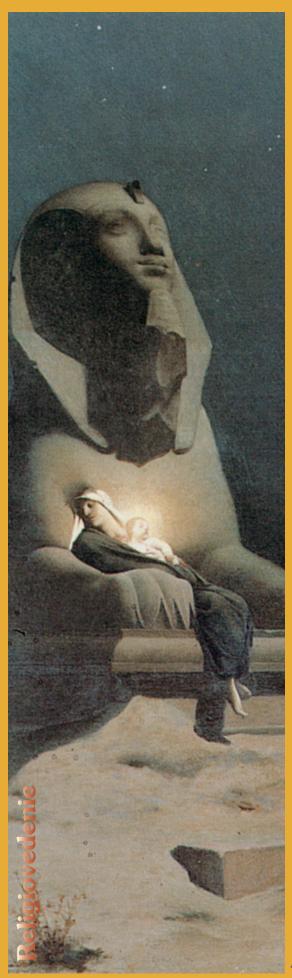


PELIGARA OIDITAN



**ISSN:** 2072-8662 (print) 2712-7575 (online)

Key title: Religiovedenie

# Study of Religion («Religiovedenie»)

Academic and theoretical journal Four issues/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 https://religio.amursu.ru

Luc-Olivier Merson. Rest on the Flight into Egypt. 1879.

# Научно-теоретический журнал ВЕЛЕНИЕ

3 2020



**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 Емельянов В.В. Б.А. Тураев и борьба за шумерологию в русской науке начала XX века......5 Хаймурзина М.А. Этноним чжурчжэни в контексте истории и архаических верований народа (по материалам работ китайских исследователей)......19 Антропология религии Базлев М.М. Исследование духовных голосов и видений: вопрос об этиологии......26 Бутов И.С. Нерукотворные изображения на религиозную тему, возникшие на оконных стеклах: распространение и фиксация рассказов на территории Беларуси......36 Конталева Е.А. Религиозно-синкретические основания ментальности русских эмигрантов (на материалах художественно-этнографической прозы Н.А. Байкова и П.В. Шкуркина).......45 Философия религии **Усачев А.В.** Религия и чистый разум.......55 Религиозная философия Слепцова В.В. Понятия возможного и необходимого во второй книге «Света Господня» X. Крескаса......62

## Социология религии

Патеев Р.Ф. Религиозный активизм в мусульманских сообществах: переосмысление в постсекулярную эпоху..............78

#### Религия и право

#### Религия и культура

Tλ	СТО	nua	религиоведения
$\mathbf{r}$		KING	религиоведения

Шахнович	M.M.	Возвраш	ение и	з небыт	ия: публ	икации с
Н.М. Матор	оине (18	398-1936)	и его н	научной і	и организ	зационной
деятельнос	ти					112

#### Переводы

Сказание	0	мазарах	Кухис	тана.	Перевод,	вступительная	статья,
комментар	ЭИΙ	и – Кала	ндаро	в Т.С.	., Василы	цов К.С	120

#### Архив

Забияко	A.A.,	Зине	нко .	Я.В.	Архивь	ы эм:	игрантск	юй
публицист	гики. У	Кизнь	руссі	кой г	правослаг	вной	общины	на
приграничі	ных тер	ритори	ях Прі	иамур	ья в 20–40	)-е гг.	ХХ в	130

Информация об авторах	143
К сведению авторов	
Оформление подписки	

#### Учредитель (соучредители): Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Амурский государственный университет»,

Региональная общественная организация «Объединение исследователей религии»

#### Адрес редакции и издателя журнала:

675027, Россия, Амурская область, г. Благовешенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21, ФГБОУ ВО «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.

# SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

2020



**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

#### E Т S

History of Dalision

Thistory of Religion
Vladimir V. Emelianov. B.A. Turaev and the Struggle for Sumerology in Russian Scholarship at the Beginning of the 20th Century
Anthropology of Religion
Mikhail M. Bazlev. Study of Spiritual Voices and Visions: A Question of Etiology
Philosophy of Religion
Alexander V. Usachev. Religion and Pure Reason
Religious Philosophy
Valeriya V. Sleptsova. Concepts of "Possible" and "Necessary" in H. Crescas' Second Book of "Light of the Lord"
Sociology of Religion
Viktor S. Levytskyy. "Sociology of Ontology": Importance of the Social Aspects of the Struggle for the Creed at the First Ecumenical Council
Religion and Law
Ilshat A. Mukhametzaripov. Religious Courts in the USA and Canada: Types, Main Functions and Interaction with the Secular State
Religion and Culture
Olga K. Mikhelson. From Peplums to New Religions: Stoics and

Epicureans Ethics in Popular Culture.......97

Andrey V. Lapin, Elena D. Aganina. New Heroes of Mass Culture

(Case Study of the Main Character of the Computer Game Cycle "God

of War")......106

# History of Religious Studies Marianna M. Shakhnovich. Return from Oblivion: Publications about N.M. Matorin (1898-1936) and His Scientific and Translations A Tale of the Mazars of Kuhistan. Translation, opening chapter and commentaries by Tokhir S. Kalandarov, Translations Anna A. Zabiyako, Yana V. Zinenko. Sakhalyan-Blagoveshchensk: Life of the Russian Orthodox Community in the Border Territories in the 1920s and 1940s (Based on the Materials of Emigration Journalism)......130

Founder (co founders): Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education 'The Amur State University",
Regional Public Organization
"Association of Scholars in Religion"

Address of the editorial office and publisher of the journal: of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe shosse, FSBEI of Higher Education 'The Amur State University' Blagoveshchensk, Amur Oblast, 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.



Санкт-Петербургский государственный университет Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 9/11 banshur69@gmail.com.

#### Б.А. Тураев и борьба за шумерологию в русской науке начала XX века

Аннотация. Статья посвящена исследованию обстоятельств возникновения шумерологии в России по материалам личных архивов Б.А. Тураева и П.К. Коковцова. Установлено, что: а) Тураев, изучавший ассириологию в Берлине, был первым российским шумерологом и всячески поддерживал В.К. Шилейко в его стремлении заниматься историей и религией шумеров; б) "отец русской ассириологии" М.В. Никольский в начале века сомневался в существовании шумеров



и был готов примкнуть к позиции И. Галеви и Коковцова, считавших шумерское письмо аллографией вавилонских жрецов; в) вместе с Шилейко ассириологией занимался будущий коптолог П.В. Ернштедт, который был вынужден отойти от занятий клинописью в результате плохо продуманной Коковцовым программы обучения; г) именно Никольский рекомендовал первые статьи Шилейко по истории шумеров в европейские издания; д) вся история российской ассириологии могла бы пойти иначе, если бы Никольский в 1908 г., несмотря на недовольство Коковцова, был избран профессором Петербургского университета. Впервые опубликован проект Коковцова, в котором развитие ассириологии поставлено в зависимость от политических успехов России в Первой мировой войне. Показано, что шумерология появилась в России только благодаря наличию коллекции Н.П. Лихачева и упорству Шилейко, не побоявшегося вступить в конфликт с Коковцовым ради достижения научной истины.

**Ключевые слова:** шумеры, ассириология, Б.А. Тураев, П.К. Коковцов, В.К. Шилейко, М.В. Никольский

#### Vladimir V. Emelianov

St. Petersburg State University Universitetskaya naberezhnaya 9/11, St. Petersburg, Russia banshur69@gmail.com.

# B.A. Turaev and the Struggle for Sumerology in Russian Scholarship at the Beginning of the 20th Century

**Abstract.** The article studies the circumstances of the emergence of Sumerology in Russia based on the personal archives of B.A. Turaev and P.K. Kokovtsov. It was stated that: a) Turaev, who studied Assyriology in Berlin, was the first Russian Sumerologist and strongly supported W.G. Schileico in his desire to study the history and religion of the Sumerians; b) the "father of Russian Assyriology" M.V. Nikolsky at the beginning of the century doubted the existence of the Sumerians and was ready to side with the position of J. Halévy and Kokovtsov, who considered the Sumerian writing to be an allography of the Babylonian priests; c) together with Schileico, the future coptologist P.V. Jernstedt was engaged in Assyriology, who was forced to withdraw from cuneiform classes as a result of a poorly thought out training program by Kokovtsov; d) it was Nikolsky who recommended the first articles by Schileico on the history of the Sumerians to European journals; e) the whole history of Russian Assyriology could have gone differently if Nikolsky in 1908, despite Kokovtsov's discontent, had been elected professor at St. Petersburg University. For the first time, Kokovtsov's project was published, in which the development of Assyriology was made dependent on Russia's political successes in the First World War. It is shown that Sumerology appeared in Russia only due to the presence of the collection of N.P. Likhachev and the persistence of Shileico, who was not afraid to enter into conflict with Kokovtsov in order to achieve scientific truth.

Key words: Sumerians, Assyriology, B.A. Turaev, P.K. Kokovtsov, W.G. Schileico, M.V. Nikolsky

В ряде предыдущих публикаций мы впервые подробно рассмотрели вклад российских ассириологов в исследование религии шумеров [Емельянов, 2016; Емельянов, 2017а; Емельянов, 20176; Емельянов, 2018; Емельянов, 2019]. Однако обстоятельства, при которых происходило это исследование, ещё не становились предметом научных изысканий. Между тем, это немаловажный аспект религиоведческой работы. Для того, чтобы обнаружить факты из истории религии, следовало прочесть множество глиняных табличек. А чтобы читать таблички по-шумерски, нужно было обладать не только высокой квалификацией ассириолога, но и отчаянной смелостью, позволяющей защищать существование самих шумеров и шумерского языка. Данная статья основана на данных личных архивов. Эти данные демонстрируют, сколь непростыми были взаимоотношения четырёх специалистов по древней Месопотамии в начале прошлого века и как сильно отличались их научные позиции.

Разговор о начале шумерологии в России должен начаться с Б.А. Тураева. Казалось бы, это странное утверждение, поскольку первые российские ассириологические публикации принадлежат перу В.С. Голенищева [Golénischeff, 1891]. Однако египтолог Голенищев только публиковал аккадские тексты и не интересовался общими вопросами ассириологии, в том числе и вопросом происхождения шумеров. А Б.А. Тураев был единственным за всю историю российской науки студентом, прошедшим стажировку в западном университете в области ассириологии, и это позволяло ему углубляться в теоретические вопросы данной дисциплины. Ни один из корифеев ассириологии (М.В. Никольский, В.К. Шилейко, А.П. Рифтин, И.М. Дьяконов, М.А. Дандамаев) не был генеалогически связан с западной университетской традицией, т.е. не являлся непосредственным учеником западного профессора. Между тем, ставший египтологом Тураев во время своей годичной стажировки в Берлине (1893–1894) активно посещал лекции ведущих ассириологов и шумерологов Германии, о чём оставил краткий отчёт по прибытии в Россию. В отчёте он писал: «Что касается моих занятий ассириологией, то, согласно данной мне факультетом инструкции, я старался слушать, по возможности, все курсы, не исключая и начального. Таким образом, в первый семестр я занимался у проф. Шрадера и Винклера. Отец германской ассириологии, сообщивший ей научный характер и много сделавший для исторической разработки клинописи, является уже теперь заходящим светилом. Впрочем, занятия у него очень полезны для начинающих, так как он не имеет свойственной другим учёным привычки торопиться, оставляя многое не разъяснённым. Это особенно вредно в таком языке, как ассиро-вавилонский, в котором все наши сведения шатки. Лингвистические курсы его состояли: 1) в летнем семестре из чтения некоторых надписей Ассурназирабала и новооткрытой надписи Ассаргадона <...>; 2) зимой Шрадер читал сначала сумерийскую грамматику и руководил занятиями по чтению избранных сумерийских текстов и билингвических надписей царей урских, касситских и царя Шамашшумукина. Изложение грамматики было несколько устаревшим <...>. Что касается лингвистических курсов Винклера, то они, кроме курса грамматики, состояли: а) из объяснения нововавилонских текстов Ассурбанипала, Навуходоносора, Набонида; b) из чтения поэтических текстов: избранных гимнов, VI песни эпоса Гильгамиша, сказания о схождении в ад Истары. В понимании двух последних текстов лектор ушёл немногим дальше Иеремиаса; неясные места не получили разъяснения, напротив, скептический учёный подверг сомнению и многое из того, что для последнего казалось понятным; с) из чтения депеш, помещённых в IVR 45. Чтение этих документов представляет ещё большие трудности, но ознакомление с ним для историка в высшей степени полезно. В данном случае оно имело особенное значение, как переход к чтению Телль-эль-Амарны, объявленному на летний семестр <...>. С зимнего семестра 1893–1894 года выступил в Берлинском университете молодой, но уже давно известный ассириолог доктор К. Леман <...>. Действительно, между здешними ориенталистами он более других приближается к настоящему понятию историка, а потому его курс вавилоноассирийской истории и служивший к нему дополнением археологический курс в Музее были полны глубокого интереса и сообщали немало новых взглядов. Остроумие, широта мысли, прекрасное знание классиков и умение извлекать из них ценные данные, строгая, но свободная от крайности критичность, отсутствие предвзятых

мыслей, этого бича многих ориенталистов, — вот характеристические черты этого учёного, от которого наука вправе ожидать ещё очень многого. Уже теперь она обязана ему уяснением самого тёмного периода вавилонской истории — древнейших городских царств и блестящим опровержением анти-сумеристов» [Тураев, 1894, 20–24].

Документы из архива Тураева, хранящегося в Эрмитаже, подтверждают информацию его отчёта. Мы находим в нём следующие материалы:

АГЭ. Ф. 10. Оп. 1.

Д. 91. Парадигмы аккадского языка и новоассирийская клинопись. Карандаш.

Д. 86. Записная книжка. Надпись Тиглатпаласара 1. С. 30–32. Шумерская грамматика и надписи из Ура.

Д. 89. Записная книжка. Письма из Телль-Амарны. Перевод с аккадского на русский. Карандаш.

Д. 93. Записная книжка Тураева. Берлинский университет 1893—1894 гг. Конспекты на русском языке: Шрадер. Лекции по вавилонским древностям (1–20), Леман. История Вавилона и Ассирии (21–37).

Из обнаруженных в архиве материалов следует, что за год стажировки студент Тураев научился хорошо читать клинописные тексты на всех основных диалектах аккадского языка и даже на периферийном ханаанском диалекте, на котором составлены письма из Телль-эль-Амарны. Он также прошёл начальный курс шумерского языка и читал небольшие царские надписи из Ура. Кроме того, он слушал углублённые курсы по истории и культуре древней Месопотамии. Конспекты этих курсов впоследствии помогли ему при написании месопотамских разделов в «Истории древнего Востока».

Такая серьёзная подготовка и такие солидные научные контакты должны были неизбежно привести к тому, что в области ассириологии Тураев заявит о себе и как профессионал, и как опытный полемист. Ведь молодой учёный к моменту отъезда из Берлина разбирался не только в клинописных текстах, но и в полемике между сторонниками существования шумеров и их оппонентами. В начале прошлого столетия ассириология в России была уделом либо египтологов (В.С. Голенищев), либо семитологов (М.В. Никольский, П.К. Коковцов). Если Голенищев отстранился от вопроса о шумерах, то Коковцов и, поначалу, Никольский стояли на позициях И. Галеви и считали шумерский язык аллографией вавилонских жрецов<sup>1</sup>.

В частности, Никольский, впоследствии опубликовавший двухтомное издание шумерских текстов разных эпох, в самом начале века высказывался о шумерах весьма скептически: «Надобно сначала решить вопрос, что древнее, курица или яйцо, т.е. сумерийцы ли заимствовали у семитов или последние у сумерийцев, а ещё роится другой вопрос, да были ли ещё сумерийцы. Погружаясь всё глубже в гущу сумеризма, я всё более теряю почву под ногами: сумерийские идеограммы и их странные комбинации мне всё более представляются каким-то искусственным механизмом, лишённым свойств живого организма. Для меня они получают жизнь только тогда, когда я устанавливаю их семитские эквиваленты, без превращения же сумеризма в семитизмы приходится иметь дело с какими-то знаками или символами чего-то живого, а не с самою живою индивидуальностью» (письмо П.К. Коковцову 1905 г. б. д.) [СПб АРАН. Ф. 779. Оп. 2. Д. 297. Л. 39 об.]. В другом письме тому же адресату Никольский ещё более откровенен: решив, что шумеро-аккадские соответствия типа E<sub>2</sub>.GAL = ekallu «дворец» – это идеографическое и фонетическое чтение одного семитского слова, он пишет: «Галеви, пожалуй, прав, называя подобные сумерийские формы ребусами для ассирийских слов» (от 1 июня 1905 г.) [СПб АРАН. Ф. 779. Оп. 2. Д. 297. Л. 31; Емельянов, 2019, 125]. Не высказывая своего мнения открыто и не споря ни с кем персонально, Тураев опубликовал серьёзное исследование, в котором подтвердил, что признаёт существование шумеров и шумерского языка (статья «О двух клинописных табличках музея церковно-археологического общества при Киевской Духовной академии», 1901 г.). Тураев обнаружил в числе артефактов, купленных в Палестине иеродиаконом отцом Ювеналием и привезённых им в Киев, две клинописные таблички, которые безошибочно датировал эпохой III династии Ура (тогда её ещё называли II династией). Таблички по запросу Тураева были доставлены в

Петербург. Оба текста относились к числу хозяйственных. Однако, если первая табличка содержала сведения о выплате рационов в ячменном зерне, то вторая должна была говорить о числе жертв к празднику в честь бога Думузи. Тураев смело прочёл оба текста по-шумерски и написал: «Транскрипция, данная мною, имеет основание только при предположении, что таблички времён конца династии Ура надо считать написанными по-сумерийски, что, вероятно, и на самом деле было так. Если цари Ура в это время и могли быть семитами, то в Ширпурле-Лагаше сумеризм продолжал ещё процветать и наши таблички не дают никакого основания представлять дело иначе» [Тураев, 1901, 13]. Таким образом, именно Тураев стал первым русским шумерологом и историком шумерской религии. К сожалению, опубликованные им в фотографиях таблички впоследствии исчезли и теперь увидеть их можно только в статье.

Однако статья по шумерологии, оказавшаяся первой в русской науке, была для Тураева только эпизодом. Большую часть своих сил он отдавал египтологии, эфиопистике и курсу по истории древнего Востока. В дальнейшем учёный к ассириологии не возвращался. Тем не менее, Тураев продолжал следить за ситуацией вокруг ассириологии и шумерского вопроса и старался поощрять своих коллег, в том числе и административно. Осенью 1908 г. Тураев рекомендует шумеролога М.В. Никольского, не имевшего никакой учёной степени, к избранию доктором всеобщей истории honoris causa. После этого он получает от Коковцова письмо следующего содержания<sup>2</sup>:

12.11.1908

Дорогой Борис Александрович!

С большим удовольствием узнал из Вашего письма о готовности Историко-Филологического факультета, всегда умевшего достойным образом ценить научные заслуги учёных тружеников, почтить, по Вашей инициативе, уважаемого М.В. Никольского званием почётного доктора. Мне будет очень приятно своим присутствием, если оно <u>желательно</u>, поддержать в заседании Факультета, в качестве начинающего ассириолога, Ваше соответствующее предложение. Я уверен, – или хочу верить – что это избрание М.В. Никольского, уже знакомого с ходом <u>моих</u> ассириологических занятий, не явится casus belli между мною и им, поскольку оно могло бы служить препятствием к осуществлению моего намерения выступить в самом ближайшем будущем преподавателем ассириологии в нашем университете. Как прямой человек, я считаю нужным откровенно высказать, что, если тайная иель избрания М.В. Никольского в доктора всеобщей истории заключается в создании ему учёного ценза, дающего право преподавания в Университете, в частности преподавания <u>ассириологии,</u> то мне будет крайне тяжело принимать какое бы то ни было участие в этом избрании, непосредственно направленном против меня. Само собою разумеется, что выступление М.В. Никольского как преподавателя ассириологии в нашем Университете не может мне помешать выступить с параллельным и конкурирующим курсом по тому же предмету и мне придётся, конечно, volens-nolens так поступить для осуществления своего старинного намерения, руководясь тем соображением, что ассириолог должен быть также семитоло-<u>гом</u>, но мне тяжело будет на это решиться, так как это будет первым шагом на пути к разрыву наших, <u>как казалось мне</u>, дружеских отношений с М.В. Никольским. Я считал нужным, во избежание всяких дальнейших недоразумений по этому поводу, предварительно поделиться с Вами некоторыми своими опасениями относительно столкновения моего с М.В. Никольским на поприще преподавательской деятельности, возможности весьма вероятной в виду моего <u>неизменного</u> намерения объявить в скором времени курс ассириологии, к которому я уже несколько лет готовлюсь. Позвольте надеяться, что Вы примете всё вышесказанное в соображение, прежде чем факультет обратится ко мне с предложением, о котором идёт речь.

Искренне уважающий Вас П. Коковцов [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 199. Л. 7–8]. Тураев явно не ожидал такой атаки и отвечал немедленно:

13.11.1908

Дорогой Павел Константинович!

Начиная дело о М.В. Никольском, я совершенно не имел в виду никаких личных отношений, а тем более создание какого-то учёного ценза для человека, одной ногой стоящего в могиле и, конечно, ни о какой профессуре не помышляющего. Да и профессуры-то у нас нет; приват-доцентом он мог быть давно (по параграфу 109 б. Университетского устава, допускающего к чтению лиц «известных своими учёными трудами»). Создание ценза было бы необходимо для ординатуры, но её нет и никогда не будет. Мне известно, что М.В. отказался читать лекции и в Педагогическом институте, и на Высших курсах, ссылаясь на свою нервность. Если факультет не подумал приглашать его, когда он был в Петербурге, было бы с его стороны странно начинать это дело, когда М.В. переселился в Москву. Да и приглашать ассириолога выходит за пределы нашего факультета. Начиная это дело, я думал оказать простую справедливость труженику-идеалисту, первому пионеру у нас древнего Востока, искренне преданному науке, которая, однако, ничего ему не дала, кроме огорчений и разочарований. Я был уверен, что и Вы сойдётесь со мной в желании скрасить последние годы его жизни и, кто знает, м.б. возбудить силы для дальнейших занятий над той же Лихачевской коллекцией или в Московской Восточной Коммиссии. Нас, русских учёных, мало, мы должны крепко держаться друг за друга – и без того кругом нас рады случаю нас опозорить и унизить.

Ваш

Б. Тураев

[СПб АРАН. Ф. 779. Оп. 2. Д. 411. Л. 11–12].

За этими двумя письмами кроется собственный амбициозный проект Коковцова по преподаванию ассириологии. Он хочет открыть своё отделение по этому предмету уже в 1909 г., однако не имеет для преподавания необходимой подготовки. Об этом свидетельствуют материалы архива Коковцова. В нём удалось обнаружить следующее:

Ф. 779. Оп. 3. Д. 54. Университетские студенческие записи. Начало ассириологических занятий (1880–1884). Картотека новоассирийских знаков и слов.

Ф. 779. Оп. 3. Д. 19. Материалы по деятельности в Университете. Л. 124—начальный курс по ассириологии в цикле древнего мира. 29.11.1928. Л. 125—элементарный курс ассириологии для 1 курса (2 ч в неделю). Ашшурбанапал, Синаххериб, хрестоматия Делича.

Среди студенческих конспектов Коковцова есть конспекты по еврейскому, сирийскому, арамейскому, арабскому, персидскому языкам. Есть толстая тетрадь лекций по истории Востока. Однако нет ни одного клочка бумаги с лекциями по клинописи и аккадскому. В университете Коковцов этот предмет изучать не мог, и его учитель Д.А. Хвольсон тоже не был в нём специалистом. Однако есть много разнообразных клочков, связанных с самообучением аккадскому. Это: маленькая картотека с новоассирийскими знаками надписи Ашшурбанапала, огромные листы с клинописью призмы Ашшурбанапала, выписки из хрестоматии Ф. Делича. В архивном деле эти листочки привязаны к студенческим конспектам 1880–1884 гг., но сами по себе они конспектами не являются и датировать их не удаётся. Ни старовавилонских, ни нововавилонских текстов Коковцов не читал, а в существование шумеров не верил. Да и сам он с удивительной искренностью писал Тураеву в 1910 году о том, что ещё не изучил клинопись основательно:

23.3.1910

Дорогой Борис Александрович!

Обсудив вопрос, о котором мы с Вами беседовали в последний раз у Вас, я пришёл к заключению, что пока взять на себя чтение обязательных лекций на Историко-Филологическом факультете, кроме ассириологии и древнееврейского языка, считаю ещё рискованным в виду необходимости посвящать в настоящее время излишек своего свободного времени и своей энергии на основательное изучение ассиро-вавилонской клинописи. Я убеждён, что ряд обязательных лекций по другим предметам, кроме двух вышепоименованных, отразился бы в самой сильной степени

в настоящее время на моих ассириологических занятиях, которые я ни за что не брошу, не добившись известных осязательных результатов. Я думаю, что проектируемое Вами установление разряда истории и филологии древнего Востока—несомненно, крайне желательное—в интересах нашего самосохранения (я говорю о Вас и себе) лучше отложить до более благоприятного времени, тем более, что и здоровье моё за последние годы немного пошатнулось.

Искренне уважающий Вас

П. Ќоковиов

[АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 199. Л. 9–10].

