attention to source of specified methods and changes which occurred in separate ways of communication with the dead, their appearance, and their use by Russian researches in our time. The paper questions the possibility of assignment of this way of communication with the dead to necromantic practice, and of relation of the practicing communities to mystical and esotherical ones. Consideration of all of these questions is important for understanding the changes which we see in traditional magic practice depending on technical progress in modern society.

Key words: esotericism, necromancy, communication with the dead, modern technology, modern esotericism

Введение

Технический прогресс оказывает существенное влияние на все стороны жизни общества и отдельного человека. Духовная сфера менее восприимчива к его влиянию: религии и традиции склонны сохранять большое количество архаических элементов, реальная или мнимая древность которых придаёт им дополнительный авторитет, что осложняет принятие нового. Технологии, проникающие в эти сферы, обычно играют лишь вспомогательную роль. Однако имеются примеры, когда продукты технического прогресса могут стать центральным и основным инструментом взаимодействия с духовным миром: в XIX в. предпринимались попытки запечатлеть призраки умерших при помощи фотоаппарата. В XX в. с той же целью начали использовать аудио, а позднее и видеоаппаратуру. За различными приёмами коммуникации с духовным миром при помощи технических устройств в 70-е гг. XX в. закрепилось обобщающее название «инструментальная транскоммуникация» (ИТК).

В этой работе будут затронуты следующие вопросы:

- можно ли отнести ИТК к практикам некромантии?
- можно ли отнести сообщества практиков ИТК к мистико-эзотерическим?
- как строится ИТК и какое место занимает в ней оператор?
- какие новшества привносит ИТК в коммуникацию с умершими?

ИТК как современная форма некромантии

Современные российские практики ИТК дают ей следующее определение: «это наука об общении с нефизическими (тонкоматериальными) уровнями Реальности с использованием технических средств» [Михеев, 2013, 3]. Из него видно, что существование нефизических уровней реальности (упомянутой с заглавной буквы, в значении подлинной реальности) принимается как доказанный факт. Под нефизическими уровнями реальности (Тонкий мир, ТМ) подразумеваются «уровни существования, недоступные для восприятия земных пяти чувств, которые наследуют сознание и личность индивидуума после перемены, называемой “физической смертью”» [Краткий перечень, http://itc.org.ru/abbreviations.htm]. Исследование ТМ и коммуникация с его обитателями обозначается как наука. При этом академической наукой ИТК в качестве таковой не признаётся, так как она не соответствует необходимым критериям доказательности, воспроизводимости и пр.

Можно ли считать ИТК разновидностью некромантии, которую мы привыкли в той или иной мере связывать с такими категориями, как магия или гадание, то есть с действиями, производимыми за счёт каких-то архаичных (или считающихся таковыми) техник и инструментов? Я определяю некромантию как *намеренные осознанные действия, совершаемые посредством магических (реже – мистических или религиозных) методов, направленных на достижение контакта с некой разумной индивидуальной духовной субстанцией человека, продолжающей (по убеждению оператора) существование после смерти* [Новикова, 2017, 44]. Наличие намеренных и осознанных действий по установлению контакта не вызывает сомнений. Может показаться, что практики ИТК не прибегают к методам, которые можно было бы отнести к магическим (мистическим, религиозным), подчёркнуто опираясь на научный подход, но основой для проводимых исследований служит картина мира, сформированная на основании теософской, рериховской и производных от них доктрин. На них опираются и представления о географии, иерархии, обитателях ТМ, реинкарнации и духовной эволюции. Практики ИТК претендуют на знание некоей истинной реальности, существующей за пределами доступных человеку чувств и не признаваемой обществом. Некоторые исследователи открыто указывают в качестве своих целей получение доказательств учения, изложенного в «Живой Этике» [Светлов, http://srd.narod.ru/rds/soc/nilipe.htm#5]. Следует отметить и понимание роли оператора в процессе контакта, а именно ту роль, которую играет «его нематериальная составляющая (“психе”, “душа”)», являющаяся посредником в этом виде контакта [Краткий перечень, http://itc.org.ru/abbreviations.htm]. Таким образом, ИТК можно отнести к одной из разновидностей некромантических практик, а сообщества людей, её практикующих, маркировать в качестве мистико-эзотерических.

Сами практики ИТК не воспринимают свои занятия как магию или некромантию и стараются дистанцироваться от таких понятий. Они отделяют некромантию

от спиритуализма, как это делали в своих работах Е.П. Блаватская и Е.И. Рерих [Новикова, 2017, 44–62]. Спиритические и медиумические опыты считаются предшествующими ИТК формами контакта. В связи с этим, относительно данных сообществ было бы правильным применение термина «сообщества альтернативных исследователей», где обозначение «альтернативных» указывает на позицию академической науки по отношению к ИТК. В качестве примера исследовательского сообщества такого типа в России можно привести широко известный ОНИОО «Космопоиск». Для обозначения коммуникации с умершими при помощи технических средств считаю адекватным использовать эмический термин «инструментальная транскоммуникация», отсылающий к группе современных методов коммуникации с умершими (некромантии), имеющих сходство по ряду признаков.

Личность оператора в практике ИТК

Применение аппаратуры в той или иной области исследований, как правило, предполагает стремление свести к минимуму участие человека в процессе получения данных, повышая объективность исследования. Можно было бы предположить, что практики ИТК, определяющие свою деятельность как научную, строят коммуникацию следующим образом: оператор при помощи прибора получает информацию об объекте контакта. Прибор в этом случае выступает своеобразным щупом, позволяющим исследовать то, что не доступно чувствам человека. Однако в ИТК технические средства используются иначе: объект контакта воздействует на оператора (который этого воздействия не ощущает), а оператор за счёт неосознаваемого (в терминологии практиков ИТК – психического, подсознательного, духовного) влияния на вероятностные процессы в созданном шуме, воздействует на прибор, способствуя формированию регистрируемого сигнала. Сигнал формируется из хаотичных помех, которые упорядочиваются этим воздействием. Аппаратура фиксирует сообщение, воспринимающееся опосредованно, в записи [Михеев, 2011].

Таким образом, мы видим, что прибор используется как инструмент-посредник, сравнимый со спиритической доской, на который, как считается, обитателям ТМ проще воздействовать. Делают они это не напрямую, оператору отводится основная роль в процессе контакта, в связи с чем он не может быть исключён из него. Практики ИТК подчёркивают невозможность создания универсального устройства для коммуникации, работающего независимо, и необходимость индивидуального подбора метода работы с ним. Успешность контакта обеспечивается «психическими» способностями оператора, его медиумичностью [Михеев, 2011], состоянием духа и «тонких тел» [Светлов, http://srd.narod.ru/rds/soc/nilipe.htm#5] и другими подобными факторами. Для коммуникации оператор должен прийти в особое состояние духа, мысленно «настроиться» на объект, позвать его и пр. Считается, что если он устал или болен, сеанс связи не будет успешным, либо его качество существенно снизится. При неправильной настройке оператор рискует привлечь неблагоприятных существ (т.н. «лярв», духов нижних уровней и пр.) [Светлов, http://www.lomonosov.org/article/itc_tooling.htm].

Для облегчения контакта и соответствующей настройки оператора в процессе ИТК могут использоваться дополнительные материальные компоненты в виде свечей, кристаллов и других предметов. Они применяются для того, чтобы определённым образом (на нематериальном уровне) изменить среду, в которой происходит контакт, и облегчить связь между физическим и тонким мирами. Таким образом, можно видеть, что отношение к личности оператора в ИТК имеет много сходств с отношением к медиуму в спиритуализме.

Имеет значение и количество участвующих в опыте людей. Объединение отдельных исследователей в группы повышает эффективность коммуникации, при этом члены группы могут не находиться в одном месте и не проводить сеансы одновременно – определяющую роль играет общее намерение, психологическая направленность на получение результата. Такая группа создаёт «эгрегор»: «энергетическое» образование, структуру, отображающуюся в ТМ, создающую некую «сеть», способствующую повышению качества коммуникации [Михеев, 2011]. Наиболее крупным сообществом, посвящённым ИТК, действующим на территории России, является учреждённая в 2003 г. «Российская ассоциация инструментальной

транскоммуникации» (РАИТ), которую возглавляет кандидат физико-математических наук Артём Валерьевич Михеев. Участие в таких группах специалистов, имеющих техническое образование и учёные степени, встречается достаточно часто.

Методы ИТК

Методы ИТК можно разделить на 2 основные группы: визуальные и аудиальные. Также предпринимаются попытки разработать смешанные методы, позволяющие получать видеосообщения.

Спиритическая фотография

Наиболее широко используемым визуальным методом ИТК является фотографирование ТМ. На фоне увлечения спиритуализмом, медиумизмом, магнетизмом, создания исследовательских групп, исследующих особые способности человека, открытия видов излучений, не регистрируемых человеческим глазом, фотография, как техническое новшество, активно применялась для фиксации духов и призраков в XIX в. Такие особенности технического процесса, как многоразовое использование фото-пластин, приводили к дефектам, проявляющимся на фотографиях, в том числе и наложению изображений, создававшему эффект присутствия призраков.

Считалось, что существуют люди, которые своим присутствием при фотографировании или в кадре способствуют получению фотографий духов. Это привело к появлению «моделей-медиумов» и «фотографов-медиумов». Популярность спиритической фотографии угасла к концу 20-х гг. XX в., в основном, в связи с многочисленными разоблачениями. Несмотря на это, в современных мистико-эзотерических сообществах уделяют много внимания дефектам на фотографиях. Наиболее известны т.н. «плазмоиды» или «орбы» – дефекты цифровой фотографии в виде круглых полупрозрачных пятен. Активно экспериментируют с фотографированием и практики ИТК.

В этом виде ИТК сохраняется зависимость результата от личности фотографа. Общей чертой методов является то, что сначала создаются условия для «шума», который объект из ТМ может использовать для своего проявления. Сделанные фотографии подвергаются обработке. В качестве примера можно привести популярный среди российских практиков ИТК «водный метод», не требующий какого-либо специального оборудования. Ёмкость с однотонной или отражающей поверхностью наполняют водой и делают несколько снимков с разных ракурсов. Иногда воду заставляют колебаться, может использоваться подсветка (ультрафиолетовая, инфракрасная и пр.). Обосновывая метод, практики ИТК апеллируют к древним техникам леканомантии, считая воду способной сохранять и передавать информацию [Михеев, http://itc.org.ru/water_method.htm]. Считается, что случайные блики на поверхности воды (информационный шум) могут быть упорядочены воздействием существа из ТМ через оператора на поверхность воды (влияние на вероятностные процессы), и дать изображение объекта из иной реальности.

Полученные изображения имеют весьма низкое качество, но практики ИТК видят на них обитателей или пейзажи ТМ. Выборка полностью зависит от оператора и его способности рассмотреть в бликах нечто упорядоченное. Сходство полученных фотографий с прижизненными изображениями умерших людей считается бесспорным доказательством продолжения их существования в ТМ. Психологи объясняют появление этих изображений парейлодической иллюзией.

Феномен электронного голоса (ФЭГ)

Аудиальные методы ИТК основаны на явлении, получившем название «феномена электронного голоса» (ФЭГ): звуков помех, иногда проявляющихся на аудиозаписях, которые принимают за голоса умерших или иных существ из ТМ. Попытки записи таких голосов предпринимались ещё в начале XX в., но их результаты не были опубликованы. Феномен стал широко известен в сер. XX в. благодаря работам Ф. Юргенсона, который случайно столкнулся с ФЭГ в 1959 г. В настоящее время коммуникация посредством ФЭГ является наиболее распространённой и популярной формой ИТК.

Аудиальные методы ИТК можно разделить на три вида.

Наиболее простым является «микрофонный метод»: сначала записывается тишина или фоновый шум, затем эта запись прослушивается в поисках голосов.

«Радиометод» использует вместо звукового фона один или несколько радиоканалов. Запись делается при помощи микрофона или без него, он же может использовать «белый шум», настройку на частоту без передатчика.

При применении «синтетического метода» аудиофайл при помощи компьютерных программ делят на небольшие сегменты, создавая основу для проявления голосов, а затем повторно собирают.

Российские исследователи разрабатывают и применяют собственные методы. Например, «мультитрекинговый», разработанный в 2008 г. кандидатом технических наук, членом РАИТ В. Свитневым [Михеев, Свитнев, http://itc.org.ru/multitrack_evp.htm]. Он основан на работе с записью (т.н. «речевой смесью»), состоящей из слов на иностранных языках или записей вещаний радиостанций, накладывающихся друг на друга. Весьма популярен разработанный РАИТ «хорус-метод» [Михеев, https://youtu.be/TVXzGP61ri8]. Шумовой сигнал разделяется на каналы с изменением его частоты и задержкой во времени, далее складывается и обрабатывается компьютерными программами в поисках «голосов». Существуют и иные методы. Их объединяет использование шума как сырья для генерации полезного сигнала, а также использование оператора, как посредника, который своим духовным влиянием неосознанно усиливает сигнал и повышает вероятность появления сообщений в хаотичном шуме.

Сообщения отличаются весьма низким качеством записи. Обычно это короткие фразы или отдельные слова в ответ на вопрос, заданный оператором. Их адекватность заданным вопросам воспринимается как дополнительное доказательство реальности опыта.

Для контакта применяется как обычная широкодоступная аппаратура, так и специально сконструированные устройства. Некоторые схемы или рекомендации получают от собеседников из ТМ, как, например, в случае прибора Spiricom, собранного У. О'Нилом в 1980 г. Достаточно часто практики ИТК ссылаются на сообщения, где на связь выходят умершие, которые в прошлом сами занимались ИТК и продолжают свои исследования в этом направлении. Практики ИТК считают, что в ТМ существуют аналогичные исследовательские группы, которые также используют аппаратуру для контакта с физическим миром.

Основной целью практиков ИТК является доказательство реальности существования ТМ и продолжения существования человека в нём. Большинство сообщений – это описания ТМ и свидетельства о том, что жизнь после смерти существует. Сообщения, содержащие предсказание будущего, крайне редки и туманны. Несмотря на то, что, по мнению практиков ИТК, обитатели ТМ лучше осведомлены, считается, что не вся информация может быть передана [Михеев, 2011]. Практиками ИТК постоянно предпринимаются попытки повысить качество принимаемых сообщений, а также разрабатываются новые методы и аппаратура для коммуникации, которые позволили бы признать этот метод научным.

Заключение

Таким образом, ИТК можно считать одной из форм некромантических практик, сложившихся под влиянием технического прогресса. При этом следует помнить, что сами практики ИТК не маркируют свою деятельность в качестве таковой. Сообщества исследователей ИТК могут быть отнесены к одному из типов мистико-эзотерических сообществ. Самими членами такие сообщества воспринимаются как научные. В отличие от большинства мистико-эзотерических сообществ, они не являются закрытыми. Напротив, они стремятся привлекать новых членов, чему способствуют:

1. Вдохновляющий манифест, открывающий новый мир, нуждающийся в исследовании и созидательной активности, задающий смыслы и направления действий и поисков.

2. Низкий «порог входа» – простота и доступность необходимого оборудования, подробные инструкции, предполагают минимальное количество усилий и материальных затрат, необходимых для получения первых результатов.

3. Ощущение причастности к высшему знанию, пока ещё доступному лишь отдельным членам общества, открытию и исследованию истины, сочетающееся

с ощущением причастности к научной деятельности, придающей вид достоверности проводимым исследованиям. Возможность поделиться опытом и результатами с единомышленниками.

ИТК, наследуя спиритуализму, привносит в некромантические практики не только новшество в виде использования аппаратуры, меняется сама схема коммуникации. В магических методах человек воспринимает послание непосредственно: слышит голос, видит сон и пр., и, как правило, имеет возможность реагировать на него в реальном времени. Использующиеся в ритуалах инструменты выступают своеобразным «магнитом» для вызываемого духа, некоторые – его вместилищем, облегчающим коммуникацию, но не служат для фиксации полученной информации. В спиритизме контактёр-медиум занимает промежуточное положение между миром живых и миром духов и не контролирует свои действия во время контакта, но участники продолжают воспринимать информацию. Вспомогательные средства (например, спиритическая доска) служат для визуализации действий духа. Особенностью ИТК является то, что оборудование фиксирует послание раньше оператора, при этом сам оператор может воспользоваться информацией только после её расшифровки (обработка изображения, сигнала), на которую необходимо время. Таким образом, контакт в ИТК происходит с опозданием, опосредованно, что является несомненным новшеством в практиках коммуникации с умершими.

Список сокращений

ИТК – инструментальная транскоммуникация
ТМ – тонкий мир
ФЭГ – феномен электронного голоса

Библиографический список

1. Краткий перечень употребляемых сокращений и терминов // Российская ассоциация инструментальной транскоммуникации [Электронный ресурс]. – URL: http://itc.org.ru/abbreviations.htm (дата обращения 27.01.2019).
2. Михеев, А.В. Водный метод / А.В. Михеев // Российская ассоциация инструментальной транскоммуникации [Электронный ресурс]. – URL: http://itc.org.ru/water_method.htm (дата обращения 28.01.2019).
3. Михеев, А.В. Инструментальная транскоммуникация – наука XXI столетия. История, проекты, результаты / А.В. Михеев. – СПб.: РАИТ, 2011. – 24 с.
4. Михеев, А.В. Транскоммуникация – техническая связь с Тонким миром / А.В. Михеев // I Международная конференция «От смерти к бессмертию, от нереального к реальному» [Электронный ресурс]. – URL: https://youtu.be/TVXzGP61ri8 (дата обращения 26.01.2019).
5. Михеев, А.В. Генерация электронного голосового феномена хорус-методом / А.В. Михеев // Российская ассоциация инструментальной транскоммуникации [Электронный ресурс]. – URL: http://itc.org.ru/chorus.htm (дата обращения 29.01.2019).
6. Михеев, А.В. Феномен компьютерных голосов: мультитрекинговый метод записи ФЭГ / А.В. Михеев, В.К. Свитнев // Российская ассоциация инструментальной транскоммуникации [Электронный ресурс]. – URL: http://itc.org.ru/multitrack_evp.htm (дата обращения 29.01.2019).
7. Новикова, А.А. Некромантия в контексте работ Е.П. Блаватской и Е.И. Рерих / А.А. Новикова // Aliter: научно-теоретический журнал. – 2017. –№ 7. – С. 44–62.
8. Светлов, А.В. Научно-исследовательская лаборатория по изучению Психической Энергии (НИЛИПЭ) / А.В. Светлов // НИЛИПЭ [Электронный ресурс]. – URL: http://srd.narod.ru/rds/soc/nilipe.htm#5 (дата обращения 26.01.2019).
9. Светлов, А.В. Инструментальная транскоммуникация: перспективно, но опасно! / А.В. Светлов // Культурно-просветительный портал Адамант [Электронный ресурс]. – URL: http://www.lomonosov.org/article/itc_tooling.htm (дата обращения 29.01.2019).

Текст поступил в редакцию 14.06.2019.

References

1. *Kratkij perechen' upotrebljaemyh sokrashhenij i terminov* [Short list of abbreviations and terms]. Available at: http://itc.org.ru/abbreviations.htm (accessed January 27, 2019) (in Russian).
2. Miheev A.V. *Vodnyj metod* [Water method]. Available at: http://itc.org.ru/water_method.htm (accessed January 28, 2019) (in Russian).
3. Miheev A.V. *Instrumental'naja transkommunikacija – nauka XXI stoletija. Istorija, proekty, rezul'taty* [Instrumental transcommunication is the science of the 21st century. History, projects, results]. St. Petersburg: RAIT, 2011, 24 p. (in Russian).
4. Miheev A.V. *Transkommunikacija – tehnicheskaja svjaz' s Tonkim mirom* [Transcommunication – technical connection with the spiritual world]. Available at: https://youtu.be/TVXzGP61ri8 (accessed January 26, 2019) (in Russian).
5. Miheev A.V. *Generacija jelektronnogo golosovogo fenomena horus-metodom* [Generation of the Electronic Voice Phenomenon by the Chorus-method]. Available at: http://itc.org.ru/chorus.htm (accessed January 29, 2019) (in Russian).
6. Miheev A.V., Svitnev V.K. *Fenomen komp'juternyh golosov: mul'titrekingovyj metod zapisi FJeG* [The phenomenon of computer voices: the multitrack method of recording EVP]. Available at: http://itc.org.ru/multitrack_evp.htm (accessed January 29, 2019) (in Russian).
7. Novikova A.A. *Nekromantija v kontekste rabot E.P. Blavatskoj i E.I. Rerih* [Necromancy in the context of the works of E.P. Blavatskaya and E.I. Roerich]. Aliter: ASEM, 2017, no. 7, pp. 44–62 (in Russian).
8. Svetlov A.V. *Nauchno-issledovatel'skaja laboratorija po izucheniju Psihicheskoj Jenergii* [Research Laboratory for the Study of Mental Energy]. Available at: http://srd.narod.ru/rds/soc/nilipe.htm#5 (accessed January 26, 2019) (in Russian).
9. Svetlov A.V. *Instrumental'naja transkommunikacija: perspektivno, no opasno!* [Instrumental transcommunication: promising, but dangerous!]. Available at: http://www.lomonosov.org/article/itc_tooling.htm (accessed January 29, 2019) (in Russian).

Submitted for publication on June 14,2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.44-54

Хижая Т.И.

Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых
600000, Россия, г. Владимир, ул. Горького, 87
bobcat64@mail.ru

Феномен саббатарианства: сущность, разновидности, краткий очерк истории

Аннотация. Статья посвящена анализу саббатарианства: уяснению содержания термина, выявлению типов данного феномена, а также изучению его истории. Актуальность работы обусловлена как нечёткостью определений исследуемого понятия, так и дефицитом трудов, уделяющих внимание саббатарианству, в российском религиоведении. В процессе исследования автор приходит к заключению, что термин «саббатарианство» полисемантичен. Во-первых, он подразумевает особенное внимание к четвёртой заповеди Декалога в христианской традиции, в которой, начиная с эпохи ранней Церкви, встречаются разные практики празднования первого или/и седьмого дня недели на Востоке и Западе христианского мира. Во-вторых, саббатарианскими именуются специфические религиозные движения, возникавшие в Европе в эпоху Нового времени и генетически связанные с Реформацией. Автор разделяет их на христианские и иудаизирующие, отмечая при этом сложность, а в некоторых случаях – и невозможность осуществления данной дифференциации. Среди движений первого типа, в свою очередь, выделяются саббатариане первого дня, не составившие самостоятельного религиозного движения, и саббатариане седьмого дня, образовавшие отдельные протестантские конфессии. Ко второму классу относятся течения, ориентирующиеся в той или иной степени на ветхозаветные тексты. Анализ истории иудействующих показывает, что их генезис связан с радикальной Реформацией. Они возникали среди анабаптистов, унитариев и пуритан, образуя ультрарадикальную струю в религиозном пространстве эпохи Нового времени. При этом данные движения нередко носили милленаристский характер. Наиболее яркой моделью иудаизирующего саббатарианства стал феномен трансильванских сомбатошок, проделавших эволюцию от антитринитарного направления внутри протестантизма к ортодоксальному иудаизму. Статья является первой попыткой специального исследования феномена саббатарианства в отечественном религиоведении. Его результаты значимы для понимания истории Реформации, различных религиозных направлений внутри последней (в особенности радикальных), а также взаимоотношений христианства и иудаизма.

Ключевые слова: саббатарианство, саббатариане первого дня, саббатариане седьмого дня, иудействующие, субботники, Реформация, ультрарадикальный, Матиас Веэ-Глириус, Андраш Йоши, Шимон Печи

Tatiana I. Khizhaya

Vladimir State University n.a. Alexander and Nikolay Stoletovs
87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000
bobcat64@mail.ru

The Phenomenon of Sabbatarianism: Nature, Types, and Brief History

Abstract. The article focuses on the analysis of Sabbatarianism, i.e. on clarifying the meaning of the term, identifying various kinds of this phenomenon, as well as researching its history. The topicality of the work stems from both uncertainty of the definitions of the concept under consideration and the lack of works in Russian religious studies that deal with the problem of Sabbatarianism. During the study the author comes to the conclusion that the term “Sabbatarianism” is polysemantic. First, it implies special attention to the fourth commandment of the Decalogue in the Christian tradition, in which, since the period of the early Church, there were different practices of observing the first and/or the seventh day of the week in the East and West of the Christian world. Second, we call Sabbatarian specific religious movements that emerged in Europe during the Modern Era and had genetic connection with the Reformation. The author divides them into Christian (Protestant) and Judaizing, noting the challenge and even the failure of differentiating between both in some cases. The first type is subdivided, in turn, into the First-day Sabbatarians, who did not constitute a particular religious movement, and the Seventh-day ones, who made up separate Protestant denominations. The second

type includes sects that are guided to varying degrees by the Old Testament texts. The study of the Judaizers' history reveals that their genesis is correlated to the Radical Reformation. They arose among the Anabaptists, Unitarians and Puritans, forming an ultraradical stream in the religious scene of the Modern Era. At the same time, these movements were often millenarian. The most vivid model of Judaizing Sabbatarianism was the phenomenon of Transylvanian Sabbath keepers, who evolved from the Protestant Anti-Trinitarians to the Orthodox Jews. The paper is the first attempt at a special research on the phenomenon of Sabbatarianism in Russian religious studies. Its results are significant for understanding the history of the Reformation, various religious trends within the latter (especially radical), as well as the relationship between Christianity and Judaism.

Key words: Sabbatarianism, the First-day Sabbatarians, the Seventh-day Sabbatarians, Judaizers, Sabbath keepers, Reformation, ultraradical, Matthias Vehe-Glirius, Andreas Eőssi, Simon Péchi

Термин «саббатарианство», как правило, используется в научной литературе для обозначения разнообразных религиозных движений, возникавших в эпоху Реформации. Некоторые словари и энциклопедии пытаются дать дефиницию данному феномену, однако объяснения, предложенные ими, столь различны, а иногда расплывчаты, что вызывают желание привести их в определённую систему. Пёстрая мозаика религиозных реалий, объединённых общим названием саббатариан, побуждает разработать их первичную классификацию, выделить основные виды и подвиды. Кроме того, крайний недостаток в отечественной науке работ, посвящённых саббатарианским течениям, требует, для восполнения этой лакуны, реконструировать в самых общих чертах их историю на основании зарубежной историографии. Эти проблемы и побудили меня сделать попытку религиоведческого анализа данного явления, уделив, в соответствии с моими научными интересами, основное внимание, иудействующим движениям, как наименее известным.

Суббота и воскресенье в христианстве

Проблема саббатарианства как религиозного феномена тесно связана с историей почитания субботы и воскресенья в христианской традиции. Оно базировалось на интерпретации заповеди Декалога о хранении субботы (Исх 20:8-10). В этом контексте можно говорить о саббатарианстве *в широком смысле:* саббатарианство (от лат. sabbatarius – субботний, блюститель субботы) – это подход в христианстве, настаивающий на соблюдении четвёртой (в католицизме и лютеранстве – третьей) заповеди Десятословия.

В раннехристианской церкви изначально праздновался и седьмой день иудейской недели, и первый («День Господень», день совершения Евхаристии), в который воскрес Христос. В отношении к последнему, как к абсолютно новому началу, выводящему христиан за рамки традиционной веры, наиболее ярко выразилось самосознание первоцеркви [Шмеман, 1993, 19–20]. Первый день также назывался восьмым днём (семидневной недели); его празднование стало трансцендированием времени, сознательным выходом за пределы седмицы, в которую вписаны человеческая жизнь и история, прообразом «будущего века» [Аверинцев, 2005, 356]. Со временем, по мере углубления полемики между иудаизмом и христианством, суббота, как символ иудейского закона, стала противопоставляться воскресенью, как явлению христианской благодати. Христианские писатели (Варнава, Тертуллиан) декларируют идею её отмены вместе с отказом от обрезания и принесения жертв. Во II в. воскресный день вытесняет субботу из богослужебной практики. Но в III в. появляется тенденция к выделению субботы из ряда обычных дней, которая приводит к одновременному почитанию к концу III – началу IV вв. в некоторых церквах двух дней недели [Скабалланович, 2004, 112–114]. При этом Лаодикийский собор 364 г. квалифицировал «празднование» субботы, т.е. отказ от работы в этот день, как ересь иудействования[1].

В настоящее время в православных литургических практиках суббота выделяется как особенный, праздничный день[2] при безусловном приоритете воскресенья, а Эфиопская и Эритрейская Церкви сохраняют традицию почитания субботы наравне с воскресным днём. Для католицизма, с одной стороны, характерна длительная (до XVII в.) история соблюдения поста в субботу, как дня, в который у церкви был отнят её жених [Болотов, 1994, 334]. С другой стороны, Католическая Церковь проповедует концепцию замены ветхозаветной субботы христианским воскресеньем, исполнившим «духовный смысл иудейской субботы» [Катехизис, 2007, 147].

Таким образом, мы видим, что в эпоху первоначального христианства, а также в православной и католической традициях восприятие библейского установления о дне покоя было неоднозначным и меняющимся с течением времени.

Эпоха Реформации

Новый подход в отношении к библейскому предписанию появляется в период Реформации. Именно тогда возникает саббатарианство *в строгом смысле* данного слова. Его составляют религиозные движения и направления, зародившиеся в контексте протестантизма и предписывающие буквальное исполнение четвёртой заповеди Декалога. Они подразделяются на саббатариан первого дня (почитателей воскресенья) и саббатариан седьмого дня (чтущих субботу). Среди последних следует выделить, с одной стороны, разнообразные христианские деноминации, празднующие субботу, а с другой – иудаизантские дехристианизирующие течения, конструирующие свои религиозные представления и практики на основе Ветхого Завета; их маркёром является, в первую очередь, тщательное соблюдение закона о субботе.

Саббатариане-христиане

Саббатарианство первого дня не стало самостоятельным религиозным движением. Представители различных конфессий – пресвитериане, методисты, конгрегационалисты, баптисты – настаивали на буквальном исполнении библейского повеления, как вечного морального закона, на хранении святости воскресного дня по аналогии с соблюдением субботы в ветхозаветной традиции. Они призывали посвящать воскресенье богослужению и делам милосердия, отказывались в этот день от всех мирских занятий и развлечений. В эпоху ранней Реформации «воскресное саббатарианство» было особенно популярным среди английских и шотландских протестантов [Ball, 2015, 150–155]. Наиболее ярким его выражением являлись принятые в ряде западных стран т.н. «синие законы», которые ограничивали или полностью запрещали в воскресенье различные виды коммерческой, развлекательной и хозяйственной деятельности по религиозным мотивам.

К саббатарианам седьмого дня относятся те протестантские конфессии, которые отрицают традиционную практику празднования воскресенья и ориентируются на ветхозаветные предписания о святости субботы. В первую очередь, это баптисты седьмого дня и адвентисты седьмого дня. Оба течения указывают на неизменяемость Декалога, как фундаментального нравственного закона, и на практику субботствования в ранней Церкви. Они расценивают замену субботы воскресеньем влиянием языческой традиции поклонения солнцу [В начале, 1993, 217], заповедью «не от Бога», «воскресной ересью» [An address, 1843, 17, 23], «мошенничеством» папской власти [Уайт, 2011, 582]. В движении АСД суббота имеет сотериологическое и эсхатологическое значение; она считается святым и богослужебным днём и длится от вечера пятницы до вечера субботы. Адвентисты воздерживаются в субботу от обычных дел и развлечений, но осуществляют медицинскую и социальную помощь нуждающимся [В начале, 1993, 212–224].

В число христиан-саббатариан седьмого дня следует включить небольшие многочисленные общины пятидесятников, соблюдающих субботу, а также пятидесятническую Церковь истинного Иисуса (субботствующие пятидесятники).

Иудействующие саббатариане

Отдельную группу саббатариан составляют возникавшие в эпоху Реформации иудаизирующие религиозные движения, вектор развития которых был направлен в сторону предпочтения Ветхого Завета, а в ряде случаев – дехристианизации и усвоения традиции иудаизма.

Критика Католической Церкви, рационализм и усиленное внимание к Библии создали предпосылки для появления иудействующих в Европе Нового времени. Протестантизм стимулировал интерес к Ветхому Завету, на основе которого религиозные диссиденты начали конструировать религиозные представления и практики; важнейшим элементом последних стало почитание субботы. Представители таких течений нередко вступали в религиозные контакты с евреями.

В Англии большая, чем ранее, доступность Библии и развитие движения за соблюдение воскресного дня в конце XVI – начале XVII в. имели следствием появление сторонников почитания субботы. Наиболее известными деятелями английского

саббатарианства были пуританин Джон Траск (1585–1636) и англиканский епископ Теофилиус Брэберн (1590–1662). Они инициировали в среде английских протестантов споры о том, когда соблюдать седьмой день – в субботу или в воскресенье, ссылаясь на практику христианского почитания седьмого дня до середины IV в. [Ball, 2015, 137–139]. Странствующий проповедник Траск, первоначально строго придерживавшийся воскресного саббатарианства, впоследствии стал настаивать на необходимости буквального следования ветхозаветным заповедям. Он соблюдал субботу, некоторые диетарные предписания Закона Моисея и библейские праздники [Hessayon, 2011; Orr, https://archive.gci.org/articles/from-sunday-to-sabbath-the-puritan-origins-of-modern-seventh-day-sabbatarianism/]. В 1618 г. он был арестован, подвергнут телесному наказанию, пригвождён к позорному столбу и приговорён к пожизненному заключению и крупному денежному штрафу. В тюрьме он предпочёл отказаться от мясной пищи, чтобы не есть свинины. В 1620 г. Траск отрёкся от своих воззрений в «Трактате освобождения от иудаизма» и получил свободу. Двое из его последователей – жена Дороти и Р. Хебдон, не отказавшиеся от своих убеждений, закончили жизнь в тюрьме. В течение 25 лет заключения Дороти не принимала пищи, запрещённой Законом Моисея [Orr, https://archive.gci.org/articles/from-sunday-to-sabbath-the-puritan-origins-of-modern-seventh-day-sabbatarianism/].

Учение Траска не поддаётся чёткому выяснению по причине отсутствия источников, которые исходили бы из среды нонконформистов. Траск будто бы выступал за соблюдение верующими ветхозаветных опресночных дней и считал, что христиане, «подданные Его Величества, немногим лучше евреев» [Orr, https://archive.gci.org/articles/from-sunday-to-sabbath-the-puritan-origins-of-modern-seventh-day-sabbatarianism/].

Движение английских субботников было связано с идеями лоллардов, Людей «пятой монархии», баптистов, партикулярных баптистов, разделявших кальвинистское учение о предопределении. Общины саббатариан находились на всей территории Англии, включая Лондон, а также в Ирландии; их идеи занимали умы многих образованных людей начала XVII в. Упадок саббатарианства происходил одновременно с кризисом движения нонконформистов в Англии. Несмотря на преследования, общины английских субботников продолжали существовать до XVIII в. [Ball, 2015, 155].

Почитание субботы обнаружили в XVI – начале XVII вв. некоторые голландские анабаптисты-менониты, анабаптисты-субботники Моравии, Южной Германии и Верхней Австрии [Hasel, 1967; Rothkegel, 2013]. Видными представителями немецкого субботничества XVI в. были Освальд Глайт и Андреас Фишер, исповедовавшие анабаптистские и хилиастические взгляды. Освальд Глайт придавал празднованию седьмого дня важнейшее сотериологическое и эсхатологическое значение, как категорической моральной (а не ритуальной) заповеди, и знаку Второго пришествия Мессии [Hasel, 1967, 7, 16]. Его единомышленник, Андреас Фишер, продвинулся дальше, встав во главе радикальной саббатарианской общины. Её члены практиковали обрезание как символ признания Ветхого Завета, который Бог заключил с человечеством на вечные времена. Фишер был убеждён, что спасение пришло от евреев, с которыми христианам следует сблизиться. Он считал иудаизм и христианство равными по достоинству религиями, между которыми есть много общего с богословской точки зрения. Иисус, согласно его доктрине, не Бог, а страдающий человек. В 1540 г. Фишер был арестован и казнён [Beck, 2000, 42–43].

Реформация породила похожий феномен и в Речи Посполитой. О польских иудействующих сообщают авторы XVI–XVII вв.: А. Любенецкий, С. Решка, Б. Герберст, К. Красиньский, К. Хельвиг, М. Чеховиц. Иудаизантов, не составивших цельного движения, объединял антитринитаризм, празднование субботы, соблюдение некоторых пищевых запретов Ветхого Завета, а также религиозные контакты с евреями [Шпирт, 2003, 124–125].

Трансильванские саббатариане

Наиболее ярким среди подобного рода феноменов является движение трансильванских саббатариан – сомбатошок (венг. Szombatosok – субботники). Это ультрарадикальное религиозное течение, возникшее среди венгров Трансильвании

во второй половине XVI в. Его появление следует рассматривать в контексте процессов, происходивших в Европе этого периода, в первую очередь, Реформации, породившей множество религиозных направлений. Уникальное разнообразие и толерантность стали характерной чертой религиозного мира Трансильвании – автономного княжества, номинально входившего в состав королевства Венгрия и зависимого от Османской империи. В течение определённого периода регион находился вне контроля католической власти, что способствовало распространению различных протестантских течений. Первый князь Трансильвании Янош II Жигмонд Запольяи принял Тордайский эдикт (1568) – первый декрет религиозной свободы в современной истории Европы, и поддержал создание Унитарианской церкви Трансильвании. Четыре конфессии (католицизм, лютеранство, кальвинизм, унитарианство) пользовались исключительной свободой в княжестве; между ними проводился открытый диалог. Другие вероисповедания, включая православных, евреев и мусульман, были терпимыми. Таким образом, была подготовлена благоприятная почва для многообразия религиозных идей и движений [Szegedi, 2009].

Истоки венгерского субботничества восходят к учению антитринитаризма, возникшего в раннепротестантской Европе, а именно к доктринам Мигеля Сервета и Фауста Социна. Они были распространены в Трансильванском княжестве выдающимися представителями Радикальной Реформации XVI в. Якобом Палеологом, Иоаханнесом Зоммером, Адамом Неусером, Матиасом Веэ-Глириусом [Rotaru, 2013, 317–319], а впоследствии получили развитие благодаря деятельности крайних унитариев Трансильвании, в особенности Ференца Давида, ставшего основателем и епископом Унитарианской Церкви. После разделения унитарианского движения в Трансильвании на старых (радикальных) и новых (умеренных) унитариев, возглавляемых, соответственно Ф. Давидом и Дж. Бландрата (придворным врачом князя Яноша II), сторонники Давида создали своё сообщество, в недрах которого и зародилось течение саббатариан. Ф. Давид, последователи которого были известны как нонадоранты (т.е. не поклоняющиеся Христу), был обвинён в иудаизантстве и приговорён к пожизненному тюремному заключению [Dan, 1982, 127–146].

Исключительная роль в генезисе движения сомбатошок принадлежит Матиасу Веэ-Глириусу (1545–1590) – немецкому мыслителю-антитринитарию; его можно считать «апостолом» саббатарианства в Трансильвании. Около 1580 г. он опубликовал в Германии работу под названием «Маттания» («Дар Бога»), в которой изложил свою доктрину. Глириус проповедует в этом сочинении следующие идеи:

• нонадорантизм – отрицание божественности Христа, отказ от его почитания и поклонения ему;

• приоритет Ветхого Завета над Новым, который не имеет божественного происхождения (кроме Апокалипсиса);

• представление о Христе как еврейском Мессии, который не дал нового Закона, но принёс язычникам лишь обещание спасения;

• неотменимость Моисеева Закона;

• признание ценности иудейской традиции – талмудической и постталмудической;

• хилиазм, вера земное царство, которое Христос установит после Второго Пришествия.

С точки зрения немецкого богослова, христианство должно практически совпадать с иудаизмом, отличаясь от него признанием мессианского достоинства Христа и верой в его Второе Пришествие [Dan, 1982, 65– 26].

Преследуемый в Германии за свои радикальные воззрения, М. Глириус отправился в Трансильванию, где распространил свои идеи. В 1578 г. он прибыл в г. Коложвар в качестве гостя Ф. Давида и проявил большую общественную активность. Там он возглавил унитарианскую школу, обнаружив обширные познания в еврейском языке, талмудической литературе и иудейской экзегезе. В 1579 г. городской совет лишил Глириуса его должности, как сторонника Давида, арестованного и находящегося в заключении. Он покинул Трансильванию, оставив в Коложваре копию своего труда [Rotaru, 2013, 318–320]. Венгерский историк Р. Дан убедительно доказал, что 16 пунктов обвинений против Ф. Давида, распространённые

Дж. Бландрата с целью его компрометации, были ему ложно приписаны. На самом деле это были тезисы Глириуса, которые и легли в основу венгерского саббатарианства [Dan, 1982, 127–146].

Движение сомбатошок возникло в период правления принявшего унитарианскую веру князя Яноша II Запольяи. Ранний этап его существования связан с деятельностью местных интеллектуалов-унитариев, принадлежавших к венгерской культуре и знати Трансильвании. Наиболее известными среди них являются: крупный землевладелец Андраш Йоши, унитарианский проповедник Андраш Эрдёди, лидер политической оппозиции Янош Геренди, военачальник Фаркаш Корниш, унитарианский богослов и поэт Миклош Богати, министр Бенедек Овари.

В 1580 г. М. Богати, преемник Глириуса в должности главы унитарианской школы, написал первый богословский саббатарианский трактат «De Lege thesis XX» (О законе [Моисея] в 20 тезисах), в котором он утверждал, что не существует «свободы от закона», а заповеди Ветхого Завета должны рассматриваться всеми христианами как обязательные для исполнения. Для правильного понимания и соблюдения библейских предписаний следует ориентироваться на раввинистический опыт.

В начале 1580-х гг. взгляды М. Богати были усвоены Я. Геренди, последователем Я. Палеолога и покровителем субботников, а впоследствии саббатарианскими идеями были охвачены другие представители образованных кругов Трансильвании [Rotaru, 2013, 319].

Андраш Йоши (András Eőssi), долгое время ошибочно считавшийся в историографии основателем движения, стал идеологом общины саббатариан во второй половине 1580-х гг. Согласно источникам, он проповедовал среди простолюдинов, толкуя соответствующие отрывки из Библии. Вдохновлённый идеями Глириуса, Йоши утверждал, что Христос сидит на небесах одесную Отца и придёт на землю второй раз, чтобы править в Иерусалиме. Он разделял убеждение немецкого богослова о превосходстве Ветхого Завета над Новым и относил протестантский принцип спасения верой только к апостольскому веку. Проповедник предсказывал земное царствование Христа, описывая его так, как оно было изображено Глириусом в его работе «Маттания». Йоши стал автором множества трактатов, молитв и гимнов [Dan, 1982, 154–164].