Об ограниченности его знаний в области ассириологии и о том, как эта ограниченность мешала обучению студентов, пишет М.В. Никольский в одном из писем к Тураеву. Осенью 1909 г. Коковцов набирает отделение ассириологии, на которое поступают два человека – В.К. Шилейко и будущий коптолог П.В. Ернштедт. На еврейско-сирийско-арабском разряде учат все основные семитские языки, в особенности еврейский и арабский. На аккадский остаются 2 часа в неделю [Емельянов, 2019, 112]. И уже в 1910–11 гг. начинается то, чего в принципе можно было ожидать, конфликт Коковцова с его студентом Шилейко и уход Ернштедта от Коковцова. Случай с Ернштедтом до сих пор был нам неизвестен. Считалось, что он с самого начала учился по программе истории греческого языка. Однако Никольский пишет Тураеву следующее: «Ученик П.К. Коковцова, оказавшийся его l'enfant terrible, без сомнений, г. Ернштедт, о котором он мне неоднократно писал, посвящая меня во все подробности проходимых им с оным курсов по ассириологии. По этому делу мне пришлось даже вступить с оным в переписку. Мне показалось, что он взял с оным неправильный курс, продолжая держать его на текстах ассирийских царей и вообще на чистом семитизме после того, как он основательно ознакомился с силлабарием и с языком. Я настаивал на безусловной необходимости вводить его в самую гущу ассириологии, в двуязычные тексты, в чистый сумеризм и в классическую литературу подлинно вавилонского периода как ассирийскую, так и сумерийскую, но он, повидимому, держится своего курса и сам не идёт вперёд дальше ассирийского семинара и не хочет вести своего ученика. Это тем более печально, что теперь уже немало хороших руководств, благодаря которым талантливый ученик скоро может стать на собственные ноги и самостоятельно дешифровать текст. По-видимому, ученик Коковцова сам прорвал свою скорлупу и сам вылупился в ассириолога. Этого и можно было ждать. Конечно, дерзновению г. Ернштедта можно только радоваться. Хвала этому юноше!» (18.04.1911) [АГЭ. Ф.10. Оп. 1. Д. 253. Л. 66]. Именно из-за неверного курса, взятого Коковцовым, Ернштедт решил уйти от него в область греческого языка, которым ранее занимался его к тому времени покойный отец, академик В.К. Ернштедт. Однако Шилейко уходить было некуда, и он стал искать союзников среди других коллег.

О безоговорочной поддержке его поисков Тураевым свидетельствует целый корпус их переписки. Если письма Тураева к Шилейко, в основном, утрачены, то письма Шилейко сохранились в архиве академика. В том же архиве Тураева хранится и выполненная Шилейко клинопись и транслитерация вотивных гвоздей Гудеа из собрания Н.П. Лихачева, впоследствии изданных в монографии. Видимо, Тураев, сведущий в шумерологии, проверял правильность копирования и чтения клинописных знаков студентом П.К. Коковцова. Шилейко относился к своему благодетелю с полным доверием и уже на втором курсе писал ему, очевидно, после какого-то предложения об ассириологической работе: «Я умудрился принять почти за обещание Ваши слова о работе вавилоно-ассирийского характера и теперь усиленно мечтаю об этом. И если бы Вы знали, как окрыляют эти мечты о первой самостоятельной работе! Я весь живу в моих семитических занятиях, профессор, и Вы доставили бы мне несказанную радость, если бы действительно помогли осуществлению моих стремлений. Знаний у меня, быть может, ещё не особенно много, но ведь знания и достигаются работой, а в этой области я никакого труда не боюсь. Что я весьма усерден в ассириологии и достиг в ней кое-каких – маленьких, правда – успехов – подтвердит Вам, я надеюсь, даже такой труднопроницаемый человек, как профессор Коковцов. А на эту, самостоятельную, работу я положу все свои силы. И потому, профессор,

если Вам только не трудно, доставьте маленькому человеку большую радость!» (28.01.1911) [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 360. Л. 1]. При этом студент Шилейко отваживается на маленькую хитрость. Он просит Тураева написать его отцу об успехах сына: «Если Вы мной уже немного довольны, профессор, то, может быть, Вы об этом напишете моему старому отцу? 4-го марта его именины, и мне очень бы хотелось обрадовать его чем-нибудь!» (02.03.1911) [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 360. Л. 2.]. Забавно, что вскоре Тураев получит благодарственную открытку от отца Шилейко, петергофского уездного исправника, который напишет: «Несказанно польщён любезным Вашим письмом и лестным отзывом о моём сыне студенте Владимире Шилейко. Здоровье его действительно не особенно завидное, но доктор надеется, что он должен окрепнуть и поправиться, так как ничего серьёзного у него не находит. Приношу глубочайшую благодарность за высокое внимание» (06.03.1911) [АГЭ. Ф.10. Оп. 1. Д. 361. Л. 1]. В дальнейшем, будучи отчисленным из университета, Шилейко неоднократно обращался к Тураеву с просьбой найти для него работу. Он также посылал ему свои статьи для научных журналов и переводы музейных памятников [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 360. Л. 3–5]. До конца своих дней Тураев был покровителем своего ученика. Недавно нам довелось опубликовать представление на присуждение В.К. Шилейко большой серебряной медали Русского Археологического Общества за монографию «Вотивные надписи шумерийских правителей», написанное Б.А. Тураевым в 1915 г. [Емельянов, 2019, 168–170]. А осенью 1917 г., по прибытии Шилейко из армии, Тураев выхлопотал для него место библиотекаря в Московском музее изящных искусств, о чём известно из открытки хранителя музея Н.А. Щербакова [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 372. Л. 42].

Конфликт между Шилейко и Коковцовым вызвал множество писем М.В. Никольского к Тураеву. Из них понятно, что он хочет во что бы то ни стало погасить конфликт и от всей души досадует, что Шилейко отказывается от учёбы у такого квалифицированного семитолога, как Коковцов: «Мне кажется, что борьба между Шилейко и Коковцовым есть такого рода аномалия, которая должна прекратиться; пожар надо тушить. Конечно, нельзя не посетовать на П.К. за его формализм и бессердечие, но и жалобы и протесты Шилейко, его решение уйти из университета или перейти на филологический факультет, это всё проявление болезненного самолюбия, близкого к безумию. Уже сейчас он попал в число "вечных" студентов, а известно, что они никогда не кончают курса <... > всё-таки ему придётся или вновь записаться на арабско-еврейское отделение, или собственными силами пополнять недостатки знаний по семитологии, а что значит не пройти этой школы и учиться самому, я могу судить по себе, ибо всё моё неудачничество в жизни и в науке зависело от этого. Будь он рассудительным, он давно бы понял громадную для себя пользу в Коковцове и выжал из него все его соки. И так всё это легко и доступно, все эти Коковцовы и арабисты Университета. Неужели он воображает, что ему у них нечему учиться?» [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 253. Л. 3, 5]. Никольский даже наносит личные визиты Коковцову с целью уладить конфликт: «Вообще я очень доволен, что мне необычайно успешно пришлось провести время, и здоровье моё, по-видимому, нисколько не пострадало от усиленных занятий в непривычной обстановке и от некоторых треволнений, вызванных тяжёлой драмой, героями которой являются П.К. Коковцов и В.К. Шилейко. У Коковцова я провёл целиком три вечера (от 5 до 10 ч. каждый). Это мученик своего прямолинейного характера и <...> одиночества. Шилейко следовало бы спасти от грозящего ему исключения. Ему следует временно прекратить своё шествие по верхам ассириологии и спуститься на самое дно университетской науки, в которой он, по-видимому, мало успел, судя по отзывам Коковцова. Н.П. Лихачев хорошо сделает, если временно закроет для него доступ к сокровищам и отберёт начатые работы. Это грозит ему физическою или по крайней мере духовною смертию» (27.02.1913) [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 253. Л. 107–108]. Никольский пишет и Шилейко; он советует ему издать некоторые таблички из собрания Лихачева в Германии и сообщает Тураеву, что посредником в этом деле взялся быть Н.П. Лихачев [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 253. Л. 86–87]. Однако, получив напечатанные статьи Шилейко, он вновь впадает в уныние: «В только что полученном мною N 3 Orientalische Literaturzeitung оказалась статья Шилейко о письме Хаммурапи из

Эрмитажа. Находка интересная и выступление Шилейко весьма удачно. Наверно, это и должно было составить предмет его сообщения, назначенного в одном из заседаний Р. Археол. Общества, но не состоявшегося благодаря протесту П.К. Коковцова (так, по крайней мере, было сообщено в газетах). Конечно, за Шилейко можно бы было только радоваться, но <...> как бы это не поощрило Шилейко к усилению его преследований своего учителя, виновного в том, что он требует от него основательного знания спряжений еврейских глаголов <...> Признаться, меня всё это смущает, ибо мне жаль и того, и другого, и тот и другой дороги для моего сердца. Но чем всё это кончится? "Кто устоит в неравном споре"? Мне бы казалось, что ассириологу Шилейко нисколько не обидно быть учеником такого опытного семитолога, как Коковцов» (08.03.1914) [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 253. Л. 118–119].

Шилейко был отчислен из университета за неуплату 25 рублей, приказ об этом вышел 27 февраля 1914 г. А что же Коковцов? Лишившись в 1914 г. единственного ученика, он мечтает возобновить ассириологию. Только теперь, с учётом начавшейся мировой войны, он подводит под это политическую базу. Сохранился черновик письма Коковцова, в котором он обосновывает необходимость российской ассириологии скорым захватом у османов северной части Ирака и Закавказья. Адресат письма – Евграф Петрович Ковалевский-младший, товарищ председателя комиссии народного образования Государственной Думы. Коковцов пишет на самый верх, надеясь таким образом пробить кафедру ассириологии и семитологии. Все сокращения авторские.

 $M.\Gamma.$ 

28 ноября 1916 г.

Евграф Петрович,

Позволяю себе обратиться к Вам, как к члену нашей Государственной Думы и защитнику в ней интересов русского просвещения, по следующему поводу. В представленном в ноябре месяце текущего года на рассмотрение Г.Д. проекте нового Устава И.Р. Университетов в перечне кафедр, полагающихся по новому уставу на Ф.В.Я. И.П.У. (см. параграф 63 нов. Устава), отсутствует, вопреки современному официальному ходатайству об этом (19 окт. 1915 г.) Ф.В.Я. по моему представлению, кафедра семитской филологии и ассириологии, между тем как в указанный перечень кафедр были включены некоторые другие кафедры, о которых одновременно ходатайствовал Ф. в упомянутом представлении 19 окт. 1915 г., а именно кафедра египтологии и кафедра горских языков Кавказа. Так как никоим образом нельзя предполагать, что кафедра ассириологии, одной или с семитской филологией, может быть признана с государственной или научной точки зрения менее важной в системе русского университетского преподавания, чем напр. кафедра египтологии, нашедшая место в новом уставе, то её опущение в том же уставе должно объясняться, без сомнения, каким-либо недоразумением. Ввиду того, что в данный момент, когда новый университетский устав внесён на рассмотрение высших законодательных учреждений, дело могло бы быть поправлено уже только при обсуждении нового устава в Г.Д., представлялось бы крайне желательным, при обсуждении данного вопроса в соответствующей комиссии Г.Д., указать на допущенную в новом уставе несправедливость в отношении к. семитологии и ассириологии. В качестве лица, особенно заинтересованного в настоящем деле и как семитолога и как преподавателя ассириологии в И.П.У., я решаюсь обратиться к B. с усердной просьбой защитить в Г.Д. интересы обойдённой в новом уставе русских университетов кафедры, будучи твёрдо уверен, что оказанная Вами поддержка в состоянии будет повлиять на благоприятное для русских научных интересов перерешение дела. Здесь нет необходимости распространяться о важности такой, общепризн. научного значения, дисциплины, как ассириология, которая в настоящее время представлена спец. кафедрами во всех крупн. государств. научн. центрах З.Е. и, казалось бы, соответственно великодержавному достоинству России, уже давно должна была бы иметь для себя также особую каф. хотя бы в одном из столичных русск. университетов. Достаточно указать, что нет такой области в истории изучения прошлых судеб переднезиатского Востока – касается ли дело политич. истории или истории религиозн. верований,

археологии, этнографии или лингвистики, хронологии или метрологии, – где бы сравнительно молодая ассириол. наука не оказала существенной поддержки своими ценными данными исследователям и не повлияла в сильнейшей степени на прогресс наших исторических и филологических знаний в области древнего Востока. Уместно также напомнить, что некоторые данные ассириологии, как напр., находка древнейшего законника человечества (кодекса вавил. царя Хаммурапи, около 2000 г. до Р.Х.) или же знаменитая поэма о Гильгамеше с её всемирно-историческим сказанием о потопе, так близко соприкасающимся с библ. повествованием, уже нашли себе место в наших учебниках и знакомы не только каждому русск. образованному человеку, но и любому школьнику. Услуги, оказываемые ассириологией библеистике, в частности, библейской археологии и хронологии и филолог. истолкованию В.З., вообще так ценны и огромны, что научное преподавание библеист. дисциплин не может считаться полным при отсутствии специально примыкающей к библеистическим кафедрам или к кафедрам евр. яз., кафедры, посвящённой ассириол. науке. Ввиду неразрывной связи ассириологии с семит. лингвистикой, эту кафедру представлялось бы целесообразным именовать кафедрой семитской филологии и ассириологии.

Ко всему сказанному следует присоединить, что для нас, русских, ассириология – в противоположность, напр., египтологии – помимо чисто научного значения имеет ещё свой особый, так сказать, национально-государственный интерес, так как уже теперь наши границы входят в район распространения клинописных текстов и наше Закавказье захватывает пределы древнего царства Урарту (в Библии – Арарат) с его клинописными несемитическими памятниками, ключом к чтению которых, прежде всего, конечно, является знакомство с семитической ассировавил. клиноп. системой. Ещё сильнее этот интерес к странам древнего Востока, соприкасающимся с нашими политич. границами, должен будет сказаться, когда после окончания великой европейской войны эти границы, чего следует ожидать, раздвинутся и обстоятельства времени предоставят в нашу власть такие богатые культурно-историч. прошлым центры, как Ванская область с остатками резиденции урартийских царей близ города Вана, или же местности у Мосула с лежащими около этого города развалинами древней ассир. столицы, знаменитой Ниневии, и таким образом поставят нас, м.б., лицом к лицу с памятниками самих семитских созидателей древней ассиро-вавил. культуры.

В заключение не могу не упомянуть, что дешифровка клинописи, наряду с дешифровкой егип. иероглиф. письма, представляет одно из самых замечательных и блестящих проявлений челов. гения за всю долголетнюю историю человечества. Было бы стыдно за Россию, если бы и та и другая из соответств. наук, которыми справедливо может гордиться челов. разум, не получили полного признания и права гражданства, как самодовлеющие науки, в системе нашего универс. преподавания. Примите уверения в моём глубочайшем и совершенном почтении

Орд. акад. И.А.Н.

 $\Pi . K.$ 

[СПб АРАН. Ф. 779. Оп. 3. Д. 19. Л. 79–80].

Йтак, Коковцов верен себе. Ни строчки о важности юга Месопотамии, о шумерском письме. Только северное Двуречье и зависимое от него Закавказье. Следует добавить, что в препарациях Коковцова к курсам ассириологии удалось найти только тексты, написанные новоассирийским пошибом. Никаких других более ранних видов клинописи он не знал и в обучении не использовал. Если бы он знал хотя бы старовавилонское письмо, то вынужден был бы признать его происхождение от шумерского.

Нечто подобное годом раньше пишет Тураеву и Никольский: «В самом деле, с перенесением театра войны в европейскую и азиатскую Турцию и с началом наших успешных в ней операций для нашей науки неожиданно открываются новые необъятные горизонты, мысль о которых способна волновать и такого устаревшего и уставшего энтузиаста Востока, как я. Не сегодня-завтра мы овладеем всей территорией Ванского царства, этих халдов, оставивших нам столько чудных памятников, а наши друзья англичане уже подвигаются к Багдаду, и пройдут неделя-другая, и вся

Месопотамия с памятниками древних культур человечества будет в руках наших друзей, готовых с нами делиться своими завоеваниями. Наступит очередь и Сирии, и Палестины... Немцы отовсюду будут изгнаны, и их учёные траншеи будут или в нашем владении, или во владении наших друзей» [АГЭ. Ф. 10, Оп. 1. Д. 253. Л. 126–127; Клочков, 2006, 352–353].

Как беззастенчиво и бесстыдно! Однако если Никольский уповает на англичан, то Коковцов и вовсе говорит о раздвижении границ имперского интереса России до самого северного Ирака. Этим планам не суждено было осуществиться.

После революции Тураев предпринимает новую попытку создать в Университете кафедру Древнего Востока. Коковцов пытается навязать ему свои услуги и убеждает создать третье направление, чтобы контролировать ситуацию и на историкофилологическом факультете.

17.6.1918

Дорогой Борис Александрович,

Я разыскал после Вашего ухода Ваш старый проект, о котором я Вам говорил, и препровождаю его Вам при сём на всякий случай. По вопросу о подразделениях вновь проектируемого на Вашем факультете Отдела Древнего Востока я не успел с Вами вчера переговорить. Не ограничиться ли пока только двумя главными группировками: 1) Египет и 2) Вавилон и месопотамская культура? Или следовало бы ввести ещё третью группировку под рубрикой: Сиро-финикийский мир и евреи? Мне кажется, что с точки зрения историка Востока история сирийских стран (включая и евреев) не может представлять самодовлеющей величины и, так или иначе, входит в историю обоих господствующих, упомянутых выше, культурных миров древнего Востока. Вообще мне думается, что специализация (и соответственная бифуркация и т.д.) должна быть проведена на Отделе древнего Востока с особенной осторожностью. Из семитических языков, которые представлялось бы необходимым ввести на Отделе, я стоял бы теперь, после нового размышления об этом, за ассиро-вавилонский, еврейский и библейско-арамейский (или же сирийский). Арабский язык можно было бы ввести, вместо одного из арамейских, только для чисто лингвистической группы Отдела. Для историков древнего Востока и древневосточных литератур знакомство с каким-либо арамейским языком, безусловно, важнее. Изучение арамейского языка можно было бы, по моему мнению, поставить в связь с изучением соответствующих арамейских эпиграфических памятников. Этот предмет можно было бы назвать: «Арамейский язык и древности» и параллельно этому ввести рубрику: «Финикийский язык и древности». Немногие памятники древнееврейской эпиграфики (как и надпись Меши) можно было бы включить в особый предмет: библейские древности (или: библейская археология и т.п.), введение которого представлялось бы, по моему мнению, на Отделе желательным. Сообщаю Вам все эти свои соображения, само собой разумеется, просто <u>к сведению,</u> так как заранее присоединяюсь, как я уже Вам сказал, к той программе, которую Вы найдёте нужным составить для Отдела. Охотно готов, конечно, ещё переговорить о разных деталях дела и, пока не уехал на дачу, всегда для этого в Вашем распоряжении.

Искренне уважающий Вас

П. Коковцов

[АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 199. Л. 17–18].

В очередной раз прожект Коковцова проваливается. А впоследствии Историкофилологический факультет и Факультет восточных языков расформировываются, и вместо них новая власть создаёт Факультет языка и материальной культуры. Именно здесь впервые появляется отделение ассириологии, и его профессором становится В.К. Шилейко, обучившийся шумерологии в переписке с французскими ассириологами и в работе с табличками из собрания Н.П. Лихачева.

Представим себе, что амбиции Коковцова остановлены. Тураев не сдаётся и отказывает Коковцову. Шумеролога Никольского избирают доктором всеобщей истории и делают профессором ассириологии в Петербурге. К Никольскому поступает студент Шилейко и спокойно учит у него шумерологию. Потом он оканчивает университет и остаётся работать на той же кафедре. Тогда не было бы никакого конфликта.

Существовал бы тройственный союз Никольского, Шилейко и Лихачева на отделении ассириологии при покровительстве Тураева. Спокойное, органичное развитие науки. И, кстати говоря, тогда с отделения не ушёл бы Ернштедт.

Но увы — этого не могло произойти. Потому что Коковцов в случае отрицательного ответа Тураева добился бы неизбрания Никольского в почётные доктора. Уступка Тураева пролила бальзам на его сердце, и сразу после получения письма от 13 ноября 1908 г. он написал любезнейший ответ:

13.11.1908

Дорогой Борис Александрович!

От души благодарю Вас за последнее Ваше письмо, которое окончательно рассеяло все мои опасения, возникшие в виду предполагаемого избрания М.В. Никольского в почётные доктора всеобщей истории. Я очень рад, что могу ещё раз, и с гораздо большей решительностью, подтвердить выраженную в моём первом письме готовность поддержать Ваше соответствующее предложение. Я это сделаю тем охотнее, что сам имел в виду предпринять кое-что для М.В. Никольского, потому что вполне разделяю Ваши золотые слова: "мы, русские, должны крепко держаться друг за друга". Я прибавил бы ещё поэтому: "и поддерживать прежде всего друг друга".

Искренне уважающий Вас

П. Ќоковиов

[АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 199. Л. 6; Клочков, 2006, 349–350].

Как будто не избранный в профессора Никольский был немец!

И ассириология в России пошла окольным путём. В 1919 г. Шилейко был избран профессором Археологического института, где его учеником в области ассириологии и шумерологии стал А.П. Рифтин. В 1922 г. Археологический институт был слит с Петроградским университетом, и до 1929 г. Шилейко готовил ассириологов в главном университете города. В эти же годы Рифтин учил у Коковцова семитские языки. В 1929 г. Шилейко и Коковцов одновременно были отстранены от работы в Ленинградском университете в связи с сокращением штатов и программ. А в 1933 г. А.П. Рифтин при поддержке С.М. Кирова организовал там кафедру семито-хамитских языков и литератур, на которой учились И.М. Дьяконов и Л.А. Липин [Каплан, 2015, 97–98].

Итак, Коковцову не удалось создать ассириологическую школу<sup>3</sup>. Существование шумеров было многократно доказано западными специалистами, а он вынужден был признать поражение Галеви, ставшее его собственным поражением в науке, и даже представлял в 1920-е гг. работы Шилейко для печати в изданиях Академии наук. Однако молодое поколение чтило его как первого преподавателя ассириологии. Дьяконов не забыл Коковцова и прислал ему чудесное, полное уважения и почтительности письмо.

Предыстория его такова. А.Я. Борисов, любимый ученик Коковцова, передал учителю две статьи Дьяконова, одна из которых была посвящена проблеме возникновения письма в Двуречье. Коковцов написал Дьяконову письмо, должно быть, хранящееся в архиве Дьяконова. В архиве Коковцова есть только карандашный черновик. Из него понятно, что речь идёт о протошумерских табличках из Урука. Коковцова и за полгода до смерти продолжает интересовать вопрос, существовал шумерский язык или нет. Дьяконов отвечает необыкновенно почтительным письмом, в котором заодно консультирует 79-летнего академика по поводу новых изданий пиктографических текстов. Это март 1941 года. Через несколько месяцев один — 26-летний — уйдёт на фронт, а второй — 80-летний — умрёт в блокадном Ленинграде. И так удивительно, что состоялась эта эпистолярная связь ассириологического правнука с прадедом через головы Шилейко и Рифтина.

02.03.1941

Ленинград 14,

Советский просп. 30 кв. 8

И.М. Дьяконов

Глубокоуважаемый Павел Константинович!

Я был необыкновенно тронут Вашим любезным письмом и тем, что от Вашего имени передал мне А.Я. Борисов. Мне очень приятно сознавать, что Вы прочли

мои работы и нашли в них кое-что небезынтересным. Я прекрасно сознаю большие недостатки, которые в них есть, и поэтому Ваше слово поощрения для меня особенно ценно. Читая Ваше письмо, я очень живо почувствовал, что иду по пути не только моих учителей и их учителей, ныне здравствующих, но и их предшественников, которые до сего времени были для меня лишь именами, книгами, по которым я учился. Я надеюсь, что если в моих работах многое спорно, то это такая спорность, которая не ведёт к заблуждению, а способствует движению научной мысли, а если в них многое слабо, то эту слабость можно будет преодолеть с приобретением большей зрелости.

Если Вас интересует книга Фалькенштейна «Archaische Texte aus Uruk», то я постараюсь её найти для Вас; до недавнего времени она существовала в Ленинграде только в частных руках, но, может быть, она теперь получена и в какомнибудь из научных учреждений. В ней Вы найдёте полную сводку всего, что в настояшее время известно о пиктографических памятниках Месопотамии. Среди них главное место занимают три больших архива – из Ура, Урука и Джемдет-Насра (около Киша); первый из этих архивов даёт формы знаков, уже переходные к клинописи. Число таблеток с пиктографическими знаками, известных в настоящее время, – около полутора тысяч, и если бы не начавшаяся война, мы вероятно скоро получили бы ещё более древние памятники. Но от их расшифровки мы, кажется, почти также далеки, как 40 лет назад. В этом отношении младшее поколение ничем не может похвалиться перед старшим.

Если у Вас, как Вы пишете, до сих пор бережно хранится экземпляр работы М.В. Никольского, как воспоминание о Ваших первых шагах в науке, то так же, я надеюсь, я сохраню Ваше письмо, – привет и поощрение молодому поколению от человека, которому наряду с М.В. Никольским принадлежит заслуга перенесения ассириологической науки на почву нашей страны.

С глубоким уважением и преданностью

И. Дьяконов

[СПб АРАН. Ф. 779. Оп. 2. Д. 115. Л. 1–2].

#### Благодарность

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

Acknowledgement

The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 16-18-10083 "Study of religion in the socio-cultural context of the era: the history of religious studies and the intellectual history of Russia in the 19th-first half of the 20th century"

# Библиографический список

- 1. Архив Государственного Эрмитажа (АГЭ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 199. 2. Архив Государственного Эрмитажа (АГЭ). Ф.10. Оп. 1. Д. 253. 3. Архив Государственного Эрмитажа (АГЭ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 360.
- 4. Архив Государственного Эрмитажа (АГЭ). Ф.10. Оп. 1. Д. 361. 5. Архив Государственного Эрмитажа (АГЭ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 372.
- 6. Емельянов, В.В. В.В. Струве как историк месопотамской религии. Часть 2 / В.В. Емельянов // Религиоведение. -2016. — № 4. —  $\dot{C}$ . 111—121.
- 7. Емельянов, В.В. Письма Б. Мейснера к В.К. Шилейко / В.В. Емельянов // Письменные памятники Востока. – 2017. – № 14/1. – С. 77–90.
- 8. Емельянов, В.В. Работы В.К. Шилейко по истории месопотамской религии / В.В. Емелья-
- нов // Религиоведение. 2017. № 4. С. 154–171. 9. Емельянов, В.В. Религия Древней Месопотамии в работах российских востоковедов и фольклористов (1859–1950) / В.В. Емельянов // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX века. Архивные материалы и исследования / В.В. Емельянов / Отв. ред. М.М. Шахнович, Е.А. Терюкова. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2018. – C. 27–57.