В относительно короткий период времени (1570–1628) количество саббатариан достигло приблизительно 25 000 [Rotaru, 2013, 317]. Субботнические общины появились в более чем 40 деревнях. В этническом отношении большинство сомбатошок были секеями (секлерами) – представителями субэтнической группы внутри венгерского народа. Имения нескольких секейских баронов стали прибежищем саббатарианских идей. Лидерами и вдохновителями движения были представители социальных верхов, но впоследствии оно распространялось по преимуществу среди крестьянства.

С конца XVI в., после прихода к власти представителей новой династии, католиков Батори, против субботников были организованы репрессии. В 1595 г. при князе Жигмонде Батори Государственное собрание Трансильвании приняло антисаббатарианский закон. Следующий правитель княжества, православный Михай Храбрый издал указ о наказании сектантов и конфискации их владений (1600). Их книги и рукописи были сожжены. Аналогичный акт был принят в 1607 г. при Жигмонде Ракоци. Три года спустя в княжение Габриэля Ракоци Государственное собрание предписало наказать «многочисленных лиц в стране, которые следуют иудейской вере и иудейским обрядам и произносят богохульства» [Bacher, 1890, 476]. В 1618 г. князь Габор Бетлен также представил парламенту закон против иудействующих. И впоследствии разрабатывались новые меры, направленные против имущества, свободы и жизни венгерских субботников. Постоянное повторение репрессивных законов свидетельствовало об их неэффективности, а также о том, что они не всегда исполнялись. Преследования только усиливали религиозную ревность диссидентов. Саббатариане г. Тыргу-Муреш, питая надежду на то, что турки смогут помочь утверждению «истинной веры», отправили письмо османскому адмиралу Синану-паше, воевавшему с Жигмондом Батори. В письме они заявляли, что «подобным образом (т. е. как турки – *Т.Х.*) не употребляя свинину и признавая единство Бога,

они пришли к заключению, что так более продолжаться не может и Бог передаст власть могущественному императору Турции и его народу». Письмо было перехвачено, а его отправители подверглись наказанию или были вынуждены спасться бегством [Bacher, 1890, 477].

Доктрина сомбатошок находила приверженцев исключительно среди секеев. В большинстве случаев неофиты рекрутировались из Унитарианской Церкви, но некоторые обращались из общины кальвинистов, например, жители г. Тыргу-Муреш. Большое число последователей субботническое учение обрело на территориях, соседствовавших с владениями А. Йоши. Оно распространялось главным образом в деревнях, однако религиозные диссиденты присутствовали и в городах, и даже за пределами Трансильвании [Attila, 2009, 9]. Это были земледельцы, ремесленники, представители всех слоёв дворянства и даже обладатели высших государственных должностей. К последним в первых десятилетиях XVII в. принадлежали придворный проповедник Альвинци, канцлер Шимон Печи и др.

Несмотря на стремительный рост движения, субботники этой эпохи не создали конгрегаций и не имели официального духовенства. Тогда, как и впоследствии, наиболее ревностные и обладающие знаниями члены общины исполняли функции проповедников и руководителей хоров. Первый съезд саббатариан, организованный с целью унификации религиозных обрядов, был тайно проведён в 1606 г. [Bacher, 1890, 477–478]. Сектанты строили свои религиозные практики на основании Ветхого Завета: отмечали библейские праздники, следовали (хотя и не полностью) пищевым предписаниям Пятикнижия, строго соблюдали субботний день, но при этом не совершали обрезания.

Официальный разрыв отношений между саббатарианами и унитарианами произошёл в 1618 г., когда унитарианское руководство отлучило «еретиков» от церкви, членами которой субботники ощущали себя до той поры [Bacher, 1890, 478].

Исключительную роль в эволюции движения в сторону иудаизма сыграл Шимон Печи (Simon Péchi), приёмный сын А. Йоши, его наследник и канцлер Трансильвании, сделавший блестящую карьеру в период правления князя Габора Бетлена. Он тайно субботствовал под маской унитария. В 1621 г. Печи был арестован по политическим мотивам и содержался под стражей три с половиной года. Получив свободу, он полностью отошёл от дел и жил, посвятив всё своё время и способности принятой им конфессии.

В это время благодаря указу Габора Бетлена от 1623 г., гарантировавшему евреям свободу вероисповедания и разрешавшему торговлю по всему княжеству, усиливается приток сефардов из Османской империи в Трансильванию. Контакты саббатариан с евреями стимулировали влияние иудейской традиции на развитие религиозного течения. Это хорошо видно из рукописей Печи, анализ которых указывает, что в распоряжении лидера саббатариан имелись издания и переводы Библии, талмудических произведений, экзегетические труды средневековых еврейских авторов, различные сочинения, посвящённые ритуалам и этике иудаизма. Сам Печи открыто общался с евреями, вёл свой дом на еврейский манер, строго соблюдал субботу вместе с домочадцами, не позволяя при этом зависимым от него людям работать по воскресеньям. Он устроил синагогу, где каждую субботу проводилась служба и читались отрывки из Торы [Bacher, 1890, 478–481].

Ш. Печи известен своей активной литературной деятельностью; его основным трудом является сборник молитв и обрядов, извлечённых им из различных иудейских источников. С этого времени религиозные практики сомбатошок, не имевшие до этого чёткого оформления, но базировавшиеся на ветхозаветных текстах, конструировались на фундаменте иудаизма. Молитвенник Ш. Печи (1 пол. XVII в.) и другие более поздние сочинения саббатариан несут на себе печать раввинистической традиции. Они содержат переводы на венгерский язык разнообразных произведений талмудической и постталмудической литературы [Bacher, 1890, 487–492]. Именно Печи элиминировал из саббатарианского учения представление об Иисусе как Мессии [Dan, 1982, 173].

Жёсткие меры были предприняты против субботников в период правления князя Дьердя I Ракоци в 1635 и 1638 г. Был установлен крайний срок (Рождество

1635 г.) для перехода сектантов в одну из четырёх привилегированных конфессий христианского княжества. Верующие были подвергнуты пыткам, а их священные книги и имущество конфискованы. Обвинённые в иудаизме были отправлены в тюрьмы, но только один смертный приговор был приведён в исполнение. Печи был приговорён к лишению жизни и собственности. Проведя некоторое время в заключении, он был отпущен на свободу под залог при условии отречения от саббатарианской веры. Последние годы своей жизни вождь субботников провёл в оставшейся у него после репрессий части имения, внешне сохраняя принадлежность к кальвинистской церкви. Он умер в 1643 г.

После смерти Дьердя I Ракоци преследование саббатариан продолжили его преемники. Члены богатых и уважаемых фамилий, исповедовавших субботническую веру, предпочли возвратить свои земельные владения, принимая одну из признанных конфессий княжества, главным образом – кальвинизм. Большая часть сектантов формально обратилась в протестантизм. Труды А. Йоши и Ш. Печи, вероучение и религиозные практики венгерских иудействующих становились всё менее известными. Движение локализовалось по преимуществу в границах территорий, примыкающих к резиденции двух упомянутых саббатарианских лидеров (Сент Эржебет), сохраняясь в среде сельского населения страны секеев. Его представители тайно придерживались иудаизантской доктрины, вдохновляясь примерами мученичества за веру. Их жизнь во многом напоминала практики анусим (марранов) в Испании.

Новый период гонений на сомбатошок последовал в начале XVIII в. после вхождения Трансильвании в состав католической Габсбургской монархии. Многие из сектантов, подвергавшихся конфискации имущества, эмигрировали в Турцию, другие, в особенности жители села Бёзёдуйфалу, формально переходили в католицизм, не оставляя при этом саббатарианство. Некоторые из подобных псевдокатоликов также впоследствии уезжали в Турцию, образуя там колонии субботников (например, в Эдирне) и обращаясь в иудаизм [Bacher, 1890, 482–483].

Отношение властей к сомбатошок было гораздо более жёстким, чем к евреям: несмотря на дискриминацию последних, иудаизм относился к числу терпимых конфессий. Субботники считались еретиками, свершившими непростительный грех отступления от христианства и взявшими на себя обязательства, предписанные евреям.

Реформы императора Иосифа II в области веротерпимости, расширявшие права протестантских и православных общин и снимавшие ограничения с иудеев, не улучшили положения венгерских последователей Моисеева закона. Новые судебные преследования стимулировали эмиграцию саббатариан и формальный переход субботствующих католиков в кальвинизм.

XIX в. стал для иудействующих секеев периодом расширения контактов с евреями, живущими поблизости от них, и дальнейшей эволюции движения в сторону ортодоксального иудаизма. Саббатариане всеми способами уклонялись от христианских практик, соблюдали еврейские законы о пище, сохраняли и копировали Книгу гимнов и особенно труды Ш. Печи.

Новая конституция Австро-Венгерской империи 1867 г. отменила все правовые ограничения для религиозных меньшинств, в том числе и для евреев. Это привело к открытому обращению в иудаизм части субботников, проживающих в селениях Бёзёдуйфалу и Надь-Эрни. Тем самым они нарушили закон, запрещающий отпадение из любой христианской конфессии в иудейскую религию. В венгерском парламенте прошли длительные и бурные дебаты по этому вопросу. И хотя этот казус вызвал тревогу властей, к прозелитам не были применены репрессивные меры. Министр по делам религий разрешил субботникам Бёзёдуйфалу переходить в иудаизм. В результате в деревне был проведён массовый гиюр для 105 членов общины под руководством ортодоксальных раввинов из Будапешта. Пять семей отказались принять новую веру, не желая изменять старой субботнической традиции.

Эти события привели к сосуществованию в Бёзёдуйфалу двух религиозных групп – саббатарианской и иудейской, последняя из которых стала первой еврейской общиной из новообращённых субботников. Богослужение в ней проходило на венгерском языке и иврите. Браки заключались только между членами общины. Обе

группы посещали одну синагогу, пользовались услугами одного шойхета (резника) и праздновали (с незначительными отличиями в практиках) одни и те же праздники. Остальным субботникам пришлось ждать ещё два года, чтобы получить свободу вероисповедания и возможность осуществить гиюр. Еврейские общины Венгрии продолжали поддерживать новообращённых Бёзёдуйфалу до начала XX в. Они посылали им раввинов и шойхетов, помогали ремонтировать общественные здания и покупать священные книги на иврите [Bacher, 1890, 482–487].

Вторая мировая война нанесла непоправимый удар общинам венгерских иудаизантов. В 1944 г. они были депортированы в Освенцим вместе с венгерскими евреями. Лишь 5 семей были спасены католическим священником Иштваном Радули, который убедил венгерскую жандармерию и СС, что они являются христианами. Саббатариане, отправленные сначала в гетто г. Тыргу-Муреш, а затем в Освенцим, погибли. Многие из оставшихся в живых эмигрировали в Израиль после войны. Число погибших, по приблизительным оценкам, равняется нескольким тысячам. С этого времени количество субботников-секеев стремительно сокращается. Этому способствовала индустриализация, вытеснявшая жителей Бёзёдуйфалу из их селения, а также обращение сомбатошок в христианские деноминации, ставшее реакцией на помощь местного духовенства в период Холокоста.

К 1989 г. в Трансильвании только часть населения Бёзёдуйфалу сохраняла приверженность доктрине саббатариан. В этом году в связи со строительством водохранилища власти по прямому указанию румынского диктатора Николае Чаушеску затопили долину, в котором находился последний оплот трансильванского субботничества. Жители деревни были переселены. Таким образом саббатарианское религиозное движение, просуществовавшее более 400 лет, практически исчезло из религиозного мира Трансильвании в последней четверти XX в.

По некоторым оценкам, несколько тысяч израильтян являются прямыми потомками венгерских субботников. Многие из них не имеют представления о своих корнях, а в семьях современных ультраортодоксальных евреев наличие в родословной представителей саббатариан скрывается [Fogelman, https://www.haaretz.com/misc/writers/WRITER-1.4968576].

Заключение

Мы можем констатировать, что термин «саббатарианство» обладает определённой полисемией. Он подразумевает и особенное отношение к четвёртой заповеди Декалога, и практики её соблюдения, и своеобразные религиозные движения, возникшие в эпоху Нового времени. Последние следует разделить на христианские (протестантские) и иудаизирующие. При этом необходимо учитывать, что граница между субботниками-христианами и иудействующими не является жёсткой. Порой трудно определить, к какому именно направлению следует отнести тот или иной феномен, меняющийся со временем, либо изначально неоднородный. Так, течение трансильванских саббатариан сначала было ответвлением внутри протестантизма, но впоследствии претерпело дехристианизацию и влияние иудейской традиции. В субботничестве немецких анабаптистов выделяются две тенденции: Андреас Фишер возглавил иудаизирующее направление, в то время как Освальд Глайт оставался на христианских позициях. Английское саббатарианство седьмого дня также было гетерогенным. Так, англиканин Теофилус Брэберн, требовавший почитания субботнего дня, был более «ортодоксален», нежели Джон Траск, демонстрировавший настойчивую ориентацию на предписания Моисеева Закона.

Как правило, иудаизантские саббатарианские движения возникали внутри радикального сегмента протестантизма – среди анабаптистов, унитариев и пуритан, представляя ультрарадикальную тенденцию эпохи Реформации. Нередко в них присутствовали хилиастические идеи. Наиболее колоритной моделью иудействующего саббатарианства стал феномен трансильванских сомбатошок. На протяжении 4 столетий своего существования секлерские субботники прошли длительный путь от протестантского течения к ортодоксальному иудаизму.

Трансильванским иудействующим типологически наиболее близки русские субботники. Но проблема сопоставления данных религиозных течений требует специального исследования.

Библиографический список

1. Аверинцев, С.С. Священное Предание Ветхого Завета в христианской перспективе / С.С. Аверинцев // Личность и традиция. Аверинцевские чтения. – Киев: Дух и литера, 2005. – С. 342–365.
2. Болотов, В.В. Лекции по истории древней церкви: в 4 т. / В.В. Болотов. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. – Т. 2. – 474 с.
3. В начале было Слово: Основы вероучения христиан адвентистов седьмого дня. – Заокский: Источник жизни, 1993. – 432 с.
4. Катехизис Католической Церкви: Компендиум. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – 216 с.
5. Скабалланович, М. Толковый Типикон / М. Скабалланович. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. – 815 с.
6. Уайт, Е.Г. Великая борьба / Е.Г. Уайт; пер. с англ. – Заокский: Источник жизни, 2011. – 704 с.
7. Шмеман, А. Исторический путь православия / А. Шмеман [Репринт. изд.]. – М.: Паломник, 1993. – 387 с.
8. Шпирт, А.М. Ф. Социн, нонадорантизм, иудаизантизм и иудаизм: о «своём» и «чужом» в польской радикальной реформационной мысли 2-й половины XVI в. / А.М. Шпирт // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. – М.: Дом еврейской книги, 2003. – С. 105–131.
9. An address to the Baptist denomination of the United States on the observance of the Sabbath from the seventh-day Baptist general conference. – New York: T. Winchester, New world press, 1843. – 24 p.
10. Attila, G. On Transylvanian Jews. An outline of a common history / G. Attila // Working papers in Romanian minority studies. – Cluj-Napoca: Institutul pentru studierea problemelor minorităţilor naţionale, 2009. – No. 17. – 43 p.
11. Bacher, W. The Sabbatarians of Hungary / W. Bacher // The Jewish quarterly review. – 1890. – Vol. 2. – No 4. – P. 465–493.
12. Ball, B.W. The roots of English Sabbatarianism / B.W. Ball // Grounds for assurance and hope: Selected biblical and historical writings of Bryan W. Ball. – Cooranbong: Avondale Academic Press, 2015. – P. 137–155.
13. Beck, J.S. The Anabaptists and the Jews: The example of Eatzer, Denck and the "Worms Prophets" / J. S. Beck. – Toronto: National library of Canada, 2000. – 174 p.
14. Dan, R.M. Vehe-Glirius. Life and work of a radical Antitrinitarian with his collected writings / R.M. Dan. – Budapest; Leiden: Academiai Kiado; Brill, 1982. – 403 p.
15. Fogelman, S. Discovering Europe's non-Jews who kept the faith [Электронный ресурс] / S. Fogelman. – URL: https://www.haaretz.com/misc/writers/WRITER-1.4968576 (дата обращения 27.08.2019).
16. Hasel, G.F. Sabbatarian Anabaptists of the sixteenth century / G.F. Hasel // Andrews university seminary studies. – 1967. – Part 1. – № 5. – P. 101–121.
17. Hessayon, A. Jews and crypto-Jews in sixteenth and seventeenth century England / A. Hessayon // Cromohs. – 2011. – № 16. – P. 1–26.
18. Orr, R. From Sunday to Sabbath: The puritan origins of modern seventh-day Sabbatarianism [Электронный ресурс] / R. Orr. – URL: https://archive.gci.org/articles/from-sunday-to-sabbath-the-puritan-origins-of-modern-seventh-day-sabbatarianism/ (дата обращения 19.07.2019).
19. Rotaru, I.-G. Promoters of the Sabbatarian ideas in the sixteenth century Transylvania / I.-G. Rotaru // Advanced research in scientific Areas. – December, 2, 2013. – No. 6. – P. 317–323.
20. Rothkegel, M. Anabaptist Sabbatarianism in 16th century Moravia / M. Rothkegel // Mennonite quarterly review. – 2013. – № 87. – P. 519–573.
21. Szegedi, E. The reformation in Transylvania / E. Szegedi // The history of Transylvania: (in 3 vols). – Cluj-Napoca: Center for Transylvanian studies, 2009. – Vol. II (from 1541 to 1711). – P. 229–240.

Текст поступил в редакцию 23.05.2019.

---

[1] 29 правило Лаодикийского собора.
[2] См. 65 апостольское правило: «если кто постится в воскресенье или в субботу, за исключением одной и единственной, то если это клирик, да будет низложен, а если мирянин, да будет отлучён».

References

1. Averincev S.S. *Lichnost' i tradiciya. Averincevskie chteniya* [Personality and tradition. Averintsev readings]. Kiev: Dukh i litera Publ., 2005, pp. 342–365 (in Russian).
2. Bolotov V.V. *Lekcii po istorii drevnej cerkvi* [Lectures on the history of the ancient church]. Moscow: Spaso-Preobrazhenskogo stavropigial'nogo monastyrya Publ., 1994, vol. 2, 474 p. (in Russian)
3. *V nachale bylo Slovo: Osnovy veroucheniya hristian adventistov sed'mogo dnya* [In the beginning was the Word: Seventh-day Adventist Christian doctrine]. Zaokskij: Istochnik zhizni, 1993, 432 p. (in Russian).
4. *Katekhizis Katolicheskoj Cerkvi: Kompendium* [Catechism of the Catholic Church: A compendium]. Moscow: Kul'turnyj centr «Duhovnaya biblioteka», 2007, 216 p. (in Russian).
5. Skaballanovich M. *Tolkovyj Tipikon* [Explanatory Typicon]. Moscow: Sretenskogo monastyrya Publ., 2004, 815 p. (in Russian).
6. Uajt E.G. *Velikaya bor'ba* [The Great Controversy]. Zaokskij: Istochnik zhizni, 2011, 704 p. (in Russian).
7. Shmeman A. *Istoricheskij put' pravoslaviya* [The historical road of Eastern Orthodoxy]. Moscow: Palomnik, 1993, 387 p. (in Russian).
8. Shpirt A.M. *Svoj ili chuzhoj? Evrei i slavyane glazami drug druga* [Insiders or Aliens? Jews seen by slavs, slavs seen by jews]. Moscow: Dom evrejskoj knigi, 2003, pp. 105–131 (in Russian).
9. *An address to the Baptist denomination of the United States on the observance of the Sabbath from the seventh-day Baptist general conference.* New York: T. Winchester, New world press, 1843, 24 p. (in English).
10. Attila G. *Working papers in Romanian minority studies.* Cluj-Napoca: Institutul pentru studierea problemelor minorităţilor naţionale, 2009, no. 1, 43 p. (in English).
11. Bacher W. *The Jewish quarterly review.* 1890. Vol. 2, no. 4, pp. 465–493 (in English).
12. Ball B.W. *Grounds for assurance and hope: Selected biblical and historical writings of Bryan W. Ball.* Cooranbong: Avondale Academic Press, 2015, pp. 137–155 (in English).
13. Beck J.S. *The Anabaptists and the Jews: The example of Eatzer, Denck and the "Worms Prophets".* Toronto: National library of Canada, 2000, 174 p. (in English).
14. Dan R.M. *Vehe-Glirius. Life and work of a radical Antitrinitarian with his collected writings.* Budapest; Leiden: Academiai Kiado; Brill, 1982, 403 p. (in English).
15. Fogelman S. *Discovering Europe's non-Jews who kept the faith.* Available at: https://www.haaretz.com/misc/writers/WRITER-1.4968576 (accessed August 27, 2019) (in English).
16. Hasel G.F. *Andrews university seminary studies.* 1967, no. 5, pp. 101–121 (in English).
17. Hessayon A. *Cromoh*. 2011, no. 16, pp. 1–26 (in English).
18. Orr R. *From Sunday to Sabbath: The puritan origins of modern seventh-day Sabbatarianism.* Available at: https://archive.gci.org/articles/from-sunday-to-sabbath-the-puritan-origins-of-modern-seventh-day-sabbatarianism/ (accessed July 19, 2019) (in English).
19. Rotaru I.-G. *Advanced research in scientific areas.* 2013, December, 2, no. 6, pp. 317–323 (in English).
20. Rothkegel M. *Mennonite quarterly review.* 2013, no. 87, pp. 519–573 (in English).
21. Szegedi E. *The history of Transylvania.* Cluj-Napoca: Center for Transylvanian studies, 2009, vol. II, pp. 229–240 (in English).

Submitted for publication on May 23, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.55-64

Хаймурзина М.А.

Амурский государственный университет
670027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
mfaizova@yandex.ru

Гражданская религия: феномен США и перспективы КНР

Аннотация. Концепция гражданской религии сегодня приобретает большое значение для китайского социума. Конфуцианство выступает предметом активных дискуссий о гражданской религии в КНР. Конфуцианская традиция лежит в основе базовых идентификаций китайского общества, является «точкой опоры» для будущих преобразований и модернизаций. Несмотря на антиконфуцианские кампании XX в., конфуцианство сохранилось на уровне человеческих отношений и в образе жизни китайцев. Именно в плоскости нравственности заключаются перспективы формирования китайской гражданской религии, поскольку гражданская религия существует в нормах поведения, привычках и в моральном сознании людей. Учитывая особенности конфуцианской религиозности, в китайской гражданской религии сакральность социального единения людей заключается в «сверхгуманистической» природе ценностей и долге каждого ответить на призыв трансцендентного (Неба). А построение гражданского общества в Китае на основе традиционных конфуцианских концепций не только обеспечивает преемственность поколений и легитимность политической власти, но и может быть рассмотрена в качестве трансцендентной цели всех политических процессов.

Ключевые слова: гражданская религия, конфуцианство, конфуцианская религиозность, конфуцианская гражданская религия, Китай

Marina A. Khaimurzina

Amur State University
21 Ignatyevskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Region, Russia, 675027
mfaizova@yandex.ru

Civil Religion: USA Phenomenon and China's Prospects

Abstract. The concept of civil religion today acquires great significance for Chinese society. Confucianism is the subject of active discussions about the civil religion in China. Confucianism underlies the basic identities of Chinese society, it's the core for future transformations and upgrades. Despite the anti-Confucian campaigns of the twentieth century, Confucianism is alive at the level of human relations and in the way of life of the Chinese. The prospects for the formation of the Chinese civil religion are in the plane of personal ethics and morality. Civil religion exists in the norms of behavior, habits and moral consciousness of people. Taking into account the characteristics of Confucian religiosity, in Chinese civil religion the sacrality of the social unity of the people is based on the "superhumanistic" nature of values and duty of everyone to respond to the call of the transcendent (Heaven). Building civil society in China, based on traditional Confucian concepts, not only ensures the continuity of generations and the legitimacy of political power, but can also be seen as the transcendent goal of all political processes.

Key words: civil religion, Confucianism, Confucian religiousness, Confucian civil religion, China

Введение. Теоретические аспекты проблемы

Построение гражданского общества, когда каждый осознаёт ценность социума и свою роль в нём, тесно связано с областью культуры, включающей комплекс исторических традиций, структур и явлений, – например, религию, семью, моральные ценности, этическое сознание. Эти культурные феномены трансформируются, но очень медленно и представляют собой своего рода «точку опоры» для развития человека и общества. Так, в современном мире общественная и политическая сферы подвержены влиянию религиозных и культурных традиций, поскольку представляют собой тот фактор, который способен дать народу полную общность интересов, чувств и мыслей [Лебон, 2018, 92–94].

Концепция гражданской религии, ставшая популярной во второй половине XX в. и определившая религиозное измерение политической и гражданской жизни американского общества, сегодня приобретает важное значение и для китайского социума. Перспективы формирования гражданской религии в Поднебесной заключаются в особенностях историко-культурного наследия страны и современном поиске путей духовно-символического единения граждан в рамках единого государства.

Гражданская религия – понятие неоднозначное, требующее тщательного рассмотрения и обращения к его истокам с целью приложения к реалиям социума.

В современных англоязычных энциклопедиях указывается, что понятию «гражданская религия» предшествовало понятие «религия города». Например, в книге «Древний город» (1873) французского историка Фюстеля де Куланжа и «Идея города» (1976) британского историка Рикверта Джосефа описываются религии, связанные с городами-государствами в Греции и Римской империи, отмечается их сакральная символичность, ритуальность основания того или иного сообщества. Слово religion, согласно этим исследованиям, связано с двумя латинскими словами – religio и religare. Первое имеет смысл «уважительное отношение к предкам/богам», второе подразумевает специфическую связь, единение, т.е. идентификацию с определённым сообществом. Кроме того, со вторым латинским словом обязательно связан миф основания предками/богами важных реалий человеческого бытия [Stewart, 2005].

О принципах гражданской религии упоминал французский мыслитель Ж-Ж. Руссо в книге «Общественный договор» (1762), где он описывает религию гражданина, подчёркивая в ней «сакрализованную связь социального порядка с государственными законами». У гражданской религии «свои догматы, свои ритуалы, свой внешний культ, предписываемый законами», – указывает Руссо. Эта религия учит граждан, что «служить Государству – это значит служить богу-покровителю». У религии гражданина есть основные положения: существование бога, грядущая жизнь, награда за добродетель, наказание порока и исключение религиозной нетерпимости [Руссо, 1938, 115–121]. Позже идея гражданской религии, особой связи человека и общества развивалась в работах французского социолога религии Э. Дюркгейма и других исследователей[1].

Широкую известность концепция гражданской религии получила во второй половине XX в. благодаря американскому социологу Р. Белла, считавшего, что «трансцендентные силы существуют для того, чтобы судить и оценивать политические процессы американского народа» [Stewart, 2005]. Известно, что за прошедшие десятилетия взгляды Р. Белла на гражданскую религию в США эволюционировали, однако основной смысл, первоначально вложенный им в данное понятие, остался неизменным. Сегодня его толкование гражданской религии является «образцовым», применяемым по отношению к другим странам.

Основная идея Р. Белла заключалась в следующем: «Всем американцам в их религиозной ориентации присущи общие элементы, которые играют важную роль в развитии американской институционализации и привносят в американскую жизнь (включая политику) религиозное измерение. Общественное религиозное измерение выражается в системе веры, символах и ритуалах, которые я называю американской гражданской религией. Инаугурация президента – одно из важнейших церемониальных событий этой религии. Она подтверждает, кроме всего прочего, религиозную легитимность высшей политической власти» [цит. по: Sebastien Billioud, 2016, 57].

Представления о гражданской религии имеют общие точки соприкосновения с трактовками понятий «светская религия», «псевдорелигия», «квазирелигия». Истоки проблемы содержания и соотношения этих понятий восходят к концепциям Й. Ваха, П. Тиллиха, Н. Смарта и ряда других теоретиков религиоведения второй половины XX в. [Забияко, 2008; Козлова, 2018]. В современных исследованиях развиваются представления о гражданская религии и её соотношении с другими модификациями религии. Религиозная ситуация в США по-прежнему даёт этой теме достаточный объём материала. Религиозные реалии Китая тоже могут дать немало для понимания как общих признаков гражданской религии, так и её социокультурной локальной специфики.

Гражданская религия США

Р. Белла проанализировал «американский образ жизни» и выявил наличие гражданской религии в США, которая, согласно его точке зрения, является религией и заслуживает тщательного изучения. Американская гражданская религия берёт своё начало со времён «отцов-основателей», активно формируется и наполняется определёнными символами и концепциями в XVIII–XIX вв., в период гражданских войн и иных испытаний американской государственности.

Постепенно складываются определённые символы американской гражданской религии, активирующие национальную солидарность и глубокую личную мотивацию в контексте достижения национальных целей. Так, складывается символический ритуальный календарь, знаменующий важные события в американской истории. Самые значимые и религиозные – День памяти (поминовения) и День благодарения (и общественной молитвы). День памяти (поминовения), появившийся вследствие Гражданской войны, означает связь с погибшими и духом жертвенности, интегрирует местное сообщество в национальный культ. Символическое проведение мероприятий, посвящённых этому дню, осуществляется разными ассоциациями и организациями в разное время в течение года. День благодарения (и общественной молитвы) учреждён президентом Линкольном и служит для интеграции каждой семьи в гражданскую религию. Менее религиозные праздники – День независимости США, День ветеранов, День рождения Вашингтона, День рождения Линкольна и др. [Религия, 1996; Белла, 2014]. Подчеркнём, что система общественных школ является важным звеном в культовом праздновании этих гражданских ритуалов [Задорожнюк, 2007б].

Для американской гражданской религии характерны определённые символические ритуальные места: национальные кладбища (например, Геттисбергское), монументы Вашингтона и Линкольна и др. Культовая символика гражданской религии включает, например, Геттисбергское обращение А. Линкольна, которое расценивается в качестве гражданского священного писания, с символическим уподоблением Линкольна Иисусу, Декларацию независимости, американский флаг, государственные гимны и др. [Задорожнюк, 2007а, 56–70; Белла, 2014]. Конечно, американская гражданская религия к настоящему времени претерпела различные трансформации и искажения, определяя сегодня священное измерение всех войн, ведомых США и в США, «богоизбранность» американской нации, особенности сформировавшейся «веры в Америку».

Феномен гражданской религии, или феномен «веры в Америку», представляет собой явление, связанное с религией, идеологией и общественной моралью, и ставшее результатом американизации религии. Этот процесс заключался в том, что групповые религии становились индивидуализированными (католики), а протестанты-индивидуалисты объединялись в агентства, аналогичные Национальному совету церквей Христа и т.п., сообразуясь с условиями жизни США и доминирующими там секулярными ценностями. В плоскости этих ценностей происходило формирование гражданской религии. Заслугой гражданской религии стало облачение секулярных ценностей в религиозную форму с акцентом на важность и значимость национальных идей, пронизывающих национальную историю. Интересен тот факт, что «вера в Америку» как основа гражданской религии выражается и представителями власти, и рядовыми гражданами, и «слугами божьими» – священниками. Священники в США нередко используют в своих проповедях тему благословляемой богом свободы и справедливости, как будто бы наличествующей лишь в США [Задорожнюк, 2008, 63–64].

Система культа в гражданской религии, естественно, отличается от культов традиционных религий. Авторитетом Всевышнего освящаются политические процедуры, придаётся религиозный смысл чисто гражданским церемониям.

Анализируя американскую гражданскую религию, необходимо учитывать две её важные особенности: «неслиянность» ни с одной из существующих традиционных религий и «нераздельность» с государством [Легойда, http://www.religare.ru/2_1555.html].

Гражданская религия в США существует независимо от всех церквей. Она не представляет собой альтернативу традиционным конфессиям, она сосуществует с другими религиозными верованиями. В традиционных религиях человек ищет личного спасения, поэтому традиционные религии определяют его частную жизнь. В гражданской религии человек получает смысл своего существования в социуме и смысл существования самого социума, так как гражданская религия существует на общественном уровне. Такое «разделение полномочий» объясняется изначальной многоконфессиональностью американского общества [Легойда, http://www.religare.ru/2_1555.html].

Данную особенность ярко демонстрирует институт президентства США. В торжественных речах президентов всегда присутствуют отсылки к богу, в этом проявляются и ритуал, и глубинные ценности. Так, в инаугурационной речи Кеннеди слово «бог» использовано трижды. Важно, что Кеннеди не упоминает никакой конкретной религии. Только понятие «бог», которое все американцы могут принять и которое предполагает разные смыслы для разных людей. Президент Кеннеди, будучи христианином-католиком, не сделал отсылки к своему богу, поскольку, с одной стороны, его личная вера не касается его государственных обязанностей и государственных вопросов, а с другой стороны, люди с иными религиозными верованиями являются равноправными участниками политических процессов в стране. Таким образом, религиозная сфера – это частная сфера, личное дело каждого, она отделена от сферы политической [Белла, 2014, 166].

В своей речи Кеннеди клянётся перед людьми и перед богом охранять Конституцию. Так как «права человека исходят не от великодушия государства, но от руки Божией», а «независимость народа, предоставляется законом природы и её Творцом». Воля народа, проявляющаяся большинством голосов, является источником политической власти. Однако воля народа не является критерием правильности или неправильности. Люди могут ошибаться. Есть более высокий критерий – воля божья. Именно в этом смысле используется девиз «на бога уповаем» и включение слов «под богом» в клятву верности флагу [Белла, 2014, 167].

Американские президенты обращаются к богу как «Всемогущему», «Верховному судье», «Творцу», «Правителю Вселенной», «Провидению», «Небесам», «Всемогущему, чья власть регулирует судьбы народов» и т.п.[2] Обращение к богу и идея бога лежат глубоко в американской традиции. В большей степени эта идея связана с обязательствами как на коллективном, так и на индивидуальном уровне исполнять волю бога. Это было мотивацией ещё с основания США. Обращение президентов к богу в торжественных речах есть выражение фундаментального религиозного долга. Более того, в этом проявляется не только религиозное измерение политической жизни, но и трансцендентная цель всего политического процесса – «здесь, на земле, Божья работа должна быть нашей работой» [Белла, 2014, 170–171].

Вторая особенность американской гражданской религии – «нераздельность» с государством. Гражданская религия представляет собой сакральное измерение американской нации и всех политических процессов, а идея уникальности государства и его особенной роли в американской и мировой истории является следствием этого религиозно-символического самовыражения и питается исключительно им. Если исчезнет эта духовная составляющая гражданской религии, если у американской нации пропадёт понимание ответственности перед богом, то перестанет существовать и сама гражданская религия, и вера в государство. Более того, гражданская религия в США социально не дифференцирована, но хорошо институционализирована: её функции выполняют государственные политические институты, и в этом смысле она соединена, т.е. «нераздельна» с государством [Легойда, http://www.religare.ru/2_1555.html].

Гражданская религия в КНР

Китай – поликультурное, многонациональное, многоконфессиональное государство. Это, с одной стороны, создаёт определённые сложности в реализации идеи гражданской религии, так как для её построения важна общность ценностей, символов и убеждений, с другой стороны, конфуцианство нередко называют общим культурным наследием Китая, полагая, что разделяемые большинством китайцев ценности – конфуцианские. В силу фундаментальной связи конфуцианского учения с основами китайского общества конфуцианство предстаёт в качестве предмета активных дискуссий о гражданской религии в КНР.

Именно в конфуцианстве можно найти те ресурсы, которые являются ориентирами для всех китайцев: например, святые (Яо, Шунь и т.п.), сакральные места (храмы), ритуалы (по отношению к Небу и предкам), эти истоки выступают ядром китайской культуры и потому обеспечивают базовый символический уровень гражданской религии [Чэнь Мин, 2009, 47–55].

Конфуцианство традиционно сосуществует с другими религиями, поэтому оно в качестве гражданской религии не потребует отбраковки других религиозных верований. Конфуцианство не является официальной религией КНР, однако признана его религиозная составляющая, а также соответствующие социальные функции и роли[3].

Исторически сложилось так, что в конфуцианстве нет института церкви и священнослужителей. В традиционном Китае оно было институциализировано в рамках общественно-политического устройства. Император, чиновники и всё общество (прежде всего главы семей и патронимий) выполняли функции священнослужителей. Конфуцианство, как неорганизованная религия или квазирелигия, было соединено со светской формой устройства социальной жизни. Такое соединение определило иерархичность религиозных прав и ролей – от императора до главы семейства каждый выполнял свои определённые ритуалы и обязанности. Государь – это не только политически самая важная фигура, но и наставник (мудрец), а в качестве сына Неба – исполнитель самого значимого жертвоприношения Небу. Чиновники также являлись исполнителями жертвоприношений, но по важности менее значимых, чем жертвоприношения Небу. Простые люди осуществляли жертвоприношения собственным духам предков [Ли Шэнь, 2000а, 345–347; Ли Шэнь, 2000б, 389–390; Чэнь Мин, 2009, 74].

Такая интеграция конфуцианства с социумом способствовала формированию особенностей менталитета китайцев, уклада и образа их жизни. Важным наследием традиционного конфуцианства являются символы, принципы и ценности, ставшие уже «обычаем сердца», и формирующие отношение к семье, работе, образованию и другим элементам повседневной жизни, наделяемым особым значением и важностью. Подчеркнём, что именно в плоскости личной этики и нравственности реально воплощение идеи гражданской религии. Несмотря на антиконфуцианские кампании XX в., конфуцианство живёт на уровне человеческих взаимоотношений и образа жизни китайцев, в этом потенциал развития гражданской религии. Укажем важные моменты.

Ценности определяют поведенческую модель, роль и значение каждого в социуме. Согласно конфуцианским представлениям, человек – это центр сети взаимоотношений, его реализация немыслима без коллектива, под которым понимается прежде всего семья, а также другие социальные группы или общество в целом. Только внутри социальной группы человек осознаёт и проявляет себя, осмысливает суть своей жизни [Ду Вэймин, 2008, 9–11]. Более того, ценностные нормы (человеколюбие *жэнь*, справедливость *и*, благопристойность *ли*, мудрость *чжи*, сыновняя почтительность *сяо* и др.), направленные на урегулирование отношений между людьми, исполнены не только антропологическим, но и вселенским назначением становления человека в рамках семьи, общества и Неба. В конфуцианском миропонимании ценности имеют сакральную природу. Иными словами, проявляя свои моральные данные, совершенствуясь в нравственном аспекте, человек отвечает на призыв Неба, исполняет волю Неба и воссоединяется с Небом.

Действительно, конфуцианство обладает ресурсами, которые на первый взгляд имеют исключительно этическую нагрузку, однако они способны удовлетворить

духовные потребности человека и определить религиозное измерение его повседневной жизни. Например, конфуцианская двойная истина *аньшэнь лимин* постулирует духовное развитие человека в реальной жизни: «препоручение себя небесному Пути», «следование небесному велению» через самоличное «осознание и совершенствование [индивидуальной] природы», следование моральным истинам и нравственное совершенствование. Тогда, согласно основной сути концепции, достигается соединение двух сторон – духовного умиротворения и удовлетворения мирской жизнью [Хаймурзина, 2013]. В конфуцианстве всё земное наделено религиозным значением, в этом заключается суть конфуцианской религиозной духовности. «То, что мы делаем как обычные граждане в пределах границ наших частных домов, социально и политически важно, и то, что мы делаем как общественные служащие, выполняющие свою роль и функции в светском мире, – всё это существенно важно в контексте конфуцианской религиозности, в этом состоит глубокая забота конфуцианства о «светском как о святом» [Tu Weiming, 1989, 95].

Существует мнение, что конфуцианская религиозность очень тонка. Она не может претворяться в жизнь в рамках профессиональных групп, церквей, так как конфуцианство не является организованной религией. Конфуцианская религиозность может развиваться меньшинством (небольшими группами) и потом распространиться в обществе. В таком неформальном пути развития конфуцианской религиозности заключается трудность её распространения. Однако сегодня для многих конфуцианство становится духовным ориентиром: это могут быть небольшие группы людей (конфуцианские школы, например), открыто идентифицирующие себя с конфуцианством, а также синкретические группы (буддийские организации), пропагандирующие элементы конфуцианской религиозности. Кроме того, конфуцианская классика сегодня продвигается в школах и высших учебных заведениях. Конфуцианство реанимируется, хотя не в полной мере и пока только в виде отдельных экспериментов. Важно, что «конфуцианские клетки» постепенно укореняются в современном китайском обществе. Сегодня много этому способствует: доступ к конфуцианской классике, отсутствие барьеров для воспитания традиционной культуры (для сравнения: религиозное обращение в веру – запрещено) [Billioud, 2016].

Принимая во внимание особенности конфуцианской религиозности, в китайском варианте гражданской религии религиозная роль человека и общества предстаёт нам «сверхгуманистической», когда каждый должен развить свои моральные данные до сверхгуманистического – религиозного уровня[4]. В этом, согласно конфуцианским воззрениям, проявляется сакральный долг и обязанность человека и всего общества как связующего звена между Небом и Землёй.

Хотя конфуцианская истина *аньшэнь лимин* и другие концепции не были источником духовного умиротворения для всех, однако всё меняется, возможно, и эта ситуация изменится. Тонкая конфуцианская религиозность способна избавлять от ошибок в реальной жизни как обычного человека, так и политического деятеля. Социальный субъект (гражданин) современного китайского общества ещё формируется. В гражданском обществе, являющем своего рода социальный идеал «гармоничного общества», человек руководствуется чувством ответственности, определяемым этическими нормами. Для Китая традиционно характерны прочные внутрисемейные связи, которые представляют собой защитный механизм и «точку опоры» человека. Несмотря на культурный кризис XX в.[5], осознание важности семейного долга сегодня стало сильнее. В отличие от семейственности гражданское чувство развито ещё слабо. Процесс формирования гражданского сознания и гражданской ответственности только начался, основы конфуцианской гражданской религии закладываются сегодня.