10. Емельянов, В.В. Вольдемар Казимирович Шилейко. Научная биография / В.В. Емельянов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2019. 448 с.

- 11. Каплан, Г.Х. Александр Павлович Рифтин (1900–1945). Автобиография, письма, другие материалы к биографии /  $\hat{\Gamma}$ .Х. Каплан. –  $\hat{C}\Pi$ б., Контраст, 2015. - 203 с.
- 12. Клочков, И.С. Письма русских учёных Б.А. Тураеву / И.С. Клочков // Христианский Восток. Новая серия. Издание РАН и Гос. Эрмитажа. - М.: Индрик, 2006. - Т. 4 (10). - С. 349-360.
- 13. Санкт-Петербургский Архив Российской Академии наук (СПб АРАН). Ф. 779. Оп. 2.
- 14. Санкт-Петербургский Архив Российской Академии наук (СПб АРАН). Ф. 779. Оп. 2.
- 15. Санкт-Петербургский Архив Российской Академии наук (СПб АРАН). Ф. 779. Оп. 2.
- 16. Струве, В.В. П.К. Коковцов как ассириолог // Эпиграфика Востока. 1953. № 8. C. 3-9.
- 17. Тураев, Б.А. Занятия египтологиею и ассириологиею в Берлине / Б.А. Тураев // Журнал Министерства народного просвещения. – 1894. – № 294 (июль). – С. 12–25.
- 18. Тураев, Б.А. О двух клинописных табличках музея церковно-археологического общества при Киевской Духовной академии / Б.А. Тураев // Записки Восточного отделения (Императорского) Русского археологического общества. – 1901. – № 13. – С. 008–015.
- 19. Vingt-quatre tablettes cappadociennes de la collection W. Golénischeff. SPb., 1891. 134 p.

Текст поступил в редакцию 20.04.2020. Принят к публикации 01.07.2020. Опубликован 08.10.2020.

1 Подробнее о взглядах Коковцова на шумерскую проблему см.: [Струве, 1953; Емельянов, 2019,  $112 - \bar{1}16$ ].

Здесь и далее письма воспроизводятся с сохранением авторских подчёркиваний.

<sup>3</sup> Однако в его архиве сохранились списки слушателей домашнего курса по начальному аккадскому языку, который он читал в 1923-1928 гг. для египтологов и семитологов. Из ассириологов его курс слушал только Рифтин. Ещё раньше аккадский язык учил у Коковцова В.В. Струве, тоже, впрочем, бывший тогда египтологом [Емельянов, 2019, 116].

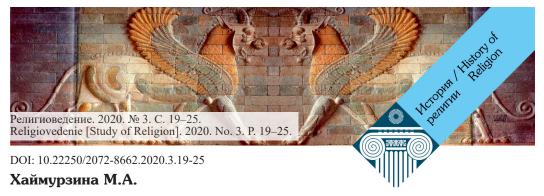
#### References

- 1. Arhiv Gosudarstvennogo Jermitazha [Archive of the State Hermitage Museum]. Fund 10. Inventory 1. File 199 (in Russian).
- 2. Arhiv Gosudarstvennogo Jermitazha [Archive of the State Hermitage Museum]. Fund 10. Inventory 1. File 253 (in Russian).
- 3. Arhiv Gosudarstvennogo Jermitazha [Archive of the State Hermitage Museum]. Fund 10. Inventory 1. File 360 (in Russian).
- 4. Arhiv Gosudarstvennogo Jermitazha [Archive of the State Hermitage Museum]. Fund 10. Inventory 1. File 361 (in Russian).
- 5. Arhiv Gosudarstvennogo Jermitazha [Archive of the State Hermitage Museum]. Fund 10. Inventory 1. File 372 (in Russian).
- 6. Emel'janov V.V. Religiovedenie [Study of Religion]. 2016, no. 4, pp. 111–121 (in Russian).
- 7. Emel'janov V.V. Pis'mennye pamjainiki Vostoka [Written Monuments of Orient]. 2017, no. 14/1, pp. 77-90 (in Russian and German).
- 8. Emel'janov V.V. Religiovedenie [Study of Religion]. 2017, no. 4, pp. 154–171 (in Russian).
- 9. Emel'janov V.V. Istorija religiovedenija i intellektual'naja istorija Rossii XIX pervoj poloviny XX veka. Arhivnye materialy i issledovanija [History of the Study of Religion and Intellectual History of Russia in the 19th - first half of the 20th centuries. Archive Materials and Studies]. Eds. M.M. Shahnovich, E.A. Terjukova. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2018, pp. 27–57 (in Russian). 10. Emel'janov V.V. *Vol'demar Kazimirovich Shilejko. Nauchnaja biografija* [Woldemar Georg Schileico.
- Academic Biography]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2019 (in Russian).
- 11. Kaplan G.H. Aleksandr Pavlovich Riftin (1900–1945). Avtobiografija, pis'ma, drugie materialy k biografii [A.P. Riftin (1900–1945). Autobiography, letters, other materials for biography]. St. Petersburg, Kontrast, 2015 (in Russian).
- 12. Klochkov I.S. Hristianskij Vostok [Christian Orient]. Moscow: Indrik, 2006, vol. 4 (10), pp. 349–360
- 13. Sankt-Peterburgskij Arhiv Rossijskoj Akademii nauk St. Petersburg Archive of Russian Academy of Sciences]. Fund 779. Inventory 2. File 115 (in Russian).
- 14. Sankt-Peterburgskij Arhiv Rossijskoj Akademii nauk [St. Petersburg Archive of Russian Academy of Sciences]. Fund 779. Inventory 2. File 297 (in Russian).

15. Sankt-Peterburgskij Arhiv Rossijskoj Akademii nauk [St. Petersburg Archive of Russian Academy of Sciences]. Fund 779. Inventory 2. File 411 (in Russian).

- 16. Struve V.V. Jepigrafika Vostoka [Epigraphy of the Orient]. 1953, no. 8, pp. 3-9 (in Russian).
- 17. Turaev B.A. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshhenija* [Ministry of Education Journal]. 1894, no. 294 (July), pp. 12–25 (in Russian).
- 18. Turaev B.A. Zapiski Vostochnogo otdelenija (Imperatorskogo) Russkogo arheologicheskogo obshhestva [Notes of the Eastern Branch of the Russian Archaeological Society]. St. Petersburg, 1901, no. 13, pp. 008–015 (in Russian).
- pp. 008–015 (in Russian).
  19. Vingt-quatre tablettes cappadociennes de la collection W. Golénischeff [24 Tablets from Cappadocia from W. Golenischeff's Collection]. St. Petersburg, 1891, 134 p. (in French).

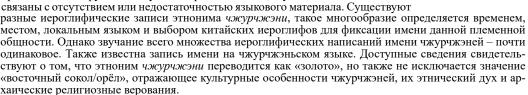
Submitted for publication: April 04, 2020. Accepted for publication: July 01, 2020. Published: October 8, 2020.



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

# Этноним *чжурчжэни* в контексте истории и архаических верований народа (по материалам работ китайских исследователей)

Аннотация. В имени народа отражается многое — в том числе история его межэтнических отношений, культурные и языковые контакты, религиозные представления. Трудности изучения происхождения, звучания и значения имени связаны с отсутствием или недостаточностью языкового материала. Существуют



Ключевые слова: чжурчжэни, чжурчжэньское письмо

#### Marina A. Khaymurzina

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

# Ethnonym *Jurchen* in the Context of History and Archaic Beliefs of the People (Based on the Works of Chinese Researchers)

**Abstract.** The name of the people reflects a lot – the history of inter-ethnic relations, cultural and language contacts, religious beliefs. The difficulty of studying the origin, sound and meaning of a name is due to the lack or insufficiency of language material. There are various hieroglyphic records of the Jurchen ethnonym. Such diversity is determined by time, place, local language and the choice of Chinese characters to fix the name of this community. However, the sound of all hieroglyphic records of the Jurchen name is almost identical. The word Jurchen is also recorded in Jurchen language. Available information indicates that the meaning of the Jurchen name is «gold». The meaning as «Eastern falcon/eagle» is also take a place, it reflecting the cultural characteristics of the Jurchens, their ethnic spirit and primitive religious beliefs.

**Key words:** Jurchens, Jurchen language

В древних летописях сохранено огромное количество наименований этносов. Эти имена глубоко внедрены в поток развития культуры каждого народа, они тесно связаны с культурной преемственностью этнических общностей определённого региона и их самобытностью. В имени отражаются способ мышления и понимания мира, в нём могут быть скрыты глубокие религиозные верования, берущие начало в мифологических представлениях. В имени народа можно найти скрытое произношение (первоначальное звучание), этимологию слова (происхождение) и семантику (первоначальное значение), исследование этих вопросов помогает понять историю народа, развитие его духовной культуры.

Сегодня можно встретить разные интерпретации первоначального звучания и происхождения этнонима *чжурчжэни*, однако многие из них — противоречивы, что объясняется прежде всего недостаточностью языкового материала. Более того, толкование этнонима *чжурчжэни* с точки зрения маньчжурского, монгольского, тюркского языков — безосновательные и субъективные, считает профессор Ли Сюлянь. В китайской науке существует много толкований смыслового значения слова *чжурчжэни* (нюйчжэнь 女真), — например, «восточный человек», «человек», «охотник», «птица», «восточный орёл», «золото», «квашеные овощи» и др. Но эти трактовки зачастую являются малообоснованными [Ли Сюлянь, 2018, 28–29].

В российской науке представлены сходные и отличные версии значения этнонима *чжурчжэни*. Согласно основной версии, смысловое значение слова *чжурчжэни* связано со значением «золото», поэтому государство *чжурчжэней* стало называться «Золотым» (Цзинь) [Воробьев, 1975; Кычанов, 1997]. Также можно встретить другие трактовки – «непокорный народ», «земляной человек» (человек, живущий под землёй) [Жамсаранова, 2010].

Чтобы прояснить произношение, этимологию и семантику слова *чжурчжэни*, надо сначала понять, в чём заключаются особенности данного названия, относится ли оно к китайскому языку. Анализируя китайскую классическую литературу, обнаружим, что данная иероглифическая запись не несёт никакого смыслового значения, а только определяет звучание. *Нюйчжэнь* – лишь фонетическое звучание первоначального имени, зафиксированное китайскими иероглифами, оно не принадлежит китайскому языку, а относится к малым народностям.

В разные эпохи и в разных географических местностях народы использовали местные языки и различные иероглифы для обозначения одной и той же племенной общности. Так появилось всё многообразие иероглифической записи имени чжурчжэней. Например, нюйчжэнь 女真, чжусянь 朱先, чжоусянь 周先, сушэнь 肃慎, чжуэрчжэнь 朱儿真 и многие другие. Объединяющим моментом множества иероглифических записей имени чжурчжэни является их сходное звучание.

В древности на северо-востоке Китая не было своей иероглифической письменности. Поэтому китайскими иероглифами воспроизводились имена и языки других народов. В процессе контактов с соседями народности давали друг другу имена, и часто возникали ситуации, когда имя одной этнической общности имело разное написание. К тому времени, когда на северо-востоке появилась своя письменность, фиксация китайскими иероглифами ещё сохранялась. Какие-то народы могли пользоваться двумя языками. Ужурчжэни, например, использовали киданьский и китайский языки. Поэтому этноним чжурчжэни имеет культурный подтекст. Это слово не относится к китайскому языку и не является чжурчжэньским словом, оно относится к гибридным, отражающим языковые контакты. Известно, что в силу контактов с киданями и появилось слово нюйчжэнь. Китайцы транскрибировали имя данной народности и записали сначала иероглифами сушэнь 肃慎, сишэнь 息慎, позже – чжусянь 朱先, чжучжэнь 朱真 и другими [Ван Юйлан, 2014, 72].

Нам известны разные иероглифические написания имени *чжурчжэней*, существует запись и на чжурчжэньском языке. Ввиду многообразия иероглифических записей сделаем попытку провести систематизацию, которая позволит прояснить этноним *чжурчжэни* с разных сторон.

Рассмотрим первую группу иероглифической фиксации имени чжурчжэни. Сушэнь 肃慎, сишэнь 息慎, чжусянь 朱先, чжушэнь 诸申, цзишэнь 稷慎 — такие, почти идентичные по звучанию, наименования пришли из китайского языка методом транскрибирования, среди которых чжусянь пришло из словаря «Чжурчжэньского языка перевода» (女真译语) и сборника «Письменности чжурчжэньского посольства» (女真馆来文), датируемые эпохой Мин. Известно, что данные этих записей составлены на основании писем императору о сборе подношений (дани) в военных пунктах на северо-восточных территориях [Ван Юйлан, 2014, 74].

Укажем следующую группу иероглифической записи этнонима *чжурчжэни*. Нюйчжэнь 女真, юйчжэнь 沙真, люйчжэнь 虑真—эти имена дали кидане, используя китайский язык [Ван Юйлан, 2014, 75; Ли Сюлянь, 2018, 30]. Существует мнение, что имя юйчжэнь, относящееся к эпохе Северная Вэй, дали чжурчжэням племена

сянби также при помощи китайской письменности. Есть соответствующие записи. В «Вэй шу» («Жизнеописание уцзи») сказано, что «соседним государством уцзи является царство юйчжэнь (习真侯国)» [История, https://www.shicimingju.com/book/weishu.html]. Царство юйчжэнь, вероятно, и было локальным образованием, подданным Северной Вэй и находящимся по соседству с уцзи [Ван Юйлан, 2014, 75].

В третью группу отнесём следующие имена – чжуличжэнь 珠里真, чжуэрчжэнь 珠尔真, чжулэшэнь 诸勒申, чжуэршань 朱儿山, которые, согласно точке зрения Ван Юйлана, относятся к исходному звучанию самоназывания чжурчжэней, т.e. zhul-zhen или zhurzhen. Ван Юйлан особо отмечает слог er. В маньчжурском языке слог ег называется смычно-дрожащим согласным, или дрожащим согласным. Во всём древнем алтайском языке, а также в языке малых северных народов Китая дрожащий согласный г очень распространён. Сфера его распространения широка на западе до Турции, на востоке до Японии. Слог ег в древнем китайском языке, а также в современном пекинском диалекте является результатом длительного влияния северных народов. Причём изначальное звучание слога ег не соответствует современному, изначально этот слог был близок японскому ги, который китайцам было сложно воспроизвести, они записывали его разными иероглифами, например, la 拉, li 里, er 尔, er 耳, er 儿, le 勒 и др. Т.е., звук er – это изменённый дрожащий согласный г. Поэтому иероглиф 耳 er в слове «Турция» и иероглиф 尔 er в слове «Харбин» изначально звучали как ru. И, соответственно, слово Харбин могло иметь разное иероглифическое написание [Ван Юйлан, 2014, 75].

Иероглифическая фиксация имени чжурчжэни в виде *чжуличэтэ* 朱里扯特, *чжуэрчэти* 主儿扯惕, *чжоэрчаэ* 拙儿察歹 относится к той группе, когда наименование чжурчжэней было дано маньчжурами при помощи китайских иероглифов [Ван Юйлан, 2014, 75].

К последней группе отнесём самоназывание в чжурчжэньском языке — (zhushen), которое появилось в 1119 г. После образования государства чжурчжэней, чтобы сохранить собственную языковую культуру, на основе китайского и киданьского было создано чжурчжэньское письмо. Кроме чжурчжэней это также характерно для киданей и дансянов (ветвь тунгутов, основавших в эпоху Северная Сун царство Си Ся на северо-западе Китая). Появление чжурчжэньской письменности — результат тесного и глубокого взаимодействия двух культур. В то время, когда чжурчжэни увлекались китайским, китайцы разговаривали на чжурчжэньском языке [Ван Юйлан, 2014, 74]. Существует точка зрения, что данная чжурчжэньская запись явилась результатом транскрибирования. Но Ван Юйлан полагает, что чжурчжэни вложили определённый смысл в собственное наименование, поэтому далее мы обратимся к чжурчжэньским иероглифам.

В хрониках «Северный союз в период правления трёх сунских императоров» читаем: «Нюйчжэнь изначально именовались чжуличжэнь» [Северный союз, https://so.gushiwen.org/guwen/book\_165.aspx]. Вероятно, автор данных исторических записей передал истинное звучание самоназывания этой народности. Действительно, не исключено, что в эпоху Северная Сун были китайцы, знающие чжурчжэньский язык. Возможно, что среди чжурчжэней были люди, хорошо владеющие китайским языком, которые и передали звучание посредством данных китайских иероглифов. Ван Юйлан акцентирует внимание на том, что именно чжуличжэнь является исходным звучанием самоназывания данной народности [Ван Юйлан, 2014, 73]. Соответственно китайцы, кидани и маньчжуры фиксировали иероглифами наименование данной народности, исходя из указанного первоначального звучания. Звучания имени на чжурчжэньском языке и после его транскрибирования китайскими иероглифами различались. Это связано с тем, что, во-первых, в чжурчжэньском языке не было письменности, а во-вторых, происходили контакты и слияние с более развитой языковой культурой.

Что касается семантики слова *нюйчжэнь*, то при переводе на китайский язык, утверждает Ван Юйлан, она заключается в словосочетании «восточный орёл/сокол». В словаре чжурчжэньского языка zhul имеет значение «восточный», а shen (zhen) – амурский кречет, т.е. получается «сокол заморской страны», «восточной сокол». Поэтому в летописях эпохи Сун с именем племени чжурчжэней часто встречается

и слово «кречет/сокол», т.е. можно предположить, что слово *нюйчжэнь* использовалось не только для фиксации фонетического звучания, оно имело смысловое наполнение, при этом, конечно, терялось изначальное звучание наименования чжурчжэней [Ван Юйлан, 2014, 77]. Сходное значение прослеживается и в иероглифической фиксации самоназывания чжурчжэней в чжурчжэньском языке.

Подчеркнём, что точка зрения Ван Юйлана небезосновательна. Образ со-кола/орла имеет глубокие корни в чжурчжэньской культуре. Во-первых, в мифологии тунгусских народов роль орла/сокола общеизвестна, при этом орёл и сокол часто отождествлялись. Кроме того, для чжурчжэней догосударственного периода характерна первобытная религия патриархального-родового общества, сочетающая в себе элементы анимизма, шаманизма, магии, культа. Сокол, вероятно, был шаманским духом, он наделялся магической силой [Воробьев, 1975, 45].

Ли Сюлянь, в отличие от Ван Юйлана, полагает, что имя чжуличжэнь не является исходным звучанием и фиксацией, это слово образовалось в эпоху Сун от слов нюйчжэнь и люйчжэнь. Они почти одинаково звучат, но по-разному записаны. Звучание иероглифа нюй 女 (nü) в древности было близко гu, что также почти созвучно с люй 意 (lü). Согласные n, l, r были не вполне очевидны при переводе на другие языки, поэтому часто происходила путаница [Ли Сюлянь, 2018, 30].

Известно, что иероглифические записи нюйчжэнь 女真 и чжуличжэнь 朱里 真 звучали как «Jurchen». Дело в том, что звучание jür исходит из фонетики алтайской языковой семьи. В эпоху Сун и Юань звук jür записали иероглифом нюй 女, — возможно, чтобы сократить окончание звука —г. Это было очень распространённое явление [Ли Сюлянь, 2018, 30].

Кроме того, заключает Ли Сюлянь, есть вероятность, что иероглиф нюй 女 явился сокращением от слова няоло (袅罗 піаоluo, мягкая сеть для ловли птиц — М.Х.), а сочетание нюйгу (女古 піди) — сокращением от словосочетаний няологу (袅罗箇 піаоluogu) и няолихэ (袅里曷 піаоlіhe), что сопоставимо с киданьским звучанием слова нюйчжэнь 女真 как «пігді», «пігда». Поэтому некоторые лингвисты полагают, что иероглиф 女 не читался как нюй (пі), звучание было близко к няоло, а иероглифическая запись 女真 звучала как няолочжэнь (袅罗真 піаоluozhen). Точнее — в эпоху Тан и Сун иероглифическая запись няологу читалась как няолочжэнь. Более того, учёный отмечает схожесть звучания слов няологу и улоухоу/няолоухоу (乌(袅)洛侯 wuluohou, название древнемонгольских племён) и считает, что няологу, няолочжэнь, улоухоу — это одно и то же. В языке якутов, живущих в районе озера Байкал, звук h соотносился с š других родственных языков. Поэтому чтение няологу и улоухоу/няолоухоу с течением времени трансформировалось в «jurch(š)en», что очень созвучно няолочжэнь [Ли Сюлянь, 2018, 31–32].

Отметим, что существует связь племени улоухоу с племенем узюньли 郡利 (одно из племён хэйшуй мохэ, находящееся к северо-востоку от киданей) не только в сфере деятельности, но и в названии народностей. В исторических записях позднее середины VIII в. нет упоминаний об улоухоу, но это не значит, что племена исчезли. Вероятно, они обрели другое наименование. Новое и старое имена, конечно же, были взаимосвязаны, но в дальнейшем записались разными иероглифами, с сохранением сходного значения.

Так, племена улохоу (乌洛侯), аолуньчунь (鄂伦春 орочены) — это не что иное, как аньхоу 安候, аньчунь 安春, что в чжурчжэньском языке означало «золото», поясняет учёный. В памятнике «Цзинь ши» данные племена также обозначаются китайским иероглифом изинь — золото. Поэтому улохоу, аолуньчунь по смысловому содержанию связаны со словом «золотом». С этим же иероглифом связано и название племени изюньли. Возможно, что звучание иероглифа изинь (золото) было повторно транскрибировано в изюньли. В результате, среди хэйшуй мохэ и появилось племя изюньли, т.е. изюньли заняли место племени улохоу в эпоху Тан. Племя изюньли — это и были киданьские северо-восточные чжурчжэни, покорённые Абаоцзи, считает Ли Сюлянь [Ли Сюлянь, 2018, 27–29].

иероглифа можно найти иероглифы «небо» и «солнце», а также он очень похож на иероглиф «восток». Скорее всего, этот иероглиф и означал «восточный» в чжурчжэньском языке. Второй иероглиф – пиктограмма. В процессе образования чжурчжэньского языка много слов произошли от наименований птиц и животных. Наверху – иероглиф «гора», что являлось изображением сокола. Нижняя часть иероглифа изображение лебедя, а вместе получается: «орёл схватил лебедя». Ван Юйлан придерживается именно этой точки зрения, после того как в 1980 г. обнаружил медную позолоченную пряжку пояса с изображением «орёл схватил лебедя» в захоронении эпохи Цзинь недалеко от развалин древнего поселения Шанцзин. Такую же медную позолоченную пряжку пояса обнаружили и к востоку от Шанцзина, в районе реки Аньшихэ. Пояс входил в каждодневное одеяние, он назывался туху (吐鹘). На рисунке медной позолоченной пряжки орёл склоняется над лебедем и клювом держит его голову. Этот орёл и выражается с помощью иероглифа «гора». Подобные изображения характерны для большого количества украшений чжурчжэней эпохи Цзинь. А нижние две точки, - вероятно, перо лебедя. Интересно, что чжурчжэньский второй иероглиф в сочетании 页尖 и по звучанию и по значению соотносится с китайским иероглифом 岑 сеп, который в китайском языке означает «пик горы», «вершина» [Ван Юйлан, 2014, 77–79].

Чжурчжэни чтили соколов. Сокол символизировал высокое уважение, красоту и величие. В этом суть проявления народного духа чжурчжэней, повлиявшего на наименование данной общности племён. В «Цзинь ши» подчёркивается, что при ведении войны чжурчжэни стремительны, выносливы, не боятся лишений, сильны. Они сравниваются с соколом — исключительной птицей [История, http://www.shicimingju.com/book/jinshi.html]. В таком описании отражается дух чжурчжэньского этноса. Чжурчжэни были мастерами по приручению соколов. Традиционные занятия — ловля соколов, их приручение, вскармливание ловчих соколов и т.п. Чжурчжэни отлично разбирались в соколиной природе. Для них она стала почитаемой и священной [Ван Юйлан, 2014, 78–80]. Вероятно, ловчие птицы входили в систему обрядов, сопряжённых с птицами и животными [Воробьев, 1975, 45].

В Китае есть древняя мелодия под названием «Орёл схватил лебедя». Считалось, что эта музыка пришла в китайскую культуру из эпохи Юань, но, возможно, она также связана с чжурчжэньской культурой, поскольку тема этой музыки и изображение «орёл схватил лебедя» на пряжке пояса полностью совпадают. Эта песня передавалась из поколения в поколение. В китайской культуре она символизирует следующее: если в династии нет веры, она разлагается и теряет дух, который был ей присущ в начале. Что касается чжурчжэней, то в конце царства Цзинь они потеряли свой этнический «соколиный» дух, тем самым изменив собственную судьбу.

#### Заключение

Таким образом, многообразие иероглифической фиксации этнонима чжурчжэни объясняется сложностью этнокультурных контактов различных племён на северо-востоке Китая в древности. Для множества иероглифических написаний имени чжурчжэней присущ объединяющий момент — почти идентичное звучание.

Что касается смыслового значения этнонима, то основная версия китайских исследователей заключается в значении «золото»¹, её разделяет, например, Ли Сюлянь. Этому способствуют факты соответствующих записей в классических памятниках. Например, в «Ляо ши» есть запись: «Нюйгу есть золото («女古,金也»)» [История, https://www.shicimingju.com/book/liaoshi.html]. Другая версия, представленная в работах Ван Юйлана и усматривающая смысл имени чжурчжэней в словосочетании «восточный сокол», также имеет свои основания, поскольку мы не можем исключить культурно-исторический контекст формирования имени чжурчжэней, их этническую психологию и архаические религиозные верования.

# Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 20-011-00408

#### Aknowledgement

The research is supported by the RFBR grant, project No. 20-011-00408

## Библиографический список

- 1. Воробьев, М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. 1234 г.) / М.В. Воробьев. М.: Издательство «Наука», 1975. 448 с.
- 2. Кычанов, Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров / Е.И. Кычанов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 319 с.
- 3. Жамсаранова, Р.Г. Об этнониме «чжурчжэнь» / Р.Г. Жамсаранова // Древние культуры Евразии: материалы международной научной конференции. СПб.: Институт истории материальной культуры РАН, 2010. С. 270—275.
- 4. Ван Юйлан, Ван Вэньи. Исследования по древнейшей эпохе Дунбэя / Ван Юйлан, Ван Вэньи. Харбин: Хэйлунцзян жэньминь чубаньшэ, 2014. 302 с. (主禹浪,王文轶。东北古代史研究。哈尔滨:黑龙江人民出版社,2014. 302页).
- 5. Ли Сюлянь. Героическая эра чжурчжэней государства Цзинь / Ли Сюлянь. Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2018. 267 с. (李秀莲。金源女真的英雄时代。北京:社会科学文献出版社,2018。267页).
- 6. Ли Сюлянь. Исследование и комментарии по теме официального названия государства Цзинь / Ли Сюлянь // Вестник Хэйхэского университета. 2015. №5. С. 24—32. (李秀莲. 大金国号考释 // 黑河学院学报. 2015. № 5. 页24—32).
- 7. История государства Вэй (魏书) // Известные изречения (诗词名句) [Электронный ресурс]. URL: https://www.shicimingju.com/book/weishu.html (дата обращения 11.08.2020).
- 8. История государства Ляо (辽史) / Известные изречения (诗词名句) [Электронный ресурс]. URL: https://www.shicimingju.com/book/liaoshi.html (дата обращения 11.08.2020).
- 9. История государства Цзинь (元脱脱等撰。金史) // Известные изречения (诗词名句) [Электронный ресурс]. URL: http://www.shicimingju.com/book/jinshi.html (дата обращения 11.08.2020).
- 10. Северный союз в период правления трёх сунских императоров (三朝北盟汇编) // Древние книги (古书文网) [Электронный ресурс]. URL: https://so.gushiwen.org/guwen/book\_165. aspx (дата обращения 20.08.2020).

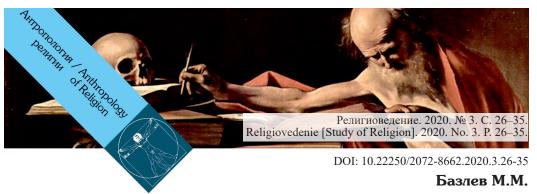
Текст поступил в редакцию 04.05.2020. Принят к публикации 28.07.2020. Опубликован 08.10.2020.

В чжурчжэньском языке название реки Аньчуху (современная река Ашихэ, или Ашэньхэ) означало «золото». Многие считают, что в этой реке водилось золото, поэтому слово «золото» использовалось в названии данной реки и позже в название государства чжурчжэней Да Цзинь – Великая Цзинь. Однако вопрос о связи между названием реки и названием государства чжурчжэней остаётся нерешённым. Исследования свидетельствуют, в этой реке не было золота, а получила она своё имя благодаря племенам аньчэгу мохэ, проживавшим по её берегам. Возможно, клан Ваньянь имеет какое-то отношение к племенам аньчэгу мохэ, но эти территории не были местом проживания предков этого клана. Река Лалиньхэ была центром проживания клана Ваньянь до образования государства. Имело ли место при этом переселение клана Ваньянь на реку Ашихэ не ясно, об этом нет записей в исторических памятниках. Предположим, что река Ашихэ в какое-то время была местом расселения клана Ваньянь, тогда могло ли название реки стать основой сплочения всех чжурчжэньских племён, могло ли в таком случае название государства быть ими одобрено – эти вопросы остаются дискуссионными. С другой стороны, *нюйчжэнь* – это искажённое произношение слова, пришедшего из другого языка. Многие утверждают, что нюйчжэнь/люйчжэнь/няолочжэнь и другие сходные по звучанию слова в китайском языке переводились как «золото», что и послужило причиной использования иероглифа цзинь (золото) в названии государства чжурчжэней. Отметим, что в 1115 г. возглавляемое Агудой объединение племён ещё не называлось государством Цзинь, а именовалось государством чжурчжэней (нюйчжэнь го 女真国). Вероятно, данное название этому мощному союзу дали кидане. И только в 1117 г. Агуда был назван  $\partial u$ , а государство – Да Цзинь. Известно, что у Агуды был советник (вэньши  $\dot{\chi}\pm$ ) бохаец Ян Пу – перебежчик из Ляо, который «увещевал» Агуду о необходимости провозгласить себя «императором» и назвать государство Да Цзинь [Ли Сюлянь, 2015].

#### References

- 1. Vorobev M.V. *Chzhurchzheni i gosudarstvo Czzin (X v. 1234 g.)* [Jurchen and Jin dynasty (10th century 1234)]. Moscow: Nauka, 1975. 448 p. (in Russian).
- 2. Kychanov E.I. *Kochevye gosudarstva ot gunnov do manchzhurov* [Nomadic States from the Huns to the Manchus]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1997. 319 p. (in Russian).
- 3. Zhamsaranova R.G. *Ob etnonime «chzhurchzhen»*. *Drevnie kultury Evrazii: materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii* [Abour the jurchen ethnonym. Proc. of the International scientific conference Ancient cultures of Eurasia]. St. Petersburg: Institute of history of material culture of the Russian Academy of Sciences, 2010, pp. 270–275 (in Russian).
- of Sciences, 2010, pp. 270–275 (in Russian).
  4. Wang Yulang, Wang Wenyi. *Research on the ancient era of Dongbei*. Harbin: Heilongjiang renmin chubanshe, 2014. 302 p. (in Chinese).
- 5. Li Xiulian. Heroic era of the Jurchen state of Jin. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2018, 267 p. (in Chinese).
- 6. Li Xiulian. Research and comments on the name of the state of Jin. *Bulletin of Heihe University*. 2015, vol. 5, pp. 24–32 (in Chinese).
- 7. History of the state Wei. Available at: https://www.shicimingju.com/book/weishu.html (accessed on August 11, 2020) (in Chinese).
- 8. History of the state Liao. Available at: https://www.shicimingju.com/book/liaoshi.html (accessed on August 11, 2020) (in Chinese).
- 9. *History of the state Jin*. Available at: http://www.shicimingju.com/book/jinshi.html (accessed on August 11, 2020) (in Chinese).
- 10. Northern Union during the reign of three Song emperors. Available at: https://so.gushiwen.org/guwen/book 165.aspx (accessed on August 11, 2020) (in Chinese).

Submitted for publication: May 04, 2020. Accepted for publication: July 28, 2020. Published: October 8, 2020.





Российский государственный гуманитарный университет 125993, Москва, Миусская площадь д. 6, ГСП-3 mike.bazlev@gmail.com

#### Исследование духовных голосов и видений: вопрос об этиологии

Аннотация. В статье анализируется вопрос об этиологии переживаний духовных голосов и видений, характерных для христианской мистики. Поднимается проблема односторонности суждений в этом вопросе, сформировавшая к XX в. противоборство позиций психиатрического и теологического осмысления. Показывается, что для религиоведческого исследования необходим междисциплинарный подход преодолевающий исходно заданные позиции предопределения

онтологического статуса переживаний. Подход, направленный на поиск объяснения естественных механизмов мышления, лежащих в основе подобного опыта. Исследование показывает, что при отсутствии психопатологических факторов в качестве подобной единой основы обоих видов опыта, благодаря полиморфности мышления, может выступать внутренняя речь, переживаемая в ситуации сбоя как данная Другим. Однако данные замечания к вопросу об этиологии духовных видений и голосов показывают спорность возможности единой общеприменимой теории вне анализа конкретного личностного опыта. Указывается необходимость при религноведческом исследовании методологической осторожности, и проведения герменевтического и феноменологического анализа жизненного мира человека.

**Ключевые слова:** религиозный опыт, слуховые вербальные галлюцинации, внутренняя речь, автокоммуникация, мышление

#### Mikhail M. Bazlev

Russian State University for the Humanities Miusskaya Sq. 6, Moscow, GSP-3, Russia, 125993 mike.bazlev@gmail.com

#### Study of Spiritual Voices and Visions: a Question of Etiology

**Abstract.** The article analyzes the etiology of experiences of spiritual voices and visions typical for Christian mysticism. The problem of one-sidedness of judgments in this question, which formed a confrontation between the positions of psychiatric and theological reflection by the XX century, is raised. It is shown that an interdisciplinary approach is necessary for religious studies, overcoming the initially given positions of predetermining the ontological status of experiences. The approach is aimed at finding an explanation of the natural mechanisms of thinking underlying such experiences. The research shows that in the absence of psychopathological factors, due to the polymorphism of thinking, the internal speech experienced in a situation of failure as given by the Other can serve as such a single basis for both types of experiences. However, these remarks on the etiology of spiritual visions and voices show that it is questionable whether a single universally applicable theory is possible outside the analysis of a particular personal experience. They point to the need for methodological caution in religious studies and perform hermeneutic and phenomenological analysis of the human lifeworld.

**Key words:** religious experience, auditory verbal hallucinations, inner speech, autocommunication, thinking

В христианской традиции религиозный опыт часто принимает форму диалога человека с богом. И, хотя христианство достаточно подозрительно относится к необычному опыту, который затрагивает мистику, такому как экстаз, глоссолалии и т.п., оно в меньшей степени сопротивляется духовным видениям и голосам, если те исходят от бога. Однако вне теологического осмысления понимание этих явлений за последние несколько веков претерпело существенное изменение.

Вплоть до XIX в., в целом, видения и голоса понимались как духовные переживания. Но уже к началу ХХ в., как отмечает Э. Андерхилл, формируется устойчивое противоборство двух крайних позиций в их трактовке, каждая из которых приписывала своим толкованиям статус единственно убедительных [Underhill, 1912, 319-356]. На одной стороне баррикад выступали психологи и психиатры, говорящие о психопатологической нозологии обоих явлений, обозначаемой как melancholia religiosa, paranoia religiosa, mania religiosa и т. д. В рамках патографического направления укреплялась уверенность психиатров в том, что можно ставить и обосновывать психопатологические диагнозы ярчайшим фигурам в истории и, в частности, истории религии. Уверенность, которая со временем была оспорена, но всё же сохранилась и по сей день [Murray, Cunningham, Price, 2012, 410-426]. Противоположную позицию занимали сторонники «сверхъестественного», утверждавшие, что многие психические феномены представляют собой чудесное вмешательство в «законы природы». Несмотря на то, что изменения в науке и культуре за последние пятьдесят лет снизили накал этого противостояния, данная диспозиция остаётся во многом актуальна и до сих пор, возможно, благодаря тому, что религия и психиатрия представляют собой две самодостаточные системы, не нуждающиеся зачастую во взаимном объяснении субъективного религиозного опыта.

Однако во избежание односторонности суждений для религиоведческого исследования переживаний, неустанно возникавших в жизни мистиков, таких как Антоний Падуанский, Маргарита Мария Алакок, Генрих Сузо, Тереза Авильская, Екатерина Сиенская, Игнатий Лойола и других, крайне важна возможность междисциплинарного анализа, привлекающего и психологические, и клинико-психопатологические, и философские концепции. Подобный подход при рассмотрении общих для этих дисциплин вопросов неизбежно приводит к их трансформации. Так, вопрос этиологии из патогенеза психического расстройства, принятого в психиатрии, трансформируется в рамках философии в вопрос экзистенциального контекста переживаемого и его онтологического статуса. Это позволяет сместить акцент исследовательского интереса с психопатологического маркирования в сторону объяснения механизмов мышления, лежащих в основе переживаний.

Точкой отсчёта в вопросе об этиологии духовных голосов и видений могут являться исследования слуховых вербальных галлюцинаций (далее — СВГ) последних 35 лет. Они показывают, что в основе опыта «голосов» может находиться собственная внутренняя речь человека, переживаемая в ситуации сбоя самоопределения, как данная Другим. Однако можно ли говорить о той же психологической основе и в отношении переживаемых мистиками видений, выражающих себя в ином спектре восприятия? В то же время вопрос формируемых переживанием отношений субъективного «Я» и возникающего в автокоммуникации образа Другого, показывает, что существенным вопросом является корректность определения обоих видов опыта, в этом случае в строгом смысле как галлюцинаций.

Разработка моделей осмысления патогенеза СВГ и сути этого феномена последних 30 лет [Мусхелишвили, Базлев, 2019, 60–62] позволяет говорить о том, что:

- 1) СВГ являются феноменом нормального опыта и лишь в совокупности с иными клиническими диагностическими данными становятся проявлениями психопатологии.
- 2) СВГ могут являться собственной внутренней речью человека, переживаемой им как внешняя речь Другого. Иными словами, при СВГ происходит «придание ложной значимости собственной внутренней речи» [Jardri, 2011, 73–81].
- 3)Возможная причина СВГ сбой в процессе самоопределения, нейрофизиологическим коррелятом которого являются механизмы Д. Вегнера и С.-Дж. Блэкмор, приводящие к увеличению активности в теменной коре.

4) Данный сбой может быть запущен переживанием «тригтерного» события. Дальнейшие исследования СВГ показали, что «тригтерным» событием могут выступать переживания горя, духовного прозрения или добровольно диссоциированные состояния: медитация, травматические события, нарушения процесса памяти, продолжительный стресс, сенсорная депривация и др. [Waugh, 2015, e54–e55]. Анализ специфики данных тригтерных и фоновых факторов показал, что их можно классифицировать в трёх областях: биологической; психологической; социальной [de Leede-Smith, Barkus, 2013, 1–25]. Эти взаимодействующие факторы могут быть механизмами или триггерами, первый из которых способствует поддержанию, а второй инициирует начало. Однако отношения между этими переменными не являются дискретными, а создают сложную картину, поскольку многогранны и не взаимоисключаютдруг друга.

Что же касается контекста именно опыта духовных голосов, при которых СВГ обретают в сознании чёткую религиозную коннотацию, исследования в этой области позволили внести в пятую версию классификатора «Диагностического и статистического руководства по психическим расстройствам» указание, что СВГ переживаются не только как голоса, воспринимаемые как отличные от собственных мыслей человека, но «могут быть нормальной (обычной) частью религиозного опыта в определённых культурных контекстах» [Diagnostic and statistical manual, 2013, 88].

Иначе говоря, при анализе СВГ можно выделить ряд контекстов, когда явление подобного опыта скорее является переживанием, индуцированным религиозной практикой. В этом смысле, маркером могут являться исходные данные о предпосылках переживания подобного религиозного опыта. А. Дейкман, исследовавший психологические особенности религиозного опыта, предложил дифференциацию подобного опыта на три типа: «неподготовленно-чувственный», «подготовленночувственный» и «подготовленно-трансцендентный» [Deikman, 1966, 324–338]. Свойством первого из них является возможность испытания опыта без внутреннего стремления к нему, когда он спонтанен и неожидан для человека. К категории «подготовленного-чувственного» опыта относят опыт людей, которые сознательно ищут «благодать», «просветление» или же «единение» посредством длительных практик концентрации и отречения. Однако когда активная фаза концентрации созерцания, при которой человека захватывает и поглощает процесс, переходит в стадию самопроизвольного и не требующего усилий внутреннего процесса, происходит переход к опыту «подготовленно-трансцендентальному». Для него необходима пассивность и самоотречение, открытая восприимчивость, происходящая из очищения от наполняющих человека мыслей и чувств, а так же отречение от целей и желаний, направленных на мир. И переживание опыта духовных голосов по первому типу может разительно отличаться от индуцированных по третьему типу. Картина триггерных факторов в этом случае будет разительно отличаться.

Поэтому с точки зрения упомянутой в самом начале диспозиции мнений переживание духовных голосов (как СВГ) не определяет психопатологический статус. Религиозность и психопатологическая симптоматика как нередко переплетаются и сосуществуют одновременно, так и могут быть самостоятельными явлениями. История психиатрии XX — начала XXI веков показывет постепенный переход от тотального определения религиозно-мистического опыта как психопатологии к сомнениям в очевидности и бесповоротности такой маркировки, поскольку сам по себе мистический опыт не является признаком психоза [Dein, Loewenthal, 1999, 101–104]. И внутрипсихиатрическая история исследований галлюцинаций и, в частности, слуховых-вербальных, это подтвержает.

И всё-таки возможность данного различения реализуема лишь в работе с конкретным опытом конкретной личности, в перспективе личной истории, культурного бэкграунда и иных факторов влияния. Иными словами, необходим герменевтический и феноменологический анализ жизненного мира человека. Прилагаемые к конкретной ситуации они способны пролить свет на реконструкцию генезиса конкретного опыта, выступая факторами влияния на фактическую работу психологических механизмов мышления [Мусхелишвили, Базлев, 2018, 128–139].

Неверным будет утверждать, что эта концепция является единственной. Однако не связанные с внутренней речью гипотезы СВГ [Кариг, 2003, 13–23;

Веhrendt, Young, 2004, 771–787], дающие утвердительные результаты при анализе картин острых психозов и шизофрении, не рассматривают зачастую тот массив данных, что собирается среди лиц не обладающих психопатологическим диагнозом. Тех, у кого не обнаруживается никаких иных оснований для маркирования психопатологии, кроме факта переживания СВГ. Также ряд исследователей указывает на «слабое место» концепции внутренней речи как основы опыта СВГ, а именно – данные о невербальных галлюцинациях, таких как музыка, крики животных, шум воды, слышимый в голове, и др. Подобные содержания переживаемого опыта, по их мнению, никак не выводятся из внутренней речи [Баклушев, Иваницкий, Иваницкий, 40]. И это замечание обозначает три важных направления исследуемой проблемы – вопрос о коммуникативной структуре внутренней речи, её коде и функциональном значении.

Феномен внутренней речи был объектом интереса ещё в ранний период истории философии, начиная с Платона и Аристотеля [Duncombe, 2016, 105–125]. Мы можем встретить размышления о нём в работах Марка Аврелия, Августина и многих других. Однако неверным будет утверждать, что внутренняя речь в этих работах становилась самостоятельным объектом изучения. Скорее речь идёт о вплетении её в суждения о мышлении и душе человека, как представление о разговоре души с самой собой. Семиотический анализ подобного диалога показывает что, хотя субъект, воспринимая свою внутреннюю речь, не узнает о мире того, чего бы он не знал заранее, из этого не вытекает, что в процессе внутренней речи не происходит коммуникации [Лотман, 1973, 227–243]. Так, исходя из двух возможных направлений передачи сообщения, в культуре выделяют две модели коммуникации, используемые для двух разных каналов передачи информации.

Первая из моделей – это канал «Другой – Я», в котором «Другой» – это адресант (автор сообщения), а «Я» – адресат (получатель). В ней адресат оказывается принципиально отделён от адресанта, направляющего ему сообщение [Мусхелишвили, Шрейдер, 1997, 3].

Вторая модель – это канал « $\mathbf{S} - \mathbf{S}$ "», при котором подразумевается нераздельность адресанта с адресатом, что образует автокоммуникацию. В ней восприятие сообщения от внешнего источника состоит в его ассимиляции как внутренней речи, при которой внешний источник, инициирующий автокоммуникацию, «выступает не как сообщение», но «как стимулятор развития мысли» [Лотман, 1973, 231]. Благодаря этому в автокоммуникации не происходит приращения информации, вместо этого происходит изменение личностного горизонта, в котором осмысляется и присва-ивается уже наличная информация, а в конечном счёте изменяется сама личность.

В XX веке, благодаря стремительному развитию смежного дискурса философии, психологии и семиотики, внутренняя речь становится объектом пристального внимания исследователей. Её систематическое изучение, начиная с конца XIX в., показало её неоднородность. Так, код внутренней речи использует те же языки, что доступны и внешней речи, такие как акустические, графические, коды телодвижений, интонации. Но он также включает в себя знаки из других кодовых систем: это и образы — зрительные, слуховые, обонятельные; представления, понятия, схемы и пр., что пропорционально сочетаются между собой в зависимости от степени «углублённости» внутренней речи [Львов, 2000, 42–45]. Весь этот комплекс называют кодом мышления или мысленным кодом.

Формирование этого кода было описано в первой половине XX в. Л.С. Выготским. Исходя из его теории каждая психическая функция появляется дважды в развитии: во-первых, на интерпсихологическом плане (как функция, распределённая между несколькими отдельными лицами) и, во-вторых, на внутрипсихологической плоскости (как интернализованный вариант этой прежде внешней функции). Интернализация, таким образом, является большим, чем просто копированием внешней речи на интрапсихологический план. Скорее, межличностный диалог, выстраиваемый изначально во внешней речи, в процессе интернализации претерпевает ряд важных преобразований, формируя внутреннюю речь.

Развивая эту идею, Ч. Фернихоу [Fernyhough, 2004, 49–68] схематично изобразил процесс интернализации в виде ступенчатой четырёхуровневой модели,

в которой уровень 1 обозначает внешний диалог, уровень 2 – частную речь, уровень 3 – расширенную внутреннюю речь, уровень 4 – сжатую внутреннюю речь. На уровне 1 и дети, и взрослые участвуют в явном вербальном диалоге. На уровне 2 они ведут эти диалоги уже в своей собственной явной (позднее и субвокализованной) частной речи. На уровне 3 частная речь полностью интернализована и сокрыта, но характер нормального разговора всё ещё проявляется внутри как процесс бесшумного общения с самим собой. На уровне 4 синтаксические и семантические преобразования при интернализации приводят к тому, что внутренняя речь уже не имеет поверхностного сходства с внешним диалогом, из которого она была получена. По Выготскому, главная особенность внутренней речи заключена в её отрывочности, фрагментарности и сокращённости в сравнении с внешней. Она «исключительно предикативна», «полна идиоматизмов», «максимально свёрнута» [Выготский, 1982, 239-240]. Теряя большую часть акустических и структурных качеств внешней речи, значительно сокращаясь и обрастая личными полями значений, внутренняя речь является в значительной мере мышлением чистыми смыслами [Выготский, 1982, 353], при котором без отнесения к конкретной ситуации она оказывается непонятна.

В сложных когнитивных условиях, примером которых выступает СВГ, как отмечает Фернихоу [Fernyhough, 2004, 55–56], может произойти переход от внутренней речи уровня 4 (полностью сжатой) к внутренней речи уровня 3 (расширенной) и даже возврат к уровню 2 (диалогическая личная речь). В то же время, согласно концепции Выготского о социальном происхождении мысли, внутренняя речь сохраняет своё диалогическое качество рассуждения, поэтому мышление естественно пронизано другими голосами, через которые человек в рамках внешнего диалога впитывает суждения о мире. Таким образом, голоса во внутреннем диалоге являются семантическими выражениями взглядов на реальность — так же, как голоса во внешнем диалоге представляют разные взгляды на мир. Зрелая же внутренняя речь — это постоянный диалог между этими внутренними, одновременно удерживаемыми взглядами. Благодаря этому внутренняя речь изначально включает в себя координацию нескольких голосов, что даёт нам понимание проблемы «чужого, но своего» голоса при СВГ.

Однако подход западных исследователей СВГ не до конца учитывает, что внутренняя речь, благодаря своей автокоммуникативной структуре, в некотором смысле тождественна самому процессу мышления. Взаимодействие внутреннего (субъективного) языка и языка натурального (объективного) образует процесс мышления, в котором, цитируя Выготского, «внешняя речь есть процесс превращения мысли в слова, её материализация. Внутренняя – обратный по направлению процесс, идущий извне внутрь, процесс превращения речи в мысль» [Выготский, 1982, 316].

Как отмечает Ф.В. Бассин:

<...> можно привести ряд доводов, теоретических и экспериментальных, в пользу того, что возможности, лёгкость и широта увязывания «чистых смыслов» не только не уступают аналогичным возможностям оречевленных знаний, но даже, по-видимому, значительно превосходят их [Бассин, 1978, 739–740].

Это подтверждается тем, что код внутренней речи свободен от избыточности, свойственной всем натуральным языкам. Связи элементов в нём предметны, т.е. содержательны, а не формальны, и конвенциональное правило составляется специально для этого случая, лишь на время, необходимое для данной мыслительной операции [Жинкин, 1964, 36]. Проведённые Н.И. Жинкиным экспериментальные исследования показали, что в динамике процесса мышления код внутренней речи непроизносим. Зарождение мысли осуществляется в предметно-изобразительном коде: представление так же, как и вещь, которую оно представляет, может стать предметом бесконечного числа высказываний, обеспечивающих безграничные возможности постоянно возрождающегося во внутренней речи натурального языка. Это затрудняет речь, но побуждает к высказыванию, в результате чего механизм человеческого мышления реализуется в двух противостоящих динамических звеньях: предметно-изобразительном коде (внутренняя речь) и речедвигательном коде (экспрессивная речь). В первом звене мысль задаётся, во втором она передаётся и снова задаётся для первого звена. В этом смысле, процесс понимания в мышлении

является переводом с натурального языка на внутренний, в то время как обратный перевод образует процесс высказывания.

Благодаря этому кодовому переходу, как показывает М.Ш. Бонфельд, справедливо говорить о полиморфности человеческого мышления, в которой невербальные формы мышления тесно соседствуют с вербальными и наоборот [Бонфельд, 2006]. Такими типами невербального мышления выступают «визуальное мышление» (Р. Арнхейм), «наглядное» (С.Л. Рубинштейн), «практическое» (Выготский), «математическое» (Ж. Адамар), «музыкальное» (Бонфельд) и т.д., основой которых является внутренняя речь, что «как бы сбрасывает с себя выполнение своей первичной функции, её породившей: она перестаёт непосредственно служить средством общения для того, чтобы стать прежде всего формой внутренней работы мысли» [Рубинштейн, 1946, 414–415].