Политический ресурс потенциальной гражданской религии в Китае обусловлен исторически и культурно. Конфуцианство традиционно связано с политической сферой. Оно определяло религиозные обязательства и роль императора как Сына Неба. Согласно конфуцианской концепции «мандата Неба» (*тянь мин*), Ван, император, являлся единственным легитимным посредником между Небом, Землёй и всем социумом, он осуществлял сакральную связь с главным божеством-предком – Небом, которое в свою очередь оценивало его деятельность и выносило своё веление (повеление) – *мин* [Ткаченко, 2006].

Император, выступающий представителем воли народа в акте ритуальных действий, должен был следовать *Дао-пути* и обладать сакральной благой силой *дэ*, которая не только обеспечивала связь монарха с трансцендентным Небом, но и предполагала распространение гуманности и добродетели среди народа. Император (и другие сановники) должен был являть собой пример совершенного нравственного поведения, он должен был быть *цзюньцзы* – идеальным с точки зрения нравственности [Переломов, 2009б; Мартынов, 2009]. Поэтому управление народом посредством благопристойности *ли*, человеколюбия *жэнь*, гармонии *хэ* и других концепций имело не только светское значение, но и сакральное измерение.

Традиционные представления о роли и значении верховной власти являются воплощением утопической «идеальной древности». Всё, о чём говорил Конфуций, его ученики и последователи, – архаично, но актуально во все времена и эпохи, ведь обращение к истории и традициям – это гарантия будущего развития, залог успешных трансформаций и модернизаций. Именно «идеальность» конфуцианства на протяжении тысячелетий была ресурсом политической культуры. В этой связи конфуцианство как гражданская религия призвана обеспечить легитимность политической власти, так как его символические инструменты неотделимы от власти [Чэнь Мин, 2009, 47–55].

В последние десятилетия китайской пропагандой принимаются активные меры для морального совершенствования народа, что совпадает с традиционными представлениями о роли секулярной власти как оплота нравственного воспитания. Сформулирована Программа построения гражданской нравственности (*гун минь дао дэ*), которая призвана, наряду с концепцией и *фа чжиго* (управлять страной на основании закона), привлечь концепцию и *дэ чжиго* (управлять страной на основании *дэ*, т.е. морали) для построения современного гражданского общества. Главной задачей данной Программы является «строительство гражданской морали», выступающей основой развития национального духа китайского социума [Переломов, 2009а, 213].

Сегодня очевидна тенденция к реконструкции и включению в современную политическую стратегию древней концепции *гуманного правления* – подчинение народа моральному авторитету правителя и бескорыстное служение правителя-мудреца людям. Традиционные конфуцианские концепции срединности и гармонии (*хэ*) реинтерпретируются, их современное толкование охватывает отношения между человеком и государством, между людьми, между человеком и природой, затрагивает вопросы политической стабильности, равномерности развития регионов и др. [Россия, 2006, 402].

Учитывая вышесказанное, в китайской гражданской религии трансцендентная цель политических процессов может быть определена в рамках построения конфуцианского типа гражданского общества как должного пути приобщения к «небесной (божественной) истине», что реализуется в следующем: «построение общества малого достатка (*сяокан*)», «движение к гармоничному обществу (*хэсе шэхуй*)», «народ как основа (*минь бэнь*)», «гуманное правление (*жэнь чжэн*)» и т.д.

Заключение

Идеология гражданской религии включает несколько основных компонентов: во-первых, общие ценности и символы, определяющие религиозно-философский и этический универсум народа, во-вторых, идею сакральности социального единения народа, которая обеспечивается символическим уровнем. Кроме того, гражданская религия не является альтернативой традиционным верованиям. Важно, что она соединена с общественно-политической системой социума и определяет сакральное измерение политической и гражданской жизни народа.

Феномен гражданской религии находит отражение в китайском сообществе, сообразуясь с его конкретными культурными и социально-политическими реалиями. Построение гражданского общества в Поднебесной идёт рука об руку с возрождением традиционной культуры, поскольку обращение к истокам – самый эффективный метод совершенствования ценностных концепций общества. Залог успешных модернизаций видится в возрождении конфуцианства.

Если рассматривать феномен гражданской религии в общем и не вдаваться в отдельные детали этого явления, присущие американским общественным реалиям,

можно констатировать, что в Китае развивается гражданская религия, основанная на конфуцианских ценностях и представлениях.

Действительно, конфуцианский дух, существующий в нормах поведения, привычках, в моральном сознании людей, предстаёт сегодня символическим выражением коллективного единения. В этом обнаруживается и реальная социополитическая потребность, и теоретическая целесообразность, когда концепции конфуцианской государственной религии, специфичности конфуцианской религии исчерпаны, и концепция гражданской религии предстаёт в качестве методологического прорыва[6].

Библиографический список

1. Белла, Р. Гражданская религия в Америке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии / Р. Белла; пер. с англ. С.Б. Веселовой, В.А. Егорова. – 2014. – Т. 15. – № 3. – С. 162–182.
2. Руссо, Ж-Ж. Об общественном договоре или принципы политического права / Ж-Ж. Руссо. – М.: Социально-экономическое издательство, 1938. – 121 с.
3. Забияко, А.П. Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха) / А.П. Забияко // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / Отв. ред. И.Т. Касавин и др. – М.: ИФ РАН, 2008. – С. 126–143.
4. Забияко, А.П. Понятие «религия» в трудах современных конфуцианцев / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Проблемы Дальнего Востока. – 2014. – № 1. – С. 124–133.
5. Задорожнюк, И.Е. Гражданская религия в Америке: настоятельность новых интерпретаций / И.Е. Задорожнюк // Вопросы философии. – 2008. – № 3. – С. 62–73.
6. Задорожнюк, И.Е. Гражданская религия в США, или вера в Америку: социальные функции, история и современность / И.Е. Задорожнюк. – М.: СГА, 2007. – 353 с.
7. Задорожнюк, И.Е. Гражданская религия и патриотическое воспитание в системе образования США / И.Е. Задорожнюк // Высшее образование в России. Научно-педагогический журнал. – 2007. – № 9. – С. 150–155.
8. Касаткин, П. Развитие концепции «американской гражданской религии» / П. Касаткин // Международные процессы. – 2016. – Том 14. – № 3. – С. 81–95.
9. Козлова, И.Л. Критерии религиозного опыта в религиоведческой концепции Иоахима Ваха / И.Л. Козлова // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 103–117.
10. Лебон, Г. Психология масс / Г. Лебон. – СПб.: Питер, 2018. – 252 с.
11. Легойда, В. Гражданская религия: proetcontra / В. Легойда // Религия и СМИ [Электронный ресурс]. – URL: http://www.religare.ru/2_1555.html (дата обращения 10.09.2015).
12. Мартынов, А.С. Императорская дэ как символ верховной власти / А.С. Мартынов // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Вост. лит., 2009. – Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура. – С. 136–140.
13. Переломов, Л.С. Конфуцианство и легизм в политической культуре КНР / Л.С. Переломов // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Вост. лит., 2009. – Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура. – С. 209–216.
14. Переломов, Л.С. Политическая культура традиционного Китая / Л.С. Переломов // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Вост. лит., 2009. – Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура. – С. 110–135.
15. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 773 с.
16. Кузык, Б.Н. Россия – Китай – 2050: стратегия соразвития / Б.Н. Кузык, М.Л. Титаренко. – М.: Институт экономических стратегий, 2006. – 652 с.
17. Ткаченко, Г.А. Истоки и становление китайской этики / Г.А. Ткаченко // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 1. Философия. – С. 130–133.
18. Хаймурзина, М.А. Новые тенденции в официальных трактовках религии в КНР / М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2017. – № 1. – С. 49–55.
19. Хаймурзина, М.А. Философский анализ конфуцианской религии в творчестве Лю Шусяня / М.А. Хаймурзина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. – № 11. – С. 194–196.
20. Хаймурзина, М.А. Конфуцианство как гражданская религия: проблемы и перспективы / М.А. Хаймурзина // Проблемы Дальнего Востока. – 2019а. – № 3. – С. 168–177.

21. Хаймурзина, М.А. Конфуцианство и христианство в контексте формирования гражданской религии в Китае / М.А. Хаймурзина // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества: матер. IX Международ. научно-практ. конференции. – Благовещенск: Благовещенский государственный педагогический университет, 2019б. – Вып. 9. – Ч. 6. – С. 141–147.
22. Billioud, S. The revival of Confucianism in the sphere of mores and the reactivation of the civil religion debate in China / S. Billioud // Confucianism, a habit of the heart / Ed. by Philip J. Ivanhoe, Sungmoon Kim. – USA: State University Press of New York, 2016. – P. 47–70.
23. Tu, Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness / Tu Weiming. – State University press of New York Press, 1989. – 165 p.
24. Tu, Weiming. Cultural China: the periphery as the center / Tu Weiming // The living tree: the changing meaning of being Chinese today / Ed. by Tu Weiming. – Stanford University Press, 1994. – P. 1–34.
25. Stewart, C.L. Civil religion / C.L. Stewart // Encyclopedia of religion / Ed. by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1812–1817.
26. Yang, Fenggang. Confucianism as civil religion / Yang Fenggang // Confucianism, a habit of the heart / Ed. by Philip J. Ivanhoe, Sungmoon Kim. – USA: State University Press of New York, 2016. – P. 25–46.
27. Ду, Вэймин. Конфуцианская религия / Ду Вэймин. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2008. – 155 с. (杜维明。儒教。上海：上海古籍出版社，2008。155页).
28. Ли, Шэнь. К вопросам о конфуцианской религии / Ли Шэнь // Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии / Под ред. Жэнь Цзиюй. – Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2000а. – С. 333–349 (李申。关于儒教的几个问题//儒教问题争论集 / 任继愈主编。北京：宗教文化出版社，2000. 页333–349).
29. Ли, Шэнь. Конфуцианская религия, конфуцианское учение и конфуцианцы / Ли Шэнь // Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии / Под ред. Жэнь Цзиюй. – Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2000б. – С. 385–399 (李申。儒教、儒学和儒者//儒教问题争论集 / 任继愈主编。北京：宗教文化出版社，2000. 页385–399).
30. Новые тенденции в практике и теории национальных религий / Под ред. Ван Хуайчао. – Пекин: Чжунгун чжунян дансяо чубаньшэ, 2013. – 396 с. (新形势下的民族宗教理论与实践/王怀超等著。北京：中共中央党校出版社，2013。396页).
31. Чэнь, Мин. Культурное конфуцианство: размышления и споры / Чэнь Мин. – Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2009. – 214 с. (陈明。文化儒学：思辨与论辩。成都：四州人民出版社，2009年。214 页).

Текст поступил в редакцию 22.04.2019.

---

[1] Подробнее о развитии концепции «гражданской религии» см.: [Касаткин, 2016].
[2] Общий для всего американского гражданского общества Бог связан со спасением и любовью, свободой и равноправием, порядком и законом, он участвует в истории и особенно озабочен Америкой. «Всемогущий, чьё благословение может освятить свободу и счастье народа Соединённых Штатов…, мог бы обеспечить любой механизм, используемый администрацией, для осуществления задач, возложенных на него». В рамках этих и других посылов складывает идея «богоизбранности американской нации», действительно, отождествление Америки с Израилем не так уж редки [Задорожнюк, 2008, 62–73].
[3] Хотя конфуцианство не является официальной религией, тем не менее на официальном уровне признано, что по своей просветительской роли оно выполняло социальные функции религии [Новые тенденции, 2013, 136].
[4] Идея сверхгуманизма как религиозной духовности развита в работах Тан Цзюньи, современного зарубежного конфуцианца. Подробнее см.: [Забияко, Хаймурзина, 2014].
[5] По мнению Ду Вэймина, китайское общество почти 100 лет находится в стадии духового кризиса, сюда он относит события периода 4 мая 1919 г. как кульминацию антитрадиционалистического «Движения за новую культуру», а также курс на вестернизацию (или модернизацию) Китая после 1976 г., предусловием которого была кампания против правых элементов (1957–1958 гг.), «Большой скачок» (1958-1960 гг.) и «культурная революция» (1966-1976 гг.) [Tu Weiming, 1994, 29].
[6] Подробнее о проблемах возрождения конфуцианства в форме государственной религии Китая и перспективах формирования гражданской религии также см.: [Хаймурзина, 2019а, Хаймурзина, 2019б].

References

1. Bella R. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [Bulletin of The Russian Christian Academy for Humanities]. St. Petersburg, 2014, vol. 15, no. 3, pp.162–182 (in Russian).

2. Rousseau J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore ili printsipy politicheskogo prava* [About the social contract or the principles of political right]. Moscow: Sotsialno-ekonomicheskoe izdatelstvo, 1938, 121 p. (in Russian).
3. Zabiyako A.P., Khaymurzina M.A. *Problemy Dalnego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. Moscow, 2014, no. 1, pp. 124–133 (in Russian).
4. Zadorozhniuk I.E. *Voprosy filosofii* [Question of Philosophy]. Moscow, 2008, no. 3, pp. 62–73 (in Russian).
5. Zabiyako A.P. *Problema demarkatsii nauki i teologii: sovremennyj vzglyad* [The Problem of Demarcation of Science and Theology: Modern View]. Ed. I.T. Kasavin, etc. Moscow: IF RAN, 2008, pp. 126–143 (in Russian).
6. Zadorozhniuk I.E. *Grazhdanskaia religiia v SShA, ili vera v Ameriku: sotsialnye funktsii, istoriia i sovremennost* [Civil religion in the United States, or faith in America: social functions, history and modernity]. Moscow: SGA СГА, 2007, 353 p. (in Russian).
7. Zadorozhniuk I.E. *Vysshee obrazovanie v Rossii* [Higher Education in Russia]. Moscow, 2007, no. 9, pp. 150–155 (in Russian).
8. Kasatkin P. *Mezhdunarodnye protsessy* [International Trends]. Moscow, 2016, vol. 14, no. 3, pp. 81–95 (in Russian).
9. Lebon G. *Psikhologiia mass* [Mass Psychology]. St. Petersburg: Piter, 2018, 252 p. (in Russian).
10. Kozlova I.L. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2018, no. 1, pp. 103–117.
11. Legoida V. *Grazhdanskaia religiia: pro et contr*a [Civil religion: pro et contra]. Available at: http://www.religare.ru/2_1555.html (accessed on September 10, 2015) (in Russian).
12. Martynov A.S. *Dukhovnaia kultura Kitaia* [Spiritual culture of China. Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2009, vol. 4, pp. 136–140 (in Russian).
13. Perelomov L.S. *Dukhovnaia kultura Kitaia* [Spiritual culture of China. Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2009, vol. 4, pp. 209–216 (in Russian).
14. Perelomov L.S. *Dukhovnaia kultura Kitaia* [Spiritual culture of China. Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2009, vol. 4, pp. 110–135 (in Russian).
15. *Religiia i obshchestvo: khrestomatiia po sotsiologii religii* [Religion and society: a textbook on the sociology of religion]. Moscow: Aspekt Press, 1996, 773 p. (in Russian).
16. *Rossiia-Kitai-2050: strategiia sorazvitiia* [Russia-China-2050: co-development strategy]. Moscow: Institut ekonomicheskikh strategii, 2006, 652 p. (in Russian).
17. Tkachenko G.A. *Dukhovnaia kultura Kitaia* [Spiritual culture of China. Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2006, vol. 1, pp. 130–133 (in Russian).
18. Khaymurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2017, no. 1, pp. 49–55 (in Russian).
19. Khaymurzina M.A. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskiei i uridicheskie nauki, kulturologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal Sciences, cultural studies and art history. Theory and practice]. Tambov: Gramota, 2013, no. 11, pp. 194–196 (in Russian).
20. Khaymurzina M.A. *Problemy Dalnego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. Moscow, 2019a, no. 3, pp. 168–177 (in Russian).
21. Khaymurzina M.A. *Rossiia i Kitai: istoriia i perspektivy sotrudnichestva. Materialy deviatoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Russia and China: history and prospect of cooperation. Proc. of the Ninth International scientific-practical conference]. Blagoveshchensk: Blagoveshchenskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet, 2019b, no. 9, part 6, pp. 141–147 (in Russian).
22. Billioud S. The revival of Confucianism in the sphere of mores and the reactivation of the civil religion debate in *China in Confucianism, a habit of the heart.* Ed. by Philip J. Ivanhoe, Sungmoon Kim. USA: State University Press of New York, 2016, pp. 47–70.
23. Tu Weiming. *Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness*. State University press of New York Press, 1989, 165 p.
24. Tu Weiming. *The living tree: the changing meaning of being Chinese today.* Ed. by Tu Weiming. Stanford University Press, 1994, pp. 1–34.
25. Stewart C.L. *Civil religion in Encyclopedia of religion.* Ed. by Lindsay Jones. 2nd ed. USA: Thomson Gale, 2005, pp. 1812–1817.
26. Yang Fenggang. *Confucianism, a habit of the heart.* Ed. by Philip J. Ivanhoe, Sungmoon Kim. USA: State University Press of New York, 2016, pp. 25–46.
27. Du Weiming. *Confucian religion.* Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2008, 155 p. (in Chinese).
28. Li Shen. *Collection of discussion articles on the problem of Confucian religion.* Beijing: Zhongjiao wenhua chubanshe, 2000, pp. 333–349 (in Chinese).
29. Li Shen. *Collection of discussion articles on the problem of Confucian religion.* Beijing: Zhongjiao wenhua chubanshe, 2000, pp. 385–399 (in Chinese).
30. *New tendencies in national religions. Practice and theory.* Beijing: Zhonggong zhongyang dangxiao chubanshe, 2013, 396 p. (in Chinese).
31. Chen Ming. *Cultural Confucianism: reflections and debates.* Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 2009, 214 p. (in Chinese).

Submitted for publication on April 22, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.65-72

Сем Т.Ю.

Российский этнографический музей
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная 4/1
semturem@mail.ru

Из истории шаманства: образы шаманских духов-помощников на петроглифах Верхнего Амура и Алдана (статья вторая)

Аннотация. Статья посвящена истории шаманства на примере интерпретации изображений на петроглифах Верхнего Амура, Олёкмы и Алдана, относящихся ко II–I тыс. до н.э. Важную роль играли изображения верховных богов и лесных духов, к которым обращались шаманы, а также шаманские духи-помощники. Среди последних выделяется оппозиция светлых и тёмных духов-помощников в образах всадника на олене и всадника на медведе, символизирующих два мира вселенной – верхний и нижний. Первого сопровождали грибовидные духи, второго – молоткообразные, остроголовые духи; первые были связаны с представлениями о ритуальном напитке из грибов мухоморов, используемых во время ритуала для связи с богами, а второй – с кузнечеством. Также широко были распространены изображения одноногих и двуногих горбунов и богини-прародительницы. В сцене жертвоприношения духам особо выделяются два шаманских духа-покровителя (один с лучистой головой, второй – остроголовый), имеющие аналогии у главных шаманских духов-покровителей тунгусо-маньчжуров – Бучу и Манги. Образы духов-помощников шаманов в виде одноногих горбунов, всадников на олене и медведе, грибовидных идолов, богинь-прародительниц, изображённых на петроглифах Верхнего Амура и Алдана, также имеют прямые соответствия в шаманизме тунгусо-маньчжурских народов (эвенков, нанайцев, удэгейцев), что свидетельствует об участии древних верхнеамурских племён в этнокультурогенезе тунгусо-маньчжуров. Отдельные сюжеты жертвоприношения петроглифов генетически связаны с окуневской культурой, вероятно также являющейся генетическим и культурным импульсом для верхнеамурского населения эпохи бронзы и раннего железного века. Оппозиция духов сторон светлого и тёмного неба имеет аналоги в культуре якутов и бурят. Кузнечные онгоны в качестве духов-помощников шаманов встречаются у бурят. Это указывает на участие верхнеамурских племён эпохи бронзы в культурогенезе некоторых народов Сибири.

Ключевые слова: петроглифы, Верхний Амур, Олёкма и Алдан, эпоха бронзы и раннего железа, шаманизм, образы шаманских духов-помощников шаманов

Tatyana Yu. Sem

Russian Museum of Ethnography
4/1 Inzhenernaya str., St. Petersburg, Russia, 191186
semturem@mail.ru

From the History of Shamanism: Images of Shamanic Assistant Spirits on the Petroglyphs of the Upper Amur and Aldan (Article Two)

Abstract. The article deals with the history of shamanism and interpret the images on the petroglyphs of the Upper Amur, Olekma and Aldan rivers, dating back to 2000–1000 BC. Important role in the petroglyphs is played by the images of the Supreme gods and forest spirits that were accessed by shamans and shamanic spirit-helpers. The opposition of light and dark spirits-assistants in the form of deer and bear riders symbolizing the two worlds of the universe – the upper and lower ones – stands out among the latter. The first rider was accompanied by mushroom-shaped spirits, the second one – by hammer-shaped, sharp-headed spirits. The first spirits were associated with the mushroom ritual drink from used during the ritual to communicate with the gods, and the second ones – with farriery. Images of one-legged and two-legged hunchbacks and mother goddesses were widespread as well. The scene of making a sacrifice to the spirits highlights two shamanic guardian spirits: the first is depicted with a radiant head; the second is a sharp-headed one, having similarities with main shamanic patron spirits of the Tungus-Manchus – Buchu and Manga. Images of spirits-assistants of shamans in the form of one-legged hunchbacks, deer and bear riders, mushroom idols and mother goddesses depicted in the petroglyphs of the Upper Amur and Aldan rivers also have direct correspondences in shamanism

of Tungus-Manchu peoples (Evenks, Nanais, Udege) that testifies to participation of ancient Upper Amur tribes in ethnocultural genesis of Tungus-Manchurians. Some plots of the sacrificial ritual are genetically related to the Okunev culture, probably also being genetic and cultural impulses for the Upper Amur population of the Bronze Age and the Early Iron Age. The opposition of the spirits of the light and dark sides of the sky has analogues in the culture of the Yakuts and Buryats. Blacksmith ongons as the assistant spirits of the shamans are found in the Buryat culture. This indicates the participation of the Upper Amur tribes of the Bronze Age in the cultural genesis of some peoples of Siberia.

Key words: petroglyphs, Upper Amur, Olekma River, Aldan River, Bronze Age, Early Iron Age, shamanism, shamanic spirit helpers, shamans

---

Культурный комплекс наскальных изображений на Верхнем Амуре, Олёкме и Алдане представляет собой ценнейший источник по духовной культуре древнего населения эпохи бронзы и раннего железного века II–I тыс. до н.э. Как показало исследование изображений шаманов и шаманских ритуалов на этих петроглифах, в наскальных образах отмечаются аналогии с тунгусо-маньчжурскими народами Сибири и Нижнего Амура, тюркским населением Южной Сибири и Якутии (алтайцами, тувинцами и якутами), монгольским населением Прибайкалья (бурятам), а также древними индоевропейцами Каракола (одежда шаманов с птичьей символикой) и Прибайкалья (образы громовников). Наряду с этими образами на писаницах Верхнего Амура, Олёкмы и Южной Якутии Алдана важное место занимают образы богов и духов-помощников шамана.

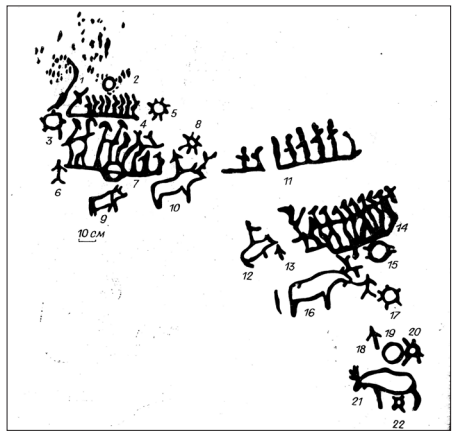
Мифологи и духи-помощники шамана

Анализу образов богов на этих писаницах посвящена специальная статья [Сем, 2017]. Отметим здесь лишь то, что в рамках шаманской мифологии на петроглифах была изображена модель мира в виде трёх миров вселенной с обозначением неба, среднего мира и нижнего мира на Средней Нюкже, относящаяся в основном ко II–I тыс. до н.э. Здесь, вероятно, лишь центральный образ космического лося первичен и датируется IV тыс. до н.э. Описанию этого памятника уделено большое внимание в публикациях специалистов [Окладников, Мазин, 1976, 85–105; Сем, 2017, 118–119; Забияко, 2012, 166–168]. Основные верховные божества, изображённые в виде огромных голов, относятся к персонажам неба и подземелья и сопоставимы с тунгусским пантеоном верховных богов, братьев-творцов мира *Буга* и *Харги*. Особо выделяется фигура Громовника и промысловые духи леса типа *Сэвэки* и *Калгама*. К мифологическим персонажам, встречающимся в шаманской картине мира древнего населения Верхнего Амура и Олёкмы относятся образ мифического мамонта, борющегося со змеёй, известный по мифологии эвенков-орочонов Приамурья, образ мамонта, глотающего солнце, который изображён также на петроглифах Шишкино в Якутии и образ космического хищника – головы-челюсти – символ хтонических сил, мрака; он встречается в древнекитайской мифологии и вошёл в шаманский комплекс идолов нанайцев Каазу [Юань Кэ, 1965, 131; Шимкевич, 1896, 103].

Образы духов-помощников шамана запечатлены в нескольких видах на петроглифах Верхнего Амура, Олёкмы и Алдана. На Олёкме рисунки всадников верхом на животных [Окладников, Мазин, 1976, 134] могут трактоваться как духи помощники шамана. Они относятся ко II тыс. до н.э. Вверху писаницы изображён всадник верхом на олене с одним рогом (шаманский предок на небе) и грибовидные фигуры на лодке, а рядом изображения людей на лодке. Вся композиция выполнена фоне звёздного неба и отражает светлую половину неба. Рядом находится ещё одна композиция со всадником на медведе и держащиеся за руки молоткоголовые или остроголовые человечки на лодке, характеризующие тёмную половину неба. Ниже человек держит за узду оленя с рогами и находится ещё один олень. Таким образом, главными фигурами этих двух композиций р. Олёкмы являются духи-помощники шамана в виде двух всадников на олене и медведе, противопоставленные друг другу на небе и отражающие разные половины неба, и разные категории духов как это было в верованиях бурят и якутов. В героическом эпосе эвенков Алдана встречается образ героя *Иркисмондя*, у которого есть олень с одним серебряным рогом и серебряным седлом. Вероятно, именно он изображён на светлой половине неба на петроглифах. Этот персонаж по имени *Ерха мерген* находит аналогии в фольклоре

нанайцев. Оба героя являются божествами плодородия, шаманскими покровителями, хозяевами погоды, ездящими верхом на разных животных. У эвенков и эвенов герой летит на небо на птице, у удэгейцев – это всадник на волке, у нанайцев – всадник на разных зверях: драконе, птице, кабане, тигре, волке, медведе, что свидетельствовало о двух ипостасях этого божества – небесном и подземном [Сем, 2015, 324–366]. Поэтому не исключено, что всадник на олене и всадник на медведе – две ипостаси или два парных духа, связанных с главным покровителем шаманов – богом плодородия и хозяина леса, погоды, который отвечал и за ход солнца, и за ненастье, бурю – ветер и дождь, снег.

Наряду с мужским божеством плодородия в шаманском пантеоне тунгусоязычных народов Дальнего Востока важную роль покровителя шамана играла также богиня прародительница, богиня плодородия она же хозяйка солнечного древа жизни. У разных народов она имела разные названия, у нанайцев, например, она – *Майдя мама*, у удэгейцев – *Тагу мама* и т.д. На писаницах Верхнего Амура эта богиня обычно изображалась в виде роженицы в окружении точек – символа плодородия, на р. Арби – женской фигуры с тремя чёрточками внизу вместо ног и плода [Окладников, Мазин, 1976, 179]. Наряду с этой фигурой имеется образ многоярусного дерева-роженицы на р. Арби I тыс до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 180], символизирующий богиню прародительницу, родовую линию предков *мусун*. Подобное изображение встречается на берестяных сосудах нанайцев [Сем, 2015, 293]. Этот вариант изображения рожениц в форме дерева известен также на петроглифах Центральной Азии [Новгородова, 1989, 95–97, 100–101]. Ещё одно изображение богини прародительницы, хозяйки дерева жизни, представляет рисунок беременного антропоморфного дерева с утробой в виде круга с медведем внутри на петроглифах Смирновки I тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 187].



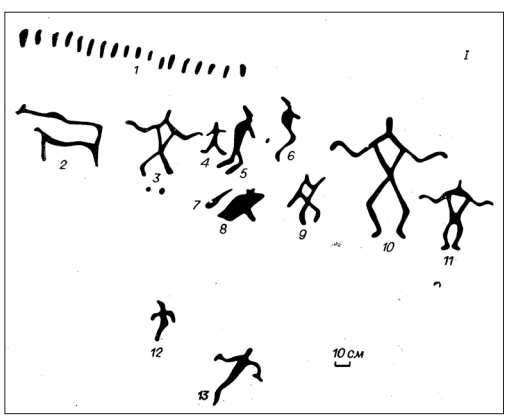
Илл. 1. Изображение духов-помощников шамана: двух всадников на животных, грибовидных и молоткообразных фигур. Петроглифы р. Олёкмы II тыс. до н.э. (по Окладников, Мазин, 1976, с. 134).

Шаманы нанайцев обращались к небесным божествам плодородия, чтобы испросить здоровья, помощи в лечении больного, промысловой удачи [Смоляк, 1991, 13]. В героическом эпосе эвенков герой Иркисмондя (у нанайцев – Ерха мерген) летит на небо за женой – дочерью солнца, она же богиня хозяйка солнечного древа жизни [Василевич, 1966, 207–210, 234–237, 266–267; Сем, Сем, 2019].

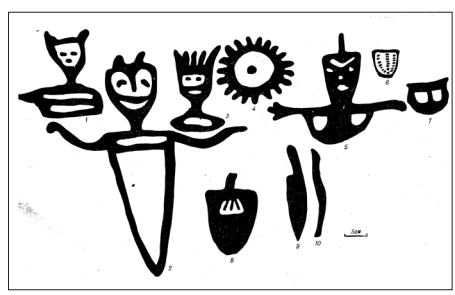
Грибовидные фигуры, встречающиеся на Олёкминских писаницах эпохи бронзы [Окладников, Мазин, 1976, 132], имеют широкие аналоги в Сибири – на Чукотке (Пегтымель), Дальнем Востоке и Южной Сибири. У чукчей считалось, что девушки-мухоморы уводят людей к предкам [Лебедев, 1991, 45–47]. Коряки верили, что мухоморы представляли собой отдельный народ, который помогал отправляться и возвращаться в мир духов, давал силу обновления, возможность предвидеть будущее, общаться с умершими [Горбачева, 2004, 45]. Грибовидные шаманские духи-помощники зафиксированы виде ритуальной деревянной скульптуры удэгейцев из коллекции РЭМ. На петроглифах Центральной Азии изображены грибовидные мужские фигуры воинов [Дэвлет, 2009, 139–150]. Их полная аналогия с атрибутами воина может быть выявлена в ритуальных шаманских идолах удэгейцев (РЭМ, кол. 1870–11, 55) [Сем, 2015, 489]. Грибовидные фигуры располагались на светлой стороне ночного неба, рядом с фигурой всадника на олене. Ниже на тёмной половине неба рядом с всадником на медведе нарисованы молоткообразные или остролицые духи, по-видимому, связанные с кузнечеством. Аналогии находим в бурятском шаманстве [Иванов, 1957, 95–105].

Также на петроглифах Верхнего Амура распространены горбатые профильные фигуры с одной извивающейся ногой или двумя конечностями, также являющиеся духами-помощниками шаманов. Их можно встретить на писанице в Басынай Верхнего Амура, Токко и Мая Алдана II тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 140]. Эти образы горбунов по аналогии с шаманскими представлениями тунгусоязычных народов Нижнего Амура изображают фигуру предка шамана, являющегося главным духом-покровителем шамана. У нанайцев и орочей он называется *Бучу* или *Боко*, у удэгейцев *Бохосо*. Он считался духом пещерного огненного ветра и грома, земляным лунным стариком и символизировал образ птице-змея и кабарги [Сем, 2015, 357–362]. В мифологии эвенков один из братьев творцов, хозяин нижнего мира, называется близко к обозначенному шаманскому духу – *Быхындор* или *Боскондяриндя* [Рычков, 1923, 122; Василевич, 1966, 185].

На одном из петроглифов Алдана р. Мае в пятой группе, относящейся ко II тыс. до н.э., имеется изображение шаманского ритуала. На писанице на р. Мая было изображено четыре шаманских идола, три на левой светлой половине и один на тёмной, в центре находится солнечный круг с 19 лучами и точкой в центре, ритуальной утварью в виде двух круглодонных сосуда Прибайкальско-Якутского типа, нож и жертва в виде сердца оленя. Первым к интерпретации этого петроглифа обратился Д.Г. Савинов. По наличию жертвенной посуды и ножа, а также иконографии центральной фигуры с треугольным телом и горизонтальной полосой на лице, он допускает присутствие карасукско-окуневского влияния. Петроглифическую композицию в целом Д.Г. Савинов интерпретирует как символ идеи реинкарнации, возрождения. Он справедливо отмечает цветовую дихотомию картины – слева изображение светлых духов, справа – тёмных духов нижнего мира, оппозиции жизни и смерти, на границе которых находится изображение солнца [Савинов, 2016, 52–54].



Илл. 2. Горбатые остроголовые одноногие и двуногие фигуры духов-помощников шамана. Петроглифы на р. Басынай. II тыс до н.э. (по Окладников, Мазин, 1976, с. 140).



Илл. 3. Изображение идолов – шаманских духов-помощников. Ритуал жертвоприношения духам. Петроглифы р. Мая (пятая группа). II тыс. до н.э. (по Окладников, Мазин, 1979, с. 139).

По нашему мнению, на петроглифе Мая был изображён шаманский инициационный ритуал жертвоприношения в честь шаманских духов с целью получения шаманской силы. Первоначально такие ритуалы совершали шаманы тунгусо-маньчжурских народов во время специальной ежегодной церемонии, приуроченной к новому году – встрече солнца, перелёту птиц, вскрытию рек, появлению зелёной травы. Но в конце XIX – начале XX в. этот ритуал, по сведениям шаманов нанайцев и удэгейцев, проводили и по случаю необходимости усиления шаманской силы. У народов Амура он назывался *Уунди*, у эвенков *Икэнипкэ* или *Сэвэкан*, у эвенов *Хэбдьэк* [Мазин, 1984, 91; Василевич, 1957; Алексеев, 1993, 26].

На данной писанице очень интересными представляются образы шаманских духов-помощников, которые имели аналогии по иконографии с тунгусскими духами

сэвэ у зейских манегров (РЭМ кол. 6236–140) и Кур-Урмийских нанайцев [Кубанова, 1992, 49, 64]. Центральной фигурой шаманского идола является рогатая фигура с треугольным туловом и расставленными по сторонам руками. Этот образ сравним с плечистыми изображениями богов громовников на писаницах, которые одновременно символизировали фигуру шамана в образе божества. Подобные фигуры громовников встречаются на Байкальских писаницах II тыс. до н.э. Саган Заба, а также на петроглифах Олёкмы и Верхнего Амура. А.П. Окладников связывает эти фигуры с шаманскими образами и влиянием бога грома Тора индоевропейских племён [Окладников, 1974 84, 97]. Д.С. Дугаров также находит, что в шаманстве бурят Прибайкалья присутствует индоевропейский культ бога грома [Дугаров, 1991, 159–180]. В шаманском комплексе тунгусо-маньчжурских народов (эвенков, нанайцев, удэгейцев) образ громовника относится к одному из главных шаманских духов-покровителей шамана. Его изображали со стрелами, копьями или змеями в руках как символа орудия громовника (РЭМ кол. 730-52; 5654-145) [На грани, 2006, 210, 238]. Громовник, согласно представлениям эвенков, нанайцев и удэгейцев, бросал каменные наконечники стрел в чертей, охраняя людей. Считалось, что тот, кто найдёт эти камни, будет счастлив в жизни и на промысле. Шаманы такие камни прикрепляли в кожаных мешочках к наспинной железной подвеске с изображением рогов оленя на шаманскую одежду, либо к амулетам, например, с изображением орлов (РЭМ кол. 1923-58) [На грани, 2006, 121–122]. Отметим, что аналогичный образ божества грома с копьями в руках известен на одном из камней Окуневской культуры [Вадецкая, 1967, 25].

Наряду с этим образом шаманского предка-громовника на писаницах Маи среди светлых небесных духов расположены ещё три небольшие фигуры шаманских духов-покровителей – один зооморфный и два антропоморфных. Зооморфный идол имел тело тигра и голову в виде антропоморфной личины со звериными ушами. Подобные *сэвэны* были характерны для шаманского комплекса нанайцев Кур-Урми и удэгейцев, ульчей и встречались у эвенков орочонов Забайкалья [На грани, 2006, 184]. Второй *сэвэн* имел пятилучистую антропоморфную голову с широким ртом пастью зверя и туловищем в форме овала. Такие идолы с многолучистой головой были характерны для шаманства нанайцев [Кубанова, 1992, 49, 64–65] и встречались у манегров, идол *Манги* (РЭМ кол. 6236-140), негидальцев, идол *Манги* (РЭМ ко. 2566-10, 59, 67), изображающие шаманского духа-покровителя в образе зверя тигра или медведя. Третий идол с петроглифов Маи изображал антропоморфное существо чёрного цвета с расставленными по сторонам руками, одна правая – трёхпалая, ноги загнуты от тела к рукам в форме секиры, что свидетельствует о её принадлежности к жертвоприношению. Голова у него треугольная со штырём. Отметим, что если многолучистый *сэвэн* сопоставим с шаманским идолом *Манги* манегров и негидальцев, орочей, то последний идол со штырём связан с образом остроголового идола *Бучу* нанайцев и орочей [Сем, 2015, 355–362].

Также на петроглифах Верхнего Амура и Алдана встречаются изображения маленьких антропоморфных личин [Окладников, Мазин, 1979, 128], которые аналогичны подвескам на шаманской одежде Прибайкальских эвенков и изображают души предков *аняканов* [Сем, 2017, 132–133].

Отметим, что на территории Верхнего Амура при раскопках на р. Бурее *михайловской археологической культуры* IV в., относящейся, вероятно, к группе *шивэй*, были обнаружены важные для нашей темы артефакты. На стоянке Большие Симичи была найдена связка деревянных идолов, часть из которых была остроголова, другая группа имела многозубчатые головы [Нестеров, 1998, 43, 140], сходные с головами *Бучу* и *Манги* тунгусо-маньчжуров. Как считают некоторые исследователи, носители михайловской культуры могли принадлежать к тунгусоязычной общности [Нестеров, Болотин, 2008, 91]. Наша интерпретация сходства иконографии связки идолов михайловской культуры с манеграми и нанайцами подтверждает этот вывод.

Среди шаманских духов-помощников на петроглифах Арби I тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 182] рядом с фигурой всадника-шамана в головном уборе с перьями изображена громовая птица. Образ шаманской птицы *Коори* у нанайцев и *Гаро* у эвенков (оба термина от индо-будд. *Гаруды*) – хорошо известный шаманский

образ духа-помощника и покровителя шамана. Орёл считался шаманской птицей, воспитывающей душу шамана на шаманском дереве у якутов, бурят, тунгусов, нанайцев [Штернберг, 1933, 492; Ксенофонтов, 1992, 63, 73, 91–92]. Интересно, что на некоторых писаницах обозначены знаки птицы гагары и лапа медведя как символы шаманских духов-помощников. Гагара и медведь являлись проводниками в нижний мир и поэтому их рисовали в связи с шаманскими ритуалами отправления в мир мёртвых.

Заключение

Таким образом, среди рисунков на священных скалах этого региона большая роль отводилась шаманскому пантеону: изображению главных божеств неба, солнца, грома, а также лесных духов и богу подземелья. Особое внимание относилось к изображению духов-помощников шамана, среди которых всадники на олене и медведе, одноногие горбуны, грибовидные и молотовидные духи, шаманские птицы орлы, знаки птицы гагары и медведя, духи-покровители – остроголовые идолы и идолы с зубчатой головой, духи-предки в форме личин и идол-предок шамана в форме громовника. Исследование показало, что практически все элементы шаманства древнего населения Верхнего Амура и Алдана эпохи бронзы и раннего железа имеют развитие и прямые аналогии с шаманством тунгусо-маньчжурских народов – эвенков, эвенов, нанайцев, удэгейцев; эти элементы могли принадлежать древнему населению, участвовавшему в этнокультурогенезе тунгусо-маньчжурских народов. Наряду с этим имеются параллели с бурятами (кузнечные онгоны, шаманская птица коори), якутами (орёл в качестве воспитателя душ шаманов). Это означает, что древнее население приняло участие и в культурогенезе этих народов. Нельзя исключать, что население эпохи бронзы и раннего железа уже принадлежало, к тунгусоязычным племенам.

Библиографический список

1. Алексеев, А.А. Забытый мир предков (очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-западного Верхоянья / А.А. Алексеев. – Якутск: КИФ «Ситим», 1993. – 94 с.
2. Василевич, Г.М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков / Г.М. Василевич // Сб. МАЭ. – М.: Л.: АН СССР, 1957. – Т. XVIII. – С. 151–185.
3. Василевич, Г.М. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Г.М. Василевич. – М.-Л.: Наука, 1966. – 399 с.
4. Горбачева, В.В. Обряды и праздники коряков / В.В. Горбачева. – СПб: Наука, 2004. – 152 с.
5. Дугаров, Д.С. Исторические корни белого шаманства на материалах обрядового фольклора бурят / Д.С. Дугаров. – М.: Наука, 1991. – 298 с.
6. Дэвлет, М.А. Об изображении человечков в грибовидных головных уборах в наскальном искусстве Центральной Азии / М.А. Дэвлет // Центральная Азия и Южная Сибирь. Альманах. – М., 2009. – № 1. – С. 139–150.
7. Забияко, А.П. Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры / А.П. Забияко, С.Э. Аниховский, Е.А. Воронкова, А.А. Забияко, Р.А. Кобызов. – Благовещенск, 2012. – 384 с.
8. Иванов, С.В. К семантике изображений на старинных бурятских онгонах / С.В. Иванов // Сб. МАЭ. – М.-Л., 1957. – Т. XVII. – С. 95–150.
9. Ксенофонтов, Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов / Г.В. Ксенофонтов // Шаманизм. Избранные труды. (Публикации 1928–1929 гг.). – Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. – С. 35–110.
10. Кубанова, Т.А. Ритуальная скульптура нанайцев (из собрания Музея советского изобразительного искусства). Каталог / Т.А. Кубанова. – Комсомольск-на-Амуре, 1992. – 178 с.
11. Лебедев, В.В. Путь мухомора / В.В. Лебедев // Северные просторы. – 1991. – № 41. – С. 45–47.
12. Мазин, А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.) / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1984. – 201 с.
13. На грани миров. Шаманизм народов Сибири (Из собрания Российского этнографического музея. Санкт-Петербург. Альбом). – М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. – 296 с.
14. Нестеров, С.П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья. / С.П. Нестеров. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1998. – 184 с.
15. Нестеров, С.П. Михайловская культура и её генезис (III–X в.) / С.П. Нестеров, Д.П. Болотин // История Амурской области с древнейших времён до начала XX века / Под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск, 2008. – С. 77–91.