В этом значении внутренняя речь максимально близка самому понятию процесса мышления, что приводит по мнению ряда исследователей к утверждению о терминологическом дублировании и путанице. В то же время в сам термин «внутренняя речь» недифференцированно включались разные по функциям и психофизиологическим проявлениям процессы. Для решения данной проблемы А.А. Леонтьев предложил дифференцировать понятия «внутренняя речь», «внутреннее проговаривание» и «внутреннее программирование» [Леонтьев, 1967]. Согласно этой системе, «внутреннее проговаривание» отражает форму развёрнутой речи про себя, возникающей при решении трудных, непривычных задач. В понятие собственно «внутренней речи» Леонтьев включает интериоризованное речевое действие, осуществляемое в свёрнутой, редуцированной форме, о которой шла речь выше. И наконец, термин «внутреннее программирование» отражает процесс неосознаваемого построения схемы, на основе которой в дальнейшем порождается высказывание. В результате этого процесса внутренняя речь становится средством осуществления интеллектуальных операций. Иначе говоря:

<...> то, что обычно называется (в том числе Выготским) внутренней речью, а нами здесь названо внутренним программированием, как раз и является орудием осуществления мысли, связующим звеном между <...> интенцией и развёртыванием мысли при помощи объективного языкового кода [Леонтьев, Рябова, 1970, 30].

Таким образом, не учитываемый ранее критерий полиморфности мышления указывает на возможность основания и невербальных галлюцинаций на внутренней речи. В контексте нашего вопроса это показывает, что данное основание может быть справедливо и по отношению к переживаемым мистиками видениям — понимаемыми в таком случае в качестве невербальной формы мышления. Иначе говоря, оба вида опыта могут быть осмыслены в рамках единого механизма мышления, выражающего себя в различных формах в зависимости от ситуации. И действительно, в христианской мистической традиции опыт духовных голосов и видений зачастую сопровождают друг друга, давая мистику объяснение явленного внутреннему взору или слуху человека. Они так же могут давать ответ на глубинные вопросы о жизни, или же удовлетворять бессознательные духовные стремления; вызывать чувство глубочайшего наслаждения или, напротив, сожаления о таких переживаниях как грех и страдание [van Merrelo, 1993].

Особенностью религиозного восприятия мистиками подобного опыта является их интеграция в культурный контекст, которая позволяет человеку достигать целостности внутренней жизни [Waugh, 2015, e54–e55]. Справедливо будет и то, что в каждой культуре в разные исторические периоды опыт переживания подобного сбоя обретал значение связи с областью горнего мира, выражаемого в языке конкретной культуры по своему. Примером работы, рассматривающей историю религии в данном свете, может служить работа К. Кука «Слышание голоса демонического и божественного: научные и богословские размышления» [Cook, 2018], в которой автор подвергает анализу библейские, исторические и научные отчёты об опыте духовных голосов в христианской традиции с позиции исследований СВГ последних 35 лет.

И всё же исследования СВГ в целом не учитывают отличия феноменологических черт истинных галлюцинаций от тех, что характерны описаниям духовных голосов и видений в христианской традиции:

1) во-первых, духовные видения и голоса не имеют присущего истинным галлюцинациям характера объективной действительности, но, напротив, прямо сознаются как нечто относящееся к иному, духовному пространству;

- 2) во-вторых, они воспринимаются мистиками как род откровения, ниспосланного ему богом в знак особого благоволения к нему. Иначе говоря, имеют характер пассивного восприятия опыта как «дара»;
- 3) в-третьих, источник голосов и видений зачастую находится во внутреннем существе самих мистиков, описывающих их восприятие не телесными органами восприятия, а «внутренним взором», «внутренним слухом», «слышание или видение духом», и т.д;
- 4) в-четвёртых, они обладают чёткой интенциональной связью с личностью дающего. Иначе говоря, для мистика очевидно кто является Другим, дарующим этот опыт. Им может быть бог, ангел, демон, посредники в лице Девы Марии или святых.

Данные феноменологические характеристики указывают на то, что в случае духовных видений и голосов корректнее говорить о псевдогаллюцинациях, чем об истинных. Этот термин был впервые введён Ф.В. Гагеном в 1868 г. в его работе «О теории галлюцинаций» [Надеп, 1868] и был в дальнейшем разработан В.Х. Кандинским в труде «О псевдогаллюцинациях» [Кандинский, 1890]. В отличие от Э. Крепелина и Э. Блейлера, Кандинский указал, что подобный опыт бывает не только в случае психопатологии, где имеет весьма большое значение, но также и у людей психически здоровых, что подтверждается современным положением вопроса. Опираясь на работу Кандинского, К. Ясперс в начале XX в. ввёл это различие в общемировую практику клинической диагностики [Jaspers, 1913]. Однако за несколько десятилетий терминологическая путаница и перегруженность понятия привела к тому, что уже к концу XX в. возможность чёткой дифференциации псевдогаллюцинаций от истинных в клинической практике была оспорена [Slade, Bentall, 1988]. Это привело к постепенному отказу от использования термина «псевдогаллюцинация», особенно в англоязычной литературе.

И всё же, хотя термин «псевдогаллюцинация» вводит в заблуждение, это явление, по всей видимости, связано с процессом мышления, а не с расстройством восприятия, под которым оно классифицировалось, что и приводило к путанице. В то же время, всё больше и больше данных говорит о том, что существует ряд промежуточных явлений, между полюсами «нормы» и «патологии», «нарушениями мышления» и «нарушениями восприятия», исходя из чего бинарное деление многообразия переживаемого опыта некорректно. В результате рядом исследователей были предложены понятия «непсихотических галлюцинаций», «частичных» и «переходных» [van der Zwaard, Polak, 2001]. Феноменологическими же характеристиками для диагностики выделялись: модальность галлюцинаций (визуальные, слуховые, тактильные, обонятельные, вкусовые), сложность, локализация (внешняя или внутренняя), степень сенсорной яркости, степень проверки реальности, степень контролируемости, непрерывность, триггерные факторы и т.д. Исходя из соответствия по данным характеристикам, опыт духовных голосов и видений христианских мистиков наиболее близок определению именно непсихотических галлюцинаций.

Дифференциация непсихотических галлюцинаций от истинных указывает на то, что требуется более пристальное внимание в вопросе критики основы духовных голосов и видений на внутренней речи. Феноменологический анализ показывает, что подобный опыт в непатологических случаях требует объяснения не связанного с нарушением психофизиологических процессов. Их спонтанность, кратковременность, интенциональная направленность указывает на характер сбоя, вызванного рядом триггерных факторов. При этом концепция полиморфности мышления показывает, что код внутренней речи включает в себя как вербальные, так и невербальные составляющие, дающие объяснения единого механизма мышления как в случае «голосов», так и «видений». Интернализация этого кода из жизненного опыта человека, дающего контекст для формирования значений, поясняет разницу в содержании опыта у различных людей. Метафоричность же этого кода показывает, что это содержание интерпретируется человеком на основании тех интенциональных установок, которые характерны конкретной личности.

# Заключение

Резюмируя, можно сказать, что данные замечания к вопросу об этиологии духовных видений и голосов не позволяют выделить единую общеприменимую теорию о причинах возникновения данных видов опыта и процесса их переживания, вне анализа конкретного личностного опыта. Множество параллельно существующих и влияющих факторов формируют каждый раз индивидуальную картину. И при анализе необходимо учитывать возможность актуальности в конкретном случае основания такого опыта как автокоммуникативного диалога во внутренней речи в ситуации сбоя в идентификации собственного «Я», так и варианта патологических психофизиологических изменений в работе организма человека. Подобная осторожность позволяет преодолеть исходно заданные позиции предопределения онтологического статуса переживаний, принятые в психиатрии и теологии.

#### Список сокращений

Слуховые вербальные галлюцинации – СВГ

## Библиографический список

- 1. Баклушев, М.Е. Нарушение оценки значимости информации при шизофрении / М.Е. Баклушев, Г.А. Иваницкий, А.М. Иваницкий // Успехи физиологических наук. -2016. -№ 1. -C. 34–47.
- 2. Бассин, Ф.В. У пределов распознанного: к проблеме предречевой формы мышления / Ф.В. Бассин // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / Под ред. А.С. Прангишвили, А.Е. Шерозия, Ф.В. Бассина. Тбилиси: Мецниереба, 1978.
- 3. Бонфельд, М.Ш. Музыка: Язык. Речь. Мышление: Опыт системного исследования музыкального искусства / М.Ш. Бонфельд. СПб.: Композитор, 2006. 648 с.
- 4. Выготский, Л.С. Мышление и речь / Л.С. Выготский // Собрание сочинений. М.: Педагогика, 1982. Т. 2: Проблемы общей психологии. 504 с.
- 5. Жинкин, Н.И. О кодовых переходах во внутренней речи / Н.И. Жинкин // Вопросы языкознания. -1964. -№ 6. C. 26–38.
- 6. Кандинский, В.Х. О псевдогаллюцинациях. Критико-клинический этюд. / В.Х. Кандинский. СПб.: Издание Е.К. Кандинской, 1890. 164 с.
- 7. Леонтьев, А.А. Фазовая структура речевого акта и природа планов / А.А. Леонтьев, Т.В. Рябова // Планы и модели будущего в речи (материалы к обсуждению). Тбилиси, 1970. 8. Леонтьев, А.А. Внутренняя речь и процессы грамматического порождения высказывания / А.А. Леонтьев // Вопросы порождения речи и обучения языку. М.: Изд-во МГУ, 1967.
- 9. Лотман, Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры / Ю.М. Лотман // Труды по знаковым системам. 1973. № 6. С. 227–243.
- 10. Львов, М.Р. Основы теории речи / М.Р. Львов. М.: Издательский центр «Академия»,  $2000.-248~{\rm c}.$
- 11. Мусхелишвили, Н.Л. О видениях в «Духовном Дневнике» Игнатия Лойолы / Н.Л. Мусхелишвили, М.М. Базлев // Религиоведение. -2018. -№ 3. C. 128–139.
- 12. Мусхелишвили, Н.Л. Внутренняя речь и дар говора (loqüela) / Н.Л. Мусхелишвили, М.М. Базлев // Вопросы психологии. -2019. -№ 2. С. 59–68.
- 13. Мусхелишвили, Н.Л. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации / Н.Л. Мусхелишвили, Ю.А. Шрейдер // Научно-техническая информация. Сер. 2. Информационные процессы и системы. − 1997. № 5. С. 1–10.
- 14. Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. М.: Учпедгиз, 1946. 704 с.
- 15. Behrendt, R.P. Hallucinations in schizophrenia, sensory impairment, and brain disease: a unifying model / R.P. Behrendt, C. Young // Behav. Brain Sei. 2004. V. 27 (6). P. 771–787. 16. Cook, C. Hearing voices, demonic and divine: scientific and theological reflections / C. Cook. London: Routledge, 2018. 258 p.
- 17. Leede-Smith de, S. A comprehensive review of auditory verbal hallucinations: lifetime prevalence, correlates and mechanisms in healthy and clinical individuals / S. de Leede-Smith, E. Barkus // Frontiers in human neuroscience. 2013. Vol. 7 (367). P. 1–25.
- 18. Deikman, A.J. De-automatization and the Mystic Experience / A.J. Deikman // Psychiatry. 1966. V. 29 (4). P. 324–338.

- 19. Dein, S. Editorial / S. Dein, K.M. Loewenthal // Mental Health, Religion & Culture. 1999. V.2 (2). P. 101–104.
- 20. Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5. 5th ed. / American Psychiatric Association. Washington, DC: American Psychiatric Association, 2013. 947 p.
- 21. Duncombe, M. Thought as Internal Speech in Plato and Aristotle / M. Duncombe // Logical Analysis and History of Philosophy. 2016. № 19. P. 105–125.
- 22. Fernyhough, C. Alien voices and inner dialogue: Towards a developmental account of auditory verbal hallucinations / C. Fernyhough // New Ideas in Psychology. 2004. V. 22 (1). P. 49–68. 23. Hagen, F.W. Zur theorie de hallucination / F.W. Hagen // Allg. Z. Psychiatr. 1868. № 25. P. 1–107.
- 24. Jardri, R. Cortical activations during auditory verbal hallucinations in schizophrenia: a coordinate-based meta-analysis / R. Jardri, A. Pouchet, D. Pins, P. Thomas // Am. J. Psychiatry. 2011. V. 168 (1). P. 73–81.
- 25. Jaspers, K. Allgemeine Psychopathologie / K. Jaspers, 1st ed. Berlin: Springer, 1913.
- 26. Kapur, S. Psychosis as a state of aberrant salience: a framework linking biology, phenomenology, and pharmacology in schizophrenia / S. Kapur // Am. J. Psychiatry. 2003. V. 160 (l). P. 13–23.
- 27. Murray, E.D. The role of psychotic disorders in religious history considered / E.D. Murray, M.G. Cunningham, B.H. Price // The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences. 2012. V. 24 (4). P. 410–426.
- 28. Slade, P.D. Sensory Deception: A Scientific Analysis of Hallucination / P.D. Slade, R.P. Bentall. London: Croom Helm, 1988.
- 29. Underhill, E. Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness / E. Underhill, 4rd ed. London: Methuen, 1912. 600 p.
- 30. Zwaard van der, R. A. Pseudohallucinations: A pseudo-concept? A review of the validity of the concept, related to associate symptomatology / R. van der Zwaard, M. Polak // Comprehensive Psy-chiatry. 2001. V. 42 (1). P. 42–50.
- 31. Merrelo van A. Religion and Mysticism / A. van Merrelo, T. van der Stap // Accepting Voices. London: Mind Publications, 1993.
- 32. Waugh, P. The novelist as voice hearer / P. Waugh // The Lancet. 2015. V. 386. (10010). P. e54–e55.

Текст поступил в редакцию 07.05.2020. Принят к публикации 07.07.2020. Опубликован 08.10.2020.

#### References

- 1. Baklushev M.E., Ivanickiy G.A., Ivanickiy A.M. *Uspehi fiziologicheskih nauk* [Advances in physiological sciences]. 2016, no. 1, pp. 34–47 (in Russian).
- 2. Bassi, F.V. Bessoznatel'noe: priroda, funkcii, metody issledovanija [Unconscious: nature, functions, research methods]. Tbilisi: Mecniereba, 1978. Vol. 3 (in Russian).
- 3. Bonfel'd M.Sh. *Muzyka: Jazyk. Rech'. Myshlenie: Opyt sistemnogo issledovanija muzykal'nogo iskusstva* [Music: Language. Speech. Thinking: Experience in systemic music art research]. St. Petersburg: Kompozitor, 2006, 648 p. (in Russian).
- 4. Výgotskij L.S. *Sobranie sochinenij. T.2: Problemy obshhej psihologii* [A collection of essays. Vol. 2: Problems of General Psychology]. Moscow: Pedagogika, 1982, 504 p. (in Russian).
- 5. Zhinkin N.I. *Voprosy jazykoznanija* [Topics in the study of language]. 1964, no. 6, pp. 26–38 (in Russian).
- 6. Kandinskij V.H. *O psevdogalljucinacijah. Kritiko-klinicheskij jetjud* [About pseudogallucinations. Critical and clinical essay]. St. Petersburg: Izdanie E.K. Kandinskoj, 1890, 164 p. (in Russian).
- 7. Leont'ev A.A., Rjabova T.V. *Plany i modeli budushhego v rechi (materialy k obsuzhdeniju)* [Future plans and models in speech (materials for discussion)]. Tbilisi, 1970 (in Russian).
- 8. Leont'ev A.A. *Voprosy porozhdenija rechi i obuchenija jazyku* [Speech generation and language learning issues]. Moscow: Izd-vo MGU, 1967 (in Russian).
- 9. Lotman Y.M. *Trudy po znakovym sistemam* [Sign Systems Studies]. 1973, no. 6, pp. 227–243 (in Russian).
- 10. L'vov M.R. *Osnovy teorii rechi* [Basics of speech theory]. Moscow: Izdatel'skij centr "Akademija", 2000, 248 p. (in Russian).
- 11. Muskhelishvili N.L., Bazlev M.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 3, pp. 128–139 (in Russian).
- 12. Muskhelishvili N.L., Bazlev M.M. *Voprosy psihologii* [Issues of psychol-ogy]. 2019, no. 2, pp. 59–68 (in Russian).

13. Muskhelishvili N.L., Shreider Y.A. *Nauchno-tehnicheskaja informacija. Ser. 2. Informacionnye processy i sistemy* [Scientific and technical information. Series 2. Information processes and systems]. 1997, no. 5, pp. 1–10 (in Russian).

- 14. Rubinshtejn S.L. Osnovy obshhej psihologii [Basics of general psychology]. Moscow: Uchpedgiz, 1946, 704 p. (in Russian).
- 15. Behrendt R.P., Young C. Hallucinations in schizophrenia, sensory impairment, and brain disease: a unifying model. *Behav. Brain Sei.* 2004, vol. 27, no. 6, pp. 771–787.
- 16. Cook C. Hearing voices, demonic and divine: scientific and theological reflections. London: Routledge, 2018, 258 p.
- 17. De Leede-Smith S., Barkus E. A comprehensive review of auditory verbal hallucinations: lifetime prevalence, correlates and mechanisms in healthy and clinical individuals. *Frontiers in human neuroscience*. 2013, vol. 7, no. 367, pp. 1–25.
- 18. Deikman A.J. De-automatization and the Mystic Experience. Psychiatry. 1966, vol. 29, no. 4,
- pp. 324–338. 19. Dein S., Loewenthal K.M. Editorial. Mental Health, Religion & Culture. 1999, vol. 2, no. 2,
- pp. 101–104.
  20. Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5. 5th ed. American Psychiatric Association. Washington, DC: American Psychiatric Association, 2013. 947 p.
  21. Duncombe M. Thought as Internal Speech in Plato and Aristotle. Logical Analysis and History of
- Philosophy. 2016, vol. 19, pp. 105–125.

  22. Fernyhough C. Alien voices and inner dialogue: Towards a developmental account of auditory verbal hallucinations. New Ideas in Psychology. 2004, vol. 22, no. 1, pp. 49–68.

  23. Hagen F.W. Zur theorie de hallucination. Allg. Z. Psychiatr [General Journal of Psychiatry]. 1868,
- vol. 25, pp. 1–107. (in German).
- 24. Jardri R., Pouchet A., Pins D., Thomas P. Cortical activations during auditory verbal hallucinations in schizophrenia: a coordinate-based meta-analysis. Am. J. Psychiatry. 2011, vol. 168, no. 1, pp. 73–81. Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie [General psychopathology], 1st ed. Berlin: Springer, 1913.
- (in German). 26. Kapur S. Psychosis as a state of aberrant salience: a framework linking biology, phenomenology, and
- 20. Raphi 5: Tsychosis as a state of a defraint sancher. a framework finking tology, phenomenology, and pharmacology in schizophrenia. *Am. J. Psychiatry.* 2003, vol. 160, no. 1, pp. 13–23.

  27. Murray E.D., Cunningham M.G., Price B.H. The role of psychotic disorders in religious history considered. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. 2012, vol. 24, no. 4, pp. 410–426. 28. Slade P.D., Bentall R.P. Sensory Deception: A Scientific Analysis of Hallucination. London: Croom Helm, 1988.
- 29. Underhill E. Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, 4rd ed. London: Methuen, 1912. 600 p.
- 30. van der Zwaard, R., Polak, M.A. Pseudohallucinations: A pseudoconcept? A review of the validity of the concept, related to associate symptomatology. Comprehensive Psychiatry. 2001, vol. 42, no. 1,
- pp. 42–50.
  31. yan Merrelo A., van der Stap T. Voice, Religion and Mysticism. Accepting Voices. London: Mind Publications, 1993.
  32. Waugh P. The novelist as voice hearer. *The Lancet.* 2015, vol. 386, no. 10010, pp. e54–e55.

Submitted for publication: May 07, 2020. Accepted for publication: July 07, 2020. Published: October 8, 2020.



Журнал «Картофель и овощи» 140153, Московская область, Раменский район, д. Верея, стр. 500 illiabutov@gmail.com

# Нерукотворные изображения на религиозную тему, возникшие на оконных стёклах: распространение и фиксация рассказов на территории Беларуси

Аннотация. Сообщения о чудесах в странах СНГ чрезвычайно многообразны. Рассказчики таких историй зачастую называют конкретное место происшествия, но оно может вариативно изменяться в разных регионах и даже населённых пунктах. При этом почти всегда за слухом о чуде стоит некое реальное

событие (иногда – несколько), становившееся его прообразом. Существует отдельная группа рассказов о чудесах, касающихся явлений на оконных стёклах религиозных или околорелигиозных изображений. К сожалению, в научной литературе они практически не рассмотрены и не описаны, до сих пор неизвестен механизм их формирования в народной среде и не выделены регионы, где они были распространены наиболее широко. Цель работы: рассмотреть и проанализировать рассказы о появлении на оконных стёклах религиозных или околорелигиозных изображений на территории Беларуси. Такие рассказы начинают появляться в конце 1920-х годов, снова возникают в 1980-е и 1990-е годы. Ключевая роль отводится случаю в ЦРБ г. Сморгони, имевшему место в 1995 году. Делается вывод о том, что он послужил центральным ядром волны слухов и повествований о явлении в целом ряде белорусских больниц Сморгонского, Мядельского и, вероятно, Кореличского районов чудесных изображений на стёклах. Все эти населённые пункты относятся к западной части Беларуси, в других районах страны записи на сходные темы отсутствуют. Подчёркивается, что рассказы о чудесах, как и любые другие, могут обрастать всевозможными слухами и принимать в глазах населения гипертрофированную форму, приводя к волнообразному их распространению в определённые периоды (конец 1920-х – «кресты на оконных стёклах»; вторая половина 1980-х – «движущиеся изображения на стёклах»; вторая половина 1990-х — «лики на стекле в больничных палатах» и т. п.).

**Ключевые слова:** чудо, рассказы о чудесах, изображения на религиозную тему, явление Богородицы, явление Иисуса Христа, слухи

#### Ilya S. Butov

Journal "Potato and vegetables" 500 Vereya village, Ramensky district, Moscow region, Russia, 140153; illiabutov@gmail.com

#### Non-Handmade Images on Religious Themes Appeared on Window Panes: Distribution and Recording of the Stories in Belarus

**Abstract.** Reports of miracles in the CIS countries are extremely diverse. The narrators of such stories often name a specific scene, but it can vary in different regions and even localities. In this case, almost always behind the rumor of a miracle is a real event (sometimes several), which became its prototype. There is a separate group of stories about miracles related to the phenomena on the window of religious or near-religious images. Unfortunately, in the scientific literature, they are practically not considered and described, the mechanism of their formation in the popular environment is still unknown, and the regions where they were most widely distributed are not identified. The purpose of the work: to consider and analyze stories about the appearance of religious or near-religious images on window in Belarus. Such stories begin to appear in the late 1920s, reappear in the 1980s and 1990s. The central place is given to the case in the Central regional hospital of Smorgon, which occurred in 1995. It is concluded that it served as the Central core of a wave of rumors and narratives about the phenomenon in a number of Belarusian hospitals in the Smorgon, Myadel and Korelichi districts of miraculous images on glass. All these localities belong to the Western part of Belarus, and there are no records on similar topics in other parts of the country. It is emphasized that stories of miracles, like any other, can grow all sorts of rumors and take on an exaggerated form in the eyes of the population, leading to their undulating distribution in certain periods (the end of the 1920s – "crosses on window panes"; the second half of the 1980s – "faces on glass in hospital wards", etc.).

**Key words:** miracle, stories about miracles, images on religious themes, the appearance of the Virgin, the appearance of Jesus Christ, rumors

Все нашу историю человечество сопровождали чудеса, но последние исследования показывают, что в некоторые годы их было существенно больше, нежели в предыдущие [Бутов, 2018]. Распространение рассказов о чудесах в странах СНГ происходило волнообразно и во многом было лишь циркуляцией слухов о них, обрастающих с каждым разом всё новыми и новыми подробностями. При этом почти всегда было некое реальное событие (иногда — несколько), становившееся спусковым механизмом и порождавшее затем домыслы и разговоры, где многие рассказчики старались привнести в повествование какой-то собственный элемент. Как предполагается, количество сообщений о чудесах обратно пропорционально уровню ВВП страны, то есть чем он ниже, тем таких рассказов больше [Бутов, Томин, 2018, 20—34].