16. Новгородова, Э.А. Древняя Монголия (некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории) / Э.А. Новгородова. – М.: Наука, 1989. – 382 с.
17. Окладников, А.П. Петроглифы Байкала – памятники древней культуры народов Сибири / А.П. Окладников. – Новосибирск: Наука, 1974. – 123 с.
18. Окладников, А.П. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Амура / А.П. Окладников, А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1976. –189 с.
19. Окладников, А.П. Писаницы бассейна реки Алдан / А.П. Окладников, А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1979. – 152 с.
20. Рычков, К.М. Енисейские тунгусы / К.М. Рычков // Землеведение. Кн. III–IV за 1922 г. – М.-Пт.: ОЛЕИА, 1923. – С. 107–149.
21. Савинов, Д.Г. Дерево и маска: архетип одного из образов Окуневского искусства / Д.Г. Савинов // Образ и архетип в традиции архаики: ритуально-мифологический контекст и семантика. – СПб.: Кунсткамера, 2016. – С. 50–60.
22. Сем, Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон. Семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки / Т.Ю. Сем. – СПб.: Филфак СПБГУ, 2015. – 640 с.
23. Сем, Т.Ю. Шаманизм эвенков. По материалам Российского этнографического музея. Изд. 2 / Т.Ю. Сем. – СПб.: Издат. Центр «Гуманитарная академия», 2017. – 302 с.
24. Сем, Т.Ю. Древние представления о пантеоне у населения Приамурья и Приморья (по материалам наскальных изображений в свете этнографических параллелей) / Т.Ю. Сем // Россия и АТР. – 2017. – № 2. – С. 108–127.
25. Смоляк, А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура) / А.В. Смоляк. – М.: Наука, 1991. – 280 с.
26. Шимкевич, П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов / П.П. Шимкевич // Зап. ПО ИРГО. – 1986. – Т. 2. – Вып. 1. – 133 с.
27. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны / Л.Я. Штернберг. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
28. Юань, Кэ. Мифы древнего Китая / Юань Кэ; пер. Е.И. Лубо-Лесниченко, Е.В. Пузицкого. – М.: Наука, 1965. – 496 с.

Текст поступил в редакцию 10.06.2019.

References

1. Alekseev A.A. *Zabytyj mir predkov (ocherki traditsionnogo mirovozzreniya ehvenov Severo-zapadnogo Verkhoyan'ya)* [The lost world of the ancestors (essays on the traditional worldview of the Evens of the North-West Verkhoyanie)]. Yakutsk: CIF “Sitim”, 1993, 94 p. (in Russian).
2. Vasilevich G.M. *Sbornik MAE* [The collection of the Museum of Anthropology and Ethnography.] Moscow-Leningrad: AN USSR, 1957, vol. XVIII, pp. 151–185 (In Russian).
3. Vasilevich G.M. *Istoricheskij fol'klor ehvenkov. Skazaniya i predaniya* [Historical folklore of the Evenks. Stories and legends]. Moscow-Leningrad: Nauka, 1966, 399 p. (in Russian).
4. Gorbacheva V.V. *Obrjady i prazdniki korjakov* [Rites and holidays of the Koryaks]. St. Petersburg: Nauka, 2004, 152 p. (in Russian).
5. Dugarov D.S. *Istoricheskie korni belogo shamanstva na materialakh obryadovogo fol'klora buryat* [Historical roots of white shamanism on the materials of ritual folklore of the Buryats]. Moscow: Nauka, 1991, 298 p. (in Russian).
6. Devlet M.A. *Central'naja Azija i Juzhnaja Sibir'* [Central Asia and South Siberia]. Moscow, 2009, almanac 1, pp.139–150 (in Russian).
7. Zabiyako A.P. *Evenki Priamur'ja: olennaja tropa istorii i kul'tury* [Evenks of Priamurye: Reindeer trail of history and culture]. Blagoveshchensk, 2012, 384 p. (in Russian).
8. Ivanov S.V. *Sbornik MAE* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow-Leningrad: AN USSR, 1957, vol. XVII, pp. 95–150 (In Russian).
9. Ksenofontov G.V. *Shamanizm. Izbrannye trudy (Publikatsii 1928–1929 gg)*. [Shamanism. Selected works (Publications of 1928–1929)]. Yakutsk: Tvorchesko-proizvodstvennaya firma “Sever-Yug”, 1992, pp. 35–110 (in Russian).
10. Kubanova T.A. *Ritual'naya skul'ptura nanajtsev (iz sobraniya Muzeya sovetskogo izobrazitel'nogo iskusstva)* [Ritual sculpture of Nanais (from the collection of the Museum of Soviet art)]. Komsomolsk-on-Amur, 1992, 178 p. (In Russian).
11. Lebedev V.V. *Severnye prostory* [Northern Expanses]. 1991, no. 4, pp. 45–47 (in Russian).
12. Mazin A.I. *Traditsionnye verovaniya i obryady ehvenkov-orochonov (konets XIX – nachalo XX v.)* [Traditional beliefs and rituals of the Oroqen Evenks (the end of the 19th – early 20th century)]. Novosibirsk: Nauka, 1984, 201 p. (in Russian).
13. *Na grani mirov. Shamanizm narodov Sibiri* [On the edge of worlds. Shamanism of the peoples of Siberia]. Moscow: IPTS “Khudozhnik i kniga”, 2006, 296 p. (in Russian).

14. Nesterov S.P. *Narody Priamur'ya v ehpokhu rannego srednevekov'ya* [Peoples of the Amur region in the early middle ages]. Novosibirsk: Izd-vo Instituta Arkheologii i Ehtnografii SO RAN, 1998, 184 p. (in Russian).
15. Nesterov S.P. *Istoriya Amurskoj oblasti s drevnejshikh vremen do nachala XX veka* [History of the Amur region from ancient times to the beginning of the 20th century]. Eds. A.P. Derevyanko, A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk, 2008, pp. 77–91 (in Russian).
16. Novgorodova E.A. *Drevnyaya Mongoliya (nekotorye problemy khronologii i ehtnokul'turnoj istorii)* [Ancient Mongolia (some problems of chronology and ethnocultural history)]. Moscow: Nauka, 1989, 382 p. (in Russian).
17. Okladnikov A.P. *Petroglify Bajkala – pamyatniki drevnej kul'tury narodov Sibiri* [Petroglyphs of Baikal – monuments of ancient culture of the peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka, 1974, 123 p. (in Russian).
18. Okladnikov A.P., Mazin A.I. *Pisanitsy reki Olekmy i Verkhnego Priamur'ya* [Petroglyphs of the Olekma River and the Upper Amur]. Novosibirsk: Nauka, 1976, 189 p. (in Russian).
19. Okladnikov A.P., Mazin A.I. *Pisanitsy bassejna reki Aldan* [Petroglyphs of the Aldan River basin]. Novosibirsk: Nauka, 1979, 152 p. (in Russian).
20. Rychkov K.M. *Zemlevedenie* [Geography]. Moscow: Petrograd: OLEIA, 1923, pp. 107–149 (in Russian).
21. Savinov D.G. *Obraz i arkhetip v traditsii arkhaiki: ritual'no-mifologicheskij kontekst i semantika* [Image and archetype in the tradition of the archaic: ritual-mythological context and semantics]. St. Petersburg: Kunstkamera, 2016, pp. 50–60 (in Russian).
22. Sem T.Yu. *Kartina mira tungusov: panteon (semantika obrazov i ehtnokul'turnye svyazi). Istoriko-ehtnograficheskie ocherki* [Picture of the Tungus world: Pantheon (the semantics of the images and ethnic and cultural ties). Historical and ethnographic essays]. St. Petersburg: Philological faculty, St. Petersburg State University, 2015, 640 p. (in Russian).
23. Sem T.Yu. *Shamanizm ehvenkov. Po materialam Rossijskogo ehtnograficheskogo muzeya* [Shamanism of the Evenks. Based on the materials of the Russian Ethnographic Museum]. St. Petersburg: Izdat. Tsentr "Gumanitarnaya akademiya", 2017a, 302 p. (in Russian).
24. Sem T.Yu. *Rossiya i ATR* [Russia and the Asian Pacific Region]. 2017, no. 2, pp. 108–127 (in Russian).
25. Smolyak A.V. *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura)* [Shaman: personality, functions, worldview (peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka, 1991, 280 p. (in Russian).
26. Shimkevich P.P. *Zapiski ON IRGO* [Notes of the Imperial Russian Geographical Society]. Khabarovsk: Tipografiya Kantselyarii Priamurskogo generad-gubernatorstva, 1986, vol. 2, iss. 1, 133 p. (in Russian).
27. Sternberg L.Ya. *Gilyaki, orochi, gol'dy, negidal'tsy, ajny* [Gilyaks, Orochs, Golds, Negidals, Ains]. Khabarovsk: Dalgiz, 1933, 740 p. (in Russian).
28. Yuan Ke. *Mify drevnego Kitaya* [Myths of Ancient China]. Russ. Eds. E.I. Lubo-Lesnichenko, E.V. Puzickogo. Moscow: Nauka, 1965, 496 p. (in Russian).

Submitted for publication on June 10, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.73-79

Старцев А.Ф.

Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВ РАН
690001, Россия, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89
starcev.42@mail.ru

Культ огня в охотопромысловой деятельности и бытовой культуре тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура и Приморья

Аннотация. В статье на основе полевых опубликованных материалов и литературных источников рассматривается проблема этнических мистерий, связанных с почитанием культа огня тунгусо-маньчжурскими этносами Дальнего Востока. Поставленная цель достигается путём детального изучения многочисленных ритуалов, запретов и примет, имеющих прямое отношение к охоте и бытовой культуре промыслового населения тунгусо-маньчжурских этносов. Статья подготовлена с учётом этнологических методов исследования и таких этнографических подходов как визуальное наблюдение и личное участие в обрядах, связанных с ритуалами почитания, кормления «бога» огня *Пудза* и испрошения охотниками у хозяина тайги *Онку* удачной охоты. Согласно мировоззрению нанайцев, негидальцев, орочей, ульчей, удэгейцев и других тунгусо-маньчжурских этносов южной части Дальнего Востока России, считалось, что у хозяина огня *Пудза Эдзэни* в качестве помощников были жаба *Jала* (охранявшая огонь от самоугасания), лесные муравьи *Иктэ* и их хозяин *Иктэ Эдзэни*, птица *Сугдугу* – зимородок – слуга хозяина муравьёв, а также дикий кабан *Аула*, который первый в тайге сообщал весть о сумасшедшем огне (пожаре), вышедшим из-под контроля хозяина огня. Весь традиционный быт, охота, рыболовство и собирательство тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура и Приморья связывались с почитанием и сохранением старых обрядов и традиций древних предков, заложивших экономическую и культурную основы для существования своих потомков.

Ключевые слова: регион, тунгусо-маньчжуры, мировоззрение, анимизм, обрядность, культ, огонь, быт, охота, традиция

Anatolyi F. Startcev

Institute of History, Archaeology and Ethnology
89 Puchkinskaja str., Vladivostok, Russia, 690001
starcev.42@mail.ru

The Cult of Fire in Hunting Activity and Everyday Culture of the Tungus-Manchu Ethnic Groups of the Lower Amur and Primorye

Abstract. The article discusses the problem of ethnic mysteries connected with the worship of the fire cult of the Tungus-Manchurian ethnic groups of the Far East based on field published materials and literary sources. The relevance of the research goal is determined by the scientific and public interests of the small indigenous peoples of the Amur region, Primorye and other regions of Russia. This goal is achieved by a detailed study of numerous rituals, prohibitions and signs that are directly related to hunting and the everyday culture of the fishing population of the Tungus-Manchu ethnic groups. According to the worldview of the Nanai, Negidal, Orochi, the article was prepared taking into account ethnological research methods and ethnographic approaches such as visual observation and personal involvement in the mysteries associated with the rituals of worship, feeding the "god" of fire *Pudza* and the request of the hunters from the master of the taiga *Onku* a successful hunt. Ulchi, Udege and other Tungus-Manchurian ethnic groups of the southern part of the Russian Far East, it was believed that the fire master *Pudza Ezani* had the toad of *Jala* (guarding the fire from self-extinguishing), *Ikte* forest ants, who helped the toad, to maintain a "good" fire, as well as the *Sugdugu* bird - the kingfisher – the servant of the ant host *Ikta Ezani*, and the wild boar *Aula*, who was the first in the taiga to report insane fire (fire) that escaped the host's control. All traditional life, hunting, fishing and gathering of the Tungus-Manchu ethnic groups of the Lower Amur and Primorye were associated with the worship and preservation of old rituals and traditions of the ancient ancestors, who laid the economic and cultural basis for the existence of their descendants.

Key words: region, Tungus-Manchu, worldview, animism, ritual, cult, fire, life, hunting, tradition

Согласно представлениям аборигенов Приамурья, Приморья и Сахалина, огонь – это особый живой и таинственный мир, который простому смертному человеку не суждено познать. Когда охотник сидит у костра, он видит, как из углей образуются фантастические гроты и скалы, как всё это быстро меняется, принимает другую форму и рушится. Он задумывается и приходит к убеждению, что огонь есть тоже жизнь, т.е. мир, в котором живут люди огня и их боги. Вера в существование разных всесильных хозяев природы и их помощников со временем выработала у аборигенов бережное отношение к окружающему миру и разумные меры предосторожности при контактах с ним. Особенно ярко это проявлялось в обращении с огнём. Разрешалось разводить огонь только в специально обустроенных местах, запрещалось раскладывать костёр на тропе, иначе охотника ждала неудача в промысле [Старцев, 2007, 108].

Все аборигены Нижнего Амура и Приморья большое значение придавали обустройству в жилище очага *того* (*того* – эвенки, солоны, негидальцы; *тог* – эвены; *тоо* – негидальцы, орочи, удэ; *тава* – ульчи, нани; *таава* – уилта-ороки). Этими терминами они называли не только очаг, но и любой огонь или костёр. Однако в разговоре, в зависимости от ситуации, каждый охотник понимал, о чём идёт речь: об очаге в жилище, о костре на временном привале или об огне, не управляемом человеком. Считалось, что в каждом роде имелся свой огонь, поэтому внешняя сторона родового единства выражалась в том, что только сородич имел право разводить огонь на очаге сородича. Только сородич имел право выносить огонь из юрты. Чужой человек, закурив у родового очага, не мог выйти из жилища, пока не докурит свою трубку, ибо по обычному праву аборигенов региона запрещалось уносить чужой огонь даже в курительной трубке. В противном случае такой поступок считался воровством. Всякое нарушение этих правил неприкосновенности родового огня со стороны чужеродца неминуемо влекло за собой опасные последствия для сородичей и обязанность уплаты виры со стороны чужака.

В каждом роде имелось своё родовое огниво *нёха*, которое переходило по наследству только по мужской линии. Женщины его хранить не могли, потому что они при замужестве переходили в другие роды. Всё аборигенное население Нижнего Амура и Приморья было уверено: если огниво терялось или попадало в руки чужака, то род, утративший огниво, лишался покровительства духа огня, а при рождении ребёнка мужского пола теплота его тела уходила и ребёнок умирал. И так случалось с каждым мальчиком, пока не вымирал весь род. Если умирал последний представитель того или иного рода, то, по верованиям удэгейцев и орочей, с ним в гроб надо было класть и огниво, которое покойный уносил с собою в царство теней [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 218].

Иногда возникала потребность разделения рода на две-три части. В таком случае старейшина рода ломал родовое огниво и половину или треть вручал старейшему из выселяющихся сородичей, и только после этого род считался формально разделённым.

Аналогичное отношение к огню наблюдалось и у нивхов Нижнего Амура и Сахалина – ближайших соседей ульчей, нанайцев, негидальцев, орочей, эвенков и других тунгусо-маньчжуров. «Хозяйка огня, как представительница рода “ахмальк”, играет немаловажную роль в межродовых отношениях, – писал Л.Я. Штернберг о нивхах, – связывая своим культом и покровительством тот род, среди которого она обитает и который она породила, с тем, откуда она вышла и из поколения в поколение приводит в него дочерей своих братьев и их потомков» [Штернберг, 1933, 87].

Все аборигены Приамурья, Приморья и Сахалина дома и на охоте проявляли особое уважение к огню, который, по их воззрениям, был самым сильным и особо почитаемым добрым духом. По представлениям аборигенов, в каждом костре, огне, очаге имелся свой хозяин огня *пооза* (*поза* – нани, негидальцы, ульчи; *пуза* – орочи, удэ) [Сравнительный словарь, 1977, 40]. Иногда хозяина огня орочи обозначали и термином *тоо эзэни* [Аврорин, Лебедева, 1978, 232], а орочёны – ороки Сахалина – *таава эдэни* [Сравнительный словарь, 1977, 190]. У эвенов он назывался *топ мураани* [История, 1997, 119], а у эвенков – *того мусунин* [Василевич, 1969, 222].

«Хозяин огня (домашнего очага или охотничьего костра) *пуза* представлялся в виде огненно-красного старика, у которого есть жена, дети и собака. Вся семья

пуза живёт под очагом, поэтому иногда оттуда слышится брань и лай собаки» [Аврорин, Лебедева, 1978, 41].

От хозяина огня зависело благополучие каждого человека, поэтому все промысловики Приамурья и Приморья уделяли этому божеству особое внимание, делились разной пищей, бросали в огонь лучшие кусочки, окропляли огонь водкой или спиртом. «Усиливающееся в этот момент пламя свидетельствует, по словам эвенов, о том, что жертва принята благосклонно» [История, 1997, 119]. Эвены, эвенки и верховские негидальцы, державшие оленей, обязательно в жертву огню приносили первый ковш крови от убитого домашнего оленя.

По представлениям почти всех аборигенов отмеченных регионов, хозяин огня – это антропоморфное существо в женском или мужском обличии. Одни орочи считают, что хозяином огня является старый человек, у которого есть жена по имени *Пудза мамачани.* По воззрениям других орочей, хозяйка огня – худая старуха, которая постоянно мёрзнет и хочет есть. По этой причине в костёр всегда подкладывают дрова, бросают кусочки мяса и хлеба, капли крови и водки [История, 2001, 81]. Нанайцы, орочи и ульчи считали, что хозяином огня поза является старый человек, у которого имеется семья – старуха и дети, две дочери [Смоляк, 1966, 126; Аврорин, Лебедева, 1978, 218; Гаер, 1991, 19]. По мнению удэгейцев, хозяйкой огня является старая женщина, но иногда, как утверждают иманские удэгейцы, – это молодой темноволосый и смуглый мужчина [Старцев, 2007, 108]. Дух – хозяин огня *того мусунин* в виде старухи представлялся и у эвенков, поэтому «охрана и поддержание огня считалось делом старых женщин» [Василевич, 1969, 221].

Женский образ хозяина огня превалирует почти у всех тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура, что и подтверждается удэгейско-орочскими терминами *пудза мамачани, пудзя мамаса*, что в переводе означает «огненная старуха», или «хозяйка огня». «Поскольку огонь считался хранителем благополучия большой семьи, то, бросая жир, мясо в огонь, всегда обращались с просьбой не только согреть, но и накормить, т.е. послать зверя: <...> Огонь-матушка, согрей нас, гори сильнее, пошли зверя» [Василевич, 1969, 221].

Кормление огня соблюдалось всеми народами Приамурья и Приморья без исключения. Подобное отношение к огню проявляли и *уилта* (орочёны – ороки Сахалина). Обряд кормления огня они «совершали при перекочёвках, во время удачного промысла, на ритуальных праздниках и в других случаях» [Роон, 1996, 119].

Ульчи считали, что во время кормления огня в очаге сам хозяин огня *Пудза эдзэни* «передаёт полученную пищу хозяину земли *На эдзэни* той территории, на которой находится огонь. Чтобы человек ни задумал сделать, надо вначале покланяться огню и бросить в него жертвенную пищу. В случае болезни кого-нибудь из членов семьи надо молиться огню и просить его об исцелении больного, обещая при этом что-нибудь сделать приятное для хозяина огня. От этого духа зависели и результаты охотничьего промысла» [Смоляк, 1966, 124, 126].

У хозяина огня имеется помощник, показывающийся людям в образе земляной жабы. Её имя *Пудза инаини*, что означает «собака хозяина огня». Земляную жабу трогать нельзя. Если к ней прикоснуться, то человек опасно заболеет. Обычай этот соблюдается очень строго. На этот счёт у удэгейцев существует следующее сказание: «Однажды около юрты играли два мальчика. Они, имея маленькую острогу *цзогбо*, в игре бросали её в землю. Вдруг появилась старуха-шаманка и сказала детям: “Не надо бросать острогу в землю. Вы можете попасть в жабу, а её трогать нельзя, потому что она является собакой *Пудза*, т.е. собакой божества, охраняющего огонь”» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 256]. Исходя из того, что жаба являлась хранителем огня в очаге, то по законам обычного права всем аборигенам региона запрещалось трогать и убивать жабу, когда её находили где-нибудь во дворе [Старцев, 1994, 78].

Аналогичные запреты распространялись и на муравейник. Удэгейцы считали, что в подчинении у хозяйки (хозяина) огня *Пудза Мамаса* находился и хозяин лесных муравьёв *Иктэ Эдзэни*. Более того, этот хозяин муравьёв, как считали орочи, являлся мужем хозяйки огня и жил в гнилушках и муравейниках [Березницкий, 1999, 36]. По мнению иманских удэгейцев, в подчинении у хозяина муравьёв –

мужа хозяйки огня находился дикий кабан *Сагди нахта*[1]. Он в тайге выполнял роль гончей собаки и первый разносил весть о пожарах. «Если охотники потревожат муравейник или, проходя мимо него, плохо скажут о диких кабанах и свиньях, то кабан узнает об этом, и расскажет духу-хозяину огня, а тот накажет провинившихся: сперва у них воспалятся глаза, а потом по всему телу появятся незаживающие язвы» [Березницкий, 1999, 36–37].

По мнению тех же иманских удэгейцев, ближайших сородичей орочей, хозяин муравьёв *Иктэ Эдзэни* распространяет влияние и на зимородка *Сугдугу* – небольшую ярко окрашенную птичку, которая, в свою очередь, является посланцем хозяина муравьёв. «Он (т.е. зимородок – *А.С.*) летает, слушает, что говорят люди, и обо всём доносит хозяину муравьёв, а этот последний, всё сообщает хозяйке огня. *Пудза мамаса* наказывает виновного сильными ожогами» [Арсеньев, 1947, 127–128]. Поэтому удэгейцам Приамурья и Приморья запрещалось разорять муравейники и гнать от себя зимородка [Старцев, 2005, 291].

Пудза, как считали орочи, – это, в первую очередь, охотничий бог. Он может способствовать удаче на промысле, но может и помешать ей, если охотник станет нарушать заповеди обычного права. В жизни аборигенов региона существует много запретов, связанных с хозяином огня *Пудза*: нельзя плевать в огонь, подсекать, т.е. резать огонь ножом, поливать водой, бросать в огонь что попало, разбрасывать головёшки и т.п. [Арсеньев, 1947, 127; Аврорин, Лебедева, 1978, 41–42]. Охотнику или корнёвщику во время ночёвки в тайге нельзя было ложиться головой на конец полена, если другой находился в костре; нельзя такое полено рубить топором или резать ножом; нельзя на нём рубить мясо, мелкие ветки, разделывать рыбу. Нельзя в костре играть головёшками или шевелить угли палкой. «В противном случае хозяин огня мог наслать на виновных людей болезнь или своим огнём покарать их близких даже через несколько поколений» [Старцев, 2000, 74]. Аналогичные запреты, касающиеся огня, соблюдались всеми тунгусо-маньчжурскими этносами региона. По мнению эвенков, у костра нельзя было держать нож и иглу остриём к огню, так как можно было поранить ноги «бабушке». «В огонь нельзя было бросать иголку, чтобы “бабушка не поранилась”, шишки ели, сосны, кедра, чтобы “бабушке не залепить смолой глаза”, лить воду, жидкость, чтобы не перепоить её. Около костра нельзя было колоть дрова, чтобы «не задеть ног бабушки», и проливать кровь птицы, животного, чтобы не рассердить её. Дрова в костре нельзя было поправлять ножом или чем-либо острым, чтобы случайно «не задеть глаз бабушки» [Василевич, 1969, 221], а за умышленное причинение зла хозяину огня можно поплатиться и жизнью. Нельзя в огне жечь мусор и ненужные вещи [История, 1997, 119].

В отличие от северных тунгусо-маньчжуров (негидальцев, эвенов и эвенков) южные аборигены – нанайцы, ульчи и удэгейцы – огонь использовали не только для уничтожения ненужных вещей, но и нечистот. Аналогично поступали и тумнинские орочи, в то время как орочи из других этнографических групп этого не делали [Березницкий, 1999, 38].

Если охотники плохо обращались с огнём, то хозяин огня вначале предупреждал людей об опасности. Например, по мнению эвенов, считалось, что хозяин огня, заботясь о людях, предупреждал их потрескиванием горящих дров *хингкэн* [История, 1997, 119]. Эвены, «если слышали этот звук во время еды, то понимали, что надо собираться и уходить. Если слышали звук утром – огонь предвещал хорошее, если вечером – плохое. Если огонь пощёлкивал в момент ухода на охоту, охотник оставался дома, так как расценивал это как предупреждение, что охота будет неудачной» [Василевич, 1969, 222]. Аналогичного мнения придерживались и негидальцы [Штернберг, 1933, 535].

Хозяин огня, по мнению удэгейцев, предупреждает человека, если есть опасность пожара. Об этом в 1969 году автору рассказывала иманская удэгейка: «Как-то сижу у костра, смотрю на огонь долго, долго. Вдруг в огне костра появляется голова чернявого парня, который сказал: “Осторожней будь, бабушка, сгоришь!” И тут же исчез. Чувствую, что мой бок припекает. Глянула, а у меня халат насквозь прогорел. Сгореть могла, если бы не *Пудза*», – сделала заключение старая удэгейка.

По мнению аборигенов, когда в костре раздавался частый треск горящих дров, это означало, что хозяин огня проявляет недовольство тем, что ему подали

«плохую» пищу. По утверждению удэгейцев, в костёр нельзя подкладывать ветки трескуна (черёмуха Маака), которые при горении трещат и постреливают, разбрасывая в разные стороны искры и горящие угольки. Уголёк, случайно падая на вещи, приводил к их возгоранию.

По мнению всех охотников региона, огонь может не только предупреждать людей об опасности, но и наказывать за нерадивые поступки. Причём не только того, кто конкретно нарушал какой-нибудь особо важный запрет, но и его родственников, детей, внуков и даже правнуков. Бикинские удэгейцы считают: если во время пожара погибают взрослые люди, значит, они сами виноваты перед всевышним духом, а если дети, которые за свою жизнь ещё не успели нагрешить на земле, то их смерть полностью возлагалась на взрослых, ибо пожар в доме всегда обусловливался нарушением древних традиций своего народа главой семьи.

Верования всех аборигенов запрещали обижать огонь, сердиться на него, когда он обжигает лицо или руку. В фольклоре ороков Сахалина имеется предание о том, что одна «женщина разозлилась на огонь и начала его тыкать ножом. Огонь погас. Пришедший с охоты муж отругал жену за такое непочтительное обращение к огню. Он заколол белого оленёнка и совершил ритуал жертвоприношения хозяину очага в виде кусочка сердца и крови животного. Только после этого огонь вновь вспыхнул в очаге» [Роон, 1996, 119–120]. О подобном «случае» есть предание и у нанайцев, где рассказывается, что один охотник заподозрил хозяина огня в своих неудачах на охоте. Перед отъездом на собаках домой, он разжёг огонь, сварил кашу и «стал бить земные поклоны духу огня – хозяину места, приговаривая: “*Подя*! Хоть в этом году ты не помог мне в промысле, я впустую ходил, но на тебя обиды не держу. На следующий год обязательно приеду. После этих слов кашу из котелка быстро вывалил в огонь. Схватил свой топор и в нескольких местах порубил кашу. Затем встал на лыжи и бросился наутёк. Возвращаясь в свой дом, на временной стоянке видит охотник сон: оказывается, он убил двух дочерей у хозяина огня – *подя*. На жертвенную кашу первыми бросились, естественно, дети и погибли. Охотники, приезжавшие в то угодье в последующие годы, часто видели сны: приходит старик к ним и спрашивает: “Человек по имени Киле приехал ли? Он моих детей убил”» [Гаер, 1991, 19].

Аналогичное предание имеется и у орочей. В нём рассказывается, что охотник, обидевшийся на хозяина огня, сварил кашу, опрокинул её в костёр и начал колоть огонь ножом. После этого охотник долго болел. И только после принесения в жертву хозяину огня своей лучшей собаки, он выздоровел [История, 2001, 82].

Анализ этнических воззрений тунгусо-маньчжурских этносов южной части Дальнего Востока России на природные явления показал, что в основе их мировоззрения находятся анимистические представления о природе, которые сводятся к тому, что Природа – флора и фауна управляются разными хозяевами, добрыми и злыми духами. Из многих хозяев Природы особое внимание на себя обращает изолированность бога огня *Пудза* от других хозяев местности, лесных угодий, таёжных и горных отрогов, рек, озёр и морей. Этот факт свидетельствует, что вера в бога огня наиболее древняя и уходит в глубину тех веков, когда аборигены региона ещё находились на стадии первобытнообщинного строя. Кроме этого, всех тунгусо-маньчжурских этносов региона связывают не только общие элементы традиционной духовной культуры, но и единая охотопромысловая деятельность, характерная для всех аборигенов Нижнего Амура и Приморья.

Библиографический список

1. Аврорин, В.А. Орочские тексты и словарь / А.В. Аврорин, Е.П. Лебедева. – Л.: Наука, 1978. – 264 с.
2. Арсеньев, В.К. Сквозь тайгу / В.К. Арсеньев // Сочинения. – Владивосток: Примиздат, 1947. – Т. IV. – С. 1–142.
3. Березницкий, С.В. Мифология и верования орочей / С.В. Березницкий. – СПб.: Наука, 1999. – 208 с.

4. Василевич, Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.) / Г.М. Василевич. – Л.: Наука, 1969. – 304 с.
5. Гаер, Е.А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. / Е.А. Гаер. – М.: «Мысль», 1991. – 128 с.
6. История и культура эвенов: историко-этнографические очерки. – СПб.: Наука, 1997. – 181 с.
7. История и культура орочей: историко-этнографические очерки. – СПб.: Наука, 2001. – 172 с.
8. Роон, Т.П. Уйльта Сахалина: Историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII – середины XX веков / Т.П. Роон. – Южно-Сахалинск: Сахалин. кн. изд-во, 1996. – 176 с.
9. Смоляк, А.В. Ульчи. Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем / А.В. Смоляк. – М.: Наука, 1966. – 291 с.
10. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. – Л.: Наука, 1977. – Т.2. – 992 с.
11. Старцев, А.Ф. Боги и хозяева трёх миров в мировоззрении удэгейцев (по материалам В.К. Арсеньева) / А.Ф. Старцев // Съезд сведущих людей Дальнего Востока: Научно-практическая историко-краеведческая конференция, посвящённая 100-летию Хабаровского краеведческого музея 17–18 мая 1994 г. – Хабаровск: Хабаровский ГПИ, 1994. – С. 76–78.
12. Старцев, А.Ф. История социально-экономического и культурного развития удэгейцев (середина XIX – XX вв.) / А.Ф. Старцев. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2000. – 256 с.
13. Старцев, А.Ф. Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX – XX в.) / А.Ф. Старцев. – Владивосток: Дальнаука, 2005. – 444 с.
14. Старцев, А.Ф. «Наследник» Золотой империи / А.Ф. Старцев. – Владивосток: Дальнаука, 2007. – 204 с.
15. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны / Л.Я. Штернберг. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
16. Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27.

Текст поступил в редакцию 21.04.2019.

[1] *Сагди* – большой, старый; *нахта* – кабан.

References

1. *Arhiv Obshhestva izuchenija Amurskogo kraja* [The Society of Studying of the Amur Region Archive]. Fund V.K. Arsenyev, inventory 1, file 27 (in Russian).
2. Arsen'ev V.K. *Sochineniya* [Writings]. Vladivostok: Primizdat, 1947, vol. IV, pp. 1–142 (in Russian).
3. Avrorin V.A., Lebedeva E.P. *Orochskie teksty i slovar'* [Oroch Texts and Dictionary]. Leningrad: Nauka, 1978, 264 p. (in Russian).
4. Bereznickij S.V. *Mifologija i verovanija orochej* [Mythology and Beliefs of Orochi]. St. Petersburg: Nauka, 1999, 208 p. (in Russian).
5. Gaer E.A. *Tradicionnaja bytovaja obrjadnost' nanajcev v konce XIX – nachale XX v.* [The traditional household rites of the Nanai in the late 19th – early 20th centuries]. Moscow: "Mysl'", 1991, 128 p. in Russian).
6. *Istorija i kul'tura jevenov: istoriko-jetnograficheskie ocherki* [History and culture of the Evens: historical and ethnographic essays]. St. Petersburg: Nauka, 1997, 181 p. (in Russian).
7. *Istorija i kul'tura orochej: istoriko-jetnograficheskie ocherki* [History and culture of the Orochi: historical and ethnographic essays]. St. Petersburg: Nauka, 2001, 172 p. (in Russian).
8. Roon T.P. *Ujl'ta Sahalina: Istoriko-jetnograficheskoe issledovanie tradicionnogo hozjajstva i material'noj kul'tury XVIII – serediny XX vekov* [Uilta Sakhalin: Historical and ethnographic study of traditional economy and material culture of the 18th – mid 20th centuries]. Yuzhno-Sakhalinsk: Sakhalin. kn. izd-vo, 1996, 176 p. (in Russian).
9. Sternberg L.Ya. *Giljaki, orochi, gol'dy, negidal'cy, ajny* [Gilyaks, Orochs, Golds, Negidals, Ains]. Khabarovsk: Dal'giz, 1933, 740 p. (in Russian).
10. Smoljak A.V. *Ul'chi. Hozjajsto, kul'tura i byt v proshlom i nastojashhem* [Ulchi. Economic, culture and life in the past and present]. Moscow: Nauka, 1966, 291 p. (in Russian).
11. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskih jazykov. Materialy k jetimologicheskomu slovarju* [Comparative Dictionary of the Manchu-Tungus languages. Materials to the etymological dictionary]. Leningrad: Nauka, 1977, vol. 2, 992 p. (in Russian).
12. Starcev A.F. *Sezd svedushhih ljudej Dal'nego Vostoka: Nauchno-prakticheskaja istoriko-kraevedcheskaja konferencija, posvjashhennaja 100-letiju Habarovskogo kraevedcheskogo muzeja 17–18 maja 1994 g.* [Far Eastern Experts Congress: science and practice historical and local historical conference dedicated to the 100 year anniversary of the Khabarovsk Museum of Local History]. Khabarovsk: Khabarovskij GPI, 1994, pp. 76–78 (in Russian).

13. Starcev A.F. *Istorija social'no-jekonomicheskogo i kul'turnogo razvitija udjegejcev (seredina XIX–XX vv.)* [The history of socio-economic and cultural development of the Udege people (mid-19th – 20th centuries)]. Vladivostok: Izd-vo DVGU, 2000, 256 p. (in Russian).
14. Starcev A.F. *Kul'tura i byt udjegejcev (vtoraja polovina XIX–XX v.)* [Culture and Life of Udege (second half of the 19th – 20th centuries)]. Vladivostok: Dal'nauka, 2005, 444 p. (in Russian).
15. Starcev A.F. *"Naslednik" Zolotoj imperii* ["Heir" of the Golden Empire]. Vladivostok: Dal'nauka, 2007, 204 p. (in Russian).
16. Vasilevich G.M. *Evenki: Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX v.)* [Evenki: Historical and ethnographic essays (the 18th – early 20th century]. Leningrad: Nauka, 1969, 304 p. (in Russian).

Submitted for publication on April 4, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.80-90

Курлянов И.В.

Амурский государственный университет
675000, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
christ-warrior@mail.ru

Религиозные особенности китайской народности «да хуа мяо»

Аннотация. В статье описаны основные сведения о китайской народности мяо: численность, места проживания, основные группы и их религиозные воззрения. Особенное внимание уделено одной группе данной народности, называемой да хуа мяо. Автором на основании письменных и устных источников выявлены факторы возникновения христианства в культуре да хуа мяо. В ходе полевого исследования проведена верификация опубликованных в китайских информационных источниках официальных сведений об этом народе, уточнены статистические показатели религиозности. Да хуа мяо в основном проживают в горах на северо-западе провинции Гуйчжоу и в прилегающих районах северо-востока провинции Юньнань. Христианство в этот народ принёс протестантский миссионер Самуэль Поллард (Samuel Pollard). В фольклоре мяо присутствуют образы и сюжеты, сходные с некоторыми нарративами Ветхого Завета. Нельзя исключать, что наличие в культуре да хуа мяо сказаний, близких по содержанию к библейским историям, послужило благодатной почвой для распространения христианского учения и способствовало более органичной инкультурации христианства в этом народе. Распространённые в современных публикациях сведения о том, что современные да хуа мяо являются в своём большинстве (до 80 %) христианами неоднозначны. Полевые данные свидетельствуют, например, что из 250 человек, проживающих одной из деревень уезда Фунин, лишь 30 человек регулярно посещают церковь, что составляет примерно 12%. С другой стороны, христианство является в настоящее время общепризнанной характеристикой религиозной культуры да хуа мяо. Представители этого этноса в своём большинстве соотносят свою культуру с христианством, официальные власти Китая признают христианство религией да хуа мяо.

Ключевые слова: Китай, Юньнань, мяо, да хуа мяо, христианство, христианские миссионеры, Самуэль Поллард, Эдгар Аллен Труакс

Igor V. Kurlyanov

The Amur State University
21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675000
christ-warrior@mail.ru

Religious Uniqueness of Chinese Minority Da Hua Miao

Abstract. The article contains the basic information about the Chinese Miao people: population, the areas of compact settlement, major groups and their religious worldviews. Particular attention is paid to one group of this nation, called Da Hua Miao. Based on written and oral sources, the author identifies factors of the beginning of Christianity in Da Hua Miao culture. During the field study, verification of official information about this people published in Chinese information sources was carried out, and statistical indicators of religiosity were specified. Da Hua Miao mainly live on the mountains in the northwest of Guizhou province and in the surrounding areas of the northeast of Yunnan. Christianity was brought to these people by the Protestant missionary Samuel Pollard. Miao folklore contains images and plots similar to some Old Testament narratives. It cannot be excluded that the presence in the culture of Da Hua Miao some tales similar in content to the biblical stories served as fertile ground for the spreading of Christian teaching and contributed to a more organic inculturation of Christianity among these people. Widespread in modern publications that modern Da Hua Miao are for the most part (up to 80%) Christians is ambiguous. Field research data shows, for example, that of the 250 people living in one of the villages in Funin County, only 30 people regularly attending to the church services, which is about 12%. On the other hand, Christianity is now a typical characteristic of the religious culture of Da Hua Miao. Representatives of this ethnic group in the majority correlate the culture with Christianity, the official authorities of China recognize Christianity as religion of Da Hua Miao.

Key words: China, Yunnan, miao people, Da Hua Miao, Christianity, Christian missionaries, Samuel Pollard, Edgar Allen Truax

Методы исследования

Религиозные особенности китайской народности «да хуа мяо» (кит. 大花苗) в русскоязычном научном мире практически не освещены и не исследованы. Отсутствие публикаций, посвящённых данному вопросу, с одной стороны и интерес к протестантизму в Китае – с другой, побудили автора провести полевое исследование непосредственно в районе проживания данной народности.

Исследование проводилось в мае 2016 года в Вэньшань-Мяо-Чжуанском автономном округе (кит. 文山壮族苗族自治州, пиньинь: Wénshān Zhuàngzú Miáozú Zìzhìzhōu) – автономный округ в провинции Юньнань, Китай. Сбор материала проводился с использованием методов включённого наблюдения и экспертного интервью с пасторами местных домашних церквей. Целью исследование было ознакомление с состоянием христианских домашних церквей среди малых народов провинции Юньнань и конкретно среди народа «да хуа мяо», верификация данных, полученных из китайских официальных источников.

Мяо – история и современное состояние

Народность мяо (кит. 苗 miao), самоназвание «хмонг» – одна из 56 этнических групп, официально признанных в Китайской Народной Республике. Мяо проживают на юге Китая, севере Вьетнама, а также в Лаосе, Таиланде, Мьянме. Численность мяо, согласно сведениям А.М. Решетова, на 1999 год составляла 8,53 мл. человек, в том числе в Китае 7,65 млн., во Вьетнаме 550 тыс., в Лаосе – 190 тыс., в Таиланде – 120 тыс. человек [Решетов, 1998, 361]. По данным официального сайта центрального народного правительства КНР, на 2010 год численность народа мяо в Китае составила 9 426 007 человек [Официальный сайт, http://www.gov.cn/test/2006-04/11/content_250896.htm].

Илл. 1. Девушка мяо, занятая традиционной вышивкой. Юньнань. Фото А.П. Забияко.

Илл. 2. Традиционная вышивка мяо. Образ креста как мотив орнамента. Фото А.П. Забияко.

Илл. 3. Молодой представитель мяо. Юньнань. Фото А.П. Забияко.

В начальный период своей истории предки мяо входили в состав объединения «сань мяо» (кит. 三苗) и жили на востоке современной провинции Хунань и на западе провинции Гуйчжоу, где ими было создано государство Чу. А.М. Решетов отмечал: «Первоначально термин “мяо” употреблялся расширительно, для названия народов Южного Китая. Начиная с кон. 1-го тыс. н.э. он связывается преимущественно с предками современных мяо. Переселения мяо не прекращались как по Китаю, так и в страны Юго-Восточной Азии вплоть до нач. 20 в.» [Решетов, 1998, 361].

История происхождения народа мяо отображена в китайской мифологии. Согласно одной из версий, изложенной в работе Юань Кэ «Мифы Древнего Китая »,

народ мяо был потомком Жёлтого императора и славился своей храбростью. Однако, несмотря на своё славное происхождение, народ мяо оказался связан с мятежником Чи-ю (кит. 蚩尤), который в китайской мифологии представлен как великан-колдун, наследник Владыки юга Янь-ди, оспаривавший власть над миром у Небесного владыки Хуан-ди. Юань Кэ пишет: «Всяческими способами подстрекал он (Чи-ю) народ мяо пойти вместе с ним против Жёлтого императора и, в конце концов, добился того, что этот отважный, искусный в войне народ пошёл за ним» [Юань Кэ, 1965, 65]. Долгая война закончилась победой Хуан-ди. Чи-ю был казнён, а люди мяо перебиты. Оставшиеся немногочисленные потомки уже не могли объединиться в племена. Так свершилась небесная кара верховного правителя [Юань Кэ, 1965, 46]. По другой версии, рассказанной жителями деревни мяо во время полевого исследования в провинции Юньнань, сам Чи-ю создал народ мяо себе в помощь для борьбы с Небесным Императором Хуан-ди. Так или иначе, культ Чи-ю до сих пор сохраняет своё значение среди народа мяо, которые проводят специальные ежегодные церемонии поклонения Чи-ю в декабре месяце.

Современные мяо разделены на множество подгрупп с красочными названиями. Различают несколько этнолокальных групп, в основном по преобладающему цвету женской одежды: белые, чёрные, красные, синие, разноцветные, а также по длине юбок: мяо в длинных и коротких юбках и др. Язык группы мяо-яо относится к австроазиатской семье, диалекты многочисленны и зачастую взаимонепонимаемы [Решетов, 1998, 361–362].

Религиозные традиции. Христианство да хуа мяо

По религиозным воззрениям народ мяо в большинстве своём практикует поклонение предкам и верит в различных духов [Miao, https://www.britannica.com/topic/Miao]. На разных исторических этапах своего развития на религиозное воззрение мяо оказывали влияние даосизм и буддизм. Начиная со второй половины 19 века, отмечается влияние христианских миссионеров, преимущественно католиков и протестантов [Решетов, 1998, 361–362].

Одна из групп народности мяо представляет для исследователя религии особый интерес, так как по сведениям «Объединённых библейских обществ» (United Bible Societies) около 60% этой группы исповедуют христианство [Yu Suee Yan, 2011, BT Vol. 62, No. 4: 207–215]. Данная группа носит название «да хуа мяо» (кит. 大花苗) – «большие цветочные мяо» (самоназвание A-Hmao). По информации полученной во время экспертного интервью с лидерами домашних церквей народности да хуа мяо, эта народность, вместе с «малыми цветочными мяо», входит в состав этнорегиональной группы «цветочные мяо» (кит. 花苗 «хуа мяо»). Численность да хуа мяо составляет около 300 тыс. человек, сяо хуа мяо – 200 тыс. чел. Языки этих двух групп взаимонепонимаемы.

Илл. 4. Самуель Поллард, https://www.findagrave.com/memorial/117353413/samuel-pollard.

Да хуа мяо в основном проживают в горах на северо-западе провинции Гуйчжоу и в прилегающих районах северо-востока провинции Юннань. Христианство в этот народ принёс протестантский миссионер Самуэль Поллард (Samuel Pollard). Его китайское имя Бо Гэ Ли (кит. 柏格理; pinyin: *Bó Gélǐ*), сообщил пастор протестантской христианской домашней церкви да хуа мяо Лун Мин (имя изменено). С. Поллард родился 20 апреля 1864 в городе Камелфорде, графства Корнуолл на юго-западе Англии. Он был назначен миссионером в Китай от методистской церкви в 1886 году [A dictionary, http://dmbi.online/index.php?do=app.entry&id=2201]. Согласно дневнику Самуэля Полларда, изданному после его смерти под редакцией Эллиота Кенделла, Самуэль покинул Британию в 1887 году и в 1888 году поселился в провинции Юньнань среди да хуа мяо. Самуэль привёл к христианской вере многих людей из народа мяо. До приезда Полларда народ мяо не имел свой письменности и сохранял историю своего народа в стихотворных сказаниях. Самуэль Поллард изучил

язык мяо и создал для них письменность, которая используется до сих пор и носит название «шрифт Полларда» (Pollard script). Самуэль Поллард оставался с этим народом до своей смерти от брюшного тифа в 1915 году [Kendall, 1954].

Важным для исследователя религии представляется то, что в сказаниях народа мяо удалось обнаружить истории о сотворении мира, сотворении человека, всемирном потопе и даже строительстве огромной башни, результатом которого стало рассеяние людей по всей земле. Эти сказания были записаны и переведены на английский язык Эдгаром Алленом Труаксом (Edgar Allen Truax) миссионером «Христианского и Миссионерского Альянса» (Christian and Missionary Alliance), жившим в Китае в период примерно с 1910–1940 гг. Они опубликованы в брошюре «Триумф и традиция в стране Мяо» [Truax, 1950].

Народ мяо сохранял эти сказания в поэтической форме, устно передавая их из поколения в поколение, декламируя их во время своих традиционных праздников. До настоящего времени не существовало перевода на русский язык данных сказаний. Но, поскольку для отечественных исследователей религии они представляют научный интерес, автор статьи предлагает свой литературный перевод с английского языка сказаний народа мяо, опубликованных Э.А. Труаксом, в приложении к статье.

Сказания народа мяо совпадают с библейскими историями во многих деталях. Так, например, в истории о строительстве башни, как и в библейском сказании, люди имели один язык, но Бог сделал так, что люди стали говорить на разных языках и наречиях, что привело к остановке строительства.

Вот отрывок из сказаний народа да хуа мяо:

«…Все они говорили с одними и теми же словами и языком.
Тогда они сказали, давайте построим нам очень большой город;
Давайте воздвигнем в небеса очень высокую башню.
Это было неправильно, но они уже приняли это решение;
Неверно, но они опрометчиво в этом упорствовали.
Бог нанёс им удар, изменил их язык и акцент.
В гневе Он находясь, смешал тона и их голоса.
Речь одного пред другими, кто слышит его, не имеет ни смысла;
Говорит он словами, но они не возмогут понять.
Таким образом, город, что строили, никогда не был закончен;
Башня, что строили, обречена стоять незавершённой.
В отчаянии они разбрелись под небесами,
Отделились они друг от друга, чтоб землю наполнить по кругу.
И прибыли они в шесть уголков света, говоря на шести языках».

Для сравнения с библейским рассказом можно обратиться к Книге Бытия: «На всей земле был один язык и одно наречие. Двинувшись с востока, они нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжём огнём. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню, высотою до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли. И сошёл Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать; сойдём же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт. 11:1–9).

Ещё одним важным культурным феноменом является генеалогия народа мяо. Да хуа мяо ведут свою родословную от человека, имя которого переводится как «прах, земля, грязь», что коррелирует с именем Адам (ивр. אָדָם, буквально человек; однокоренное со словом ивр. המדא (адама) – земля). «Электронная еврейская энциклопедия» указывает на этимологию имени Адам следующим образом: «Бог вылепил человека (ха-адам) из праха земли (ха-адама), вдохнул жизнь в его ноздри и поместил его в Сад Эдемский…» [Электронная еврейская энциклопедия, https://eleven.co.il/bible/pentateuch/10077/].

Если первое имя в генеалогии имеет смысловое тождество, то дальнейшие имена предков народа мяо в той или иной степени созвучны с именами библейских героев, таких как Ной, Сим, Хам, Иафет и т.д. Кстати, свою родословную народ мяо продолжает по линии индоевропейцев – от сына Ноя, Иафета. [Купер, 1997, 201–203].

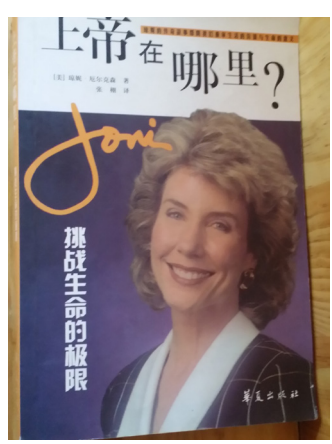
Можно предположить, что именно наличие в культуре да хуа мяо сказаний, близких по содержанию к библейским историям, послужило благодатной почвой для распространения христианского учения и способствовало более органичной инкультурации христианства в этом народе.

Инкультурация той или иной аллохтонной религии в автохтонную культуру, инкультурация христианства как разновидность этого явления представляют собой универсальный для динамики многих религий процесс. В особенности инкультурация характерна для прозелитарных религий, для буддизма и других мировых религий [Дашковский, 2013]. По отношению к христианству инкультурация «представляет собой стратегию распространения христианства, в основе которой лежит изучение культуры христианизируемого народа, адаптация определённых сторон этой культуры к нормам христианства и включение в процесс евангелизации адаптированных к христианству компонентов мировоззрения, верований, обрядности, языка христианизируемого народа» [Забияко, Чирков, 2014, 171]. Примеры осуществления инкультурации христианства посредством межрелигиозного и межкультурного диалогов можно обнаружить повсеместно в странах Азии, Латинской Америки и Африки [Чирков, 2018, 150].

Протестанты в Китае активно использовали эту стратегию распространения христианства. Так, протестантские миссионеры, начиная с известного миссионера Хадсона Тейлора (Hudson Taylor), который первый из английских миссионеров стал одеваться и жить как китаец, стремились влиться в культуру народов, которым они проповедуют [Тейлор, Тейлор, 2006, 88]. Для этого иностранные миссионеры одевались в традиционную китайскую одежду, ели палочками, изучали традиции и язык и даже носили китайские причёски. Поллард не был исключением, и с самого приезда в Китай носил традиционную одежду, распространённую в провинции Юньнань. Это открывало для него многие двери местных жителей для проповеди Евангелия [Kendall, 1954].

Илл. 5. Самуель Поллард в китайской одежде с учителями китайского языка. https://www.wikiwand.com/en/Sam_Pollard.

Илл. 6. Гробница Самуеля Полларда в провинции Гуйчжоу, Китай. Фото Лун Мина, пастора домашней церкви да хуа мяо.



Илл. 7. Обложка книги, распространяемой протестантскими миссионерами среди мяо. Юньнань. Фото А.П. Забияко.

Результатом миссионерской деятельности Полларда и других миссионеров среди да хуа мяо явилось обращение в христианство большого количества людей. По сведениям, полученным автором статьи от христианских лидеров церквей народа

мяо в ходе экспертного интервью, на данный момент 80% народности да хуа мяо являются христианами.

Однако, результаты полевых исследований не столь однозначны. Для проверки справедливости полученных в ходе интервью данных, мы отправились на полевые исследования в район компактного проживания народа да хуа мяо. Местом проведения исследования была выбрана деревня народа да хуа мяо в уезде Фунин (кит. 富宁县, funing xian) в провинции Юннань. Деревня расположена в горной местности, подъём туда составил более 20 минут на автомобиле по узкой горной дороге. До постройки дороги жителям деревни приходилось тратить более 6 часов, чтобы спуститься с деревни в город. И более восьми часов, чтобы подняться обратно.

Жители деревни разводят скот, выращивают кукурузу и другие зерновые культуры. Дома, в основном, не имеют бетонных оснований, стены домов построены из глиняных блоков, перекрытия домов деревянные, крыши покрыты соломой, пол на первых этажах земляной. Население деревни составляют в основном люди среднего и пожилого возраста, а также дети. Молодёжь предпочитает жить в городах в поисках лучших условий проживания. Жители деревни используют примитивные орудия труда, носят традиционную одежду народа мяо.

В центре деревни находится храм официально зарегистрированной протестантской церкви патриотического союза церквей (анг. TSPM – Three-Self Patriotic Movement, кит. 三自爱国运动 sanzi aiguo yundong). Осуществляет свою деятельность также и домашняя христианская протестантская церковь, которая не имеет своего здания и собирается в доме верующих. В деревне проживает 45 семей (это примерно 250 человек), и только 2 семьи – не христиане. Это указывает на то, что примерно 95% семей в этой деревне принадлежат христианскому вероисповеданию.

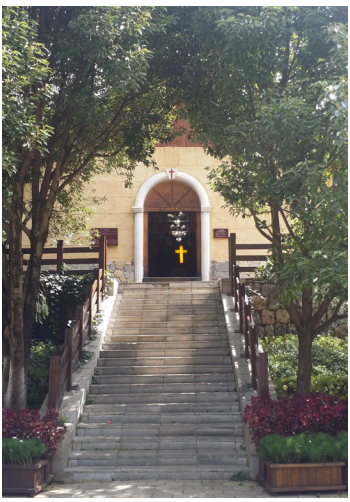
Илл. 8. Глиняный дом в деревне мяо. Фото И.В. Курлянова.

Казалось бы, что данные сведения подтверждают и даже превышают указанную выше статистику. Однако, по информации, полученной от пастора местной домашней церкви, фактически из всех жителей деревни церковь регулярно посещают не более 30 человек. Из них 20 человек посещают собрание домашней церкви, и около 10 человек собрания официальной зарегистрированной церкви.

В достоверности слов пастора нам удалось убедиться, побывав на собрании домашней церкви в этой деревне. Собрание проходило на первом этаже частного дома одного из членов общины. Обеденный стол служил своеобразной кафедрой, за которой располагался проповедник. Члены церкви располагались на невысоких скамейках, установленных на земляном полу. Всё богослужение проходило на языке да хуа мяо, за исключением двух песен, которые были исполнены на путунхуа (официальном языке Китайской Народной Республики). Библия и сборники богослужебных гимнов, использованные во время собрания, были изданы на языке мяо с использованием шрифта Полларда.

Во время богослужения присутствовало 18 членов церкви, десять из которых – мужчины среднего и пожилого возраста, остальные – женщины. Присутствовало также пятеро детей в возрасте до 7 лет. Таким образом, при критическом подходе к данному вопросу выяснилось, что даже если 80% да хуа мяо и признают себя христианами, то активный процент христиан в данном народе значительно ниже.

Стоит отметить, что и само христианское сообщество провинции Юньнань отмечает низкую религиозную активность среди христиан народа мяо. В альманахе христианского общества города Куньмин за 2010 год отмечается две причины понижения активности христиан мяо: во-первых, это отсутствие христианского образования у священнослужителей церкви мяо; во-вторых, молодые служители лишь получили влияние христианской культуры, но не пережили личного религиозного опыта [Альманах, 2010, 17].



Илл. 9. Протестантская церковь, прихожанами которой являются мяо. Юньнань. Фото А.П. Забияко.

Илл. 10. Интерьер протестантской церкви. Юньнань. Фото А.П. Забияко.

Илл. 11. Христианин мяо в церкви. Юньнань. Фото А.П. Забияко.

Ценным источником информации при изучении культуры и религиозных традиций народности мяо является парк «Этническая деревня народов провинции Юньнань» (кит. 民族村 mingzucun). Он расположен в провинции Юньнань в 8 километрах от города Куньмин. Это парк, разделённый на парковые зоны под названием «этнические деревни», состоящие из жилых комплексов, построенных в национальном стиле, в которых гостя встречают радушные хозяева. На момент моего посещения «этнической деревни» в данном парковом комплексе было воссоздано 20 из 25 запланированных этнических деревень, по количеству народностей, проживающих в провинции Юньнань. Автору статьи удалось ознакомиться с жизнью малых народностей, заглянуть в их дома, познакомиться с их бытом, традициями и культурой: песнями, танцами и даже кулинарными традициями. Интересно отметить, что главное здание на территории народа мяо в парке народов – это именно христианская церковь.

Заключение

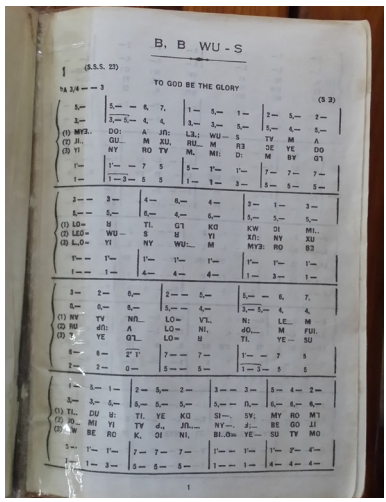
Подводя итог, стоит отметить следующее.

Во-первых, научных публикаций о христианской принадлежности народности «да хуа мяо» на русском языке не существует. Подавляющее большинство источников носят конфессиональный характер, и сведения на эту тему размещены, в основном, на современных англоязычных христианских интернет-ресурсах, в опубликованных сборниках миссионеров. В связи с этим документально подтвердить из внеконфессиональных источников информацию о процентном соотношении христиан и нехристиан среди народности да хуа мяо представляется достаточно затруднительным. Вместе с тем, наличие в парке «Этническая деревня народов провинции Юньнань» здания христианской церкви свидетельствует о достаточно большой интеграции христианской культуры в культуру народности да хуа мяо и признание этого факта на уровне провинциальных властей.

Во-вторых, проведя полевое исследование, мы пришли к выводу, что имеющиеся статистические данные, полученные от лидеров домашних церквей провинции Юньнань, о том, что подавляющее большинство (до 80 %) да хуа мяо исповедуют христианство, неоднозначны. На материалах изучения общины да хуа мяо в горной деревне уезда Фунин можно убедиться, что из 250 человек, проживающих в деревне, лишь 30 человек регулярно посещают церковь, что составляет примерно 12%. Для протестантских конфессий регулярная еженедельная религиозная практика является показателем серьёзности их религиозных убеждений. Поэтому такое низкое процентное соотношение не является показателем серьёзного влияния христианства на данную народность в современном состоянии.

Однако, как культурное наследие народности да хуа мяо, так и история распространение христианства в среде данного народа и современное его состояние, несомненно, представляют интерес для дальнейших исследований.

Илл. 12. Библия на языке мяо на книжной полке в церкви. Юньнань. Фото А.П. Забияко.



Илл. 13. Страница с христианским песнопением «Да будет Богу слава» на языке мяо. Юньнань. Фото А.П. Забияко.

Благодарности

Автор благодарит китайского коллегу Ван Цзюньчжэна за содействие в работе с некоторыми китайскими источниками, а также А.П. Забияко за предоставленные им из его личного архива полевых исследований фотодокументы.

Библиографический список

1. Альманах христианского сообщества города Куньмин. – 2010. – № 7 (январь) (会刊，昆明市基督教两会主办， 2010年1月夏刊第7期).
2. Дашковский, П.К. Дискуссионные аспекты изучения влияния прозелитарных религий на традиционное мировоззрение тюркоязычных кочевников Южной Сибири и сопредельных территорий в эпоху раннего средневековья / П.К. Дашковский // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 3–13.
3. Забияко, А.П. Вклад И.В. Попова-Вениаминова, митрополита Московского, в изучение религии и христианизацию коренных народов Северо-Восточной Азии / А.П. Забияко, Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 162–179.
4. Купер, Б. После потопа: ранняя история Европы / Б. Купер; пер. с англ. – Симферополь: Христианский научно-апологетический центр, 1997. – 256 с.
5. Официальный сайт центрального народного правительства КНР [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gov.cn/test/2006-04/11/content_250896.htm (дата обращения 30.10.2019) (中华人民共和国中央人民政府).
6. Решетов, А.М. Мяо / А.М. Решетов // Народы и религии мира / Гл. ред. В.А. Тишков. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 361–362.
7. Тейлор, Г. Духовный секрет Хадсона Тейлора / Г. Тейлор, М. Тейлор; пер. с англ. – М.: МРО БЦХВЕ «Слово жизни», 2006. – 384 с.
8. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в контексте межкультурного и межрелигиозного диалога римско-католической церкви / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 144–155.
9. Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: https://eleven.co.il/bible/pentateuch/10077/ (дата обращения 24.07. 2019).
10. Юань, Кэ. Мифы древнего Китая / Юань Кэ; пер. с кит. – М.: Наука, 1965. – 133 с.
11. A dictionary of Methodism in Britain and Ireland [Электронный ресурс]. – URL: http://dmbi.online/index.php?do=app.entry&id=2201 (дата обращения 20.07. 2019).
12. Kendall, R.E. Eyes of the earth / R.E. Kendall // The diary of Samuell Pollard [Электронный ресурс]. – URL: http://shimenkan.org.cn/en/book/EYES%20OF%20THE%20EARTH/ (дата обращения 20.08.2019).

13. Tapp, N. Miao people [Электронный ресурс] / N. Tapp // Britanica online. – URL: https://www.britannica.com/topic/Miao (дата обращения 31.10.2019).
14. Yu Sue Yan. The story of the big flowery Miao bible [Электронный ресурс] / Yu Sue Yan // BT. – Vol. 62. – No. 4. – P. 207–215. – URL: http://www.ubs-translations.org/fileadmin/publications/tbt/practical/BT-62-4-2011-Yu.pdf (дата обращения 18.08.2019).
15. Truax, E.A. Triumph & tradition in Miaoland [Электронный ресурс] / E.A. Truax. – URL: https://archive.org/details/godestablishes00trua (дата обращения 20.08.2019).

Текст поступил в редакцию 22.05.2019.

References

1. *Almanah hristianskogo soobshestva goroda Kunming* [Almanac of the Christian society of Kunming city]. January 2010, no. 7 (in Chinese).
2. *A dictionary of Methodism in Britain and Ireland*. Available at: http://dmbi.online/index.php?do=app.entry&id=2201 (accessed July 20, 2019) (in English).
3. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 1, pp. 144–155 (in Russian).
4. Cooper B. *Posle potopa: rannyaya istoriya Evropy* [After the Flood: Early history of Europe]. Simferopol: Khrisitianskii nauchno-appologeticheskii tsentr, 1997. – 256 pp. (in Russian).
5. Dashkovskiy P.K. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 1, pp. 3–13 (in Russian).
6. *Electronnaya evreiskaya encyclopedia* [The Electronic Jewish Encyclopedia]. Available at: https://eleven.co.il/bible/pentateuch/10077/ (accessed: July 24, 2019). (in Russian).
7. Kendall E.R. *Eyes of the earth. The diary of Samuell Pollard.* London: The cargate press, 1954. Available at: http://shimenkan.org.cn/en/book/EYES%20OF%20THE%20EARTH/ (accessed: August 20, 2019) (in English).
8. *Oficialnii sait centralnogo pravitelstva Kitaiskoi Narodnoi Respubliki* [The official website of The Central People's Government of the People's Republic of China]. Available at: http://www.gov.cn/test/2006-04/11/content_250896.htm (accessed: October 30, 2019) (in Chinese).
9. Reshetov A.M. *Narody i religii mira* [Nations and religious of the world]. Moscow: Bolshaya Rossiiskaya enciklopediya ,1998, 928 pp. (in Russian).
10. Tapp N. *Miao people. Britanica online.* Available at: https://www.britannica.com/topic/Miao (accessed: October 31, 2019) (in English).
11. Taylor G., Taylor M. *Duhovnii secret Khadsona Taylora* [Spiritual secret of Hadson Taylor]. Moscow: MRO BCHVE "Slovo zizni", 2006, 384 pp. (in Russian).
12. Truax E.A. *Triumph & tradition in Miaoland.* 1950, 18 p. Available at: https://archive.org/details/godestablishes00trua (accessed: August 20, 2019) (in English).
13. Yu Sue Yan. *The story of the big flowery Miao Bible. BT,* vol. 62, no. 4, pp. 207–215. Available at: http://www.ubs-translations.org/fileadmin/publications/tbt/practical/BT-62-4-2011-Yu.pdf (accessed: August 18, 2019) (in English).
14. Yuan Ke. *Mify drevnego Kitaya* [Myths of Ancient China]. Moscow: Nauka, 1965, 133 pp. (in Russian).
15. Zabiyako A.P., Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 4, pp. 162–179 (in Russian).

Submitted for publication on May 22, 2019.

Приложение

Перевод с английского языка сказаний народа мяо, опубликованных Э.А. Труаксом в брошюре «Триумф и традиция в стране Мяо» в 1950 году (Truax, E.A.Triumph and tradition in Miaoland). Перевод Курлянова И.В.

Сотворение
«Однажды сотворил Бог небо и землю.
В тот день Он врата света открыл.
Затем создал холмы из земли и камней на земле Он.
А на небе Он создал светила, солнце с луною.
На земле сотворил Он ястреба и змея.
В воде были созданы омары и рыба.
В дикой природе Он создал тигра и медведя.
Сотворил растительность, чтобы покрыть горы,
Создал лес безграничный,
Создал светло-зелёный кустарник,
Создал чащи бамбука».

Человек
«На земле Бог создал человека из грязи.
Из мужчины Он женщину создал.
Лишь затем патриарх «Грязь» сбалансировал камни,
Рассчитав вес земли до её основания.
Рассчитал он и массу небесных всех тел,
Размышляя о Божьих путях и о Боге.
Патриарх Грязь породил патриарха Се-Тех.
А Се-Тех патриарх породил сына Лусу.
И у Лусу был Гело, и он родил Ламу.
Ну, а тот породил человека Нуа.
Мать Гау Бо-лу-ен женой его стала.
Сыновьями их были Ло Хан, Ло Шен и Джа Ху.
Так земля наполняться племенами и семьями стала.
И творенье досталось народам и кланам».

Испорченность мира
«Это не было волею Бога и Его от людей отвратило.
Люди бились друг с другом, бросив вызов Ему,
И трясли кулаки пред лицом всемогущего Бога.
Аж земля сотряслась до глубин трёх слоений,
И сотрясся весь воздух до края небес!
Так возник Божий гнев, и Его Существо изменилось;
Вспыхнул гнев, наполняя Божественный взгляд и лицо.
Не угаснет, пока человечество Он не накажет.
Он придёт уничтожить весь мир, полный злобных людей».

Потоп
«И пролилась вода сорок дней из слоёв и потоков,
И затем пятьдесят пять дней были морось с туманом.
Воды преодолевали хребты и горы.
И потоп поднимался, заполняя долины и ямы.
Вот земля без земли, на которой возможно укрыться!
Мир без места, где можно существовать!
Люди были сбиты с толку, бессильны и разорены,
В отчаянии, в ужасе от поражения, малочисленны и обречены.
Но патриарх Нуа был праведным,
А матерь Гау Бо-лу-ен права.

Широкую лодку они смастерили,
Корабль построили быстро.
Вся семья их взошла на борт, и лодка спущена на воду,
И семья спасена в потоп.
Животные с ним были женского и мужского пола.
И птицы по парам.
Когда время исполнилось, Бог отдал повеление водам,
День настал, и воды потопа отступили.
Тогда Нуа освободил голубя из их убежища,
Отправил птицу, чтобы полетела и принесла снова вести.
Воды потопа спустились в озеро и в океан;
Грязь была заключена в бассейны и впадины.
Появилась снова земля, где человек мог бы проживать;
Теперь на земле было место, возделывать землю.
Затем были принесены бизоны в жертву Богу,
Тучный скот стал жертвой Могучего.
Затем Божественный дал им Своё благословение;
Затем Бог их даровал им Свои добрые милости».

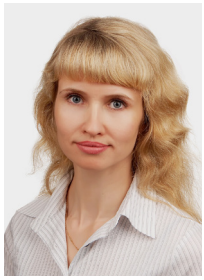
Вавилон
«Лохан тогда родил Куса и Месая.
Ло-шань родил Элан и Нга-шур.
Их потомство стало племенами и народами;
Их потомки основали посёлки и города.
Их пение было всё с одними мелодиями и музыкой;
Все они говорили с одними и теми же словами и языком.
Тогда они сказали, давайте построим нам очень большой город;
Давайте воздвигнем в небеса очень высокую башню.
Это было неправильно, но они уже приняли это решение;
Неверно, но они опрометчиво в этом упорствовали.
Бог нанёс им удар, изменил их язык и акцент.
В гневе Он находясь, смешал тона и их голоса.
Речь одного пред другими, кто слышит его, не имеет ни смысла;
Говорит он словами, но они не возмогут понять.
Таким образом, город, что строили, никогда не был закончен;
Башня, что строили, обречена стоять незавершённой.
В отчаянии они разбрелись под небесами,
Отделились они друг от друга, чтоб землю наполнить по кругу.
И прибыли они в шесть уголков света, говоря на шести языках».

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.91-95

Кожевникова О.Н.

Дальневосточный юридический институт МВД России
690087, Россия, г. Владивосток, ул. Котельникова, 21
ksanak1012@mail.ru



Семья в трудах представителей казанской школы духовно-академического теизма второй половины XIX – начала XX века: осмысление библейских традиций

Аннотация В представленной статье анализируются философские концепции, изложенные в работах представителей казанской школы духовно-академического теизма, посвящённые проблемам брака и семьи. В частности, осмысление ими библейских традиций в условиях социо-культурных и социально-экономических реалий второй половины XIX – начала XX века. Основу представленного в статье материала составили неопубликованные ранее сочинения казанских исследователей, хранящиеся в Государственном архиве Республики Татарстан. В условиях развития в Российской империи капиталистических отношений перед представителями духовно-академического теизма стояла задача опираясь на современные знания социологии, педагогики и психологии, дать философский ответ новым вызовам, адаптировать традиционные ценности согласно реалиям жизни. Большое значение для понимания философской сущности семьи и брака имело знакомство казанских исследователей с современными им концепциями отечественных мыслителей, в которых семейные отношения выступали олицетворением высоких нравственных ценностей, сферой «чистой» любви, способом достижения духовной целостности и полноты бытия (Н. Бердяев, С. Булгаков, Б. Вышеславцев, В. Зеньковский, И. Ильин, Н. Лосский, В. Соловьёв, С. Троицкий, Н. Фёдоров, П. Флоренский, Г. Шиманский). В современных условиях возврата к буржуазно-капиталистическим отношениям, философские поиски православных мыслителей второй половины XIX – начала XX века представляют интерес для понимания проблем и тенденций развития семьи и брака, представляя таким образом, предмет не только исторического или историко-богословского, но и историко-философского исследования.

Ключевые слова: Казанская духовная академия, духовно-академическая философия, религиозная философия, духовно-академический теизм, философия семьи, философия брака

Oxana N. Kozhevnikova

Far Eastern Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia
21 Kotel'nikovs St., Vladivostok, Russia, 690087
ksanak1012@mail.ru

Family in the Works of Representatives of the Kazan School of Spiritual and Academic Theism of the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries: Understanding of Biblical Traditions

Abstract. The article analyzes the philosophical concepts presented in the works of the representatives of the Kazan school of spiritual and academic theism, dealing with the problems of marriage and family: in particular, their understanding of biblical traditions in the conditions of socio-cultural and socio-economic realities. The basis of the material presented in the article was unpublished earlier works of Kazan researchers stored in the State archive of the Republic of Tatarstan. The author comes to the conclusion that in the Russian Empire, the representatives of spiritual and academic theism faced the task based on modern knowledge of sociology, pedagogy and psychology to give a philosophical answer to new challenges, to adapt traditional values according to the realities of life. The acquaintance of Kazan researchers with modern them ideas of Russian religious philosophy of the second half of the 19th – first half of the 20th centuries in which the family was associated with the highest moral value, the realization of love, with the commitment to excellence and integrity, fullness of being (N. Berdyaev, S. Bulgakov, B. Vysheslavtsev, V. Zenkovsky, I. Ilyin, N. Lossky, V. Solovyev, S. Troitsky, N. Fedorov, P. Florensky, G. Shimansky) had great importance for understanding the philosophical essence of family and marriage. In modern conditions of return to the bourgeois-capitalist relations, philosophical searches of Orthodox thinkers are interesting for understanding the problems and

tendencies of development of family and marriage, thus representing a subject of not only historical or historical and theological research, but also historical and philosophical one.

Key words: Kazan Spiritual Academy, spiritual and academic philosophy, spiritual and academic theism, religious philosophy, family philosophy, philosophy of marriage

В современной науке уже давно не подлежит сомнению представление о Казанской духовной академии последней четверти XIX – начала XX века как об одном из ведущих центров философского теизма, где трудились такие мыслители, как М.И. Митропольский, В.И. Несмелов, арх. Никанор (Бровкович), В.А. Снегирёв и др. В настоящее время колоссальный массив этих философских трудов хранится в Государственном архиве Республики Татарстан и представляет собой ценное наследие отечественного академического теизма.

В данной работе мы планируем затронуть проблематику семьи и брака, нашедшую отражение в трудах мыслителей казанской академии и, прежде всего, коснуться осмысления ими библейских традиций в условиях социо-культурных и социально-экономических реалий второй половины XIX – начала XX века.

В этот период времени на фоне бурного формирования капиталистических отношений происходит ломка старых ценностей, которая затрагивает, в том числе, и традиционную семью. Перемены в семейном устройстве, связанные с проникновением новых либеральных тенденций, так или иначе распространяются на все сословия российского общества, прежде всего затрагивают его образованную часть. В результате происходила постепенная утрата традиционной «соборности» семейной культуры, усиливалось значение индивидуального развития личности, реализации её индивидуальных потребностей, оттесняя семейно-родовые ценности на второй план. Начавшаяся ещё в петровскую эпоху трансформация ценностных устоев семьи приводила как к замене патриархальной модели семейного устройства на эгалитарную, так и к смене ценностных ориентаций семейной жизни, терявшей значение религиозно-нравственного базиса, следствием чего явился кризис семьи как таковой в её традиционном понимании.

Широкую популярность в среде либеральной интеллигенции получают «натуралистические» и эволюционные представления о происхождении и сущности семьи, в моду входит «свободная любовь». Литературные произведения позднего Л.Н. Толстого и публицистика В.В. Розанова, посвящённые кризису русской семьи, становятся культурным шоком для образованной общественности, открывая дискуссию на табуированную ранее тему [Брылина, 2007, 98–103].

Традиционное понимание сущности русской семьи, основанное на ценностях родового общества, смешанных с христианскими догматами, становится предметом для оживлённых дискуссий в публицистике, выносится на публичные обсуждения религиозно-философских собраний [Записки, 2005]. В том числе в дискуссию вовлекаются и профессора Казанской духовной академии [Бердников, 1897].

Следует согласиться с выводом Е.И. Котовской о том, что по своим глубинным масштабам и остроте семейная полемика стала серьёзным фактором, определяющим вектор общественной мысли страны на рубеже веков [Котовская, 2001, 5].

Представители казанской школы духовно-академического теизма, оставаясь в основной своей части оплотом традиционных христианских ценностей, испытывали воздействие новых идей, в связи с чем оригинальное осмысление получают и некоторые аспекты библейского учения о семье и браке. Безусловно, серьёзное влияние на православных казанских теистов оказали традиции русской религиозной философии, разные представители которой (Н. Фёдоров, П. Флоренский, И. Ильин, В. Зеньковский, В. Соловьёв, Н. Бердяев, Б. Вышеславцев, П. Булгаков, Н. Лосский, Г. Шиманский, С. Троицкий) по-разному понимали назначение семьи [Блинова, 2013, 77].

Библейские традиции понимания семьи, брака, супружеской любви и безбрачия получают философское осмысление в сочинении казанского автора Фёдора Зубарева «Учение апостола Павла о браке и девстве. (Экзегетический анализ 7-ой главы первого послания к коринфянам)» (1906 г.) [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 1540]. Автор

произведения не только следует в русле идей изложенных в работах отечественных православных теистов (Феофана Затворника (Говорова), митрополита Филарета (Дроздова)), а также немецкого евангелического богослова Хр. Э. Лютарда в его «Апологии христианства» [Лютардт, 1892], но и высказывает ряд собственных оригинальных идей.

Ф. Зубарев отмечает, что духовную силу, соединяющую в браке представителей двух полов, составляет любовь. Последняя выступает свидетельством высшей божественной воли, призывающей человека к браку. Любовь является естественной первоосновой брачного союза, ведущей к соединению двух личностей в единое более духовно высокое целое, подразумевающее преданность и взаимоотдачу. Любовь, таким образом, следует рассматривать как великий божественный дар людям, позволяющий им достичь высшего духовного совершенства и полноты бытия [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 1540, л. 321–322].

Философ отмечает, что любовь в супружеских отношениях предполагает и чувственный элемент. Однако чувственно-половой элемент должен занимать низшее, подчинённое место в браке перед высшими христианскими обязанностями. Сексуальное общение супругов выступает лишь материальной основой их духовного развития. Таким образом, любовь между супругами понимается не столько как половая связь, но более как духовно-нравственная сила, как одна из форм выражения христианской добродетели любви в её широком понимании [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 1540, л. 323].

Насколько тесным и глубоким должно быть брачное общение супругов, видно из того, – пишет Ф. Зубарев, – что ему придаётся великое нравственно-очищающее влияние. Это очищающее через брак влияние признаётся взаимным в такой степени, что ни один из супругов не имеет преимущества перед другим [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 1540, л. 325].

В целом, представления автора о супружеской любви «роднят» его с концепциями Н. Бердяева, С. Булгакова, Б. Вышеславцева, И. Ильина, Н. Лосского, В. Соловьёва, Н. Фёдорова, П. Флоренского, Г. Шиманского [Блинова, 2013, 76].

Анализируя отношение Апостола к вопросу безбрачия (девства), Ф. Зубарев отмечает, что состояния брака и безбрачия, по сути, следует рассматривать как в равной мере одобряемые и позволяющие, пусть и разными путями, достичь духовно-нравственного совершенства. Таким образом, перед личностью встаёт свобода выбора своего духовного развития, который она должна сделать исходя из своих природных задатков и склонностей [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 1540, л. 340].

На брачную жизнь, отмечает в своей работе Ф. Зубарев, нужно смотреть, по апостолу, как на общее человеческое призвание и потому – как на состояние жизни более обычное. На безбрачие, в свою очередь, нужно смотреть как на путь жизни менее обычный, особый и исключительный. Будучи особым путём жизни, безбрачие становится подвигом, когда оно бывает добровольным, т.е. когда человек, способный к супружеской жизни, не поддаваясь влечению природы, решается не приобщаться к браку. Другим существенным свойством безбрачия как подвига является его цель – служение Христу и делу спасения. Безбрачие, избираемое хотя бы и добровольно, но ради сохранения так называемой независимости или ради удобства и, вообще, по каким-нибудь эгоистическим побуждениям, нравственно предосудительно, потому что такое безбрачие – есть очаг нравственного эгоизма [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 1540, л. 334–335].

Отметим, что вредные последствия безбрачия достаточно часто становились предметом исследования в работах казанских теистов, в частности, критике подвергался обычай безбрачия в некоторых сектах, целибат католического духовенства [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 132, л. 218–219].

Преимущество безбрачного состояния перед браком объясняется в работе Ф. Зубарева как чисто рациональными соображениями – силы человека могут быть более сосредоточены на непосредственном служении Богу, – так и метафизическим приближением к равноангельскому состоянию, какое ожидает человека на небе [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 1540, л. 337–338].

Нельзя думать, – пишет Ф. Зубарев, – чтобы брачная жизнь вообще необходимо ставила человека на низшую ступень нравственного совершенства. Несомненно,

что те добродетели, которые требуются в состоянии девства или в жизни, отрешённой от мира, не совсем должны быть чужды живущим в миру. Ибо общие правила христианской жизни едины для всех христиан «во всех званиях и состояниях». Однако, как отмечает мыслитель, путь к нравственному совершенству строго индивидуален, при этом как супружество, так и безбрачие представляют собой некий идеальный материал, требующий обработки жизненным путём конкретного индивида, свободно выбравшего для себя (сообразно своим потребностям) наиболее подходящее состояние [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 1540, л. 341–344].

Посредством любви чистота и целомудрие возводят человека к святости, единству с богом. Волеизъявлением Церкви таинство брака становится «Таинством благодати» – т. е. становится своего рода аналогом духовного союза Христа с духовной паствой, Таким образом, семья уподобляется в христианстве домашней церкви, где муж является пастырем, а жена – паствой.

Вопрос о таинстве брака нашёл своё отражение в философско-богословском сочинении Александра Конвоксова («Рассуждение о таинстве брака»), где, в частности, даётся весьма важная характеристика «таинства» как события, носящего трансцендентный, непостижимый для разума характер, в ходе которого человек, одарённый божественной благодатью, становится ближе к таинственной высшей сущности [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 551, л. 2]. Таким образом, христианское понимание брака предполагает непосредственное участие Бога в его заключении.

В характеристике метафизической сущности брачного союза мы можем заметить некоторое содержательное единство идей достижения полноты и целостности бытия человека, его сближению с высшей сущностью и гармонизации плотских и духовных начал русской светской религиозной философии и казанской школой православного теизма.

В частности, Ф. Зубарев пишет, что существо брачного общения не исчерпывается только тем, что оно представляет в себе по отношению к самим супругам, соединяющимся в брачный союз, последний имеет свои цели не только в личной жизни супругов, но и вне её. В брачном общении положены залог и обеспечение сохранения, умножения и христианского развития рода человеческого. Заключая в себе естественную сторону, брачное общение служит орудием как бы непрестанного творческого дела Божия, так как брачное половое общение обеспечивает сохранение творческой силы чадородия, тогда как беспорядочные половые связи только расточают и истощают эту силу [ГА РТ, ф. 10, оп. 2, д. 1540, л. 331–332].

Таким образом, несмотря на целый перечень анахронизмов, семейные ценности, опирающиеся на библейские традиции несли в себе мощный гуманистический посыл, основанный на любви членов семьи друг к другу, верности, взаимопомощи и поддержке. В условиях развития капитализма перед представителями духовно-академического теизма стояла задача: опираясь на современные знания социологии, педагогики и психологии, дать философский ответ новым вызовам, адаптировать традиционные ценности согласно реалиям жизни. Большое значение для понимания философской сущности семьи и брака имело знакомство казанских исследователей с современными им концепциями отечественных мыслителей, в которых семейные отношения выступали олицетворением высоких нравственных ценностей, сферой «чистой» любви, способом достижения духовной целостности и полноты бытия.