Существует отдельная группа рассказов о чудесах, касающихся явлений на оконных стёклах религиозных или околорелигиозных изображений. К сожалению, в научной литературе они практически не рассмотрены и не описаны, до сих пор неизвестен механизм их формирования в народной среде и не выделены регионы, где они были распространены наиболее широко. Например, как пишет В. Шишаков, в начале 1930-х годов в с. Никольском Сталинского округа Украины в церковном окне стала появляться Варвара-великомученица, а «кое-кто из кулаков уверял, что появляется Николай «угодник», а другие даже стали врать, что показывался сам бог в трёх лицах. Наконец, нашёлся такой, что будто бы увидел только одну букву «К» (колхоз)» [Шишаков, 1931, 39]. На страницах различных изданий также циркулирует рассказ (без указания точного места) о том, что в начале или середине 1920-х годов «в одной подмосковной деревне» по вечерам на стекле стал возникать образ Богоматери, причём в тот самый момент, когда пастух прогонял мимо дома стадо и звонил колокольчиком. По данным С.А. Сошинского, члены специальной экспертной комиссии по исследованию этого происшествия<sup>2</sup> действительно зафиксировали указанное явление, причём, чем ближе подходил пастух, чем громче звенел колокольчик – тем яснее был образ. Выяснилось, что стекло было из барской усадьбы, где закрывало икону, а когда дом шёл под конфискацию, хозяин избы решил позаимствовать ценную вещь себе. Однако, не сильно углубляясь в объяснение, члены комиссии забрали с собой стекло и уничтожили его [Паламарчук, 1993, 23–24; Сошинский, 1992, 234–236]. Весной 1936 года в Чайковичах<sup>3</sup> на Галичине в доме, где проживал Михаил Солоника-Чайковский и его жена Фёкла, произошло необычайное событие. Фёкла, делая что-то по дому, случайно посмотрела в окно и увидела на стекле Матерь Божию с младенцем на руках, освещённую каким-то непонятным блеском. Женщина испуганно спросила у мужа: «Ты что-то видишь?». А он взглянул в окно и воскликнул: «Матерь Божья». Как было сказано позже в журнале «Наука и религия», возможно, причина видения была в том, что стёкла в то время протирали керосином и на окнах оставались радужные разводы [Харазов, 1988, 46–49]. Однако социальной контекст таких появлений почти никогда не рассматривался, не учитывались мощные социально-экономические потрясения, которые пришлись на эти годы и закономерно вызвали увеличение разговоров о чудесах. Кроме того, нами ранее на примере обновлений икон уже демонстрировались своеобразные волны чудес [Бутов, Томин, 2018, 20–34; Бутов, 2018], вполне вероятно, что рассказы о нерукотворных изображениях на религиозную тему, возникшие на оконных стёклах, также появлялись в определённые периоды и в их основе может быть некий изначальный рассказ, послуживший первоосновой для слухов. В 2016-2020 годах, во время проведения полевых этнографических экспедиций по территории Беларуси, мы также задавали информантам вопрос о том, слышали ли они подобную историю и где она, по их мнению, происходила.

В наше время также сообщается о подобных случаях. Перечислим лишь некоторые из них: изображение иконы Божией Матери «Неувядаемый Цвет» в с. Черновка Сергиевского р-на Самарской обл. России (2010), образ Богородицы на окне недостроенного двухэтажного дома в с. Береговое Мостисского р-на Львовской области

Украины (2015), лик Богородицы на окне многоквартирного дома в с. Мартыновское Вознесенского р-на Николаевской обл. Украины (2016), лик Богородицы на окне частного дома в с. Первый Гал Ткуарчалского р-на Республики Абхазия (2017) и др. Каждый из них вызвал массовые паломничества. Несмотря на то, что довольно часто упоминаются такие фиксации в Украине, России и Абхазии, до сегодняшнего дня почти ничего не было известно о таких сообщениях с территории Беларуси. Более того, нами не было обнаружено ни одной научной публикации, где бы рассматривалась эта тема, поэтому можно считать наше исследование постановкой соответствующей проблемы.

Цель исследования – рассмотреть и проанализировать рассказы о появлении на оконных стёклах религиозных или околорелигиозных изображений на территории Беларуси.

Йзображения крестов на оконных стёклах в конце 1920-х годов

Ранее отмечалось, что изображения Богородицы на территории Беларуси могут появляться на различных поверхностях, напоминающих экран, в том числе и на оконных стёклах [Бутов, Гайдучик, 2018, 16–31; Бутаў, 2020, 252]. Однако первоначально, в сообщениях 1920-х-1940-х годов, речь шла о появлении на окнах изображений креста. Самое раннее свидетельство такого рода относится к 1927 году и произошло в д. Пиняны Хорёвского прихода Пружанского повета. Как писал журнал «Воскресное чтение», в доме Кузьмича Кобринца на окне появился шестиконечный крест «с округлёнными концами». Произошло это под самый Новый год (по старому стилю). Изображение отчётливо обозначилось при восходе солнца, причём первой его заметила жена Кобринца. Изображение было «длиной до полутора вершков<sup>4</sup>, темноватого цвета, на совершенно чистом стекле в верхней половине; нижняя половина была внизу немного обледенелая». Позвали соседей и случайных прохожих (баптистов, которые шли на собрание), и все были поражены увиденным. Пришли и люди из окрестных населённых пунктов. К 12 часам дня стекло вокруг креста стало обмерзать, а сам крест покрылся наледью только к вечеру. Около 10 часов следующего дня изображение стало уже неразличимым [Костюк, 2000, 66; Чудесное знамение, 1927, 235–236]. Крест появился на внутренней стороне рамы, отделённой внутри дома второй рамой – зимней. Крестьяне Илья, Гордей, Софония и Алексий Ильяшевичи, Симеон и Александр Криштофовичи, Симеон Бузько, Михаил Степанчук, Киприан Онуфремчик и другие единодушно подтвердили показания Кобринца, добавив, что «крест был заметен не только внутри дома, но и с улицы, на расстоянии до трёх сажен» [Чудесное знамение, 1927, 235-236]. В Национальном архиве Республики Беларусь (НАРБ) нам также удалось выявить документы, которые свидетельствуют о том, что в начале 1940-х годов в БССР была распространена лекция «Как делают попы появление крестов на стёклах окон?» [НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 15609. Л. 2]. Наличие такой темы у лекторов может косвенно указывать на то, что случай в д. Пиняны был в Беларуси далеко не единичным, либо мог стать прототипом сходного «бродячего сюжета».

#### Движущиеся изображения на стёклах второй половины 1980-х годов

В некоторых публикациях отмечалось, что в 1987–1988 годах Украину охватила целая волна слухов о появлении Богородицы на стёклах, кроме костёлов и храмов, такие факты были отмечены на окнах магазинов, школ, банка, отделения связи и т. д. [Харазов, 1988, 49]. Приблизительно к этому же времени относится и эпизод, который приводит в своём письме семья Валентины Нестеровны Круп<sup>5</sup> (сын, невестка и мать) из д. Новый Двор Минского р-на [АКАЯОПС (м), № 1961М]. К сожалению, нам не удалось выявить публикации об аналогичных случаях в Беларуси за эти годы, поэтому оно остаётся единственным известным нам свидетельством такого порядка. Хотя наблюдение и не было интерпретировано автором письма в религиозном ключе, характер изображений и их появление напоминает те, которые позже были осмыслены более суеверными людьми как изображения каких-либо святых.

6 февраля 1985 года сын В.Н. Круп работал над дипломным проектом, когда к нему подошла его мать и попросила посмотреть на окна находящегося напротив детского сада. Когда он взглянул в окно, то увидел на двух окнах два пятна, «точнее выражаясь — две оставшиеся ярко-красные с жёлтым отражением фигурки». В этот

момент в саду никого не было (он был на ремонте). Затем вся семья наблюдала на окнах постепенно потухающее ярко-красное с оттенком флуоресцентной краски пятно. Затем на фоне пяти окон второго этажа «изображались почти на весь размер окон ярко-красные фигуры, которые в течение некоторого времени, потухая, уменьшались, превращаясь в фигуры, медленно двигались вверх-вниз». Одним тоном были изображены шары, эллипсовидные фигуры (илл. 1). Фигуры, затухая, медленно двигались, превращаясь из одной в другую. У наблюдателей создавалось впечатление, что изображения тухли как бы внутри помещения. Позже семья наводила справки о том, были ли в тот момент в саду рабочие и выяснили, что в это время никого не было.











Илл. 1. Рисунок из письма семьи Круп (1985 год). АКАЯОПС (м). № 1961М.

#### Лики на стекле в больничных палатах

Однако в наше время рассказывают уже об изображении на окнах Богородицы и Иисуса Христа. Ряд таких записей сделан автором в ходе экспедиций по территории Беларуси<sup>6</sup> и найден в белорусских архивах, но большинство из них могут быть следствием одного задокументированного происшествия, имевшего место в конце декабря 1995 года в больнице г. Сморгони Гродненской обл. Практически все современные случаи, согласно мнению их рассказчиков, происходили в больницах разных городов (Нарочь, Сморгонь, Мядель и др.). Лишь в одном из обнаруженных нами архивных документов рассказчица не конкретизирует место происшествия, более того, вспоминает о лике Иисуса Христа, а не Богородицы. Запись из фондов ФФМ УНЛБФ БГУ была сделана в 2001 году на территории в д. Красное Кореличского р-на Гродненской обл. Одна из информанток 1940 г. р. говорит: «Вот у газетах пісалі, хто бачыў ізабражэніе Ісуса Хрыста тамачы на сцякле» [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 4. Оп. 10. П. 21. № 21. Л. 1].

В 2016 году нашей экспедиции удалось сделать запись о том, что примерно в 60-е годы XX века, «при Хрущёве», в д. Кобыльники<sup>8</sup> Мядельского р-на на стекле больницы появилось изображение Матки Боскай.

«У бальніцы там з'явілася Матка Боская. <...> [А что за больница?] Бальніца. Ну, у Кабыльніку бальніца. Ляжалі людзі ў бальніцы. Ну, і выдумлялі тамака, што... з'явілася Матка Боска на акне. Гэта ж непраўда было [Что значит на окне? На стекле] А, ну, вот, такое, во, у акно завецца, во. У вокны. Казалі, што на вакне неяк там паявіласях.

Другая женщина из Мядельского р-на, опрошенная нами в 2020 году, уверенно говорила, что сама лежала в больнице в Мяделе, когда там рассказывали о появлении изображения Па́на Езу́са (Иисуса Христа).

«Вот знаеце што было. Я лежала сама ў бальніцы і ў Мядзеле ў бальніцы была. Так расказывалі там — я лежала ў палаце і дзеткі былі там ў той палаце. І вот там расказывалі, што ў тэй палаце было ліцо Па́на Езу́са. Аб'явіўшыся. [В Мяделе вы лежали?] Ага, ага. [Не Сморгони, нет?] Не-не. У Мядзеле. І гэта вечарам было. І ў бальніцы ж вокны вялікія, шыбы гэтыя. І вот на этай шыбене ліцо Па́на Езу́са і як слёзы сцекалі. І вот гаварылі, што там гэтак збіраліся людзі гэтыя і глядзелі гэтак і што доўга гэта было аб'яўленне. [Какие это годы примерно?] Дзевяноста пяты. [А как больница называлась?] Ну, у Мядзеле ж гэта бальніца, там і паліклініка, і бальніца, усё тамака разам. [И вы это видели или вам рассказыали?] Не, расказывалі. І якраз у той палаце дзе была тоё аб'яўленне, у той палаце я і лежала. Казалі, што доўга было гэта паказаніе» 10.

Также про больницу речь идёт в целой серии рассказов из Сморгонского р-на Гродненской обл. Впервые об этом случае нам рассказала Т.И. Сологуб из д. Оредя Сморгонского р-на. Правда, год она вспомнила неверно, указав 2007—2008 годы. По её словам, изморозь на окне сморгонской больницы создала впечатление лика Богородицы: «И там вот буквально все вот ходили, молились, ну покуда вот это изменение температуры не прошло»<sup>11</sup>.

Как сообщалось в нескольких газетах за 2003–2008 годы, в 1995 году на окне палаты №22 в хирургическом корпусе Центральной районной больницы (ЦРБ) г. Сморгонь (Гродненская область) больные и обслуживающий персонал в канун Рождественского поста (с 20 на 21 декабря) увидели «необычайную восьмёрку, которая была обведена морозным узором» [Гришан, 2003, 8–9]. Через некоторое время на стекле, как на экране телевизора, появился образ Иисуса Христа и какая-то книга, вероятно, Евангелие. В ночь с 24 на 25 декабря всё повторилось: «Иногда на месте изображения Спасителя появлялся образ Пресвятой Богородицы с Младенцем на руках, а на втором окне больные видели изображение небольшой часовенки. Оба явления продолжались всю ночь и исчезали лишь с восходом солнца. Только восьмёрки оставались видными ещё долгое время». А утром прохожие наблюдали якобы два «огненных столпа» (так!) [Гришан, 2003, 8–9; Гришан, 2008, 3].

Позже, в сентябре 2000 года, рядом с этим местом была открыта православная часовня в честь иконы Божьей Матери «В скорбях и печалях утешение» [Радзішэўская, 2000, 1]. Инициатором её строительства был протоиерей Анатолий Резанович. В книге «Культавая архітэктура Смаргонскага раёна» помимо вышеприведённых сведений указано, что в годы Великой Отечественной войны на территории больницы находился лагерь для военнопленных и гетто [Храм, 2017, 33]. По некоторым сведениям, на месте хирургического комплекса было кладбище для захоронения военнопленных, где были похоронены «тысячи мучеников лагеря» [Гришан, 2003, 9; Гришан, 2005, 3].

З.Б. Апанасевич, утверждавшая, что ей рассказывали о лике в больнице г. Мяделя, упоминала и о слезах на лице Иисусе Христа. Практически о том же пишет со ссылкой на «других свидетелей» Л.В. Гришан, рассказывая о сморгонском случае: «несмотря на 10-ти градусный мороз на улице, на Лике Спасителя видны были капельки пота» [Гришан, 2003, 8–9]. Исходя из этого, можно говорить, что как минимум мядельский и сморгонский рассказы идентичны в деталях и являются лишь вариацией случая в г. Сморгони.

В 2019 году в одной из экспедиций нам также удалось поговорить с женщиной, непосредственно лежавшей в палате г. Сморгони в 1995 году, которая рассказала о том, что сама видела этот образ (илл. 2):

«Ну, гэтый. Паявілася Матка Боская. Быў мароз якій, зіма была, як я ляжала. Паявілася Матка Боская, а тады ўжо з'яджаліся, снімалі там у Смаргонях. <...> І тады там ужо і ксяндзы прыязджалі і маліліся, і імшу адправлялі. Народу было! Божа-Божа! {Один из присуствующих: [Так ана доўга была на акне?]} Доўга была! А тады знімалі... [Что значіт «знімалі»?] Фотографіровалі. І люді захадзілі, как працесія. Народу было — полная бальніца. Шлі і маліліся ў гэнай палаце. Я як раз тады ляжала бальная ў гэнай палаце. [Где появилось?] Дзе паявілася. [И вы это видели?] Да, відела! Я ж ляжала. А я такая бальная была. А мяне тады палажылі... там адна жэншчына ўмерла {неразборчиво} на калідоры ляжала. Тады эта жэншчына памерла і мяне палажылі ў тую палату, дзе эта Матка Боска паявілася. <...> [Расскажите, что вы видели сами?] Ну, Матка Боская, абраз такі. Тады прыбралі стол, тут паставілі. І абраз паставілі такі, як там на акне паявіўся. І тады на стале свечкі стаялі і маліліся, там ужо прыязджалі. <...> Як паявілася, доўга яна была»<sup>13</sup>.

Несколько иную вариацию этого сообщения нам удалось записать и от С.Л. Магер, которая работала в это же время в Сморгонской больнице. Согласно своему основному образованию она художник-оформитель, но в 1995 году почти не было работы по специальности и она устроилась туда лифтёром. По словам женщины, она посещала палату, в которой в тот момент было шесть коек и видела скопление народа у окна (больные и медперсонал). Образ был плохо различим и, скорее, напоминал изморозь на окне, чем реальное изображение: «Как заходишь в палату,

на это окно... не сразу видно, то есть под каким-то солнечным светом, под углом, например, шаг вправо... шаг влево. И вот появляется образ. То есть он сразу не появлялся» Собраз, с её слов, был нечёткий, нужно было долго присматриваться, чтобы его увидеть. С.Л. Магер также сообщила, что в палату приходил ксёндз, поставили стол, свечи, иконки. Про визит православного священника в палату она ничего не знает, однако по данным Л.В. Гришан [Гришан, 2003, 9] уже на следующий день после распространения слухов о явлениях чудесных изображений на окне палаты её освятил сморгонский священник Пётр Пургель (впоследствии синод Белорусской православной церкви лишил его сана за раскольническую деятельность).

Интересно, что помимо явления на окне изображений в 1995 году, спустя почти двадцать пять лет, весной 2019 года, во дворе той же больницы на спиле клёна проявилось ещё одно изображение, которое некоторыми обывателями было интерпретировано как лик Богородицы (илл. 3). По словам Т.А. Кузнецовой, работающей ныне в Сморгонской ЦРБ, изображение сохраняло форму около двух-трёх недель, пока не потеряло первоначальный вид. К нему подходили люди «и крестились, и всё»<sup>15</sup>. Хотя многие работники больницы, и просто верующие, фотографировали его и высказывали



Илл. 2. Появление лика Богородицы на окне в больничной палате ЦРБ г. Сморгони. Рисунок Анны Култиной, 2020 год.

предположение о схожести с иконописными изображениями Богородицы, православная церковь холодно отнеслась к этому случаю. Как пояснил нам настоятель сморгонской Спасо-преображенской церкви протоиерей Анатолий Резанович, факт этот подтвердить они не смогли, так как «не было видно, что это действительно нерукотворный образ и оно буквально сразу же и исчезло». К тому же, так как образ достаточно быстро, по мнению представителей белорусской православной церкви, потерял свою форму, то факт его появления решили не обнародовать, чтобы не привлекать к этому месту излишнего внимания.

#### Заключение

Таким образом, рассказы о появлении на стёклах религиозных или околорелигиозных изображений характерны целому ряду стран (Россия, Украина, Абхазия, Беларусь). В Беларуси такие истории хоть и фрагментарны, но встречаются как минимум с 1920-х годов ХХ века. Большинство случаев во всех странах вызывали массовое паломничество, хотя Церковь далеко не всегда признавала их чудесными. Скорее можно говорить о явлении парейдолии, т.е. разновидности зрительных иллюзий, при которых детали реального объекта складываются в воображении смотрящего в некий осмысленный образ.

Можно также полагать, что случай в сморгонской больнице в



Илл. 3. Изображение на дереве на территории ЦРБ г. Сморгони. Слева – любительская съёмка лика сразу после возникновения, справа – съёмка спустя некоторое время. Фото сделаны медперсоналом больницы, изображения любезно предоставлены автору Т. А. Кузнецовой.

декабре 1995 года стал своеобразным прообразом или центральным ядром волны слухов и повествований о явлении в целом ряде белорусских больниц Сморгонского, Мядельского и, вероятно, Кореличского районов чудесных изображений на стёклах. Все эти населённые пункты относятся к западной части Беларуси, в других районах страны записи на сходные темы отсутствуют. Из временных рамок отмеченной нами волны слухов выбивается только информация Л.Е. Аблам, которая отнесла это событие ко временам Хрущёва, однако, вероятно, что она здесь ошиблась и вспомнила всё же о разговорах второй половины 1990-х годов. Вероятнее всего, в дальнейшем стоит ожидать фиксации в полевых экспедициях на территории Беларуси аналогичных рассказов, связанных и с другими областными и районными больницами рассматриваемого региона. В целом же можно констатировать, что рассказы о чудесах, как и любые другие, могут обрастать всевозможно слухами и принимать в глазах населения гипертрофированную форму, приводя к волнообразному их распространению в определённые периоды (конец 1920-х – «кресты на оконных стёклах»; вторая половина 1980-х – «движущиеся изображения на стёклах»; вторая половина 1990-х – «лики на стекле в больничных палатах» и т. п.).

#### Список сокращений

АКАЯОПС (м) – Архив комиссии по аномальным явлениям в окружающей природной среде (московский филиал);

НАРБ – Национальной архив Республики Беларусь;

ФФМ УНЛБФ БГУ – Фонд фольклорных материалов учебно-научной лаборатории белорусского фольклора кафедры теоретического и славянского литературоведения филологического факультета БГУ;

ЦРБ – центральная районная больница.

## Библиографический список

- 1. АКАЯОПС (м). №1961М. Письмо В. Н. Круп от 08.02.1985.
- 2. Бутов, И.С. Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX первой половине XX века: монография / И.С. Бутов. Минск: Колорград, 2018. 168 с.
  3. Бутов, И.С. Забытое «чудо» Виленско-Трокского повета / И.С. Бутов, В.Н. Гайдучик // Сектоведение. 2018. Т. 7. С. 16–31.
- 4. Бутов, И.С. Обновление икон на историческом фоне / И.С. Бутов, Н.В. Томин // Религиоведение. – 2018. – № 3. – С. 20–34.
- 5. Гришан, А. Храм нашей памяти / А. Гришан // Светлы шлях. 2005. № 185. С. 3.
- 6. Гришан, А. Храм-часовня в честь иконы Божией Матери «В скорбях и печалях утешение» / А. Гришан // Светлы шлях. – 2008. – № 27. – С. 3.
- 7. Гришан, Л.В. Всё началось с чуда / Л.В. Гришан // Новогрудские епархиальные ведомости.  $2003. - N_{2} 7 (44). - C. 8-9.$
- 8. Костюк, В. (иеродьякон). Явления Божией благодати в Полесской епархии (20–30-е годы) XX века. Доклад, прочитанный на VIII Междунар. Рождественских чтениях, 28 января 2000 года (Москва) / иеродьякон В. Костюк // Глас Тихий. Божии знамения нашего времени: материалы Комиссий по описанию чудесных знамений, происходящих в Русской Православной Церкви. – М., 2000. – Вып. 1. – С. 64–77.
- 9. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 15609. Л. 2.
- 10. Паламарчук, П. Золотой оклад, или живые души / П. Паламарчук // Москва. 1993. № 3. – C. 23–24.
- 11. Сошинский, С.А. Чудо обновления / С.А. Сошинский // Новый мир. 1992. № 6. С. 234–236. 12. ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 4. Оп. 10. П. 21. №21. Л. 1.
- 13. Харазов, В. Чудеса в Грушеве / В. Харазов // Наука и религия. 1988. № 5. С. 21–24; № 6. – C. 46–49.
- 14. Чудесное знамение колеблющемуся в вере // Воскресное чтение. 1927. № 22. С. 235—236.
- 15. Шишаков, В. Религия и колхозное строительство / В. Шишаков. Москва: ОГИЗ «Московский рабочий», 1931. – 80 с.
- Бутаў, І. Матэрыялы аб аб'яўленнях Божай Маці, Ісуса Хрыста і святых у XIX пачатку XXI стагоддзя (па звестках гістарычных і фальклорных архіваў Беларусі, Расіі і Літвы) / І. Бутаў // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследванні. — 2020. — Вып. 7. — С. 231—267.

17. Радзішэўская, Ж. Асвячэнне каплицы-храма / Ж. Радзішэўская // Рэгіянальная газета. – 2000. – № 38. – C. 1.

18. Храм-часоўня ў гонар іконы «У скорбях і грусці суцяшэння» // Культавая архітэктура Смаргонскага раёна / Склад. І. В. Краўчанка; рэд. З. І. Варсоцкая. – Смаргонь, 2017. – 34 с.

> Текст поступил в редакцию 15.04.2020. Принят к публикации 03.08.2020. Опубликован 08.10.2020.

#### References

- 1. Arhiv komissii po anomal'nym javlenijam v okruzhajushhej prirodnoj srede (moskovskij filial) [Archive of the Commission on anomalous phenomena in the environment (Moscow branch)]. Letter no. 1961M (in Russian).
- 2. Butaú I. Belarusian folklore: materials and research [Belaruski fal'klor: matjeryjaly i dasledvanni]. 2018, vol. 7, pp. 231–267 (in Belorussian).
- 3. Butov I.S. Areal chudes: volny obnovlenij ikon v XIX pervoj polovine XX veka [Area of miracles: waves of icon updates in the 19th – first half of the 20th century]. Minsk: Kolorgrad, 2018, 168 p. (in Russian).
- 4. Butov I.S. Gajduchik V.N. Sektovedenie [Sectarian studies]. 2018, vol. 7, pp. 16–31 (in Russian).
- 5. Butov I.S., Tomin N.V. Religiovedenie [Study of Religion]. 2018, no. 3, pp. 20-34 (in Russian). DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.20-34

- 6. Grishan A. *Svetly shljah* [Bright path]. 2005, no. 185, p. 3 (in Russian).
  7. Grishan A. *Svetly shljah* [Bright path]. 2008, no. 27, p. 3 (in Russian).
  8. Grishan L.V. *Novogrudskie eparhial'nye vedomosti* [Novogrudok diocesan Gazette]. 2003, no. 7 (44), pp. 8–9 (in Russian).
- 9. Kostjuk V. (Hierodeacon). Javlenija Bozhiej blagodati v Polesskoj eparhii (20–30-e gody) XX veka. Doklad, prochitannyj na VIII Mezhdunar. Rozhdestvenskih chtenijah, 28 janvarja 2000 goda (Moskva) [Phenomena of God's grace in the diocese of Polesie (20–30s) of the 20th century. Report read at the VIII international conference. Christmas readings, January 28, 2000 (Moscow)]. Moscow, 2000, vol. 1, pp. 64-77 (in Russian).
- 10. Nacional'nyj arhiv Respubliki Belarus' [National archives of the Republic of Belarus]. Fund 4p. Inventory 1. File 15609. Fol. 2 (in Russian).
- 11. Palamarchuk P. *Moskva* [Moscow]. 1993, no. 3, pp. 23–24 (in Russian).
- 12. Radzishjeúskaja Zh. Regional newspaper [Rjegijanal'naja gazeta]. 2000, no. 38, p. 1 (in Belorussian).
- 13. Soshinskij S.A. Chudo obnovlenija. Novyj mir [New world]. 1992, no. 6, pp. 234–236 (in Russian).

В статье не приводятся данные о появлении нерукотворных изображений на стёклах киотов икон, так как их, с нашей точки зрения, нужно рассматривать обособленно.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Нужно понимать, что подход такой комиссии к проблеме был больше политический, нежели исспеловательский.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ныне с. Чайковичи Самбарского р-на Львовской обл.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>Около 7 см.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> В графе «обратный адрес» авторы письма указали только одно ФИО.

<sup>6</sup> Экспедиции проводились автором в рамках индивидуального инициативного исследовательского проекта.

<sup>7</sup> Зап. С. Н. Турок в 2001 году от Буховец Галины Павловны, 1940 г. р., д. Красное Кореличского р-на Гродненской обл.

До 1964 года д. Нарочь Мядельского р-на носила название Кобыльники.

<sup>9</sup> Зап. И. С. Бутов в 2016 году от Аблам Леонарды Егоровны, 1929 г. р., д. Тюкши Мядельского р-на Минской обл.