Библиографический список

1. Бердников, И.С. Поправка к результатам полемики по вопросу о раскольническом браке, формулированным г. Заозерским И. Бердникова / И.С. Бердников. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1897. – 20 с.
2. Блинова, С.А. Проблема семьи в русской религиозной философии второй половины XIX – первой половины XX веков: историко-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / С.А. Блинова. – М., 2013. – 143 с.
3. Бриллиантов, А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены / А. Бриллиантов. – М.: Мартис, 1998. – 446 с.

4. Брылина, И.В. Пол как исток жизни: В.В. Розанов, Л.Н. Толстой, М.И. Цветаева / И.В. Брылина // Известия Томского политехнического университета. – 2007. – Т. 311. – № 7. – С. 98–103.
5. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 10. Оп. 2. Д. 132.
6. Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 551.
7. Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 938.
8. Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1540.
9. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Под ред. С.М. Половинкина. – М.: Республика, 2005. – 543 с.
10. Котовская, Е.И. Споры современников о христианской семье и браке в России конца XIX – начала XX веков: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Е.И. Котовская. – М., 2001. – 230 с.
11. Лютардт, Хр.Э. Апология христианства / Хр.Э. Лютардт. – СПб.: Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1892. – 988 с.

Текст поступил в редакцию 27.05.2019.

References

1. Berdnikov I.S. *Popravka k rezul'tatam polemiki po voprosu o raskol'nicheskom brake, formulirovannym g. Zaozerskim I. Berdnikova* [Amendment to the results of the debate on the divisive issue of marriage, formulated by Mr. Zaozerskiy I. Berdnikov]. Kazan: Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta, 1897, 20 p. (in Russian).
2. Blinova S.A. *Problema sem'i v russkoj religioznoj filosofii vtoroj poloviny XIX – pervoj poloviny XX vekov: istoriko-filosofskij analiz. Diss. kand. filos. nauk* [The problem of family in the Russian religious philosophy of the second half of the 19th – first half of the 20th centuries: historical and philosophical analysis. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, 2013, 143 p. (in Russian).
3. Brilliantov A. *Vliyanie vostochnogo bogosloviya na zapadnoe v proizvedeniyah Ioanna Skotta Erigeny* [The influence of Eastern theology on the Western one in the works of John Scott Erigena]. Moscow: Martis, 1998, 446 p. (in Russian).
4. Brylina I.V. *Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta* [News of Tomsk Polytechnic University]. Tomsk, 2007, vol. 311, no. 7, pp. 98–103 (in Russian).
5. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10. Inventory 2. File 132 (in Russian).
6. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10. Inventory 2. File 551 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10. Inventory 2. File 938 (in Russian).
8. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10. Inventory 2. File 1540 (in Russian).
9. *Zapiski peterburgskih Religiozno-filosofskih sobranij (1901–1903 gg.)* [Notes of St. Petersburg religious and philosophical meetings (1901–1903)]. Moscow: Respublika, 2005, 543 p. (in Russian).
10. Kotovskaya E.I. *Spory sovremennikov o hristianskoj sem'e i brake v Rossii konca XIX – nachala XX vekov. Diss. kand. hist. nauk* [Disputes of contemporaries about the Christian family and marriage in Russia of the late 19th –early 20th centuries. Ph.D. Thesis in History]. Moscow, 2001, 230 p. (in Russian).
11. Lyutardt Hr. E. *Apologiya hristianstva* [Apology of Christianity]. St. Petersburg: Izdanie knigoprodavca I.L. Tuzova, 1892, 988 p. (in Russian).

Submitted for publication on May 27, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.96-101

Joel Ivan Gonzalez Cedillo

St. Petersburg State University
1/3 Smolny St., St. Petersburg, Russian Federation, 191060
ivangzz.ced@gmail.com

Religious Extremism: The Use of Western Christianity as an Element of White Supremacism

Abstract. The murder of the German politician Walter Lübcke in 2019 by a far-right extremist with links to Neo-Nazi groups exposes the need to address European ethno-nationalist extremism from a wider array of approaches, one of them, the religious one. European ethno-nationalists have found profitable the distortion of elements of Western Christianity and its use to reject individuals they consider undesirable, especially Muslims and non-European immigrants. By doing this, far-right extremists have managed to consolidate an ideological basis known as *Christianism*. This work examines the characteristics of the extremist ideology *Christianism* and its relation to white supremacism, as well as the historical bias of the Crusades they use and that is a central part of their ideology. This work analyses the manifesto written by white supremacist terrorist Brenton Tarrant with the aim to expose the relation between white supremacism and *Christianism*, as well as the influence on terrorist acts against non-Europeans in the West, and the main propositions of such extremist ideology. The conclusion proposes the need of better education in history and critical thinking skills in societies affected by white supremacism, as well as the participation of followers of traditional Christianity in counter extremism efforts.

Key words: Christianism, Islamism, white supremacy, Crusades, the Great Replacement

Хоэл Иван Гонсалес Седилло

Санкт-Петербургский государственный университет
ул. Смольного, 1/3, Санкт-Петербург, Российская Федерация, 191060
ivangzz.ced@gmail.com

Религиозный экстремизм: использование западного христианства как элемент белого супремасизма

Аннотация. Убийство немецкого политика Вальтера Любке в 2019 году ультраправым экстремистом, имеющим связи с неонацистскими группами, обнажает необходимость противодействия европейскому этно-националистическому экстремизму с более широкого спектра подходов, один из которых – религиозный. Европейские этнонационалисты сочли выгодным искажение элементов западного христианства и его использование для отвержения людей, которых они считают нежелательными, особенно мусульман и неевропейских иммигрантов. Тем самым ультраправым экстремистам удалось консолидировать идеологическую основу, известную как *христианизм*. В данной статье рассматриваются особенности экстремистской идеологии *христианизма* и его связь с белым супремасизмом, а также исторический уклон крестовых походов, которые они используют, что это является центральной частью их идеологии. В этой работе анализируется манифест, написанный белым супремасистом и террористом Брентоном Таррантом с целью раскрытия связи между белым супремасизмом и *христианизмом*, а также влияния террористических актов против неевропейцев на Западе и основных положений этой экстремистской идеологии. В заключении говорится о необходимости повышения уровня образованности в области истории и развития навыков критического мышления в сообществах, где распространена идеология белого супремасизма, а также участия последователей традиционного христианства в борьбе с экстремизмом.

Ключевые слова: христианизм, исламизм, белый супремасизм, крестовые походы, Великая Замена

The refugee crisis of 2015 that hit European shores helped feed the rhetoric of an invasion of Europe that popularized the conspiracy theory known as "The Great Replacement". This theory proposes people of European ethnicity are superior to other ethnic groups, but under the threat of extinction by a sponsored mass immigration of non-Europeans, especially non-Christians, into the continent. In this regard, this work will contribute with a content analysis of B. Tarrant's manifesto "The Great Replacement" to the study of political and religious extremism in the still under-researched topic on the use of Western Christianity as an ideology by white supremacists. This extremist ideology, known as *Christianism*, should not be confused with actual Christianity, to understand this difference, existing literature and journalist reports on white supremacism and the use of *Christianism* as a political ideology is analyzed. This work will give clarity to understanding how the existence of a discourse that uses Western Christianity or elements of it as the core of white supremacy suggests there is a gap in the education system of the societies affected by this ideology.

Hannah Strømmen worked on the issue of Christianity being used as the source of far-right violent extremism. Strømmen examined how the Bible served Anders Breivik's interests to write his manifesto and inspired him to commit the terrorist attacks of 2011 in Norway, to wage "war against Muslims and multiculturalism" [Strømmen, 2017, 148]. Strømmen identified that for Breivik "God is not a pacifist, the Bible encourages violence as self-defense of the Christian God and his seemingly exclusive European people; additionally, proponents of an anti-multiculturalist and anti-Muslim position are effectively soldiers of Christ" [Strømmen, 2017, 155]. This work adds to Strømmen's analysis the latest data on the use of Christianity to commit acts of violent extremism.

Western Christianity at the core of an imagined "All European" aggressive identity

Western Christianity is the set of denominations and sects that emanate from Protestantism and Catholicism, dominant in the European and American continents, for which it is seen as the central part of a Western identity. This perception is conflictive for Western evolving societies as based on it, everything that is not Christian is then non Westerner or non-European, thus, must be rejected. To European and American far-right groups and individuals, nation and thus, the national identity is strictly linked to ethnicity and so it cannot be changed or altered. This perception is inspired in the German term "*Volkisch*", which highlights the importance of ethnicity in understanding, consolidating and promoting the nation [Karlsson, 2009, 2].

White supremacism claims "Caucasians who have no affiliation to the Jewish faith, known as the Aryan race, make up the elite of all races while other races are considered inferior" [Wong et als, 2015, 41]. Supporters of this ideology fiercely oppose welcoming in European, North American, Australian or New Zealand (the West) land anyone who is not Christian and ethnic European.

Ideologues of white supremacism use Western Christianity as an identitarian argument to justify such rejection of the other, based on the interpretation of historical events like Medieval wars between Christian kingdoms and principalities and Islamic caliphates, and call their followers to actively stop "the Islamization of the West". They have hijacked symbols of Western Christianity they think represent a link to a Medieval Europe that was only Catholic or Protestant and free from non-Europeans, which has been debunked by historians. They claim the Crusades were merely religious wars between Christians and Muslims, which is a topic of heated discussions as some analysts like M. Vera, propose they were indeed confrontations for the superiority of a religious liberating *Truth* (superiority of Christianity over Islam) [Ramos, 2008, 253–254], while others like C. Tyerman, consider these wars were merely to gain control of territories lost by European Christian princes and kings to the Islamic Caliphate, and vice versa, as well as geopolitical alliances.

The term *Christianist* has been used by a few journalist sources to describe individuals who use Western Christianity as an ideology for political gains and power. *Christianists* are fundamentalist Western Christians that become such extremists when they exteriorize their religious views and work to impose them on others by coercive means [Baker, 2018, 193]. According to J. Baker some of the characteristics of the *Christianist*

ideology are the participation in "paramilitary groups that train for the inevitable race war. Although, all non-whites are despised, Jews are given special place and believed to be literal offspring of Satan", they also "perceive themselves as being in a cosmic war with "dictatorial secularism" and vast, powerful Jewish/Satanic conspiracies" [Baker, 2018, 193-194]. This ideology also proposes "the realignment of church and state, abolishing abortion, and aggressively punishing homosexuality" [Baker, 2018, 195]. Based on this, *Christianists* oppose the secular democratic state and work towards the establishment of theocracies in the West.

White supremacists have embraced the ideology proposed by *Christianists* (*Christianism*) as it serves their discourse by promoting political Western Christianity is the solution to the existential threat of Western civilization, under attack by uncontrolled immigration of non-Europeans and the perceived Islamization of their societies, which they believe is sponsored by Jews [Wong et als, 2015, 45]. White supremacists find in *Christianism* the "cultural" link to Europe, as Sam-Kpakra mentions, these groups (*Christianists*) "provide violent, extreme solutions to preserving a culture and race that is European" [Sam-Kpakra, 2016, 7]. White supremacism proposes "whites (Aryans) are the Israelites identified in the Old Testament, Jews are descendant of Satan, Adam and Eve are the first white people, descendants of pre-Adamic races are non-white and a race war the likes of which would be on a scale of Armageddon is forthcoming" [Sam-Kpakra, 2016, 18]. White supremacists also oppose abortion on the basis that the "white race" is already under threat of extinction. To them, the role of women is limited to procreation and education of children, and thus any social or political movement for the liberation of women is unwanted.

Christianist ideology "preaches segregation, perpetuates acts of violence on those it considers outside of the scope of its principles and kills in the name of their religion", which contradicts the teachings of traditional *Christianity* and clearly calls for supremacy [Sam-Kpakra, 2016, 10].

The *Christianist* and white supremacist primordialist understanding of the national identity is challenged by constructivist approaches, like that of B. Anderson who proposes the nation "is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign" [Andersson, 1991, 49] as individuals believe they share something in common with other individuals in the group or territory, though they will never meet all other individuals of that imagined group. Nevertheless, the perception of Christianists is Europe must remain ethnically "pure" and stay Protestant or Catholic, as they believe these two characteristics are what must unite them. This creates an imagined aggressive identity of which main existential purpose is to repeal "a historical enemy".

In 2015, French writer Renaud Caumus coined the term "The Great Replacement" aimed at describing "the demographic replacement happening in France due to its mass immigration policies and low birth rates among the native French". Caumus' work, lacking any scientific methodology, inspired the white supremacist terrorist B. Tarrant, an Australian immigrant who in March 15, 2019 attacked the Al Noor mosque and the Linwood Islamic Centre in Christchurch, New Zealand.

The Great Replacement: *Christianist* Extremism and White Supremacism

M. Wong, R. Frank & R. Allsup elaborated on the use of iconography, imagery, symbols and rhetoric on white supremacists websites as a technique to propagate their ideology to insiders, this work intends to add to theirs with the analysis of B. Tarrant's manifesto titled "The Great Replacement" (title copied from Caumus' work) [Wong et als, 2015, 46]. This is a seventy three pages document and due to the extension of it, only the content relevant to this work is used as the manifesto includes a large "questions and answers" list on topics like European and American politics, the author´s motivations and preparation, as well as a critique to capitalism and the neoliberal system.

B. Tarrant praises European colonialism on the American and Australian continents, while rejects "non-European colonialism" (immigration) of the West, uses an anti-immigrant rhetoric while being an immigrant himself, and promotes a strong ethno-nationalism that uses *Christianism* to justify a war against Muslims. These claims are similar to A. Breivik's referring to an "Islamic imperialism" that is taking over Europe [Strømmen, 2017, 148].

He mentions there is a "white" genocide and calls all immigrants "invaders" who intend to "conquer our lands"; Muslims "Islamic slavers", and makes references to the Crusades [11, p. 4-8]. In a segment addressing Turks he wrote "We are coming for Constantinople and we will destroy every mosque and minaret in the city. The Hagia Sophia will be free of minarets and Constantinople will be rightfully christian [sic] owned once more" [Tarrant, 2019, 37].

He claims Turkey is not European and thus, should not be part of NATO, based on what he perceives as "Europeanness" or "Aryanness" [Tarrant, 2019, 8]. B. Tarrant considers the US/NATO forces slaughtered Christians and fought on the side of Muslims in the Balkans because of the multi-ethnic composition of the US, no longer a pure Christian or "white" country [Tarrant, 2019, 9]. About the death of Ebba Akerlund in Stockholm in 2017 committed by a Jihadist, he wrote this type of acts "were attacks on my people, attacks on my culture, attacks on my faith and attacks on my soul" [Tarrant, 2019, 10]. This is a clear reference to the imagined "all European" identity he feels he has a connection to, though he is not Swedish neither of Swedish ancestry.

He wrote "The only muslim [sic] I truly hate is the convert, those from our own people that turn their backs on their heritage, turn their backs on their cultures, turn their backs on their traditions and become blood traitors to their own race.", demonstrating his clear support of the *Volkisch* concept. [Tarrant, 2019, 15-16]. Interestingly he wrote "They are no innocent in an invasion (the innocent people he killed), all those who colonise other people's lands share guilt" [Tarrant, 2019, 17], being an Australian of European ancestry he clearly decided to ignore he is not natural to Australia as any other European, and by his own standards, he is a colonizer and thus, oppressor of the native people of that land. Tarrant as A. Breivik, and others in the white supremacist movement, do not see Islam as another religion, but rather as a "totalitarian political ideology" that must be stopped [Strømmen, 2017, 151].

In a segment dedicated to Christians, he included two paragraphs from a speech given by Pope Urban II in France in 1095 to a crowd that was being called to join the First Crusade: "The race of the elect suffers outrageous persecutions, and the impious race of the Saracens respects neither the Virgins of the Lord nor the colleges of priests." and "Let the fire of our repentance raise up the Holy War and the love of our brethren lead us into combat. Let our lives be stronger than death to fight against the enemies of the Christian people" [Tarrant, 2019, 35]. This is a demonstration of the *Christianist* influence on his white supremacist ideas.

Conclusions

Christianism is the ideology that uses elements of Western Christianity to achieve political goals. Unlike Christianity, *Christianism* promotes superiority of Christians over other Abrahamic religions (it is anti-Semite and anti-Islamic), usually (though not necessarily) supports European ethnocentrism, is intolerant of those who do not espouse its interpretation of Christianity and sometimes calls its followers to engage in violence and murder in the name of religion. White supremacists have appropriated *Christianism* and mixed it with distorted historical references, like the Crusades.

Tarrant's manifesto is the clear demonstration that ignorance of the perceived basic foundations of traditional Christianity (respect, forgiveness, tolerance) and a weak knowledge of history, allows the use of Western Christianity as an ideology by promoters of white supremacy. Ignorance occupies a central role in the process of indoctrination, as white supremacists would not be able to indoctrinate their target audience if the audience were not ignorant on the issues white supremacists use. This demonstrates there might be a gap in the education system of the societies affected by white supremacism, especially in learning critical thinking skills and the teaching of universal history. This is evidenced by the acceptance of a Eurocentric and distorted or outdated approach to the Crusades that enables falling for pseudo-historical versions of these events, as well as the immigration phenomenon in Europe.

Involvement of Christian leaders, NGOs and believers in general who do not espouse the distortion of the actual message of traditional Christianity is extremely relevant to counter *Christianist* extremism. Their participation is becoming necessary to avoid the politization of their religious symbols in the search of political power, which

has been reported to be happening in some Italian communities where far-right politicians, like Mateo Salvini, have proposed to make mandatory the display of crucifixes in public buildings. Such involvement of Christian leaders, NGOs and believers will help demystify *Christianist* propositions like Islam being incompatible with so called Western values or Muslims being enemies of Christians and could improve inter-ethnic and inter-religious dialogue. The main goal would be to deconstruct *Christianists*' main propositions using arguments from traditional Christian (as well as other religions) and historical sources that demonstrate the falseness of this ideology.

Библиографический список

1. Strømmen, H. Christian Terror in Europe? The Bible in Anders Behring Breivik's Manifesto / H. Strømmen // The Journal of the Bible and its Reception. – 2017. – No. 4 (1). – P. 147–169.
2. Karlsson, I. What Is a Nation? / I. Karlsson. – Global Political Trends Center (GPoT), 2009. – 13 p.
3. Wong, M., Frank R. & Allsup, R. (2015). The supremacy of online white supremacists – an analysis of online discussions by white supremacists / M. Wong, R. Frank, R. Allsup // Information & Communications Technology Law. – 2015. No. 24:1. – P. 41–73.
4. Ramos, M. Reviewed Work: Guía políticamente incorrecta del Islam (y de las Cruzadas) by Robert Spencer / M. Ramos // Cuadernos De Pensamiento Político. – 2008. – No. 18. – P. 252–255.
5. Livingstone, J. "Who Owns the Crusades?" / J. Livingstone // The New Republic. – 2019. – 11 June [Электронный ресурс]. – URL: https://newrepublic.com/article/154170/owns-crusades (дата обращения 15.06.2019).
6. "Christianity vs Christianism, Love vs Power" // The Atlantic. – 2009. – Nov [Электронный ресурс]. – URL: https://www.theatlantic.com/daily-dish/archive/2009/11/christianity-vs-christianism-love-vs-power/193565/ (дата обращения 15.06.2019).
7. Baker, J. Christian Sectarianism, Fundamentalism, and Extremism / J. Baker // Routledge Handbook of Deviance, edited by Stephen Brown and Ophir Sefiha. – New York: Routledge, 2018. – P. 187–198.
8. Sam-Kpakra, O. Enemies Within: Christian Extremism, A Threat to the Homeland / O. Sam-Kpakra. – U.S. Army General Command and Staff College, 2016. – 70 p.
9. Darby, S. The Secret Weapon of the Far Right / S. Darby // Topic. – 2018. – Nov. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.topic.com/the-secret-weapons-of-the-far-right (дата обращения 16.06.2019).
10. Williams, T.C. The French Origins of "You Will Not Replace Us" / T.C. Williams // The New Yorker. – 2017. – Nov. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.newyorker.com/magazine/2017/12/04/the-french-origins-of-you-will-not-replace-us (дата обращения 14.06.2019).
11. The Great Replacement [Электронный ресурс]. – URL: http://www.great-replacement.com (дата обращения 25.05.2019).
12. Курбанов, Р. Трагедия, объединившая мир / Р. Курбанов // Газета Ас-салам. – 2019. – № 7.
13. Anderson, B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London / B. Anderson. – Verso, 1991. – 234 p.
14. Tarrant, B. The Great Replacement / B. Tarrant [Электронный ресурс]. – URL: https://www.ilfoglio.it/userUpload/The_Great_Replacementconvertito.pdf (дата обращения 25.06.2019).
15. Pope Urban II orders first Crusade // A&E Television Networks. – 2009. – 24 Nov. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.history.com/this-day-in-history/pope-urban-ii-orders-first-crusade (дата обращения 27.06.2019).
16. Hayward, A. The far right is trying to make crucifixes mandatory across Italy / A. Hayward, A. Potter // VICE. – 2019. – 11 Apr. [Электронный ресурс]. – URL: https://news.vice.com/en_us/article/neaj47/the-far-right-is-trying-to-make-crucifixes-mandatory-across-italy (дата обращения 05.07.2019).

Текст поступил в редакцию 17.06.2019.

References

1. Strømmen H. Christian Terror in Europe? The Bible in Anders Behring Breivik's Manifesto. *The Journal of the Bible and its Reception,* 2017, no. 4 (1), pp. 147–169.
2. Karlsson I. What Is a Nation? *Global Political Trends Center* (GPoT), 2009, 13 p.

3. Wong M., Frank R., Allsup R. The supremacy of online white supremacists – an analysis of online discussions by white supremacists. *Information & Communications Technology Law*, 2015, no. 24:1, pp. 41–73.
4. Ramos M. *Cuadernos De Pensamiento Político* [Notes of Political Thoughts]. 2008, no. 18, pp. 252–255 (in Spanish).
5. Livingstone J. "Who Owns the Crusades?". *The New Republic*. June 11, 2019. Available at: https://newrepublic.com/article/154170/owns-crusades (accessed June 15, 2019).
6. "Christianity vs Christianism, Love vs Power". *The Atlantic.* November 2009. Available at: https://www.theatlantic.com/daily-dish/archive/2009/11/christianity-vs-christianism-love-vs-power/193565/ (accessed June 15, 2019).
7. Baker J. Christian Sectarianism, Fundamentalism, and Extremism in *Routledge Handbook of Deviance.* Eds. Brown S., Sefiha O. New York: Routledge, 2018, pp. 187–198.
8. Sam-Kpakra O. *Enemies Within: Christian Extremism, a Threat to the Homeland.* U.S. Army General Command and Staff College, 2016, 70 p.
9. Darby S. The Secret Weapon of the Far Right. *Topic*. November 2018. Available at: https://www.topic.com/the-secret-weapons-of-the-far-right (accessed June 16, 2019).
10. Williams T.C. The French Origins of "You Will Not Replace Us". *The New Yorker.* November 2016. Available at: https://www.newyorker.com/magazine/2017/12/04/the-french-origins-of-you-will-not-replace-us (accessed June 17, 2019).
11. *The Great Replacement.* Available at: http://www.great-replacement.com (accessed May 25, 2019).
12. Kurbanov R. *As-salam Newspaper*, no. 7, April 2019 (in Russian).
13. Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991, 234 p.
14. Tarrant B. *The Great Replacement.* Available at: https://www.ilfoglio.it/userUpload/The_Great_Replacementconvertito.pdf (accessed June 25, 2019).
15. Pope Urban II orders first Crusade. *A&E Television Networks.* November 24, 2009. Available at: https://www.history.com/this-day-in-history/pope-urban-ii-orders-first-crusade (accessed June 26, 2019).
16. Hayward A., Potter A. The far right is trying to make crucifixes mandatory across Italy. *VICE*. April 11, 2019. Available at: https://news.vice.com/en_us/article/neaj47/the-far-right-is-trying-to-make-crucifixes-mandatory-across-italy (accessed July 5, 2019).

Submitted for publication on June 17, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.102-112

[1]Мусхелишвили Н.Л., [2]Антоненко А.К.

[1]Российский государственный гуманитарный университет
125993, Россия, г. Москва, Миусская площадь, 6, ГСП-3
muskh.symbol@mail.ru
[2]Российский государственный гуманитарный университет
125993, Россия, г. Москва, Миусская площадь, 6, ГСП-3
akantonenko1145@gmail.com

О проекте феноменологической психологии Г.Г. Шпета и Н.И. Жинкина

Аннотация. Настоящая работа ставит своей задачей реконструкцию проекта феноменологической психологии на основе работ отечественного феноменолога Г.Г. Шпета и психолога Н.И. Жинкина, его ученика. Исследование показывает преемственность направлений их исследований в аспекте работы механизма речи и указывает на возможность объединения феноменологического и психологического дискурсов в их работах как проекта того, что мы называем феноменологической психологией. Работа рассматривает причины возникновения феноменологической психологии как креативного проекта Г.Г. Шпета, связанные с возможностью исследования феноменов религиозного сознания в рамках феноменологической традиции, о чём свидетельствует переписка Г.Г. Шпета с Э. Гуссерлем. Ключевым материалом, на основе которого проводится данный синтез, выступают указанная ранее переписка и работа Н.И. Жинкина «О кодовых переходах во внутренней речи». Последняя несёт в себе функционал объяснительной конструкции для базовых механизмов работы внутренней речи как языка мышления, то есть сознания индивида. Работоспособность синтетически полученной феноменологической психологии Шпета-Жинкина в отношении религиозного сознания демонстрируется на материале «Духовного дневника» Игнатия Лойолы как примера связных актов не просто религиозного сознания, но и особого рода метода религиозного умопостижения, религиозного познания. Возможность получения комплексных выводов по проблеме «Духовного дневника» обуславливается рассмотрением сознания другого человека как возможного объекта для феноменологического усмотрения и анализа внутри концепции Г.Г. Шпета. Внутренняя же непротиворечивость полученного синтетического метода даёт право говорить о его праве на жизнь в качестве идеологического каркаса для будущих междисциплинарных исследований актов религиозного сознания.

Ключевые слова: Гуссерль, Шпет, Жинкин, внутренняя речь, мышление, коды внутренней речи, сознание

[1]Nikolay L. Muskhelishvili, [2]Andrey K. Antonenko

[1]Russian State University for the Humanities
GSP-3, 6 Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993
muskh.symbol@mail.ru
[2]Russian State University for the Humanities
GSP-3, 6 Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993
akantonenko1145@gmail.com

On the Project of Phenomenological Religion of G.G. Shpet and N.I. Zhinkin

Abstract. This paper is aimed to reconstruct the project of phenomenological psychology of Russian phenomenologist G.G. Shpet and a psychologist and his disciple N.I. Zhinkin. The research shows the continuity of their investigations in the aspect of inner voice's mechanisms and points out the possibility of integration of both phenomenological and psychological discourses from their works as the methodological project that is called "phenomenological psychology" by this paper's authors. The research uncovers the reasons of phenomenological psychology's origin as Shpet's creative project. These reasons are rooted in Shpet's will to investigate phenomena of religious consciousness using inside the phenomenological discourse, that is stated in his correspondence with E. Husserl. The main papers that are used for the synthesis are the mentioned

Shpet's correspondence and Zhinkin's "On Transition Coded in Inner Voice". The second one explains the tenets of inner voice's functionality as the language of thinking, personal consciousness. The general workability of Shet's and Zhinkin's method for analysis of religious consciousness is demonstrated on the example Ignatius' of Loyala "Spiritual Diary" that isn't only the example of religious consciousness, but also is the specific method of religious comprehension. The general possibility of complex conclusions' statements about "Spiritual Diary" problem is linked to the understanding of someone else's consciousness as a possible object of phenomenological intuition and analysis inside Shpet's concept of phenomenology. The inner consistency of Shpet's and Zhinkin's synthetic method gives us a chance to state it as the possible ideological framework for future interdisciplinary investigations of religious consciousness.

Key words: Husserl, Shpet, Zhinkin, inner speech, thinking, codes of inner speech, consciousness

В переписке с Э. Гуссерлем Г.Г. Шпет пишет о роли феноменологии следующее: «Феноменология является основой <…> любого практического и аксиологического знания <…> основой "жизни" и "философской жизни" в целом… Разве в рамках феноменологической установки мы не собираемся описывать и анализировать также и переживания, подобные переживаниям св. Терезы или Я. Бёме, или разговоры св. Фомы с Богом?» [Шпет, 1997, 97].

Таким образом, он закладывает в феноменологический предмет рассмотрения совершенно особую категорию актов сознания, актов сознания религиозных, анализ которых Гуссерлем изначально не предполагался. Настоящая работа показывает реализацию претензий Шпета на возможность подобного анализа.

Ключевым понятием для рассмотрения религиозных актов сознания как составных элементов религиозного мышления является внутренняя речь. Почему же? Ответ весьма прост. Рассматривая процесс мышления человека, его текучесть, прежде всего, стоит озадачиться вопросом о том, благодаря чему и каким образом мышление обладает всей той многогранностью переходов и конвертаций, которые в нём реализуются с поразительной ловкостью. Без сомнения, есть определённый соблазн упростить данный вопрос формулировкой «таковы уникальные способности человека как вида». Однако, без сомнения, выдающиеся способности человеческого разума, преобразовывая поступающую к нему информацию, пользуются инструментарием, который и позволяет проводить практическую реализацию мышления. Иначе говоря, разуму необходим язык, позволяющий реализовывать его мыслительный потенциал. Таковым языком является внутренняя речь, которая выступает в качестве кода, на основе которого структурируются акты сознания, составляющие мышления человека. То есть содержание акта сознания человека, его переживания, в том числе религиозного характера, всякий раз будет изложено на языке внутренней речи. Поэтому вопросу о содержании конкретного акта сознания всякий раз стоит быть опосредованным проблемой свойств внутренней речи.

Начнём с трюизма. Л.С. Выготский отмечал, что любая психическая функция подчинена процессу интериоризации, дважды проявляясь в развитии. Сперва, на интерпсихологическом, внешнем уровне как перенятая в процессе определённой социальной коммуникации, позднее – на уровне внутрипсихологическом, превратившись в составной элемент психики человека. Эта особенность наглядна в случае классического примера с игрой в «дочки-матери»: сперва ребёнок воспринимает модель поведения своей матери усилиями мнемонической памяти – и впоследствии реализует увиденное в формате известной игры, воспроизводя интериоризированный внешний опыт.

Гипотеза об интериоризации в разрезе внутренней речи отчасти является иносказательным выражением аргумента Л. Витгенштейна против индивидуального языка. Человек в процессе развития перелагает модель внешнего диалога для процесса самостоятельного мышления, адаптируя её для внутреннего пользования. Внешний судья, арбитр Витгенштейна интериоризуется в виде определённых законов кодирования и перехода информации. При этом важно отметить тот факт, что не стоит говорить о некоем слепом копировании механизмов внешней речи: структура диалогической коммуникации претерпевает ряд существенных изменений, превращаясь в автокоммуникативный процесс во внутренней речи, состоящий как из ядра механизма внутренней речи, выраженного в чисто интериоризованных принципах

внешней речи, так и в «периферийных» особенностях каждого конкретного субъекта, влияние которых зачастую недооценивается; хотя, как отмечал Выготский, внутренняя речь, теряя акустические и выразительные свойства внешней речи, приобретает ряд усложнённых систем значения, которые являются результатом взаимодействия «внутреннего (субъективного) языка и языка натурального», образуя процесс мышления, «мышления в чистых смыслах».

Учитывая специфику целеполагания Шпета относительно проекта феноменологии как возможного языка и даже идеологии – способной позволять понимать столь глубоко индивидуальные акты сознания, как религиозные – не вызывает явного удивления то, что его ученик, выдающийся психолог и феноменолог Н.И. Жинкин, сделал одним из основных предметов своих исследований механизм работы внутренний речи как языка, на котором осуществляются процессы сознания и, следовательно, мышления.

Ключевой работой Жинкина в этой области является исследование «О кодовых переходах во внутренней речи». В этой работе Жинкин указывает следующие характеристики самого кода внутренней речи:

«Во-первых, это код непроизносимый, в нём отсутствуют материальные признаки слов натурального языка. Здесь нет последовательности знаков, а есть изображения, которые могут образовать или цепь или какую-то группировку. Этот код отличается от всех других тем, что обозначаемое других языков в этом новом коде является вместе с тем и знаком. Когда мы говорим “Большой театр”, то за буквами или звуками языка разумеем самое вещь – Большой театр. Когда же мы представляем себе Большой театр, то, независимо от каких-либо букв или звуков, мы имеем в виду самое эту вещь как предмет, могущий породить множество высказываний (например, мысль о том, что находится справа, слева, сзади от Большого театра и т.п.). Поэтому такой код и может быть назван предметным» [Жинкин, 1964, 36].

Таким образом, предметность языка внутренней речи является изначальной точкой, которая, в свою очередь, побуждает человека к выражению своего отношения к предмету. Это представление Жинкина составляет основание его концепции двухзвенной модели внутренней речи:

«Мысль в её содержательном составе всегда пробивается в язык, перестраивает его и побуждает к развитию. Это продолжается непрерывно, так как содержание мысли больше, чем шаблонно-узуальные возможности языка. Именно поэтому зарождение мысли осуществляется в предметно-изобразительном коде: представление так же, как и вещь, которую оно представляет, может стать предметом бесконечного числа высказываний. <…> Таким образом, механизм человеческого мышления реализуется в двух противостоящих динамических звеньях – предметно-изобразительном коде (внутренняя речь) и речедвигательном коде (экспрессивная речь)» [Жинкин, 1964, 36].

«В католической молитвенной практике рекомендуется воображение евангельских событий, погружающее молящегося в эти события. Но, разумеется, возникающие образы, рассматриваются как иконы бога, но не его зримый образ. Согласно Б.П. Вышеславцеву воображение необходимо для упорядочивания хаотических внутренних стремлений и преображения их энергии в интенцию единения с богом. С психологической точки зрения вхождение в молитвенное состояние происходит когда возникает интенция души на единение с богом. С точки зрения выдвинутой здесь концепции значения в основе молитвы должен лежать образ богообщения, невыразимый ни зрительно, ни словесно. Но, как есть иконы-изображения, так есть и иконы-слова – имена бога и знаки отношения человека с богом, которые индуцируются образом богообщения» [Мусхелишвили, Шрейдер, 1999, 397].

Проведённая Жинкиным работа позволяет разрешить природу текучести, органичности проводимой в индивидуальном сознании автокоммуникации. Предметно-изобразительный аспект внутренней речи порождает выражение отношения носителя сознания к предмету. В свою очередь, это отношение формирует направленность на возникновение в процессе автокоммуникации нового предмета, параметры которого были заданы предыдущим «звеном» предмета-отношения. Этот процесс и является тем, что мы называем ходом мышления, направляемым

трудновообразимой многовариативностью пространства интерпретаций на каждом шаге. Благодаря этому мы можем говорить о мышлении как о двухчастном взаимопорождающем процессе автокоммуникации с близким к неограниченному множеству исходов в модели отношений «предмет – экспрессия», или «восприятие – рефлексия», при которых восприятие предмета будет являться ядром акта сознания, а рефлексия – субъективной периферией.

Гипотеза Жинкина позволяет нам посмотреть на природу религиозных актов сознания под совершенно новым, герменевтическим, глубоко эмпатичным углом, предоставляя возможность более уверенно отвечать на вопросы, ответы на которые ранее представлялись весьма затруднёнными. В качестве демонстрации этого утверждения хорошо подходит давняя проблема с интерпретацией видений и дара говора (*loqüela*) в «Духовном дневнике» Игнатия Лойолы (далее – ДД).

Для осмысления видений и феномена говора Игнатия Лойолы, прежде всего, следует разобраться в истоках «избранного» им метода нахождения ответов на интересующих его вопросы. Справедливо будет заметить, что выраженное поиском ответов промежуточное целеполагание имплицитно содержит в себе утверждение цепи событий, описываемых в ДД, в качестве связанных друг с другом не только исторической последовательностью переживаемых актов сознания, но и особой умственной конструкцией, которую можно назвать религиозным методом.

Словосочетание «религиозный метод» может вызвать некоторое недоумение, т.к. в современной эпистемологии науки метод понимается как система предписаний, правильное следование которым гарантирует решение определённой задачи, если последняя корректно поставлена. В ситуации религиозной проблемы гарантия исключается: любое обращение к такой проблеме (прежде всего проблеме личного спасения) предполагает свободное действие Святого Духа и личную свободу воли человека. В такой ситуации не может быть и речи о гарантированности результата. В общем смысле, этот метод можно назвать схематическим и осознанным принципом получения результата. Говоря нагляднее, метод есть то, что отвечает на вопрос вида «Каким образом достигается X?» В случае видений и дара говора в ДД, для Игнатия желаемым X является принятие богом пунктов Конституций Общества Иисуса в наиболее сложных вопросах, чтобы не проявлять свою власть в решениях, но получить ответы от самого бога. Гонсалвеш да Камара подтверждает в «Рассказе паломника о своей жизни» (далее – РП), что «Порядок, который отец соблюдал, составляя Конституции, был таким: каждый день он служил Мессу, излагал Богу тот пункт, о котором шла речь, и молился об этом, причём и молитву, и Мессу всегда совершал в слезах» (РП, 101).

При этом можно утверждать, что цепь событий в жизни Игнатия из ДД обладает структурной схожестью и взаимосвязанностью. Те акты сознания, которые испытывает Игнатий, нельзя назвать принципиально новыми в аспекте структуры, т. к. имеет место духовная традиция, задающая «стандарты» мистического созерцания в рамках христианской конфессии. Причём ключевые источники для этой традиции сообщают алгоритмы созерцания, идентичные таковым в ДД. Одним из элементов этой традиции является произведение «Жизнь Христа» картузианского монаха Лудольфа Саксонского, которое оказало непосредственное влияние на Игнатия. В нём он указывает метод, которым необходимо пользоваться при рассуждениях о жизни Христа и рассмотрения евангельских сцен в качестве предмета этих рассуждений: «Не думай, что всё сказанное или сделанное Христом, доступное нашему размышлению, было записано; чтобы произвести более сильное впечатление, перескажу тебе это, как оно произошло, или же так, как оно могло произойти по благоговейному допущению, согласно неким воображаемым представлениям, разнообразно воспринимаемым духом. Ибо мы можем размышлять о Писании Божием, постигать и излагать его многообразно, в зависимости от того, что, по нашему мнению, полезно, лишь бы это не шло против истины жизни, или праведности, или учёности, то есть не противоречило вере или добрым нравам» [Ludolphus de Saxonia, 1878, 7].

Этот фрагмент сообщает нам три факта. Во-первых, он указывает на совпадающие с целеполаганием Игнатия задачи, стоящие перед практиком: постижение существенных аспектов христианского учения. Во-вторых, указывает на пространство

интерпретации и роль воображения. В-третьих, ограничивает сферу легитимной применимости обрисованной методологии, отсутствие противоречий вере и «добрым нравам».

Ещё до Лудольфа Саксонского схожую методологическую установку приводит и Иоанн де Каулибус в «Размышлениях о жизни Христа»: «Но не думай, что мы с тобой успеем поразмышлять надо всеми без исключения Его словами и делами, о которых известно из Писания, или что все они были записаны. Я стану рассказывать о событиях так, как они могли бы произойти, – для того, чтобы впечатление было сильнее; я буду представлять тебе некие воображаемые картины, чтобы душа могла воспринимать их разными чувствами: неважно, так ли именно было на самом деле, достаточно, чтобы это не противоречило вероятности. Ибо размышлять о Священном Писании, излагать его и понимать мы можем многими способами, лишь бы не погрешать против жизни, правды и учения, а также против веры и добрых нравов. Поэтому когда я буду рассказывать тебе: "Господь Иисус сказал или сделал то-то и то-то", а ты обнаружишь, что в Писании этого нет, принимай это так, как того требует благочестивое размышление» [Иоанн де Каулибус, 2011, 10].

Ключевым аспектом здесь является представление «неких воображаемых картинах», необходимых для полноты восприятия всеми органами чувств. При таком понимании «картины» позволяют получить наиболее интенсивную эмпатию, вчувствование за счёт наглядности.

Показательно описание этого метода и у Лудольфа Саксонского: «…Старайся так оказаться в присутствии всего того, что было сказано или сделано через Господа Иисуса, и всего того, что об этом повествуется, как если бы ты видел это собственными глазами или слышал собственными ушами <...> А посему, хотя о многом из этого повествуется как о бывшем прежде, созерцай всё так, будто оно происходит в настоящем <...> Представь прошлые деяния нынешними, и тогда почувствуешь больше вкуса и радости» [Ludolphus de Saxonia, 1878, 7].

Характер текста сообщает нам его содержание в качестве именно методологического указания на использование особого рода «полной» эмпатии, выраженной в форме картины, наглядного видения.

Таким образом, говоря о событиях, описанных в ДД, мы рассматриваем их в качестве заданного традицией духовного метода умопостижения, подразумевающего полную эмпатию относительно христианских сюжетов, или в отношении додуманных событий на основе этих сюжетов, укладывающихся в христианскую догматику. Причём этот метод обладает очерченной сферой применимости и требованиями по применению воображения для практикующего.

Ключевым вопросом также является выявление составных частей этого метода, которым пользуется Игнатий. Структура этого метода кажется очевидной лишь на первый взгляд. Заметными являются два основополагающих блока: дар «говора» и созерцание образов. Каждое из этих событий двух видов воспринимается Игнатием в качестве ответов бога на его вопрошания в рамках заданного традицией активно-пассивного метода. Опосредуют же эти серии явлений ведение записей в ДД как фиксация результатов.

Рассматривая видения Игнатия, которые, согласно «Рассказу паломника», «он расценивал как подтверждение его правоты», мы говорим о комплексном активно-пассивном акте сознания, состоящем из активных процессов воображения и интерпретации и пассивного созерцания. Мы не просто вспоминаем какой-либо зафиксированный сюжет, но и посредством работы воображения «опредмечиваем» его для обусловленной методологией Лойолы цели полной эмпатии, проживая это видение, ставя себя на место его участников. В этом смысле, созерцатель вспоминает объективный предмет, но посредством воображения сам задаёт ему определённые характеристики, превращая этот предмет в предмет своего размышления, уникальное содержания своего акта сознания, его ноэму, которая может варьироваться в различных актах сознания относительно одного и того же предмета. При этом представленность видения для человека в силу субъективной интенциональности этого акта является изначально субъективной – выделенные владельцем сознания существенные характеристики видения являются результатом субъективной

индивидуальности, несмотря на представления Лойолы о видениях как об ответе бога, переживаемом в состоянии пассивности.

Для максимальной наглядности обратимся к общей последовательности образов и попытаемся проследить текучесть процесса мышления Игнатия, выраженную в смене актов сознания, описанных в первой тетради ДД, описывающей события со 2 февраля до 12 марта 1544 года.

Описывая свои переживания от мессы 21 февраля, он пишет следующее: «… на этой Мессе узнал, почувствовал или увидел (Господь ведает): когда обращаюсь к Отцу, *видя в Нём* одно из Лиц Пресвятой Троицы, меня охватывает любовь к Ней в Её целом, тем более что и другие Лица пребывали в Ней сущностно. То же самое чувствовал и при молитве к Сыну; то желаемое – ко Святому Духу, и испытывал удовольствие от любого из Них, *ощущая* утешения и относя это к Бытию всех Трёх и радуясь Ему. Когда развязался этот узел я[1], или нечто вроде того, это показалось столь <важным>, что я непрестанно говорил сам себе: “Кто ты таков, откуда ты?”, и т. п. “Чем ты заслужил это, и откуда оно?”, и т.п.» (ДД, 63).

В пережитом же Игнатием на мессе речь идёт о том смысле, что ощущается за переживанием «любви». Для его понимания строится метафора:

1. Любовь – это целое;
2. Бог есть любовь (Ин, 4,16);
3. Бог это целое.

В данном случае любовь понимается, с одной стороны, как «целое», а с другой – как «бог». И если второе понимание является достаточно каноничным и восходит в традиции к первому посланию апостола Иоанна (1 Ин 4,16), то первое способно быть понято благодаря его сексуальному характеру. Однако данные пояснения несут лишь интеллектуальный характер, в то время как для обретения действительной метафоры необходимо переживание, в котором значение могло быть выражено с феноменологической очевидностью.

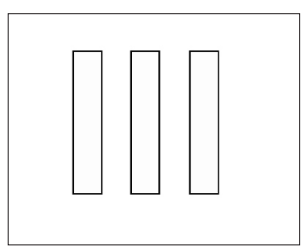
Проще говоря, записи о мессе 21 февраля показывают нам, что Игнатий обретает интенсивное переживание, соответствующее личному эмоциональному инсайту и именуемое им как «любовь», которое вызывает у Игнатия коренное изменение представлений о природе Троицы. В этом переживании он ощущает св. Троицу в её «целом», а Божественные Лица «пребывают в ней сущностно». Таким образом, «любовь – это целое» и «Бог есть любовь» являются воплощением функционального отношения переживаемого значения, открывшегося на мессе, и контейнеров, его выражающих.

Третье высказывание – «Бог это целое», выражающее то же переживаемое значение, обретается лишь на бессознательном уровне. Об этом свидетельствует тот факт, что в записях ДД ещё некоторое время не будет ни одного его проявления. Однако обретённый, он уразумевается Игнатием через подтверждения, являющиеся ему в образах. В случае, если выдвинутая нами гипотеза верна, исходя из описанного выше избираемого Игнатием способа утверждения в открываемом ему богом, в тексте ДД должны иметься записи о видениях, в которых бог подтверждал бы постижение св. Троицы как целого.

Именно их мы и находим в отчёркнутых записях ДД:

1. Видения Божественных Лиц в их индивидуальности.

«Сегодня, даже когда шёл по городу, с великою внутренней радостью мне представилась Пресвятая Троица, <Которую> видел то как трёх разумных существ, то как трёх животных, то как три другие вещи, и так далее» (ДД 55).



Илл. 1. Видения Божественных Лиц в их индивидуальности.

2. Видения Иисуса – Воплощённого.

«И, войдя в часовню, на молитве, почувствовал или, точнее, увидел, за пределами естественных сил, Пресвятую Троицу и Иисуса, Который точно так же представлял или помещал меня либо был Посредником при Пресвятой Троице, чтобы это умозрительное видение мне передалось. При этом чувстве и видении нахлынули слёзы и любовь, но они направлялись

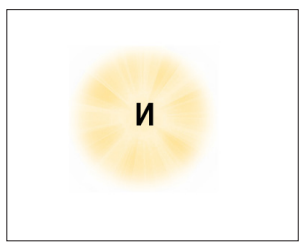
к Иисусу, а к Пресвятой Троице – почтительное преклонение, близкое скорее к благоговейной любви, нежели к чему-либо противоположному» (ДД, 83).

3. Видение Иисуса Христа, в полноте единения обеих природ – божественной и воплощённой.

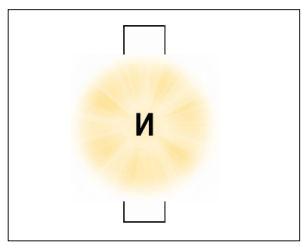
«Когда писал это, мой разум испытал влечение увидеть Пресвятую Троицу, и увидел, хотя и не так отчётливо, как прежде, три Лица; и во время Мессы, когда говорил “Господи Иисусе Христе, Сыне Бога живого” и т.д. показалось в духе, что вижу Иисуса, как видел в первый раз, как я говорил, белым, то есть человеческую природу, но в этот другой раз чувствовал в душе иначе, то есть не одну только человеческую природу, но то, что весь <Он> – мой Бог, и т. д., с новым излиянием слёз и великим благоговением, и т.д.» (ДД, 87).

4. Видение Иисуса у ног св. Троицы.

«На всей привычной молитве глубокое благоговение и сильная помощь благодати: жаркой, светлой и полной любви. Когда вошёл в часовню, снова благоговение; опустился на колени, и мне открылось, или я же увидел Иисуса у ног Пресвятой Троицы, и при этом порывы и слёзы. Это видение не продлилось столько и было не таким ясным, как прошлое, в среду, хотя казалось, что <пришло> оно таким же образом» (ДД, 88).



Илл. 2. Видения Иисуса – Воплощённого.



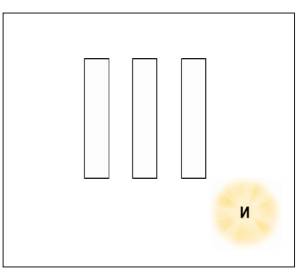
Илл. 3. Видение Иисуса Христа, в полноте единения обеих природ – божественной и воплощённой.

5. Видение единой божественной Сущности, в которой Отец выступает как всеобъединяющая основа.

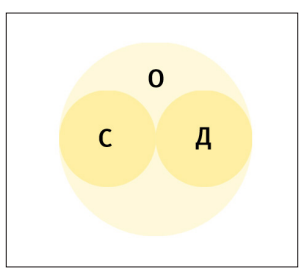
«На привычной молитве, с начала и до конца включительно, весьма великое и очень светлое благоговение закрывало грехи и не позволяло думать о них. Вне дома, в церкви, перед Мессой, видел небесную родину и её Владыку, в порядке постижения трёх Лиц, и в Отце – Второе и Третье» (ДД, 89).

6. Видение единой Сущности Бога.

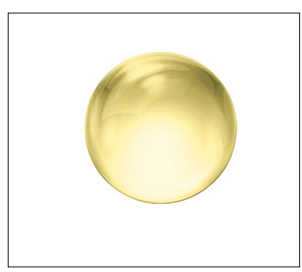
«Тогда, войдя в часовню и преисполнившись великого благоговения перед Пресвятой Троицей, с сильно возросшей любовью и обильными слезами, не видел так, как в прошлые дни, Лица по отдельности, но чувствовал, будто бы в какой-то светлой ясности, единую Сущность, и весь целиком был привлечён к любви к Ней (ДД 99).



Илл. 4. Видение Иисуса у ног св. Троицы.

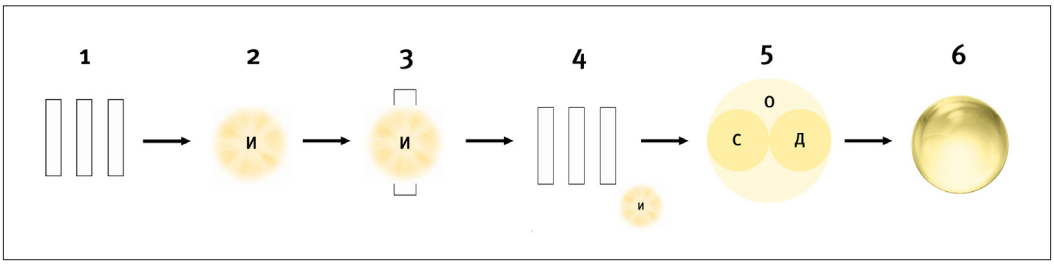


Илл. 5. Видение единой божественной Сущности, в которой Отец выступает как всеобъединяющая основа



Илл. 6. Видение единой Сущности Бога.

Последовательность этих подтверждающих образов исходит от явления св. Троицы, как «трёх клавиш», и ведёт к видению её как «единой Сущности», иначе говоря, целому. Визуально её можно выразить в следующей схеме:



Илл. 7. Последовательность постижения св. Троицы как целого.

Становится очевидно, что Игнатий ищет подтверждений тому переживаемому значению, которое появилось на мессе. В процессе уразумения эти подтверждения символизируются в ряде образов, этап за этапом подводя Игнатия к утверждению пережитого, то есть к постижению целого, что подтверждает выдвинутую нами гипотезу. Открывшееся благодаря достижению пассивности новое значение становится поворотным моментом в последующем опыте жизни Игнатия.

Отметим, что три первых образа основывались на предшествующем опыте Игнатия, представлений, которого он придерживался вплоть до отмеченной в настоящей работе мессы 21 февраля, акт нового переживания целостности вследствие ощущения «любви» привёл к изменению представления от «трёх лиц» к канонично приемлемой единой св. Троице – в связи с этим, итоговая схема приобретает обозначенный выше вид.

Рассматривая же явление «говора» (*loqüela*), мы имеем ввиду ряд событий, происходивших с Игнатием в период с 11 по 28 мая 1544 г. Описывая эти события, он отмечает наличие как внутреннего, так и внешнего говора, отмечая характеристики каждого из их видов. Внутренний говор он описывает следующим образом: «...с такой сладостью, что подобен был небесному “говору” или музыке либо напоминал о них. Возрастание благоговения и любви со слезами от чувства того, что чувствовал или усваивал свыше» (ДД 224).

Получаемую информацию он воспринимал в качестве ответов и наставлений бога, выраженных в речевой форме.

Рассматривая этот аспект, нужно понимать рассмотренную ранее методологическую установку, заключающуюся в том, что ответ должен быть получен посредством особого рода мистического созерцания. Иначе говоря, практик ответ должен быть «дарован» компетентной инстанцией более высокого уровня, чем сам практик. Именно такая инстанция располагает ответами о сущности христианского учения. Этой инстанцией является бог. То есть для самого Игнатия методологическая задача выглядит как прохождение «правильного» пути к той инстанции, которая способна дать ответ. Он совершает активные действия для достижения пассивности, являющейся целью проведения серии «упражнений».

Но каким образом взаимодействуют друг с другом видения и «говор» Игнатия? По нашей гипотезе, исходя из прояснённого ранее, можно рассматривать видения и говор как пролонгированный, взаимодополняющий и взаимопорождающий процесс мышления Игнатия, подчинённый его общей установке на поиск объяснения. Видения и дар «говор» являются двумя взаимосвязанными элементами его созерцательной методологии, опирающейся на представления о Другом, который даёт ответы на вопросы. Видения как совместный результат процессов вспоминания и воображения являются «опредмечиванием», уже изначально содержащим интерпретацию самого Игнатия. Говор, в свою очередь, является продолжением процесса мышления о поставленной проблеме, основанного на предоставленных опредмеченных образах. Говор есть словесное рассуждение Игнатия, которое порождает новые видения, появляющиеся усилиями использования мистического созерцания. При этом, благодаря добровольной установке на отказ в присвоении результатов собственного мышления и образы Игнатия, и его говор-внутренняя речь приписываются деятельности Другого, выраженного в форме бога. То есть мы говорим о взаимопорождающем свойстве отношений «предмет – экспрессия», или «восприятие – рефлексия» внутри автокоммуникации.

Другой, менее теоретически нагруженной демонстрацией сменяемости предметно-изобразительного и эмоционально-экспрессивного кодов внутренней речи относительно священного, проявляющейся в размышлениях Игнатия, является классический сюжет горы Фудзи в японской живописи [Мусхелишвили, Шрейдер, 1999, 189–190]. Каждый художник, смотря на гору, инспирирует появление образа на её основе в сознании. Этот образ создаёт ряд коннотаций, отклик, рефлексию, результаты которой будут отображены на картине. Справедливо то, что каждый из них изображает гору уже из собственного образа, предмета-на-основе, который находится в его сознании, каждый привнесёт особенности своих коннотаций, что вкупе с особенностями индивидуальной стилистики написания картины выльется в потенциально бесконечное множество изображений Фудзи в рамках схемы мышления «образ-экспрессия-образ». При этом, полагаем, ни один из художников не будет считать или утверждать, что он обманывает созерцающего картину, т.к. речь идёт о священном для синтоизма природном объекте.

Подобный анализ комплексной серии религиозных актов сознания не представлялся бы возможным без использования многоаспектного подхода, сочетающего в себе как феноменологическую установку на описательное отображение предмета актов сознания, так и герменевтическую установку на понимание носителя индивидуального акта сознания вкупе с когнитивно-психологическим фактором, выражающим способ реализации переходов актов сознания в процессе мыслительной деятельности.

Однако остаётся без ответа вопрос, почему предложение Шпета по исследованию подобных религиозных актов сознания не принимается Гуссерлем в качестве возможного в рамках его феноменологического проекта? На деле ответ на этот вопрос не так прост. С одной стороны, ключевую роль феноменологического восприятия вещи задаёт конституирующая функция сознания, а т.к. сама вещь принципиально не может предстать перед носителем сознания во всех своих проявлениях одновременно, то ключевую роль будет играть феноменологическая интуиция, имеющая попеременную направленность от «частного» к «общему», что хорошо заметно в классическом примере Гуссерля с созерцанием чистого цвета: «…созерцая цвет в модусе несовершенной ясности, мы “подразумеваем” цвет, каков он “сам по себе”, “в себе самом”» [Гуссерль, 1999, 144–145].

То есть мы мыслим, исходя из отражённого нашим индивидуальным сознанием образа предмета, ноэмы.

В этом вопросе для Гуссерля важными критериями будут являться противопоставление смутного и ясного сознания и соотношение «объективного» ядра сущности вещи и «субъективной» периферии. «Ядро» будет иметь природу сущности, близкой к объективности, в отличие от субъективной «периферии» – соответственно, способ формирования представления будет задаваться тем, каким образом строит свои представления конкретный носитель сознания. Опора при формировании представлений, понятий на «периферию» будет соответствовать смутному сознанию, на чистую феноменологическую интуицию – ясному.

Позиция Гуссерля касательно религиозного мышления не является чётко прописанной, однако, исходя из отмеченного ранее, может предположить два аргумента классического феноменологического проекта против «ясности» религиозного мышления. Во-первых, религиозное мышление полагается на глубоко индивидуальный, субъективный опыт. Во-вторых, оно не может обладать чистой ясностью, т.к., вероятно, базируется на предзаданной для религиозной интуиции теорией (анализ ДД в этом смысле оказывается крайне показательным), которая препятствует полной ясности, оставляя религиозное мышление смутным, что означает его выпадение из предмета рассмотрения проекта феноменологии.

Исходя из такой интерпретации, можно говорить о том, что Гуссерль рассматривает религиозное мышление не как мышление, заданное образами, но как придающее избыточное значение идолам в том смысле, как их понимает Ж.-Л. Марион в монографии «Идол и дистанция»: «В идоле человеческий опыт божественного предшествует лику, который божественное принимает в нём. <…> Идол характеризуется лишь тем, что бог в нём покоряется человеческим условиям опыта

божественного, а его подлинность не может быть подтверждена ничем» [Марион, 2009, 19].

Марион противопоставляет идолу икону как образ невидимого. Икона как образ, в отличие от идола, не является средством подчинения божества человеческому субъективному опыту, но указывает ему на дистанцию, разницу онтологических статусов, действуя обратным образом относительно идола, т.к. сообщает человеку предзаданные свойства, а не является вместилищем представлений смотрящего. В этом аспекте Марион вторит Жинкину: «Икона не знает просто человека, но благообразного и святого человека» [Жинкин, 1927, 19].

Однако возможность подобного анализа религиозного мышления ускользает от Гуссерля, в связи с чем религиозное мышление воспринимается им как весьма примитивный процесс смутного характера.

Это ограничение проекта, по всей видимости, и можно воспринимать как ответ на вопрос Шпета. Он предлагает к рассмотрению глубоко субъективные переживания, завязанные не на объективной сущности, которую будет усматривать строгий последователь учения Гуссерля с позиции чистого субъекта. Шпет предлагает принципиально иной предмет рассмотрения: религиозное, глубоко личное и субъективное переживание, которое требует вживления, полной эмпатии относительно другого носителя сознания, что более свойственно именно герменевтической традиции. При этом проект Шпета стремится к сохранению метода дескриптивной феноменологии и даже идеологии феноменологии в её нацеленности на полную представленность предмета усмотрения. Но сама вещь при таком рассмотрении будет рассматриваться более широко, в том числе в качестве неё может представать субъективное восприятие.

При таком взгляде на проект Г.Г. Шпета исследования внутренней речи Н.И. Жинкина, его ученика, предстают органичным продолжением дела учителя, направленного на выявление универсальных механизмов перевода самой реализации индивидуальных актов сознания на язык дескриптивной феноменологии. Данный проект можно считать результатом скрещивания феноменологии, герменевтики и когнитивной психологии. На наш взгляд, он вполне достоен именования феноменологической психологией. К тому же указанное ранее изыскание в его применении к религиозным актам сознания Игнатия Лойолы показало, что этот метод способен разрешать сложные познавательные задачи относительно описания и анализа религиозных актов сознаия – следовательно, этот метод соответствует тем задачам, которые ставил перед своим проектом сам Г.Г. Шпет.

Список сокращений

РП – «Рассказ паломника»
ДД – «Духовный дневник»

Библиографический список

1. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 332 с.
2. Жинкин, Н.И. Портретные формы / Н.И. Жинкин // Искусство портрета. – ГАХН. – 1927. – С. 7–53.
3. Жинкин, Н.И. О кодовых переходах во внутренней речи / Н.И. Жинкин // Вопросы языкознания. – 1964. – № 6. – С. 26–38.
4. Иоанн де Каулибус (Псевдо-Бонавентура). Размышления о жизни Христа / Иоанн де Каулибус. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 311 с.
5. Марион, Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион // Символ. – 2009. – № 56. – 289 с.
6. Мусхелишвили, Н.Л. Молитва: семиотика текста и психология деяния / Н.Л. Мусхелишвили, Ю.А. Шрейдер // Логос. – 1999. – № 3. – С. 379–402.
7. Св. Игнатий Лойола. Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов) / Св. Игнатий Лойола. – М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. – 256 с.

8. Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник / Св. Игнатий Лойола. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 375 с.
9. Шпет, Г.Г. Письмо к Э. Гуссерлю от 14.XII.1913 / Г.Г. Шпет // Логос. – 1997. – № 7. – С. 125.
10. Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi: ex Evangelio et approbatis ab ecclesia catholica doctoribus sedule collecta / Rigollot L.M. (ed.). – Paris: Palme, Bruxelles: Lebrocquy, 1878. – V.1.

Текст поступил в редакцию 23.05.2019.

[1] О каком «узле» идёт здесь речь? Сопоставление некоторых пассажей из РП и ДД позволяет высказать следующее предположение: Игнатий как верный сын Церкви чувствовал известные сомнения, обращая к Троице четыре молитвы. Ср. свидетельство, относящееся ещё к манресскому периоду его жизни: «И вот, когда он молился Пресвятой Троице также <как единому целому>, ему пришло на ум, что он, похоже, обращает к Троице четыре молитвы» (РП, 28), то есть он не видит в Троице целое (прим.: *Н.М., А.А.*)

References

1. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Haag: Martinus Nijhoff, 1950 (Russ. ed.: Husserl E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii.* Moscow: «Dom intellectualnoi knigi», 1999, 332 p.).
2. Iohannis de Caulibus. *Meditaciones vite Christi.* Brepols, 1997 (Russ. ed.: Ioann de Kaulibus (Psevdo-Bonaventura). *Razmyshleniya o zhizni Khrista.* Moscow: «Institut filosofii. teologii i istorii sv. Fomy, 2011, 311 p.).
3. Ludolphus de Saxonia. *The Life of Jesus Christ: From the Gospel and Averments Carefully Collected by the Catholic Doctor*s [Vita Jesu Christi: ex Evangelio et approbatis ab ecclesia catholica doctoribus sedule collecta]. Ed. Rigollot L.M. Paris: Palme, Bruxelles: Lebrocquy, 1878, vol. 1 (in Latin).
4. Marion J.-L. *L'Idole et la distance.* Paris: Grasset, 1977 (Russ. ed.: Marion J.-L. *Idol i distantsiya.* Moscow: Simvol, 2009, no. 56, 289 p.).
5. Muskhelishvili N.L., Shreider Yu.A. *Logos* [Logos]. 1999, no. 3, pp. 379–402 (in Russian).
6. Shpet G.G. *Logos* [Logos]. 1997, no. 7, pp. 123–133 (in Russian).
7. St. Ignatius of Loyola. *Rasskaz palomnika o svoej zhizni, ili «Avtobiografiya» sv. Ignatiya Lojoly, osnovatelya Obshchestva Iisusa (Ordena iezuitov)* [A Pilgrim's Journey: The Autobiography of St. Ignatius of Loyola, Founder of the Society of Jesus (Order of the Jesuits)]. Moscow: Kolledzh filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Akvinskogo v Moskve, 2002, 256 p. (in Russian).
8. St. Ignatius of Loyola. *Duhovnye uprazhnenija. Duhovnyj dnevnik* [Spiritual Exercises. Spiritual Diary]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006, 375 p. (in Russian).
9. Zhinkin N.I. *Iskusstvo portreta* [Portrait Art]. Moscow: GAHN, 1927, pp. 7–53 (in Russian).
10. Zhinkin N.I. *Voprosy yazykoznaniya* [Topics in the Study of Language]. Moscow, 1964, no. 6, pp. 26–38 (in Russian).

Submitted for publication on May 23, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.113-120

Захаров С.В.

Смоленский государственный музей-заповедник
214000, Россия, г. Смоленск, ул. Коммунистическая, 4
morkiz.kom@mail.ru

К вопросу об оригинале и копиях «Кутузовской» иконы

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о создании оригинала и копий так называемой «Кутузовской» иконы. Имя «Кутузовской» носит икона Смоленской Божьей Матери, заказанная в 1813 году жителями города Смоленска в подарок полководцу М.И. Кутузову. В статье на основе периодической печати и исследовательской литературы обозначена история каждого из существующих на данный момент четырёх списков иконы – смоленского (Смоленский государственный музей-заповедник), гомельского (Гомельский дворцово-парковый ансамбль), московского (Государственный исторический музей) и петербургского (Государственный Эрмитаж), а также рассматривается, какие из списков не могут быть оригинальными. Кроме того, выделяются художественные особенности «Кутузовской» иконы, характеризующие её как один из объектов живописного наследия начала XIX века. В статье приводится подробное описание структурных элементов «Кутузовской» иконы, говорится о её связи со Смоленской иконой Божьей Матери Одигитрии. В результате автор приходит к выводу о существовании пяти известных списков иконы, три из которых практически идентичны. Автор отмечает невозможность однозначного ответа на вопрос о месте нахождения оригинала «Кутузовской» иконы и говорит необходимости дальнейшего изучения данного вопроса.

Ключевые слова: Отечественная война 1812 года, Кутузовская икона, икона Смоленской Божьей Матери, иконопись, Смоленск

Sergey V. Zakharov

Smolensk State Museum-Preserve
4 Kommunisticheskaya St., Smolensk, Russia, 214000
morkiz.kom@mail.ru

On the Question of the Original Version and Copies of the “Kutuzov” Icon

Abstract. The article deals with the question about creation of the original version and copies of the so-called “Kutuzov” icon. The name “Kutuzov” was given to an icon of the Smolensk Mother of God (Theotokos of Smolensk), ordered in 1813 by the residents of Smolensk as a gift to the commander M.I. Kutuzov. The article shows the history of each of the four currently existing copies of icons – Smolensk (Smolensk State Museum-Reserve), Gomel (Gomel Palace and Park Ensemble), Moscow (State Historical Museum) and St. Petersburg (Hermitage) ones on the basis of periodicals and research literature. The article also considers which of the copies cannot be original ones. In addition, there are artistic features of the “Kutuzov” icon, which characterize it as one of the objects of the picturesque heritage of the early 19th century. The article provides a detailed description of the structural elements of the “Kutuzov” icon, its connection with the Hodegetria of Smolensk. As a result, the author comes to the conclusion that there are five known copies of the icon, three of which are almost identical. The author notes the impossibility of a definite answer to the question of the location of the original “Kutuzov” icon and supposes the need for further study of this issue.

Key words: Patriotic war of 1812, “Kutuzov” icon, Theotokos of Smolensk, iconography, Smolensk

«Кутузовская» икона представляет собой не только уникальный с иконографической точки зрения памятник, но также имеет интересную историю создания и дальнейшего своего бытования. «Кутузовская» икона хранит в себе много тайн. Кто был её автором? Как, когда и с какой целью были созданы все её списки? Как списки иконы оказались в различных музеях? Сколько всего существует списков иконы? И, наконец, главный вопрос – где находится подлинник «Кутузовской» иконы и сохранился ли он до наших дней?

История «Кутузовской» иконы привлекла внимание исследователей лишь недавно. Дореволюционные авторы писали лишь информационные сообщения о данном произведении искусства, многие из которых мы можем отнести скорее к источникам, чем к исследовательской литературе. В советское время этот сюжет и вовсе не поднимался историками. В современный период мы можем отметить статьи таких авторов как Я.Р. Бибарцева, В.Г. Пуцко и Т. Шода. В первой из указанных статей рассказывается о создании иконы, её особенностях и местах хранения её копий. В статье В.Г. Пуцко сделан акцент на иконографических особенностях иконы. Т. Шода рассказывает о гомельском списке «Кутузовской» иконы.

Для начала рассмотрим историю создания этого произведения искусства. Михаил Илларионович Голенищев-Кутузов является одним из главных героев Отечественной войны 1812 года. 6 декабря 1812 года была издан высочайший указ о пожаловании князю Кутузову титула «Смоленского» «в память незабвенных заслуг» [Барклай-де-Толли, 84]. «Кутузовская» икона Смоленской Божьей Матери была изготовлена «благодарными смолянами» сразу же после окончания Отечественной войны 1812 года [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299]. Помощь в изготовлении иконы оказал городской голова Смоленска – Кузьма Верзин [Смоленские епархиальные ведомости, 1913, 272]. Имя иконописца, написавшего икону, по-прежнему нам неизвестно. Предполагалось, что икона будет преподнесена в благодарность за спасение Смоленска великому русскому полководцу после получения титула «Смоленский». Сотрудники Смоленского государственного музея-заповедника отмечают, что икона была заказана зимой 1812–1813 годов [«Кутузовская икона», http://www.smolensk-museum.ru/novosti/muzeynaya_zhizn/k-130-letiyu-smolenskogo-gosudarstvennogo-muzeya-zapovednika-art-i-e-fakty-130-let-predmetnoj-istorii/]. Однако М.И. Кутузов скоропостижно скончался 16 апреля 1813 года, так и не успев получить свой подарок от горожан Смоленска [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299]. В результате 31 мая 1813 года «Кутузовская» икона была размещена в Успенском соборе города Смоленска [Смоленские епархиальные ведомости, 1913, 272]. В.Г. Пуцко отмечает, что возможно икона всё же была преподнесена М.И. Кутузову, так как неопровержимых доказательств того, что она не была преподнесена, у нас нет [Пуцко, 2000, 11].

Первые сообщения о «Кутузовской» иконе, помогающие пролить свет на дальнейшую историю её существования, начали появляться в дореволюционной прессе вскоре после окончания Отечественной войны 1812 года. В журнале «Русский инвалид» в сентябре 1815 года была опубликована заметка о визите в Смоленск Дарьи Опочининой (урождённая княжна Голенищева-Кутузова), дочери М.И. Кутузова. В записке сообщается, что Д. Опочинина из большой любви к своему отцу пожелала иметь указанную икону у себя. Епископ Иоасаф распорядился передать икону дочери Кутузова. Помимо этого, Дарья Опочинина пожелала, чтобы на её средства была написана новая икона и отдана в Успенский собор взамен подаренной ей [Русский инвалид, 1815, 287]. Следовательно, первый список «Кутузовской» иконы был изготовлен ещё в 1815 году. В 1917 году именно оставшаяся в соборе копия была передана в Смоленский исторический музей, где и хранится до сих пор [Тимофеев, 2015, 283]. Следы же оригинала «Кутузовской» иконы, к сожалению, теряются в 1815 году. Никаких сообщений о том, куда была перемещена икона в дальнейшем (если она была перемещена) нами найдены не были.

Крайне интересное сообщение о «Кутузовской» иконе было опубликовано в газете «Смоленский вестник» за 15 апреля 1898 года. В информационной заметке приводится описание «Кутузовской» иконы, которая находится в городе Вологде и принадлежит некоему Баранееву Ксенофонту. Данная икона имеет и дарственную

надпись. В заметке подчёркивается, что именно в Вологде и хранится оригинал «Кутузовской» иконы. Помимо этого отмечается, что икона всё же была подарена М.И. Кутузову, хоть и несколько позднее, чем хотели изначально жители города. В газете даже приводится история о том, как «Кутузовская» икона попала в Вологду. После смерти русского полководца она стала собственностью священника молдавской армии, который был духовником Кутузова. Затем указанный священник принял монашество и занимал в Вологде епископскую кафедру с 1814 года. Автор сообщения, заведующий смоленским историко-археологическим музеем С.П. Писарев [Смоленский вестник, 1898, 3]. К сожалению, дальнейшая судьба вологодского списка иконы, который скорее всего оригинален, нам неизвестна. Помимо этого, мы не обнаружили сведений о том, что в Вологде по-прежнему находится «Кутузовская» икона. Возможно, она попала в коллекции музея какого-то другого города?

Ряд сообщений в отечественной прессе появился в связи со столетним юбилеем Отечественной войны. Так в 1912 году в журнале «Русский паломник» была опубликована заметка, в которой говорилось о том, что в ризнице Успенского кафедрального собора в Смоленске находится икона, преподнесённая купечеством и мещанством смоленским М.И. Кутузову в благодарность за победу над Наполеоном. Данная заметка содержала подпись «Б-въ» и подробное описание самой иконы [Б-вь, 1912, 637]. В.Г. Пуцко отмечает, что иконографическая схема «Кутузовской иконы» несколько усложнена. В верхней части иконы располагался список иконы Смоленской Божией Матери, которая невесомо парила на облаках, поддерживаемая двумя ангелами. Ещё выше в облаках изображался Саваоф, окружённый ангелами [Пуцко, 2000, 9–10]. Изображения содержались и по бокам иконы и были представлены наиболее известными смоленскими святыми: слева преподобный Авраамий Смоленский, известный «своими подвигами и святостью земной жизни»; а справа – смоленский воевода Меркурий, который погиб в 1238 году при защите города от войск хана Батыя [Смирнов, 2012]. На оригинале иконы также были изображены «святые князья Феодор с чадами Константином и Давидом и Андрей». Возможно данное изображение было помещено в обрамление иконы [Пуцко, 2000, 9–10].

Представляет интерес и нижняя часть иконы, где был изображён вид с Покровской горы на сам Смоленск и его церкви, ограждённые крепостными стенами. Отметим, что нижняя часть иконы значительно больше, чем верхняя. Акцент в иконе сделан не на Богоматери, а на самом городе. В.Г. Пуцко отмечает, что такая живописная манера была характерна для иконографии конца XVIII – начала XIX веков [Пуцко, 2000, 9–10]. Помимо этого, на оригинале иконы имелась следующая надпись: «Князю Михаилу Ларионовичу Голенищеву-Кутузову Смоленскому и разных орденов кавалеру посвящает город Смоленск за избавление от Наполеона и вражией силы его, 1812 года ноября 6 дня» [Б-вь, 1912, 637]; на обратной же стороне иконы было написано: «От усердия смоленского купечества и мещанства» [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299].

Смоленская Божия Матерь не случайно была размещена в центральной части иконы. Надвратная Смоленская икона Божией Материи «Одигитрии» («Путеводительница») хранилась в Свято-Успенском кафедральном соборе. Однако после начала военных действий вблизи Смоленска икона была «эвакуирована» за пределы города. Икона долгое время находилась в третьей пехотной дивизии, которой командовал генерал-лейтенант Коновницын. Иеромонах Серафим отмечает, что Смоленская икона Божией Матери «вливала мужество в сердца (всех) самоотверженно сражавшихся русских воинов, являясь для них залогом победы» [1812: война, 2009 8–12].

Особенное отношение к иконе Смоленской Божией Матери было и у самого русского полководца. Л. Виноградов указывает, что «фельдмаршал всегда брал (её) с собой в военные походы» [Виноградов, 2011, 4]. Например, в «Письмах русского офицера» Ф.Н. Глинка, рассказывая о вечере перед Бородинской битвой, отмечал следующее: «Духовенство шло в ризах, кадила дымились воздух оглашался пением и святая икона шествовала. Сама собою, по влечению сердца стотысячная армия падала на колени и припадала челом к земле, которую готова была упоить досыта своей кровью. Везде творилось крестное знамение, по местам слышались рыдания. Главнокомандующий, окружённый штабом, встретил икону и поклонился ей до земли»

[Глинка, 1990, 67]. Именно поэтому и подарок М.И. Кутузову от смолян был представлен иконой Смоленской Божией Матери. Кроме того, именно Смоленская Божия Матерь «Одигитрия» послужила прототипом «Кутузовской» иконы. Нам неизвестна точная дата создания иконы Смоленской Божией Матери, но первые сообщения о ней появились уже в XI веке. К середине XVII века данная икона начала почитаться как чудотворная [Идрисова, 2012, 32].

Автор записки, размещённой в журнале «Русский паломник» не только описывает «Кутузовскую» икону, но также подчёркивает некоторые её особенности. В частности, он обращает наше внимание на тщательную прорисовку церквей в нижней части картины. В результате иконописцу удалось зафиксировать «архитектурные формы смоленских церквей начала XIX столетия, так как большая часть уцелевших храмов подверглась за протёкшее столетие таким переделкам, которые совершенно исказили наши памятники искусства в Смоленске». Автор записки считает, что иконописец несомненно писал нижнюю часть иконы, сверяясь с натурой [Б-вь, 1012, 637]. В.Г. Пуцко указывает, что «Кутузовская» икона является далеко не единственным произведением искусства, из которого мы можем узнать об облике города в начале XIX века. Так, различные гравюры второй половины XVIII века рисуют похожий облик города, хотя и меньше внимания уделяют деталям [Пуцко, 2000, 9–10].

Сообщения о «Кутузовской» иконе мы можем обнаружить и в юбилейных изданиях, опубликованных в 1912 году. Так в книге В.М. Вороновского «Отечественная война 1812 г. в пределах Смоленской губернии» говорится о наличии двух икон Смоленской Божией Матери – оригинале, забранном дочерью М.И. Кутузова, и копии, хранящейся в Успенском соборе в Смоленске. [Вороновский, 1912]. В 1913 году информационная записка о «Кутузовской» иконе появилась в «Смоленских епархиальных ведомостях». В ней также приводилась информация о том, что было изображено на иконе и какую она содержала подпись. Автор записки больший акцент делает на нижнем изображении иконы – «виде Смоленска с Покровской горы». Автор подчёркивает, что город на иконе изображён с «выжженным предместьем», а все церкви, башни и бойницы крепости прорисованы очень подробно. Интересно, что в «Смоленских епархиальных ведомостях» речь идёт уже о двух экземплярах иконы: оригинале, переданном Д. Опочининой, и копии, хранящейся в Успенском соборе в Смоленске [Смоленские епархиальные ведомости, 1913, 272–273]. Сообщение из «Смоленских епархиальных ведомостей» полностью повторяет информацию из книги В.М. Вороновского. Подчеркнём, что в обоих сообщениях отсутствует информация о надписи, располагавшейся на обратной стороне иконы.
Мы видим, что к началу революции было известно лишь о двух экземплярах – оригинале, хранящемся у Д. Опочининой, и копии, располагающейся в Успенском соборе Смоленска. При этом ни в одном из изданий не прослеживается дальнейшая судьба иконы – известно лишь то, что копия «Кутузовской» иконы хранилась в Успенском соборе; о месте нахождения оригинала иконы в дореволюционных статьях ничего не говорится. В статье портала «Смоленские новости» отмечается, что на данный момент существует всего четыре копии знаменитой «Кутузовской» иконы, хотя долгое время считалось, что она существует в одном единственном экземпляре. Все экземпляры иконы располагаются в различных городах – Смоленск, Санкт-Петербург, Москва и Гомель. Впервые на наличие различных списков «Кутузовской» иконы указали сотрудники музея в Санкт-Петербурге [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299]. Попытаемся рассмотреть как «Кутузовская» икона оказалась в означенных городах.

Как уже было отмечено нами ранее, в Смоленский исторический музей (Смоленский государственный музей-заповедник) икона попала в 1917 году из Успенского собора [Бибарцева, 2013, 5]. При этом сотрудники смоленского музея не могут точно восстановить историю попадания иконы в коллекцию музея, так как том книги поступлений с записью об этом событии был уничтожен в годы Великой Отечественной войны [Тимофеев, 2015, 283]. Нам хорошо известно, что в Успенском соборе хранилась лишь копия «Кутузовской» иконы, поэтому Смоленский список «Кутузовской» иконы имеет размер 58 на 45 см, а также надпись о том, что икона предназначается М.И. Кутузову [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299].

В статье портала «Смоленские новости» отмечается, что в Санкт-Петербурге «Кутузовская» икона располагается в Государственном Эрмитаже, в экспозиции центра «Старая деревня». Данная икона имеет размер 58 на 45 см и содержит в себе следующий автограф: «Смоленский иконописец Андрей Леонтьев». Кроме того, в петербургской иконе присутствует и следующая подпись: «Икона сия написана в городе Смоленске, тщанием городского главы Козьмы Верзина, и освящённая в церкви, что в воротах Днепровских. Эту чудотворную икону Божией Матери, тою самую, которая во время нашествия находилась при большой российской армии и сопутствовала князю Смоленскому в знаменитых победах» [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299]. Отметим, что в дореволюционных описаниях иконы информация о подобной подписи отсутствует, поэтому петербургский список также навряд ли является оригиналом.

В Москве «Кутузовская» икона хранится в Государственном Историческом музее. Данная икона несколько отличается от всех упомянутых нами ранее икон. Во-первых, она меньше по размеру – всего 38 на 28 см. Во-вторых, она написана в другой живописной манере, её отличают «общий колорит, яркие цветовые акценты и некий примитивизм рисунка» [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299]. «Кутузовская» икона, располагающаяся в Москве, единственная выполнена не в академической живописной манере, что также ставит под сомнение оригинальность этой иконы. Московский список иконы был перенесён в Исторический музей Москвы из церкви Покрова в Филях (Москва) в 1941 году [Тимофеев, 2013, 283]. В 1995 году «Кутузовская» икона была отреставрирована и размещена в основной экспозиции Государственного исторического музея (ГИМ). В данном списке иконы также присутствует надпись о даровании иконы Кутузову, но на обороте отсутствует надпись о её дарителях [Тайна, 2013]. В связи с этим подлинность московского списка иконы также находится под вопросом.

Наконец, в Гомеле также хранится одна из «Кутузовских» икон, схожая с петербургской и смоленской своим размером – 58 на 45 см [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299]. Т. Шода, главный хранитель фондов музея Гомельского дворцово-паркового ансамбля, считает, что гомельский список иконы ранее принадлежал русскому полководцу Ивану Фёдоровичу Паскевичу, который был участником Смоленского сражения (1812 год). Т. Шода не указывает, как именно, когда и почему «Кутузовская» икона попала в музей города Гомеля. Помимо этого, главный хранитель затрудняется сказать, была ли на оборе иконы надпись, содержащаяся в дореволюционных описаниях. Дело в том, что в 1968 году «Кутузовская» икона подверглась реставрации, перед которой был составлен акт об иконе. В графе сохранность мы можем обнаружить следующую запись: «…на обороте утрачена половинка наклеенной доски» [Шода, 2012]. Возможно, именно в Гомеле и находится подлинник «Кутузовской» иконы. Я.Р. Бибарцева, сотрудник Государственного исторического музея, считает, что версия с нахождением иконы в вещах И.Ф. Паскевича имеет право на жизнь. В качестве доказательства она приводит то, что с 1817 по 826 год Паскевич возглавлял гарнизон Смоленска, поэтому и мог иметь доступ к «Кутузовской» иконе [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299].

Интересно, что возможно на самом деле существует даже больше, чем четыре экземпляра «Кутузовской» иконы. А. Смирнов, отмечает, что списки иконы можно обнаружить ещё в двух белорусских городах – Минске и Гродно [Смирнов, 2012]. Однако других упоминаний о минском и гродненском списке иконы нам обнаружить не удалось. Более того, главный хранитель фондов музея Гомельского дворцово-паркового ансамбля уверена, что в Гомеле хранится единственный белорусский список иконы [Шода, 2012].

Кроме того, интересная информация об одном из списков «Кутузовской» иконы содержится в статье Л.В. Тимофеева. Исследователь указывает на список иконы, принадлежащий А.А. Лесли. В его записях приведён рассказ Ф.Н. Гольцева (Гольцова) об игре в карты, которая состоялась в доме М.Ф. Кашталинского. В карточной игре участвовали два человека – Гольцев и Линский (внебрачный сын М.Ф. Кашталинского). В игре Линскому очень не везло, он проиграл не только деньги, но и находящиеся в доме ковры, картины, оружие. В результате Линский пообещал

Гольцеву вернуть долг позже, после получения отцовского наследства, а в качестве залога предложил икону Смоленской Божьей Матери, преподнесённую М.И. Кутузову. Пока неясно, как «Кутузовская» икона попала к М.Ф. Кашталинскому [Тимофеев, 2015, 282–283].