<sup>10</sup> Зап. И. С. Бутов в 2020 году от Апанасевич Зузанны Болеславовны, 1938 г.р., д. Алёшки Мядельского р-на Минской обл. <sup>11</sup> Зап. И. С. Бутов в 2017 году от Сологуб Тамары Ивановны, 1956 г. р., д. Ордея Сморгонского р-на

Гродненской обл.  $^{12}$  В книге подчёркнуто, что «на беду или на счастье, в тот самый момент я тоже находилась в той больнице и видела всё своими глазами». Не совсем ясно, кто тут имелся в виду, так как у раздела нет автора, а в списке используемых источников ссылка стоит на цитируемую уже работу А. Гришан [Гришан, 2008, 3], где о том, что автор находился в тот момент в больнице, ничего не сказано. 13 Зап. И. С. Бутов в 2019 году от Слискевич Марии Гипполитовны, 1933 г. р., д. Теляки Сморгон-

ского р-на Гродненской обл. <sup>14</sup> Зап. И. С. Бутов в 2020 году от Магер Светланы Леонидовны, 1964 г.р., г. Сморгонь Сморгонского

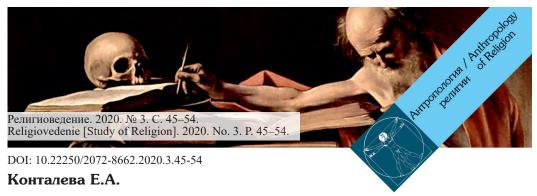
р-на Гродненской обл. <sup>15</sup> Зап. И. С. Бутов в 2020 году от Кузнецовой Тамары Александровны, 1963 г. р., г. Сморгонь Сморгонского р-на Гродненской обл.

14. Fond fol'klornyh materialov uchebno-nauchnoj laboratorii belorusskogo fol'klora kafedry teoreticheskogo i slavjanskogo literaturovedenija filologicheskogo fakul'teta BGU [Fund of folklore materials of the educational and scientific laboratory of Belarusian folklore of the Department of theoretical and Slavic literature of the faculty of Philology of BSU]. Fund. 4. Inventory 10. File 21. no. 21. Fol. 1 (in

- 15. Harazov V. Nauka i religija [Science and religion]. 1988, no. 5, pp. 21-24; 1988, no. 6, pp. 46-49 (in Russian).
- 16. *Cult architecture of the Smorgon district* [Kul'tavaja arhitjektura Smargonskaga rajona] compilers I.B. Kraúchanka; ed. Z.I. Varsockaja. Smargon', 2017, 34 p. (in Belorussian). 17. *Voskresnoe chtenie* [Sunday reading]. 1927, no. 22, pp. 235–236 (in Russian).

18. Shishakov V. *Religija i kolhoznoe stroitel'stvo* [Religion and collective farm construction] Moscow: Moskovskij rabochij, 1931, 80 p. (in Russian).

Submitted for publication: April 15, 2020. Accepted for publication: August 3, 2020. Published: October 8, 2020.



Амурский государственный университет 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21 narbeleth@bk.ru

# Религиозно-синкретические основания ментальности русских эмигрантов (на примере художественно-этнографической прозы Н.А. Байкова и П.В. Шкуркина)

Аннотация. Статья посвящена феномену фронтирной ментальности и её синкретическим особенностям и маргинальным чертам. Будучи порождением порубежья, этот тип ментальности представляет собой сложный конструкт, специфическую идейно-психологическую формацию, черты которой, с одной стороны,



обусловливаются социальными, географическими, историческими и иными факторами, а с другой — эксплицируются во внешнюю среду, встраиваясь в различные сферы человеческого бытия. В среде русских эмигрантов, являвшихся носителями русской логоцентричной культуры, одной из главных таких сфер становится творчество, в частности литература. Через слово фиксировались не только индивидуальные черты личности авторов, но и общие черты фронтирной ментальности и ментальности этого исторического периода. Автор на примере художественной этнографии предпринимает попытку вычленить эти черты и основные тенденции в ментальности русских эмигрантов в Китае.

**Ключевые слова:** фронтир, Дальний Восток, религиозный синкретизм, ментальность, русская эмиграция, художественная этнография

#### Evgeniya A. Kontaleva

Amur State University 21 Ignatyevskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Region, Russia, 675027 narbeleth@bk.ru

#### Religious and Syncretic Foundations of the Mentality of Russian Emigrants (On the Example of Literary and Ethnographic Prose by N.A. Baikov and P.V. Shkurkin)

**Abstract.** The article reveals the phenomenon of frontier mentality and its syncretic features and marginal character. Being the birth of the border (frontier), this type of mentality is a complex construct, a specific ideological and psychological formation, the problems of which, on the one hand, are determined by social, geographical, historical and other factors, and on the other hand, are exposed to the external environment and embedded in various spheres of human existence. Among Russian emigrants who were carriers of the Russian logocentric culture, creativity becomes one of the main such spheres, especially literary one. Through the word, not only individual personality features of the authors were recorded, but also common tendencies of frontier mentality and the mentality of this historical period. The author, using the example of literary ethnography, makes an attempt to distinguish these features and the main trends in the mentality of Russian emigrants in China.

**Key words:** frontier, Far East, religious syncretism, mentality, Russian émigré community, literary ethnography

Феномен Русского Харбина является поистине уникальным: будучи изначально находящимся «меж двух миров», он явился местом существования особенной жизни и ментальности как особого мировосприятия человека или группы, обусловленного индивидуальным и коллективным опытом, исторической эпохой, географическим (в данном случае — порубежным, фронтирным) положением и испытывающим значительное влияние бессознательных структур.

Историческая обстановка и само культурное пространство восточной ветви русской эмиграции создавало благоприятные условия для развития, восприятия и транслирования разнообразных мистических мотивов, особенно сквозь призму литературного творчества. Мистические, религиозные, мифологические, фольклорные элементы в той или иной мере были частью произведений многих харбинских художников слова: А. Хейдока, А. Несмелова, М. Щербакова, Б. Юльского, В. Перелешина, В. Марта, Я. Ловича, П. Шкуркина, Н. Байкова и др. Страницы рассказов, повестей, выходивших из-под их пера, содержали теософские идеи и идеи Рериха; элементы древних культур, религий, философий Востока; спиритуализм, гадания, народные поверья, символизм, магический и мистический реализм и многое другое.

При изначальном «отчуждённом» расселении русских в Китае и взятом ими курсе на сохранение идентичности, их «культурная отзывчивость», безусловно, повлияла на восприятие ими китайской действительности. Русские поселенцы были носителями особого рода ментальности — фронтирной; специфической «духовной формации, выражающей идейно-психологические особенности индивидов и групп, существующих в условиях порубежья» [Забияко, 2009, 10]. Они были потомками или продолжателями дела дальневосточных первопоселенцев, в социально-психологическом плане представлявших собой неоднородный и противоречивый конструкт, которому были свойственны романтизм, авантюризм, открытость и восприимчивость к инокультурным паттернам [Забияко, 2009, 33]. Специфические особенности дальневосточной *imago mundi* отмечали и сами эмигранты: «Обыкновенно тех, кто решался ехать в эти "гиблые места", провожали, как на тот свет! И не даром, так как люди, забравшиеся на Дальний Восток, почти никогда не возвращались к себе на родину и, постепенно теряя с нею связь, становились "камчадалами", т.е. людьми со своей особенной психологией и мировоззрением» [Забияко, 2010, 5–7].

Русские изгнанники были людьми порубежья в самых разных его смыслах — пространственном, темпоральном, онтологическом и т.д., и именно пространственное измерение их жизнестроительства определило взаимодействие культур — прежде всего, русской и китайской, а также поспособствовало возникновению процессов синкретизации.

Фронтирное положение эмигрантов не могло не заставить их обратить внимание на разнообразные, в чём-то диковинные этнографические особенности местных народов, а некоторым писателям (прежде всего, П. Шкуркину, Н. Байкову, В. Марту, М. Щербакову, Б. Юльскому) – художественно изложить эти особенности на бумаге. Судьба каждого из них по-разному привела их к восточной, прежде всего, китайской теме, но объединяющим началом выступал живой интерес к Китаю, индивидуальная потребность в изучении китайских традиций, религий, быта, и «постепенно реалии дальневосточного фронтира, неотделимые от мифологических представлений местного населения, захватили практически всех наиболее крупных художников слова, различающихся по возрастным, эстетическим и географическим ориентирам» [Забияко, 2013, 27]. Так в среде восточных эмигрантов постепенно складывается традиция или направление художественной этнографии, которое подразумевает «художественное освоение автором культурных, религиозных, психологических установок, нравственно-этических норм, особенностей обустройства быта представителей определённого этноса, населяющих определённые географические пространства» [Забияко, 2015, 244]. На страницах рассказов и повестей оживают древние китайские легенды о тигре, о корне жизни – женьшене, о духах тайги; живо описываются реалии быта хунхузов, сборщиков женьшеня, звероловов. Сама тайга представляет не просто декорацию, место, где разворачиваются события, где реальные эпизоды и фигуры предстают в виде художественных мифологем, - она становится полноправным участником повествования.

Одним из главных представителей художественной этнографии был Николай Аполлонович Байков (1872–1958) – военный, натуралист и писатель, проведший 14 лет в Маньчжурии, собирая научный материал, участвуя в охоте на тигров, борясь с хунхузами как командир Заамурского полка [Ким, 2009, 9–52; Русские, 2015, 270–290]. Он стоял у истоков изучения фронтирной ментальности, застав таёжное пространство Северо-Востока Китая и социокультурные процессы, протекавшие там, в аутентичном виде.

Несмотря на то, что Байков ещё с начала 1900-х годов создавал различные очерки о Маньчжурии, славу ему принесла изданная в 1914 году книга «В горах и лесах Маньчжурии». Эта внушительная по объёму публикация включила в себя и самые ранние очерки — в чистом виде натуралистические («Флора и фауна»; «Добывание пантов», «Змеи и их приручение», «Зоография» и др.), и более поздние, где мышление и интерес учёного сталкивается с художественным видением писателя и объединяет этнографические, натуралистические, художественно-поэтические и даже мифологические элементы («За хунхузами», «Тигровьи ночи», «Тайга шумит», «Корень жизни» и др.). Особое внимание он — сам человек порубежья — отводит рассмотрению вопросов этнического самосознания, подмечая этнокультурные, социокультурные, религиозные основания и переходя в попытке понять их фронтирную природу «от позитивизма до теософии, от панмонголизма до ницшеанства» [Забияко, 2015, 162].

Как и Шкуркин, Байков рисует портрет хунхузов – портрет двойственный, строящийся на близком знакомстве писателя с краснобородыми разбойниками и глубоком понимании самого феномена хунхузничества. Тем не менее, в отличие от Шкуркина, Байков более строг к хунхузам, к их образу жизни. Чаще всего хунхузы предстают в его текстах как совершенно «дикие люди», встреча с которыми для русского человека знаменует непременную ужасную гибель. Они способны на зверства и жестокость: так, поймав старика Лу-фа-бина— охотника за женьшенем, – они, в целях выведать у него, где он прячет корни, подвергают его жестокой, смертельной пытке: «Быстро сняли с его ног кожаные бродни, подняли шаровары выше колен и положили голые ноги старика пятками на горячие угли. Сначала пошёл дым, затем распространился смрад от горелой кожи и мяса» [Байков, 1934, 74]. Писатель показывает неприглядные отношения между самими хунхузами: пытаясь завладеть драгоценными корнями, они убивают друг друга, последний владелец – хунхуз Ван-до – погибает в крушении джонки, и корни попадают к бедной корейской семье — «тихому, честному [здесь и далее курсив мой. – E.K.] народу», глава которой вылавливает труп Ван-до своими рыбацкими сетями. Здесь очевиден и морализаторский, философский посыл, и реминисценция архетипического фольклорного мотива бескорыстия, простоты, чистоты души, когда главное сокровище достаётся социально и экономически обездоленному герою, не ищущему наживы специально.

Помимо своеобразных хитросплетений мышления и верований таёжного люда, Байков демонстрирует и собственное синкретическое мировоззрение: в текстах уживается анимистическое мировосприятие и христианские взгляды, языческий фатализм и научный скепсис, которые во многом были определены не только особенностями его личности, но и эпохой, ознаменовавшейся переходом к осмыслению самой природы мифа [Забияко, 2010, 125–126]. Фатализм, особое отношение к судьбе, яркие образы, иллюстративно живописующие рок и фортуну, вероятно, имеют под собой более глубокие основания, нежели простое желание передачи этнографического материала. Эмигранты в каком-то смысле переживали обряд перехода — экзистенциальную ситуацию, в которой происходит процесс смерти и возрождения, и которому сопутствуют такие категории как «судьба», «рок», «предопределение» и др., прочно укоренившиеся и в какой-то степени даже определявшие эмигрантское сознание [Забияко, 2010, 124].

Байков, как и Шкуркин, отмечает тайгу как особое пространство, где всё «располагало к размышлению и душу наполняло какое-то чувство мира и успокоения. Мысль уносилась далеко в это глубокое голубое небо, являлось смутное сознание своего ничтожества и бесконечности вселенной, создавалось представление о Боге, о мировой безграничной воле» [Байков, 1914, 79]. Писатель воспринимает

тайгу как сакральное место, обладающее собственной волей, отзывающееся на действия человека: так, описывая молитву старого китайца Саланцзыра, Байков отмечает, что «<...> с ним вместе молилась дремучая старая тайга, напевая свою торжественную суровую песню» [Байков, 1914, 100]. Для Байкова тайга была не только местом, «где царит ещё древний языческий бог первобытных лесов», она имела и натуралистически-философское, даже экзистенциальное измерение, будучи воспринимаема им как «океан вечного движения материи», где «жизнь оканчивается смертью, смерть вызывает жизнь» [Байков, 1914, 113]. При этом писатель, «сердце которого билось далеко в России», подчёркивает чужеродность этого пространства, вызывающего у него тоску по родине: «Эта необыкновенная обстановка среди чужой, дикой, но прекрасной и величественной природы навевала чудные грёзы и уносила в мир воспоминаний, образов и картин давно минувшего. Вставали передо мной берега родного Днепра; тихие, мирные сёла и хутора приветливой Украины; зубчатые стены старинного Кремля московского; города и деревни Руси православной <...>» [Байков, 1914, 138].

Для носителей дальневосточной фронтирной ментальности тайга действительно была священным локусом, «стирающим этническое своеобразие» и заставляющим сакрализировать не только её пространство, но и обитателей [Забияко, 2011, 155]. В пространстве Шу-Хая «люди и звери сохранились в первозданной обстановке дикой пустыни»; человек «влачит жалкое существование, ведя неустанную борьбу с дикой природой» [Байков, 2009, 99], а перцепция дальневосточными таёжниками окружающей действительности приближена к мировосприятию природы первобытным человеком.

Таёжные звероловы мифологизируются Байковым, противопоставляются европейским охотникам, индийским шикари и т.д. и наделяются специфическими чертами, представая людьми, которые имеют «особые нервы, особую психику и исключительную натуру» [Байков, 1939, 32]; описания людей часто приобретают зооморфные черты: одни напоминают медведей, другие имеют «рачьи глаза», «бычачью шею», «орлиные глаза» и т.д.

Полумистическое восприятие тайги Байковым передаётся и на образ тигра, что не удивительно. Маньчжурская тайга представляла собой совершенно дикое место, «лихолесье», где тигров было едва ли не больше, чем людей. Заядлый охотник Байков тесно общался с местными звероловами, в дневных походах и ночами у костра или на тёплом кане так или иначе впитывая и перенимая их благоговейное, смешанное с ужасом отношение к хозяину тайги — «великому Вану».

Ещё в более ранних работах Байков, в 1910—1914 годах обучивший подчинённую ему роту ходить на тигра в одиночку, за что рота была прозвана «тигриной», раскрывал не только натуралистические аспекты «тигриной темы», но и религиозные, суеверные: о приписывании китайской медициной частям тела тигра чудодейственных сил и сверхъестественных свойств даже, к примеру, отпечаткам тигриных лап; о вере китайцев в то, что тигр, отмеченный иероглифом «ван» (кит. 王 wang), представляет собой вторичное воплощение души человека, искупающей свои грехи или грехи рода; об исторически распространённом и среди других народов табуировании имени животного (в данном случае, слова «тигр» (кит. 老虎 laohu) и эвфемистической его замене: например, «хозяин», «властелин»; об использовании тигриных когтей, зубов, костей, шкуры в качестве амулетов; о принесении хозяину тайги человеческих жертв и др. 1

Байков передаёт в текстах суеверия и поверья, связанные с тигром. Так, в очерке «Жертва горному духу», он рассказывает о ритуальной казни китайца — принесение его в жертву Вану путём привязывания к стволу дерева (зимой) — за нарушение законов тайги. После свершения казни, Байков и Бобошин убивают тигралюдоеда, а весной, когда Байков возвращается к фанзе старика Тун-Лина, где всё произошло, тот рассказывает легенду: «Душа человека, съеденного Ваном, <...> витает здесь же, недалеко от того места, где разорвано его тело. Она переселилась в птицу Цяор², которая летает в горах, по вершинам вековых кедров и жалобно стонет, называя своё имя. Увидеть её простому человеку нельзя, это доступно только великому праведнику и безгрешному, с чистым непорочным сердцем.

Если ты пойдёшь на этот крик из любопытства, он заведёт тебя в глубину тайги, ты заблудишься и попадёшь в лапы Горного Духа. Птица эта хранит золото и жэнь-шэнь и приводит к Вану обречённого человека. На том месте, где разорван человек, из крови его вырастает весною красный мак — это великий талисман и лекарство от болезней» [Байков, 1934, 14]. Писатель упрашивает старика отвести его к дереву. Когда они приходят, повсюду видны красные маки. Старик совершает молитву, и вдруг слышится крик «неведомой птицы», которую Байков, как ни старался, не смог разглядеть. Байков никак не объясняет этот эпизод (как и многие другие подобные) и, возможно, причиной тому является его сложное, синкретическое сознание. Так и к вышеупомянутому Акидину Бобошину, образ которого был мифологизирован китайцами, Байков нет-нет, да отнесётся как к чудо-человеку: «<...> мне казалось, что среди этих грозных звуков разбушевавшейся стихии я слышу густой бас своего приятеля, Бобошки, и вижу его колоссальную фигуру на горном перевале Лао-Лина» [Байков, 1934, 48].

Байков создал большое количество произведений — как художественных, так и чисто этнографических или натуралистических, но главной его работой, безусловно, считается «Великий Ван». Отмечая корни культа тигра (и других представителей кошачьих в разных регионах мира) в мистическом настрое «полудикого народа» (периода архаики — E.K.), писатель, тем не менее, наделяет тигров, внушающих «обаяние и мистический ужас» народам Восточной Азии, антропоморфными чертами: они действуют и помышляют, как люди, «напевают любимую песенку», строят планы, любуются своими детьми, способны чувствовать зависть, могут ставить материнские чувства выше зова природы и способны даже на рефлексию: «<...> мозг её [маленькой тигрицы] работал усиленно, переваривая как в котле пережитые впечатления дня. В уме её складывались уже определённые заключения, фиксируя конкретные очертания и формы» [Байков, 2009, 87].

Сам Великий Ван выступает в роли культурного героя, жизни и происхождению которого присущи необычайные мотивы: так, смерть отца Вана, корейского тигра, умершего на вершине священной горы Бай-Тоу-шань в пещере Великого Духа Дракона, ознаменовалась землетрясением и волнением священных вод небесного озера. Сам же Великий Ван является воплощением души праведного человека, которая после смерти тигра переходит в цветок лотоса, «невидимый для смертных, и пребывает в нём до полного очищения и слияния с мировою душою Вселенной» [Байков, 2009, 95].

Необходимо отметить, что именование «Великий Ван» не относится к каком-то одному конкретному тигру: и в сознании народов, населяющих Маньчжурию, и на страницах произведений Байкова Великим Ваном считается тот тигр, у которого на лбу и затылке виднеются иероглифы «Ван Да» (кит. 王大 Wang Da), означающие «великий князь» (правитель).

Конечно, не обошёл вниманием Байков и легенды о корне жизни — женьшене. Он был одним из первых, кто опубликовал материал по женьшеню<sup>3</sup>, включив туда и научные изыскания, и мифологические представления относительно этого растения: «Среди китайцев живёт поверье, что раннею весной, когда наливаются бутоны его цветов, оно издаёт особый белый свет; бывает это только в одну ночь в начале мая и, тогда-то именно выкопанный корень имеет чудесную силу не только врачевать болезни, но и воскрешать мёртвых. Добыть корень в эту ночь очень трудно, так как его стерегут дракон и тигр, и всякого осмелившегося приблизиться к цветку, они разрывают» [Байков, 1934, 72]. Любой русский человек заметит в этом пассаже сходство с народными представлениями о цветке папоротника, которые в разных формах бытовали в Восточной (Россия, Украина, Белоруссия, Польша и др.) и Северной Европе (Эстония, Латвия, Литва, Швеция и др.).

Этнографические изыскания Н.А. Байкова в большинстве своём имели стихийный характер, не будучи подкреплёнными какими-либо теоретическими выкладками, которые будут созданы позднее. Тем не менее, именно эта непосредственность, непредвзятость фактически сыграла роль своеобразной феноменологической редукции, позволив Байкову собрать и передать мифологические представления таёжников, создать их уникальный этно-, социокультурный и этнорелигиозный образ.

С другой стороны, подобная открытость и восприимчивость писателя сформировала в его сознании собственные синкретические образы, переданные им в текстах, где, отражая сложносоставные представления китайцев и маньчжуров, в которых смешивались Конфуций, Лао-цзы, духи гор и лесов, создавались неомифологические герои (Бобошка), Байков и сам поддавался этим настроениям. Более того, японской культуре образ самого писателя, именуемого «Байков-о» («Мудрый старец Байков) ввиду его удивительного проникновения в понимание специфики пространства Дальнего Востока и особенностей его жителей, приобрёл архетипические черты старого мудреца и превратил фигуру Байкова в «мифологему дальневосточного фронтира» [Забияко, 2011, 159].

Другой выдающейся фигурой в художественной этнографии стал Павел Васильевич Шкуркин (1868–1943) — офицер, переводчик-востоковед, преподаватель, один из основателей Общества изучения Маньчжурского края и член Общества русских ориенталистов. Он самостоятельно выучил китайский язык, в разное время при разных обстоятельствах тесно соприкасался с китайской культурой и её носителями: в путешествиях, во время научных командировок, в ходе совместной работы, военной службы, переводческой и преподавательской деятельности<sup>4</sup>. Уже в начале своего пребывания на Дальнем Востоке (он приезжает в 1889 году) Шкуркин начинает переводить и фиксировать корейские, китайские, маньчжурские сказания, легенды, мифы, в дальнейшем перелагая их в своих произведениях<sup>5</sup>.

Одной из главных тем художественной рефлексии П. Шкуркина становится хунхузничество<sup>6</sup>. Хунхузы (от кит. 红胡子, honghuzi — «краснобородый») — бандиты, преступники, промышлявшие разбоем на территориях Маньчжурии, Кореи, Монголии и восточных границ российского Дальнего Востока во второй половине XIX — первой половине XX века [Ершов, 2010]. Интерес писателя к этой теме был во многом обусловлен его деятельностью как полевого офицера, боровшегося с хунхузничеством на территориях Дальнего Востока.

Образ хунхузов постепенно приобретает мифологические черты, чему способствует не только поведение и облик разбойников (покраска бород в красный, использование масок и т.д.), но и само пространство, в котором они действовали: маньчжурская тайга представлялась сакральным местом, где действуют свои законы, находятся различные звери и растения, которым приписываются сверхъестественные свойства – прежде всего, тигр, женьшень: «Горы покрыты непроходимыми лесами, и в этих лесах растёт таинственная волшебная трава орхой-да или жэньшэнь, способная влить новую жизнь больному телу. Но горе тому смельчаку, который, <...> найдя [корешок], бросится тотчас вырывать его из земли, забыв от радости, что сначала следует помолиться и возблагодарить духов гор и владыку здешних мест – грозного амба-лао-ху! Тотчас неведомо откуда появится страшный лао-ху (тигр со *священным иероглифом* "ван" (князь) на лбу <...>» [Шкуркин, 2009, 64] (курсив мой. – Е.К.). В рассказе «В гостях у хунхузов» Шкуркин пишет о тайге следующее: «Немая, жуткая тишина действовала на душу и превращала безмолвный лес в какой-то таинственный храм невидимого бога...» [Шкуркин, 2019, 47] и, заявляя о небеллетристической этнографичности своих рассказов, тем не менее, не может полностью отказаться от мифологизации образа и жизни хунхузов.

Несмотря на сложившийся образ хунхуза как «кровожадного разбойника, жестокого грабителя, вора, вероломного обманщика, человека-зверя, чуждого всякого понятия чести, ненавидящего иностранцев (особенно русских) и т.д.», писатель нередко подчёркивает положительные качества — «верность своему слову, своеобразную честность, рыцарское отношение к женщине», отсутствие подлости и предательства, стремление сохранить честь и исполнить долг и т.д. [Шкуркин, 2019, 9–10]. Шкуркин в целом, в отличие от, например, Н. Байкова, демонстрирует положительный интерес по отношению к хунхузам, в некоторой степени даже романтизирует их, сравнивая с поэтическими образами духовно-рыцарских орденов времён средневековья и передавая эти настроения прежде всего через фигуры разбойничьих атаманов: справедливого Чжана Лао-эра («Отплата»); строгого, дисциплинированного и мудрого Фа-фу («В гостях у хунхузов»), Хань Дэн-цзюй («Маньчжурский князёк») и др. При этом, конечно, Шкуркин не мог полностью избежать

изображения «демонических» черт хунхузов и описания царящей в некоторых группах жестокости: так, в рассказе «Отплата» рассказывается о зверском убийстве Мити – маленького сына казака по фамилии Бухрастов [[Шкуркин, 2019, 11–18].