Исследователи отмечают, что «Кутузовская» икона представляет несомненный интерес и с иконографической точки зрения. В частности, Я.Р. Бибарцева указывает, что данная икона является «настоящей революцией в истории иконописи» [Тайна, http://www.smolnews.ru/news/182299]. В.Г. Пуцко называет «Кутузовскую» икону «исключением», исследователь отмечает, что икона представляет собой «иконописную вариацию гравюрной композиции» XVIII века. В.Г. Пуцко приводит несколько примеров похожих произведений, например, икона Нила Столбенского (1774 год). Художественный стиль иконы исследователь сравнивает со стилем В.Л. Боровиковского (1757–1825 гг.), который в академической живописной манере писал иконы и портреты. В.Г. Пуцко отмечает, что смоленский иконописец «находился под явным воздействием В.Л. Боровиковского и, может быть, даже отчасти использовал его произведения в качестве моделей». В.Г. Пуцко усматривает сходство даже в позах и жестах персонажей, изображённых на иконах [Пуцко, 2000]. Сотрудники Смоленского государственного музея-заповедника также обращают наше внимание на точность прорисовки деталей в нижней части иконы. Мы можем увидеть такие смоленские достопримечательности как Вознесенский монастырь, Нижне-Никольскую церковь, Успенский собор, надвратную церковь Богоматери. Подробно изображена и крепостная стена, окружающая город, а также проломы в ней, появившиеся в 1812 году в результате боя за Смоленск [«Кутузовская икона», http://www.smolensk-museum.ru/novosti/muzeynaya_zhizn/k-130-letiyu-smolenskogo-gosudarstvennogo-muzeya-zapovednika-art-i-e-fakty-130-let-predmetnoj-istorii/].

Илл. 1. Кутузовская икона. Смоленский государственный музей-заповедник. Фото С. Захарова.

Таким образом, «Кутузовская икона» была создана в Смоленске зимой 1812–1813 годов по заказу местных жителей в благодарность М.И. Кутузову за освобождение Смоленска. В качестве основы была взята почитаемая икона Смоленской Божьей Матери и, скорее всего, гравюры с изображением Смоленска. Подарить икону М.И. Кутузову смоляне не успели вследствие его скоропостижной кончины. К нашему времени сохранилось четыре списка «Кутузовской» иконы – в Смоленске, Санкт-Петербурге, Гомеле и Москве. Местонахождение ещё одного списка, вологодского (который, скорее всего, и был оригиналом иконы), неизвестно. Первые три из перечисленных списков практически полностью идентичны, московский список отличается и размером, и примитивной манерой письма. Московский список однозначно не является оригиналом «Кутузовской» иконы, но оставшиеся три списка могут претендовать на это «звание». Подчеркнём, что лишь при помощи специальной экспертизы возможно установить какой из имеющихся экземпляров иконы является оригиналом. Тем не менее, все списки «Кутузовской» иконы, несомненно, были созданы более двухсот лет назад и представляют собой уникальный памятник отечественной иконописи первой половины XIX века.

Библиографический список

1. 1812: война и мир: материалы всероссийской научной конференции / М.Б. Деверилина, С.А. Кремень. – Смоленск: Свиток, 2009. – 257 с.
2. Барклай-де-Толли, М.Б. Изображение военных действий 1812 года / М.Б. Барклай-де-Толли. – СПб.: Типография П.П. Сойкина, 1912. – 107 с.
3. Б-вь. Кутузовская икона Божией Матеря / Б-вь // Русский паломник. – 1912. – № 41. – С. 637.
4. Бибарцева, Я.Р. Икона Богоматери Смоленской-Кутузовской / Я.Р. Бибарцева // Музейный вестник. – Смоленск, 2013. – Вып. 7. – С. 5–13.
5. Виноградов, Л. Храм, открывающий объятия / Л. Виноградов // Казанский собор. – 2011. – № 1 (61). – С. 4.
6. Вороновский, В.М. Отечественная война 1812 г. в пределах Смоленской губернии / В.М. Вороновский. – СПб., 1912. – 428 с.
7. Глинка Ф.Н. Письма русского офицера. М.: Правда, 1990. 448 с.
8. Идрисова, Р. О принесении иконы Смоленской Божьей Матери в Казань / Р. Идрисова // Гасырлар авазы. – 2012. – № 3–4. – С. 32–40.
9. Пуцко, В.Г. Кутузовская икона в Смоленске / В.Г. Пуцко // Отечественная война 1812 года в Калужской губернии и российской провинции. –Малоярославец, 2000. – С. 107–112.
10. Русский инвалид. – 1815. – № 72. – С. 287.
11. Смоленский вестник. – 1898. – № 81. – С. 3
12. Смоленские епархиальные ведомости. – 1913. – № 5. – С. 272–273.
13. «Кутузовская икона». Смоленские сюжеты войны 1812 года // Смоленский государственный музей-заповедник [Электронный ресурс]. – URL: http://www.smolensk-museum.ru/novosti/muzeynaya_zhizn/k-130-letiyu-smolenskogo-gosudarstvennogo-muzeya-zapovednika-art-i-e-fakty-130-let-predmetnoj-istorii/ (дата обращения 22.07.2019).
14. Смирнов, А. Священной памяти Двенадцатого года // Наше наследие. – 2012. – № 103 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/10305.php. (дата обращения 21.07.2019).
15. Тайна «Кутузовской» иконы раскрыта в Смоленске // Смоленские новости. – 2013. – 11 декабря [Электронный ресурс]. – URL: http://www.smolnews.ru/news/182299 (дата обращения 20.07.2019).
16. Тимофеев, Л.В. Факты и домыслы о происхождении Алексея Николаевича Оленина / Л.В. Тимофеев // Петербургский исторический журнал: исследования по российской и всеобщей истории. – 2015. – № 4 (8). – С. 268–285.
17. Шода, Т. Посвящение князю Кутузову // Гомельская правда. – 2012. – 16 июня [Электронный ресурс]. – URL: https://gp.by/regionsfact/special/news20556.html. (дата обращения 21.07.2019).

Текст поступил в редакцию 05.06.2019.

References

1. *Smolensk State Museum-Preserve.* Rare Book Storage, file 28 (in Russian).
2. *“Kutuzovskaya ikona”. Smolenskie syuzhety vojny 1812 goda* [Kutuzov Icon. Smolensk Plots of the War of 1812]. Available at: http://www.smolensk-museum.ru/novosti/muzeynaya_zhizn/k-130-letiyu-smolenskogo-gosudarstvennogo-muzeya-zapovednika-art-i-e-fakty-130-let-predmetnoj-istorii/ (accessed: July 22, 2019) (in Russian).
3. Deverilina M.B., Kremen' S.A. *1812: vojna i mir: materialy vserossijskoj nauchnoj konferencii* [1812: The War and Peace: Proc. of All Russia Science Conference]. Smolensk: Svitok, 2009, 257 p. (in Russian).
4. Barclay de Tolly M.A. *Izobrazhenie voennyh dejstvij 1812 goda* [The Picture of Military Actions in 1812]. St. Petersburg: Tipografiya P.P. Sojkina, 107 p. (in Russian).
5. *Russkij palomnik* [Russian Pilgrim]. 1912, no. 41, p. 637 (in Russian).
6. Bibarceva Ya.R. *Muzejnyj vestnik* [Museum Bulletin]. Smolensk, 2013, vol. 7, pp. 5–13 (in Russian).
7. Vinogradov L. *Kazanskij sobor* [Kazan Cathedral]. 2011, no. 1 (61), p. 4 (in Russian).
8. Voronovskij V.M. *Otechestvennaya vojna 1812 g. v predelah Smolenskoj gubernii* [The Civil War of 1812 in Smolensk Governorate]. St. Petersburg, 1912, 428 p. (in Russian).
9. Glinka F.N. *Pis'ma russkogo officera* [A Russian Officer’s Letters]. Moscow: Pravda, 1990, 448 p. (in Russian).
10. Idrisova R. *Gasyrlar avazy* [Echo of Centuries]. 2012, no. 3–4, pp. 32–40 (in Russian).
11. Pucko V.G. *Otechestvennaya vojna 1812 goda v Kaluzhskoj gubernii i rossijskoj provincii* [The Civil War of 1812 in Kaluga Governorate and Russian Province]. Maloyaroslavec, 2000, pp. 107–112 (in Russian).

12. *Russkij invalid* [Russian Invalid]. 1815, no. 72, p. 287 (in Russian).
13. Smirnov A. *Nashe nasledie* [Our Heritage]. 2012, no. 103. Available at: http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/10305.php (accessed: July 21, 2019) (in Russian).
14. *Smolenskie eparhial'nye vedomosti* [Smolensk Eparchial Bulletin]. 1913, no. 5, pp. 272–273 (in Russian).
15. *Smolenskie novosti* [Smolensk News]. December 11, 2013. Available at: http://www.smolnews.ru/news/182299 (accessed: July 20, 2019) (in Russian).
16. Timofeev L.V. *Peterburgskij istoricheskij zhurnal: issledovaniya po rossijskoj i vseobshchej istorii* [St. Petersburg Historical Journal: Studies in Russian and World History]. 2015, no 4 (8), pp. 268–285 (in Russian).
17. Shoda T. *Gomel'skaya Pravda* [Gomel Truth]. June 16, 2012. Available at: https://gp.by/regionsfact/special/news20556.html (accessed: July 21, 2019) (in Russian).

Submitted for publication on June 5, 2019.

Религиоведение. 2019. № 4
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 4

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.121-127

Ekaterina A. Teryukova

State Museum of the History of Religion
14 Pochtamtskaya St., St. Petersburg, Russia, 190000
eaterioukova@mail.ru

Central Anti-Religious Museum in Moscow: Historical Landmarks (1929–1947)

Abstract. The study focuses on the activities of the Central Anti-Religious Museum (CAM) in Moscow – an issue previously overlooked by historians. The article considers different aspects of its work during the brief period from 1929 to 1947 relating to the establishment and closure of the museum as well as provides an overview of the key areas of its collection, expedition, research and exhibition work. The article also follows the development of the CAM's highly skilled research team that investigated rudimentary religious practices of ethnicities inhabiting the USSR and the gradual disappearance of these practices. The growing research potential of the CAM and the museum's evolution from a propagandist institution into a history museum led to the renaming of the CAM to the Central Museum of the History of Religion and Atheism in 1942, upon which the museum passed from the auspices of the League of Militant Atheists into the charge of the USSR Academy of Sciences.

Key words: Central Anti-Religious Museum, League of Militant Atheists, study of religious beliefs, religious survivals

Терюкова Е.А.

Государственный музей истории религии
190000, Россия, г. Санкт-Петербург, Почтамтская, 14
eaterioukova@mail.ru

Центральный антирелигиозный музей в Москве: вехи истории (1929–1947)

Аннотация. Статья посвящена ранее недостаточно изученному вопросу из истории отечественного музейного дела и науки о религии – деятельности Центрального антирелигиозного музея в Москве. В статье рассматриваются различные аспекты его непродолжительного функционирования с 1929 по 1947 гг., связанные как с историей создания и закрытия музея, так и основными направлениями собирательской, экспедиционной, научной и выставочной работы его сотрудников. В статье показано, что постепенно в музее сформировался коллектив компетентных ученых-религиоведов, в центре внимания которых было изучение религиозных верований народов СССР и их преодоления как формы пережитков. Рост научного потенциала музея, его эволюция от музея пропагандистского толка к музею исторического типа привела к переименованию Центрального антирелигиозного музея в Москве в 1942 г. в Центральный музей истории религии и атеизма и его передаче из Союза воинствующих безбожников в ведение АН СССР.

Ключевые слова: Центральный антирелигиозный музей, Союз воинствующих безбожников, изучение религиозных верований, религиозные пережитки

The Central Anti-Religious Museum (CAM) was established by a resolution of the Central Committee of the Russian Communist Party (VKPb) in spring 1926. The resolution was passed in the wake of the hugely successful Baumansky anti-religious exhibition mounted in 1925 at the Moscow School of Military Engineering and curated by historian of religion Boris Kandidov, who contributed the exhibits. Much support to the exhibition came from the military engineering students – they "did a good job as carpenters, artists, guides, and lecturers" [Kandidov, 2012, 271]. The name of the exhibition derives from the Baumansky District in Moscow where it was held, although the official title of the event was "The Church and the Revolution". Later, at the end of the 1930s, Kandidov mentioned this project in his book "The Journey of Struggle. (Reminiscences about the Setting-up of the Central Anti-religious Museum)". The exhibition was described as an important "stage in the struggle to create the anti-religious museum" – an institution conceived and initiated by Kandidov himself [Kandidov, 2012, 270]. His experience of teaching and public anti-religious campaigning over 1922 and 1923 convinced him that a consistent use of visual presentation was crucial: "Lectures, reports, talks, and all manner of performances had their effect; however, it was also necessary to use documents, pictures and a broad variety of art exhibits to make the workers and peasants appreciate the rightness of our position" [Kandidov, 2012, 264].

The success of the exhibition, which prompted the VKPb Central Committee to endorse the opening of a new anti-religious museum, also inspired Kandidov to liaise with Emelyan Yaroslavsky, head of the voluntary public organization named the League of Militant Atheists (1925–1947), and to draft a proposal for the museum in autumn 1926 jointly with M. Sheynman, F. Kovalev and M. Pokrovsky. A few months later, in December 1926, Kandidov's proposal was published in the journal "Antireligioznik" ("Anti-religious") [Kandidov, 1926]. Although commitment to "anti-religious struggle and promotion of atheism" was seen as the core part of the museum's mission, much of its functions centred around research and acquisition. To achieve this goal, the new museum had to create its own archive and library, build a collection ("amass valuable materials") and recruit qualified staff. According to Kandidov, a combination of these factors would enable the CAM to develop into "a major research institution working comprehensively towards spiritual emancipation of the labourers; a place for lively creative activity" [Kandidov, 1926, 49].

The Central Anti-Religious Museum opened doors on 10 June 1929 in the former Monastery of Christ's Passions in Moscow. The event was held in celebration of the 2nd National Congress of the League of Militant Atheists, the museum's patron institution. The CAM became the first-ever anti-religious museum in the USSR and the only facility of this type in the world; however, just several years later, "over a hundred similar museums were operating across the Soviet Union" [Tri goda, 1932, 14]. In 1934 the CAM was recognized as a research institution of national importance by the Council of People's Commissars (Sovnarkom). The museum performed a variety of important functions and was expected "to aggregate data about the work of provincial museums, to develop guidelines on methodologies and techniques of anti-religious museum work", "to organize research work which would inform acquisition and museumification as well as translate into profound research publications by the CAM" [Kogan, 1934, 36]. In autumn 1934, the Museum formed a research group specializing in religious practices of the ethnicities populating the USSR.

The research group functioned as the Moscow branch of the Leningrad Section for Investigation of Religious Practices of the Peoples of the USSR, headed by ethnographer N.M. Matorin. Over several years the Section compiled religious membership maps of different areas; it also conducted research into religious syncretism jointly with both established and aspiring religious historians, ethnographers, archaeologists and specialists in folklore, resulting in an extensive network of research correspondents in national republics and regions. By 1934 it had local branches in Kalinin, Voronezh and Cheboksary [Shakhnovich, 2013, 216]. The Section was created as a result of transformations undergone by the research group specializing in popular religious activities or, shortly, "the historical study of religious cults"; established in Leningrad in autumn 1928, the Section changed its name and headquarters several times. From February 1934 onwards, the Section operated

under the auspices of the Museum of the History of Religion (USSR Academy of Sciences), bringing together students, university lecturers, museum workers, researchers, experts in regional studies and members of the local branches of the League of Militant Atheists in Leningrad and Leningrad Region [Shakhnovich, 2013, 200]. The Section focused on the study of "vestigial religious cults", which had "originated in clan-based and feudal societies", as well as explored the "decline of such religious cults with the elimination of multilayered economy in the USSR, owing to socialist construction and cultural revolution" [Nevskii, 1934, 106]. In his report "On the study of religious practices of the peoples of the USSR", delivered on 13 June 1934 at the Research Conference for Anti-Religious Work, N.M. Matorin, the thought leader of the Section, set forth "the key goals of Marxian religious studies" [Shakhnovich, 2016, 30] and offered an analysis of "the disappearing religious cults that originated during the period of clan-based society and its disintegration"[Matorin, 2016, 314]. He emphasized that research into the decline of religion in the USSR would be quite impossible without serious "study of religious survivals among the peoples of the USSR" [Matorin, 2016, 314–315]. "In-depth knowledge of the study content, of the religious beliefs which continue in some areas as survivals" was regarded by Matorin as the key prerequisite for evidence-based "anti-religious work" and for bringing about "the elimination of religious prejudice as such". The "in-depth knowledge", according to Matorin, was to be obtained by "efforts of militant atheists such as ethnographers, historians, and students of folklore" [Matorin, 2016, 331–332]. The term "survival" was broadly applied in Soviet humanities of that period to denote a variety of social and cultural phenomena, including religious practices, which represented the legacy of the past and were expected to disappear with the transition to the new social system. The term was coined by the British anthropologist Edward Tylor, who suggested considering "certain cultural forms as living 'proofs and examples of an older condition of culture' which remain in a newer culture due to habit or tradition" [Shakhnovich, 2016, 31].

In keeping with the goals and objectives outlined by Matorin, the research group specializing in religious practices of the ethnicities populating the USSR operating at the CAM presented a series of papers over 1934, including "Religious beliefs of the Western Circassians", "Water and tree worship in Taldom District, Moscow Oblast", "Veneration of St. Nicholas of Mozhaisk in Kaluga District", "Water worship in Kaluga District", and "Sectarianism in Vesyegonsk District, Moscow Region". Other papers explored pre-Christian beliefs of the Mordovians, the trade-related religious cult shared by the Murmansk fishers, and efforts to eliminate religious prejudice among collective farmers in Chuvashia and Uzbekistan [Kogan, 1934, 36].

The documentary materials on the history of the CAM available from the Scientific and Historical Archive of the State Museum of the History of Religion (SMHR) indicate that the group offered membership to the museum staff as well as ethnographers and experts in regional studies who conducted field work to generate "in-depth knowledge". N.M. Matorin's report lists several "researchers that investigated into the culture of various ethnicities inhabiting the USSR" and made up a network of "highly competent experts despite being little known in the anti-religious environment" [Matorin, 2016, 328]. These included M.E. Sheremeteva, who worked in the Kaluga Local History Museum in 1921–1942, and M.I. Kostrova, CAM staff member. According to Matorin, both researchers undertook to map the sites of syncretic cults across Moscow Region [Matorin, 2016, 329]. This work may have informed M. E. Sheremeteva's paper on the veneration of St. Nicholas of Mozhaisk and water worship in Kaluga District as well as M.I. Kostrova's report on tree and water worship in Taldom District, Moscow Region, which were presented to the Unit for Investigation of Religious Beliefs of the Peoples of the USSR at the CAM.

The subjects of the papers reflect much more than the impressive variety of content and the vast geography of field studies carried out by the CAM and its guest researchers. In Matorin's opinion, they demonstrated "the controversial nature of religious decline and the distinctive features of this process that are specific to the local ethnic and cultural contexts as well as to the unique forms of ancient religious beliefs" [Matorin, 2016, 324]. The scholar stressed that anti-religious activity, if it is to remain "effective, fast, intense and flexible", has to build on "the religious and cultural features specific to each individual area" as well as rely "on the findings of research on specific forms of religious decline" [Matorin, 2016, 324–325].

In 1936, the CAM designed "A tentative program for research on religious survivals and decline of mass religious worship" [SHA SMHR, fund 31, inv.1, file 122] – a document, which appears to have been inspired by, and stemmed from to need to order, field research. The closing sections of the program featured conclusions about "the extreme complexity of religious decline among the masses", "multiplicity of forms that the religious decline takes" and "the varying degree of the hold of religious survivals on people"; these factors rendered impossible "any simplistic classification of people into believers and non-believers". In view of the above, the program aimed to capture this "diversity through in-depth study". "Particular attention" was to be paid to religion in everyday life: researchers were encouraged "to focus on the most dramatic cases of religious rites or traditions (funerals, festivals or other) being celebrated for reasons other than religious, and to provide explanations for these reasons".

In 1937, the CAM had to relocate after the Monastery of Christ's Passions was marked for demolition to make room for a large-scale reconstruction scheme affecting Gorky Street (now Tverskaya). The exhibits were moved to the former Church of Nicholas the Wonderworker in Kalyaevskaya Street (now Dolgorukovskaya), which had been closed in 1934. The church was repurposed as museum premises and had to undergo serious modification to fulfil its new function. The remodeling plan was developed by the Architectural and Design Studio №3 of the Urban Planning Department at the Moscow City Council under the supervision of Academician I.A. Fomin. According to the initial plan, the museum was to have 12 exhibition halls, a room on Science and Religion, a 100-seat cinema, and a reference library; the plan also provided for a large storage facility, a separate disinfection chamber, and a restoration workshop "to ensure better preservation of the museum collection, which has lately been enriched with new materials" [Ginsburg, 1936, 8]. The surviving documentary evidence shows that the plan was developed in close cooperation with E.M. Yaroslavsky, permanent head of the League of Militant Atheists, who personally reviewed and approved all designs. The total reconstruction costs exceeded 7 million roubles. In the course of remodeling, part of the quadrangular frame and the apse of the church were dismantled; the remaining part was converted into a two-storey building to which a five-story annex designed in the Stalinist "Empire" style was added. Most of the furniture, including specially designed shelves and cases, were mounted on the walls. As a result of the works (completed in 1940), the total area of the museum increased by 2.5 times compared to the premises the CAM occupied in the Monastery of Christ's Passions; owing to this, the museum was expected to transform "into a prominent research center as well as an artistic and architectural landmark" [SHA SMHR, fund 31, inv.1, file 34, fol. 1].

By the late 1930s, the Museum could boast just such "competent staff" as Kandidov had dreamed of; it was a team made up of "experts in religious studies, not just atheists" [Tarasova, Chenskaya, 2002, 27]. These included established and aspiring Soviet students of religion, notably M.M. Sheynman, N.A. Pupyshev, G.P. Snesarev, A.B. Ranovich, V.S. Rozhnitsyn, S.A. Tokarev, V.M. Shokhor, I.A. Kryvelev, A.I. Pint, M.M. Persits, and B.I. Sharevskaya. To enhance its collections, the Museum engaged in interinstitutional exchanges, acquired exhibits from private owners, commissioned paintings and sculptures in anti-religious subjects as well as received some objects from religious institutions facing closure.

Field trips to remote areas of the Soviet Union such as Buryatia, Caucasus and Central Asia were another important source of exhibits. The Museum often relied on the services of guest experts, including the prominent Russian specialist in Caucasian culture E. M. Shilling, who was contracted to supplement the CAM collection with objects demonstrating religious practices in the Caucasus. Another extra-staff specialist, I. Muradov, was invited by the CAM director P.F. Fedorovich to travel to Uzbekistan (Tashkent and Samarkand) in search of materials relating to Muslim culture, and to organize their delivery to Moscow. Eventually, "between 1934 and 1941, the expeditions, research missions and acquisitions from private collections enabled the museum to amass valuable historical and art objects as well ca. 100,000 books, including many rarities" [SHA SMHR, fund 31, inv. 1, file 32 , fol. 1]. With the fast growing collection, the CAM was able to regularly update its permanent exhibition, which was based on the historical

principle and "highlighted the origins of religious beliefs in pre-historic society, the evolution of religion in the ancient and antique world as well as the emergence and development of world religions: Christianity (including Roman Catholicism, Orthodoxy and Christian sects), Islam and Buddhism-Lamaism".

With the beginning of the Great Patriotic War, the museum exhibition was dismantled; the objects were placed for storage and the exhibition space was used as a base for the air defense service. In October 1941, when the front line approached dangerously close to Moscow, many yet non conscripted male staff members joined the Red Army's Sverdlovsk Battalion as volunteers. The museum workers that stayed behind despite evacuation were involved in the museum's defense efforts: they worked in the local air raid control team, built defense facilities, organized travel exhibitions and delivered lectures as well as planned new exhibitions and conducted field studies into forms of religious worship at wartime. The field studies were conducted on request of the League of Militant Atheists. The surviving documents held in the Scientific and Historical Archive of the State Museum of the History of Religion confirm that the field work was mainly carried out in the Moscow, Ryazan, Tambov, and Kirov districts as well as Udmurtia and Chuvashia.

On 20 February 1942, the CAM was renamed the Central Museum of the History of Religion and Atheism. According to contemporary documents, "the renaming logically flowed from the prior collection, research and exhibition work of the museum rather than simply representing the change of label" [SHA SMHR, fund 31, inv.1, file 32, fol. 1]. The new name also signalled that "the CAM had slowly but surely evolved from an anti-religious and propagandist institution into a historical museum" [Tarasova, Chenskaya, 2002, 27].

In October 1944, Sovnarkom issued a resolution to hand over the CAM building to the State Committee for Cinematography operating under the auspices of Sovnarkom. The resolution, signed by N.A. Voznesensky, suggested relocating the CAM to the former Church of Christ's Ascension in Nikitskie Vorota Square. In summer 1945 the USSR Academy of Sciences at the initiative of its Institute of Philosophy filed a petition to Sovnarkom urging to place the CAM under the charge of the Academy. S.I. Vavilov, President of the Academy, requested that the museum be handed over to the Academy together with its current premises. On 10 December 1945 Sovnarkom passed a resolution (signed by V.M. Molotov) which sealed the new status of the museum as part of the USSR Academy of Sciences; the document also confirmed the handover of the museum's building in Kalyaevskaya Street to the Committee of Cinematography, with the subsequent relocation of the CAM to the former Church of Christ's Ascension. Shortly after the document was issued, the CAM's building was taken over by the animated film studio Soyuzmultfilm. The museum was left without any alternative accommodation as a panel appointed by the Academy and incorporating members of Sovnarkom's Architectural Commission proposed to hand over the Church of Christ's Ascension to the Energy Institute of the Academy of Sciences. The panel members were of the opinion that the relocation would result in serious modification to the building of the church to the detriment of its interior, designed by such outstanding masters as M.D. Bykovsky and A.N. Grigoryev. The Academy's Administrative Service suggested that the CAM be housed in the former Church of St. Nicholas the Wonderworker on Yamy (Ulyanovskaya Street; now Nikoloyamskaya); the church had been closed in 1928 and was partly occupied by a warehouse which belonged to the Ministry of State Security. However, the museum staff resented the confined new quarters, which were four times smaller than the old CAM building in Kalyaevskaya Street; they believed that the relocation "would put paid to the museum as a national center, diminishing it to an institution of 'regional' importance" [SHA SMHR, fund 31, inv.1, file 34, fol. 6].

On 12 January 1946, the Presidium of the USSR Academy of Sciences passed a resolution placing the Museum in charge of the Academy. The exhibits were handed over to the Academy, which established a Central Museum of the History of Religion in Moscow under its auspices. The Bureau of the Department of History and Philosophy was authorized by the Presidium to decide on the status of the new museum within the institutional framework of the Academy. Following the proposal of Academician V.P. Volgin, Vice-President of the Academy, the Bureau decreed: "So as there being no premises available for the Museum in Moscow…, the Museum should be relocated to the building of the former Kazan Cathedral

in Leningrad, currently housing the Leningrad Museum of the History of Religion, USSR Academy of Sciences" [SHA SMHR, fund 31, inv.1, file 34, fol. 6]. However, shortly after that S.P. Tolstov, director of the Academy's Institute of Ethnography, made an inspectional trip to Leningrad and concluded that "the former Kazan Cathedral was currently unsuitable for being used as a museum" [HAS SMHR, fund 31,inv.1, file 34, fol. 6]. The Bureau submitted a proposal to the Presidium of the Academy that the Moscow and Leningrad museums of the history of religion be merged on the platform of the Moscow museum [Shakhnovich, 2007, 14].

While the debates unfolded in the Bureau, the museum, as his alarmed staff members noted bitterly, "was suspended in a vacuum". Its books and exhibits were hastily packed for relocation by Soyuzmultfilm's temporary workers, often in blithe indifference to safety rules. Repeated statements of protest by the museum's Head for Research V.M. Shokhor and other members of the research team yielded no results. Not a single member of the Presidium of the USSR Academy of Sciences or the Bureau of the History and Philosophy Department ever visited the museum [SHA SMHR, fund 31, inv.1, file 34, fol. 7]. The resolution by the Presidium of the USSR Academy of Sciences "On Liquidation of the Museum of the History of Religion in Moscow", issued on 20 March 1947, finally led to the closure of the CAM, whose collections were transferred to the Museum of the History of Religion in Leningrad [Shakhnovich, Chumakova, 2014, 58–59].

Acknowledgements

The study was supported by a grant of the Russian Scientific Foundation, project №16-18-10083.

Благодарность

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

Библиографический список

1. Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 31. Оп. 1. Д. 32.
2. Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 31. Оп. 1. Д. 34.
3. Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 31. Оп. 1. Д. 122.
4. Гинзбург, С. Центральный антирелигиозный музей / С. Гинзбург // Безбожник. – 1936. – № 11. – С. 8.
5. Кандидов, Б К вопросу об организации Центрального антирелигиозного музея / Б.П. Кандидов // Антирелигиозник. – 1926. – № 12. – С. 48–52.
6. Кандидов, Б.П. Путь борьбы (воспоминания о работе по организации Центрального Антирелигиозного музея) / Б.П. Кандидов // Лучшев Е.М. Советское государство и религия. 1918–1938 гг. Документы из Архива Государственного музея истории религии. – СПб.: Каламос, 2012. – С. 263–315.
7. Ковалев, Ф. Антирелигиозная выставка «Церковь и революция» / Ф. Ковалев // Безбожник. – 1926. – № 2. – С. 15–16.
8. Коган, Ю. Новое в ЦАМе / Ю. Коган // Антирелигиозник. – 1934. – № 6. – С. 35–37.
9. Маторин, Н.М. Об изучении религиозных верований народов СССР / Н.М. Маторин // Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Идеология и наука. Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. – СПб.: Наука, 2016. – С. 314–332.
10. Невский, А.А. Секция по изучению религиозных верований народов СССР при Музее истории религии Академии наук / А.А. Невский // Советская этнография.– 1934. – № 3. – С. 106–107.
11. Тарасова, И.В. Из истории музейного дела в России: музей церковно-археологический и антирелигиозный / И.В. Тарасова, Г.А. Ченская // Труды Государственного музея истории религии. – Вып. 2. – СПб.: «Акционер и К», 2002. – С. 17–30.
12. Три года существования Центрального антирелигиозного музея // Безбожник. – 1932. – № 10. – С.14.
13. Шахнович, М.М. Как закрывали ленинградский Музей истории религии АН СССР. (1946–1947 годы) / М.М. Шахнович // История Петербурга. – 2007. – № 5. – С. 13–17.
14. Шахнович, М.М. Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.) // М.М. Шахнович. Государство, религия и церковь в России и за рубежом. –2013. – № 1. – С. 199–216.

15. Шахнович, М.М. Культурная революция в СССР и наука о религии / М.М. Шахнович // Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Идеология и наука. Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. – СПб.: Наука, 2016. – С. 5–34.
16. Шахнович, М.М. Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961) / М.М. Шахнович, Т.В. Чумакова. – СПб.: Наука, 2014. – 456 с.

Текст поступил в редакцию 27.04.2019.

References

1. *Bezbozhnik* [The Godless].1932, no. 10, pp. 14 (in Russian).
2. Ginzburg S. *Bezbozhnik* [The Godless]. 1936, no. 11, p. 8 (in Russian).
3. Kandidov B. *Antireligioznik* [The Anti-Religious]. 1926, no. 12, pp. 48–52 (in Russian).
4. Kandidov B.P. *Sovetskoe gosudarstvo i religiia. 1918–1938 gg.* [The Soviet State and the Church. 1918–1938]. Luchshev E.M. St. Petersburg: Kalamos, 2012, pp. 263–315 (in Russian).
5. Kogan Iu. *Antireligioznik* [The Anti-Religious]. 1934, no. 6, pp. 35–37 (in Russian).
6. Kovalev F. *Bezbozhnik* [The Godless]. 1926, no. 2, pp.15–16 (in Russian).
7. Matorin N.M. *Ideologiia i nauka. Izuchenie religii v epokhu kulturnoi revoliutsii v SSSR* [Ideology and Science. The Study of Religion in the Age of Cultural Revolution in USSR]. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. St. Petersburg: Nauka, 2016, pp. 314–332 (in Russian).
8. *Nauchno-istoricheskii arkhiv Gosudarstvenongo muzeya istorii religii (SHA SMHR)* [Scientific and Historical Archive of the State Museum of the History of Religion]. Fund 31. Inventory 1. File 32 (in Russian).
9. *Nauchno-istoricheskii arkhiv Gosudarstvenongo muzeya istorii religii (SHA SMHR)* [Scientific and Historical Archive of the State Museum of the History of Religion]. Fund 31. Inventory 1. File 34 (in Russian).
10. *Nauchno-istoricheskii arkhiv Gosudarstvenongo muzeya istorii religii (SHA SMHR)* [Scientific and Historical Archive of the State Museum of the History of Religion]. Fund 31. Inventory 1. File 122 (in Russian).
11. Nevskii A.A. *Sovetskaia etnografiia* [The Soviet Ethnography]. 1934, no. 3, pp. 106–107 (in Russian).
12. Shakhnovich M.M. *Gosudarstvo, religiya i cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. 2013, no. 1, pp. 199–216 (in Russian).
13. Shakhnovich M.M. *Ideologiia i nauka. Izuchenie religii v epokhu kulturnoi revoliutsii v SSSR* [Ideology and Science. The Study of Religion in the Age of Cultural Revolution in USSR]. St. Petersburg: Nauka, 2016, pp. 5–34 (in Russian).
14. Shakhnovich M.M. *Istoriia Peterburga* [The History of St. Petersburg]. 2007, no. 5, pp. 13–17 (in Russian).
15. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. *Muzey istorii religii Akademii nauk SSSR i rossiyskoye religiovedeniye (1932–1961)* [The Museum of the History of Religion of the USSR Academy of Science and Russian Religious Studies (1931–1961)]. St. Petersburg: Nauka, 2014, 456 p. (in Russian).
16. Tarasova I.V., Chenskaia G.A. *Trudy Gosudarstvennogo muzeia istorii religii* [Proceedings of the State Museum of the History of Religion]. 2002, iss. 2, pp. 17–30 (in Russian).

Submitted for publication on April 27, 2019.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Асгари Лейла – аспирантка Института языкознания РАН; lmasgari@gmail.com

Авдеева Наталья Васильевна – студентка магистерской программы департамента истории Высшей школы экономики; nvavdeeva@edu.hse.ru

Бурмистров Сергей Леонидович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН; SLBurmistrov@yandex.ru

Севрюгин Сергей Алексеевич – магистрант Академии корееведения (한국학중앙연구원); sergey.sevryugin@mail.ru

Новикова Анастасия Александровна – аспирантка ЧОУ «Русская христианская гуманитарная академия»; 381838@rambler.ru

Хижая Татьяна Игоревна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых; bobcat64@mail.ru

Хаймурзина Марина Ахатовна – кандидат философских наук, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета; mfaizova@yandex.ru

Сем Татьяна Юрьевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея; semturem@mail.ru

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

Курлянов Игорь Викторович – магистрант кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; christ-warrior@mail.ru

Кожевникова Оксана Николаевна – старший преподаватель кафедры специальных дисциплин Владивостокского филиала Дальневосточного юридического института МВД России; ksanak1012@mail.ru

Хоэл Иван Гонсалес Седилло – аспирант Санкт-Петербургского государственного университета (Международные отношения и мировая политика); ivangzz.ced@gmail.com

Мусхелишвили Николай Львович – доктор психологических наук, профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета; muskh.symbol@mail.ru

Антоненко Андрей Кириллович – магистр религиоведения, Центр изучения религий Российского государственного гуманитарного университета; akantonenko1145@gmail.com

Захаров Сергей Викторович – лаборант отдела хранения фондов Смоленского государственного музея-заповедника; morkiz.kom@mail.ru

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии СПбГУ; заместитель директора по научной работе Государственного музея истории религии; eaterioukova@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Leila Asgari – PhD student, The Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences; lmasgari@gmail.com

Natalia V. Avdeeva – Master student at the Department of History, Higher School of Economics; nvavdeeva@edu.hse.ru

Sergey L. Burmistrov – DSc (Philosophy), Leading Researcher at the Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; SLBurmistrov@yandex.ru

Sergei A. Sevriugin – Master student at Academy of Korean Studies (한국학중앙연구원); sergey.sevryugin@mail.ru

Anastasiia A. Novikova – postgraduate student at Russian Christian Academy of the Humanities; 381838@rambler.ru

Tatiana I. Khizhaya – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University n.a. Alexander and Nikolay Stoletovs; bobcat64@mail.ru

Marina A. Khaymurzina – PhD (Philosophy), Associate Professor at Chinese Study Department of the Amur State University; mfaizova@yandex.ru

Tatiana Yu. Sem – PhD (History), leading researcher at the Russian Museum of Ethnography; semturem@mail.ru

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

Igor V. Kurlyanov – Master degree student at the Department of Religious Studies and History of the Amur State University; christ-warrior@mail.ru

Oxana N. Kozhevnikova – senior lecturer at the Department of Special Disciplines, Vladivostok branch of the Far Eastern Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia; ksanak1012@mail.ru

Joel Ivan Gonzalez Cedillo – PhD Student (International Relations and World Politics), St. Petersburg State University; ivangzz.ced@gmail.com

Nikolay L. Muskhelishvili – DSc (Psychology), Professor, Educational and Research Centre of Religious Studies, Russian State University for the Humanities; muskh.symbol@mail.ru

Andrey K. Antonenko – Master in Religious Studies, Educational and Research Centre of Religious Studies, Russian State University for the Humanities; akantonenko1145@gmail.com

Sergey V. Zakharov – Assistant at the Foundations Storage Department of Smolensk State Museum-Preserve; morkiz.kom@mail.ru

Ekaterina A. Teryukova – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion and Study of Religion, St. Petersburg State University; Deputy Director for Research, State Museum of the History of Religion; eaterioukova@mail.ru

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

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

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

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование с помощью систем Антиплагиат.вуз https://www.antiplagiat.ru и Plagiarisma http://plagiarisma.net. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются. Все статьи проходят двойное слепое рецензирование.

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 с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первыми пятью-шестью словами названия статьи (например, Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации.rtf.). Другие файлы называются по фамилии автора (например, Иванов.Фото.jpg).

Сведения об авторе (на русском и английском языках) должны содержаться в отдельном файле. Сведения об авторе в тексте статьи не присутствуют, что обусловлено правилами двойного «слепого» рецензирования статей (Double-blind review).

Структура статьи на русском языке:

1) Название статьи на русском языке.
2) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на русском языке.
3) Ключевые слова или словосочетания на русском языке (от 6 до 10).
4) Название статьи на английском языке.
5) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на английском языке.
6) Ключевые слова или словосочетания на английском языке (от 6 до 10).
7) Основное содержание статьи (раздел «Заключение» обязателен).
8) Раздел «Благодарность» (по желанию автора), где указываются наименование фонда и номер проекта, при финансовой поддержке которого подготовлена публикация (если она имеется), а также излагаются другие выражения признательности. Ниже даётся перевод на английский в разделе «Acknowledgement».
9) Список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте.
10) Библиографический список, пронумерованный в алфавитном порядке.
10) Транслитерированный библиографический список в романском алфавите (латинице) – References.
11) Подписи к иллюстрациям (если таковые включены в статью).
12) Примечания (если таковые имеются) 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 https://religio.amursu.ru в разделе «Авторам».

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

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

Articles are accepted in Russian or English. The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. An article containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic violations is not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech. It is recommended to properly use hyphens (-) and dashes (–).

The font of the main text is Times New Roman, the size is 14 points (the size of notes is 10 points), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. Text files are accepted in RTF only.

All articles are checked by members of the editorial board for plagiarism and duplication, using the systems: Anti-plagiarism.vuz https://www.antiplagiat.ru and Plagiarisma http://plagiarisma.net.

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo double blind peer review.

The electronic versions of papers and the accompanying materials are sent to the following address: sciencia@yandex.ru. The file is named after a title of an article; if the title is too long, than the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf). Information about the author must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. This information should be presented in a separate file, not in the text of the article. This responds to the rules of double blind peer review.

The structure of an article includes:

1) The title of the article in English and Russian.

2) Abstract (about 1200 characters with spaces (200 words) in English and Russian.

3) Key words or phrases (no more than 10) in English and Russian.

5) The main text of the article.

6) Information about financing (grants, etc., if any) is indicated in the section “Acknowledgment”. The section should contain a name of a foundation and a number of a project only. If needed, the author may express other gratitude and appreciation.

7) List of abbreviations, notation conventions, etc. if needed.

8) Reference list (numbered in alphabetical order; 20–30 positions are preferable if it is possible).

9) List of illustrations if any;

10) Notes (if any) in the form of endnotes with Arabic numerals, containing author’s commentaries.

The author’s photo is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Illustrations (photos, tables, graphs, etc.) can be attached to the required files.

Full information on submission of articles with samples and comments is available on the website of the journal https://religio.amursu.ru in the section «Submission».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2020 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2020 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России»**.

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счёт АмГУ платёжным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платёжного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платёжным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236X50560), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2020 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 2020 год.

Вниманию подписчиков!
Уточнить реквизиты можно на сайте журнала
https://religio.amursu.ru или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is $100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subcription fee.

Bank account details:

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk
Correspondent account: 30101810400000000762
Payment account: 40503840411000000001
Transit currency account: 40503840711001000001
Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA
Code of reason for registration: 280102001
Primary State Registration Number: 1027739609391
Puprose of payment – subcription for the journal «Study of Religion» (2020).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at https://religio.amursu.ru
or here: lsadvskaja@rambler.ru

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство ПИ No 77-79-73 от 14.05.2001

Сайт журнала: http://www. amursu.ru/religio

Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2019. № 4.
Издательство АмГУ. Подписано к печати 16.12.2019.
Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.
Технический редактор – О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева.
Корректор – О.Е. Цмыкал.
Формат 70 х 108/8. Усл. печ. л. 23,2. 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.