Будучи хорошо знакомым с мифологической и религиозной картиной мира народов Дальнего Востока, писатель не оставляет без внимания и религиознофилософскую составляющую хунхузничества. Шкуркин передаёт синкретические воззрения хунхузов: например, описывает их жилое помещение, где изображён Гуань-ди (кит. 關帝 Guan di), возле которого находятся благовония и «стол для восьми духов» — «ба сянь чжоцзы» (кит. 八仙桌子 baxian zhuozi) [Шкуркин, 2019, 49]. Культ Гуань-ди, являвшегося реальным военачальником по имени Гуань Юй и позднее превратившегося в божество войны и богатства, наряду с элементами буддизма, конфуцианства и даосизма (восемь духов (бессмертных), упоминаемых Шкуркиным, относятся как раз к даосской мифологии), издавна был органично включён в синкретическую народную религию китайских крестьян, где его часто называли просто — «лао-е», т.е. «господин» [Рифтин, 2006, 420—422].

Китайской культуре и религиозной традиции в принципе свойственно мифологизировать и обожествлять исторических персонажей, в особенности героев, полководцев, военачальников и т.п. (культы Шан-ди, Нефритового императора, мэнь-шэней и др.). Неудивительно, что этот процесс в его неомифологическом ключе происходил и позднее, в том числе, рассматриваемый нами период, и не мог не быть воспринятым художественным сознанием литераторов: для Шкуркина хунхуз становится легендарным героем, а его образ приобретает культовый характер, встраиваясь во «фронтирную мифологию» автора. Шкуркин, с одной стороны, передаёт особенности мировоззрения таёжного человека, которое схоже с миропониманием первобытного человека, с «генетическим синкретизмом» и синкретизмом более поздним, «вторичным», а с другой – следует по пути мифологического построения. Так, в рассказе «Маньчжурский князёк» сама Маньчжурия предстаёт в рассказе как «чудной, сказочный» край, где в горном озере живёт дракон, расплавленные вырывающимся из гор пламенем камни текут вниз, в лесах растёт таинственная волшебная трава (женьшень), а пространством ведают духи гор и властелин-тигр. Главные же герои рассказа – дед Хань Бэнь-вэй и внук Хань Дэн-цзюй – приобретают черты архетипических культурных героев.

Один из ярких примеров подобного мифологизирования, деификации человека также описан, например, Н.А. Байковым: из реальных фигур таёжных охотников Дорошина и Бобошина постепенно сформируется почитаемый китайцами фантастический образ Бобошки, изображаемого в кумирнях в виде тигроголового великана: «В одной из кумирен, на перевале хребта Лао-э-лина, над алтарём, где жгут курительные свечи, было изображение Бобошина в виде фантастического великана с головою тигра; иероглифическая надпись гласила следующее: "Моуцзы Бобошка. Повелитель тигров. Самый большой и могучий человек Шу-хая<sup>7</sup>. Сердце и душа великана"» [Байков, 2011, 539]. Интересно в данном случае именование Бобошки «Моуцзы». Сложно сказать, что именно имелось в виду китайскими звероловами; известно, во II — нач. III в. н.э. существовал буддийский философ по имени Моу-цзы (кит. 牟子 Мои Zi), который был одним из апологетов буддизма и для защиты учения использовал в том числе даосские термины и традиционную китайскую фразеологию [Янгутов, 2006, 357].

Взгляд Шкуркина на хунхузничество в контексте межэтнических, межкультурных взаимоотношений субъективно мифологизирует его, выстраивая синкретический образ. И, хотя многие дальневосточные писатели касались этой разбойничьей темы (Н. Байков, А. Несмелов, Б. Юльский, И. Штейнберг и др.), именно Шкуркин, в виду индивидуальных особенностей, представляет хунхузов в наиболее привлекательном виде, как людей, в душе которых есть место и доброте, и мудрости, и благородству, и старается изобличить причины самого их появления.

#### Заключение

Таким образом, порубежное положение русской эмигрантской диаспоры на Северо-Востоке Китая определяло их синкретические основания их ментальности. Носители дальневосточной фронтирной ментальности были людьми особого склада,

более или менее осознанно воспринимавшими местные этнокультурные особенности быта, традиций, религий и т.д. Стремясь сохранить свою родную культуру, они, тем не менее, так или иначе впитывали элементы инокультурной среды. Ввиду логоцентризма, присущего русской культурной традиции, именно в произведениях художников слова наиболее ярко отразились те процессы и тенденции, которые мы можем фиксировать в среде восточной ветви русской эмиграции. Обращаясь к китайским темам, культурной, мифологической, религиозной традициям, перенося на страницы рассказов и повестей собственный опыт изгнаннической жизни, который нередко приобретает мифологические очертания, русские писатели-этнографы демонстрировали и собственную, индивидуальную, религиозность, которая базировалась не только на их личностных качествах и особенностях восприятия, но была органично встроена в структуру фронтирной ментальности, которая была подвержена процессам маргинализации и синкретизации.

#### Благодарность

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ по теме «Образы России и Китая в художественной этнографии (по материалам русской и китайской литературы, публицистики Маньчжурии 20–40-х гг. XX в.)»; проект № 20-012-00318

#### Acknowledgement

The paper is supported by a RFBR grant on the topic "Images of Russia and China in Literary Ethnography (Based on Materials from Russian and Chinese Literature, Journalism in Manchuria of the 20–40s of the 20th Century)", project no. 20-012-00318

## Библиографический список

- 1. Байков, Н.А. В горах и лесах Маньчжурии / Н.А. Байков. Петроград: Т-ия Д.П. Вейсбрут. —1914. 464 с.
- 2. Байков, Н.А. В горах и лесах Маньчжурии: очерки; Тигрица: повесть / Н.А. Байков. Владивосток: Рубеж, 2011. 736 с.
- 3. Байков, Н.А. Великий Ван: Повесть; Чёрный капитан: Роман / Н.А. Байков. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2009. 528 с.
- 4. Байков, Н.А. В дебрях Маньчжурии. Очерки и рассказы из жизни обитателей тайги / Н.А. Байков. Харбин, 1934. 247 с.
- 5. Байков, Н.А. У костра / Н.А. Байков. Тяньцзинь: Наше знание, 1939. 244 с.
- 6. Ершов, Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке // Д.В. Ершов. М.: Центрполиграф, 2010. 280 с.
- 7. Забияко, А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20–30 гг. ХХ в.)/А.А. Забияко//Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. Вып. 9. Благовещенск, 2010. С. 119–139.
- 8. Забияко, А.А. Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов / А.А. Зябияко // Религиоведение. 2011. N2. С. 154–169.
- 9. Забияко, А.А. На просёлочных дорогах русской литературы: казус харбинской беллетристики / А.А. Забияко // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь: Хрестоматия: В 4-х томах. Т. 1. Проза: В 3-х частях. Ч. 1 (А–К) / Сост. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. Благовещенск: Амурский Государственный университет, 2013. С. 3–36.
- 10. Забияко, А.А. От научных изысканий к художественной этнографии: В.К. Арсеньев, П.В. Шкуркин, Н.А. Байков / А.А. Забияко // Забияко А.А., Забияко А.П., Левошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира. Монография / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2015. С. 242–282.
- 11. Забияко, А.А. Религиозные традиции дальневосточного фронтира в публикациях Н.А. Байкова 1901–1914 гг. / А.А. Зябияко // Религиоведение. -2015. № 1. С. 160–175.
- 12. Забияко, А.П. Порубежье / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9. Сборник материалов международной научно-практической конференции. Благовещенск, 2010. С. 5–23.

13. Забияко, А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII – начала XX в. / А.П. Забияко // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск, 2009. – С. 9–35.

- 14. Ким, Е. По белу свету (Николай Байков. Судьба и творчество) / Е. Ким // Байков Н.А. Великий Ван: повесть; Чёрный капитан: роман. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2009. С. 9–52.
- 15. Русские в Китае / Под общ. ред. и предисл. А.А. Хисамутдинова. Шанхай: Изд. Координационного совета соотечественников в Китае и Русского клуба в Шанхае, 2010. 572 с.
- 16. Рифтин, Б.Л. Гуань-ди / Б.Л. Рифтин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М., 2006. Т. 2. Мифология. Религия. С. 420—422.
- 17. Шкуркин, П.В.  $\hat{X}$ унхузы / П.В. Шкуркин; Сост. и подготовка текста М. Фоменко (Собрание сочинений. Т. 1). Б.м.: Salamandra P.V.V., 2019. 215 с.
- 18. Янгутов Л.Е. Моу-цзы / Л.Е. Янгутов // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия. 2006. С. 357.

Текст поступил в редакцию 21.04.2020. Принят к публикации 07.07.2020. Опубликован 08.10.2020.

<sup>1</sup> См., например: Байков Н.А. Маньчжурский тигр // Общество изучения Маньчжурского края. Секция естествознания. Харбин, 1925. Вып. 1. 17 с.; Он же. В дебрях Маньчжурии. Очерки и рассказы из жизни обитателей тайги. Харбин, 1934 и др.

<sup>2</sup> Кит. 雀儿 qiaor – птичка, пташка, воробушек. В очерке «Легенда дремучего леса» Байков приводит более полную легенду о птице. См.: Байков Н.А. Легенда дремучего леса // В дебрях Маньчжурии. Очерки и рассказы из жизни обитателей тайги. Харбин, 1934. С. 50–51.

<sup>3</sup> Байков Н.А. Корень жизни // В горах и лесах Маньчжурии. Харбин, 1914. С. 440–463; Он же. Корень жизни (Жень-Шень). Харбин: Общество изучения Маньчжурского края, 1926.

<sup>4</sup> См. подробнее, например: Хисамутдинов А.А. Жизнь и приключения синолога П.В. Шкуркина [Электронный ресурс] = 汉学家 П.В. 什库尔金:生活和历险: монография. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2015. Режим доступа: https://evols.library.manoa.hawaii.edu/; Он же. Синолог П.В. Шкуркин: «Не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов» // Известия Восточного института. 1996. № 3. С. 150–160; Забияко А.А. Синолог и этнограф П.В. Шкуркин: образ хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и межцивилизационных контактов на Северо-Востоке Китая в XIX–XX вв. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. С. 186–196 и др.

<sup>5</sup> Например: Шкуркин П.В. Ло-ло: китайская легенда / Пер. с кит. Хабаровск, 1910; Он же. Белая Змея: Кит. легенда. Хабаровск, 1910; Он же. По Востоку. В 2 ч. Харбин, 1912; Он же. Груша // Вестник Азии. 1914. № 31–32. С. 36–41; Он же. Лисицы // Вестник Азии. 1915. № 35–36. С. 69–84; Он же. Ло-ло. Инородцы Юго-Западного Китая. Харбин, 1916; Он же. Портрет // Вестник Азии. 1917. № 41. С. 1–21; Он же. Одеяло // Вестник Азии. 1917. № 41. С. 48–52; Он же. Китайские легенды. Харбин, 1921; Он же. Легенды Востока. Харбин, 1922; Он же. Легенды из истории Китая. Харбин, 1922; Он же. Китайские сказки. Харбин, 1923; Он же. Богиня луны и лунный заяц // Вестник Азии. 1924. № 42. С. 352–361; Он же. Хунхузы: (Этногр. рассказы) // Изв. ОИМК. 1924. № 4. С. 36–57; Он же. Очерки даосизма. I—III. Харбин, 1926; Он же. Игроки: Кит. быль. Харбин: 1926; Он же. Корейские сказки. Шанхай, 1941 и др.

<sup>6</sup> Шкуркин П.В. Хунхузы: Этнографические рассказы. Харбин, 1924; Он же. Игроки: Китайская быль. Харбин, 1926.

 $^{7}$ Кит. 树海 shu hai — «лесное море». Так местные жители называли маньчжурскую тайгу.

#### References

- 1. Baikov N.A. *V gorah i lesah Man'chzhurii* [In the Mountains and Forests of Manchuria]. Petrograd: D.P. Vejsbrut Typography, 1914, 464 p. (in Russian).
- 2. Baikov N.A. *V gorah i lesah Man'chzhurii: ocherki; Tigrica: po-vest'* [In the Mountains and Forests of Manchuri: Essays: Female Tiger: Story]. Vladivostok: Rubezh, 2011, 736 p. (in Russian).
  3. Baikov N.A. *Velikij Van: Povest'; Chernyj kapitan: Roman* [The Great Wang: A story; The Black
- 3. Baikov N.A. *Velikij Van: Povest'; Chernyj kapitan: Roman* [The Great Wang: A story; The Black Captain: A Novel]. Vladivostok: Al'manah "Rubezh", 2009, 528 p. (in Russian).
- 4. Baikov N.A. *V debrjah Man'chzhurii. Ocherki i rasskazy iz zhizni obitatelej tajgi* [In the Depths of Manchuria. Essays and Stories about the Life of Taiga Inhabitants]. Harbin, 1934, 247 p. (in Russian). 5.Baikov N.A. *U kostra* [Beside the Fireplace]. Tianjin: Nashe znanie, 1939, 244 p. (in Russian).
- 6. Ershov D.V. *Hunhuzy: neobjavlennaja vojna. Jetnicheskij banditizm na Dal'nem Vostoke* [Honghuzi: The Undeclared War. Ethnic Gangsterism in the Far East]. Moscw: Centrpoligraf, 2010, 280 p. (in Russian).

7. Zabiyako A.A. Rossija i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. Russkie i kitajcy: regional'nye problemy jetnokul'turnogo vzaimodejstvija: Sbornik materialov mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii [Russia and China on the Far Eastern Borders. Russian and Chinese: Regional Problems of Ethnocultural Relations: Collection of Proceedings of International Science and Practice Conference]. Blagoveshhensk, 2010, vol. 9, pp. 119-139 (in Russian).

8. Zabiyako A.A. Religiovedenie [Study of Religion]. 2011, no. 2, pp. 154–169 (in Russian).

9. Zabiyako A.A. Literatura russkogo zarubezh'ja. Vostochnaja vetv': Hrestomatija: V 4-h tomah. T. 1. Proza: V 3-h chastjah. Ch. 1 (A-K) [Literature of the Russian Abroad/ The Eastern Branch: Chrestomathy in 4 vols. Vol. 1. Prose: in 3 parts. Part 1 (A–K)]. Eds. A.A. Zabiyako, G.V. Efendieva. Blagoveshhensk: Amurskij Gosudarstvennyj universitet, 2013, pp. 3–36 (in Russian).

10. Zabiyako A.A., Zabiyako A.P., Levoshko S.S., Khisamutdinov A.A. Russkij Harbin: opyt zhiznestroitel'stva v uslovijah dal'nevostochnogo frontira. Monografija [Russian Harbin: The Experience of Life Building in the Terms of the Far Eastern Frontier]. Ed. A.P. Zabiyako. Blagoveshhensk, 2015,

pp. 242-282 (in Russian).

11. Zabiyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no.1, pp. 160–175 (in Russian).

12. Zabiyako A.P. Rossija i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. Russkie i kitajcy: regional'nye problemy jetnokul turnogo vzaimodejstvija: Sbornik materialov mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii Russia and China on the Far Eastern Borders. Russian and Chinese: Regional Problems of Ethnocultural Relations: Collection of Proceedings of International Science and Practice Conference]. Blagoveshhensk, 2010, vol. 9, pp. 5-23 (in Russian).

13. Zabiyako A.P. *Russkie i kitajcy: jetnomigracionnye processy na Dal'nem Vostoke* [Russian and Chinese: Ethnomigrational Processes in the Far East]. Blagoveshhensk, 2009, pp. 9–35 (in Russian).

14. Kim E. Po belu svetu (Nikolaj Bajkov. Sud'ba i tvorchestvo) [Throughout (Nikolai Baikov. Destiny and Works)] in Baikov N.A. Velikij Van: povest'; Chjornyj kapitan: roman [The Great Wang: A Story: Black Captain: A Novel]. Vladivostok: Al'manah "Rubezh", 2009, pp. 9–52 (in Russian).

15. Russkie v Kitae [Russian in China]. Ed. A.A. Khisamutdinov. Shanghai: Izd. Koordinacionnogo soveta sooteche-stvennikov v Kitae i Russkogo kluba v Shanhae, 2010, 572 p. (in Russian).

16. Riftin B.L. Duhovnaja kul'tura Kitaja: jenciklopedija: v 5 t. [Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 5 vols.]. Moscow, 2006, vol. 2, pp. 420–422 (in Russian).
17. Shkurkin P.V. *Hunhuzy* [Honghuzi]. Ed. M. Fomenko. B.m.: Salamandra P.V.V., 2019, 215 p.

(in Russian).

18. Yangutov L.E. Duhovnaja kul'tura Kitaja: jenciklopedija: v 5 t. [Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 5 vols.]. Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vost. lit., 2006, vol. 1, 2006, p. 357 (in Russian).

> Submitted for publication: April 21, 2020. Accepted for publication: July 07, 2020. Published: October 8, 2020.



Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина 399770, Россия, г. Елец Липецкой области, ул. Коммунаров 28.1 a.usacev@mail.ru

### Религия и чистый разум

Аннотация. Объект исследования представляет собой синкретическую реальность, в которой присутствует чистый разум и религия. Предмет исследования — религия и чистый разум в их структурных отношениях в Новое время и сегодня. Исследование сформировано согласно со структурно-функциональным методом. Сущность его состоит в поиске видимых связей между субъектами чистого разума и субъектами религии. Феноменологический метод является дополнением



к структурно-функциональному, т.к. в основополагающих феноменах бытия и сознания рациональные и религиозные компоненты сплетены в жизненную композицию, в которой порой разумное и религиозное неотделимы друг от друга, имеют одни цели, например: победу над нищетой, болезными и другими невзгодами. В этом смысле выстраивание или аналитика структурных соответствий приближает исследователя к ясной картине целей и средств для достижения взаимопонимания. Между субъектами чистого разума и субъектами религии возможны структурные отношения, которые предусматривают компоненты разумно-рассудочного характера и элементы веры, т.е. фидеистического отношения к реальности. История этих отношений простирается между тремя гуманитарными сферами: естественная религия, религия и наука, или область чистого разума, который полагается на открытия науки и современную этику. Тенденция состоит в том, что технический прогресс и неумолимое движение вперёд науки не ослабевают интерес не только к религии в целом, но и к её проявлениям в гражданской и личной жизни. Вопрос об этих отношениях становится острее с течением времени, поэтому требует исследования.

**Ключевые слова:** естественная религия, религия, новое время, христианство, наука, секуляризация, антропоцентризм, чистый разум

#### Alexander V. Usachev

Bunin Yelets State University Kommunarov 28, 1. st. Lipetsk region, Yelets, Russia, 399770 a.usacev@mail.ru

#### Religion and Pure Reason

Abstract. The object of the research is a syncretic reality in which pure reason and religion are present. The subject of research is religion and pure reason in their structural relations in modern times and today. The study was formed in accordance with the structural and functional method. Its essence consists in searching for visible connections between the subjects of pure reason and the subjects of religion. The phenomenological method is a complement to the structural-functional one, since it can be used as a method of analysis in the fundamental phenomena of being and consciousness, rational and religious components are intertwined in a life composition, in which sometimes the rational and religious are inseparable from each other and have the same goals, for example: victory over poverty, disease and other adversities. In this sense, building or analyzing structural correspondences brings the researcher closer to a clear picture of the goals and means to achieve mutual understanding. Between the subjects of pure reason and the subjects of religion, structural relations are possible, which include components of a rational-rational nature and elements of faith, i.e. fideistic attitude to reality. The history of these relations stretches between three humanitarian spheres: natural religion, religion and science, or the realm of pure reason, which relies on the discoveries of science and modern ethics. The trend is that technological progress and the inexorable advance of science do not weaken the interest not only in religion in General, but also in its manifestations in civil and personal life. The question of these relationships becomes more acute over time, so it requires research.

**Key words:** natural religion, religion, modern time, Christianity, science, secularization, anthropocentrism, pure reason

## Введение

Для современной отечественной философии важными остаются вопросы, которые были поставлены в более ранние исторические периоды. Этому есть две главные причины. Во-первых, на эти вопросы не даны окончательные ответы, во-вторых, возникла традиция вопрошания ряда проблем, которые являются несущей конструкцией русского философского знания. «Вопрос изучения русской философии очень важен и значим для нашей страны. Ведь именно проследив тенденции развития русской философской мысли, основные этапы её становления, мы можем узнать какие вопросы были наиболее актуальными...» [Гурылева, Мальцева, 2019, 30]. Один из самых проблемных вопросов сегодня – отношение научно-философской сферы и религии, исходя из новых коммуникативных и онтологических возможностей. По итогам многолетних исследований и большого диссертационного процесса можно говорить о том, что русская философская мысль сформировалась в качестве истории философии и в виде современных философских исканий, которые затрагивают самые глубокие вопросы существования [Белов, 2011, 57] Разделение науки, философии и религии в Новое время не смогло разрушить инстанцию единого источника знания, взятого у религии, что стало организующим началом, объединяющим разрозненные данные экспериментальной науки, которые требовали единого целеполагания и моральной установки, обосновывающей смысл поиска новых видов бытия и феноменов сознания. «Религия изначально ориентируется на глубинные человеческие ценности (духовность, этические нормы и т.д.), передающиеся из поколения к поколению. Классическая наука (XVII в) стремится познать законы материального мира вне человека» [Зобов, Конецкая, 2010, 61].

#### Постановка проблемы

Тема исследования данной статьи отталкивается от сложившегося мнения, который состоит в том, что «начиная с эпохи Просвещения в современном обществе всё большее распространение получает взгляд о противоположности религиозного и научного мировоззрения» [Лега, 2017, 330]. На уровне субъектов знания и веры можно выделить три принципиальных момента. Во-первых, многие видные интеллектуалы (Т. Гоббс, Дж. Локк, Р. Декарт, А. Эйнштейн, В. Гейзенберг и др.) относились к религиозным истинам корректно. Во-вторых, история показывает, что периоды исторических изломов европейской истории отмечены возрастающим интересом к религии. В-третьих, история цивилизации не знает другой такой сферы общественного бытия, как религия, которая объединяла бы в себе иррациональное, интуитивное, экзистенциальное в едином мировоззрении с такой органичностью. В период отмежевания от религиозной картины мира и создания альтернативной научной картины мира именно религия сохраняла в себе структуру целостности. Она сохраняла в себе момент единства мира, являясь одним из источников общего замысла о судьбе всего сущего. Это стало одной из предпосылок для поиска обобщения разрозненных данных наук, придания им единства и служило дополнительным источником всеобщей упорядоченности в философии и науке. И это происходило по аналогии с религией. Стремление обрести системность и инстанцию единства в разрозненных данных наук можно считать производным явлением от единства религиозного мировоззрения, от исторически сложившегося образа единства, который выражался в монотеизме. В этом смысле деструкция религии была не продуктивной, а многие научные умы вынуждены были признать высший разум. Споры между наукой, философией и религией, - чистым разумом (И. Кант) и христианством, свидетельствуют о том, происходила онтологизация религии, науки и философии в равной мере, поскольку они видели друг в друге существенную альтернативную возможность описывать и изучать мир. Кроме того, религия, наука и философия имеют одно основание и представление о единстве: один свод вопросов, остро стоящую тему человека и его судьбы в мире, дилемму «знать или верить», которая имеет очень большую историю развития и соотношения способов подходить к изучению мира. Нельзя не учитывать тот факт, что религия является более древней формой отношения к действительности. Она собрана из множества актов веры в подлинность событий мира. Это было воплощено в конфессиональных практиках и простых актах веры. Наука предстаёт перед нами производным отношением к действительности,

которое является результатом специальных усилий человека. Если в религии мир дан и для его освоения не нужно никаких усилий разумно-рассудочных способностей человека, то в науке он достигается напряжением воли и разума.

#### Основная часть

Процесс секуляризации происходил всегда, но в период Нового времени он приобрёл научные основания, совокупность аргументов, систему доказательств, которые становятся предпосылкой для вывода о религии как отжившей форме общественного сознания, на смену которому приходит чистый разум, составляющий сущность «трансцендентальной философии» [Кант, 1993, 44]. Смена религиозной картины мира на научную заключалась в нескольких методиках определения отношений с религий. Одна методика – критика религии и поиск оснований, которые бы были радикально другими. Другая методика – поиск соответствий элементов религиозного мировоззрения и научного истолкования сущего. «Создание систем философской интерпретации религиозного сознания предполагало определение в вопросе о возможности согласования истин веры с истинами знания» [Цвык, 2011, 43]. История критики религии восходит ко многим прецедентам и теориям. Один из виднейших представителей эпохи Просвещения, Д. Дидро, пишет в этой связи: «Истина естественной религии в отношении истины других религий неоспорима, что признаю сам, и в чём признаются мне другие; это то, что я чувствую, и то, что я слышу; это то, что я нахожу записанным во мне самом перстом божиим» [Дидро, 1986, 197].

Секуляризация идёт не только по пути антропоцентризма и абсолютизации собственных интуиций и догадок человека, т.е. формировании субъекта как фундамента всех познавательных процессов и деятельности, но и проводит в качестве важнейшего момента тезис об искусственности догматической основы вероисповедания. «Тщетно просвещать меня в догматах, если я не знаю обязанностей. Тщетно познавал бы я обязанности, если бы я коснел в заблуждении или невежестве относительно необходимых истин. Ничего не дало бы мне познание истин и обязанностей, если бы в благодати веры и практики мне было отказано. Я же всегда был одарён этим» [Дидро, 1986, 188]. Благодаря философии и теологии, сформировался рефлексивный аппарат, и создаётся повышенный уровень доверия индивида к своим переживаниям. Субъект начинает движение к тому, чтобы стать «живой субстанцией» Гегель, 1992, 9]. Более того, это становится принципом научного поиска, а также задачей и целью любого исследования. Когда сам человек фактически становится высшим существом для себя, то начинается процесс, который заканчивается мрачной констатацией следующего рода: «В XIX веке человечество услышало угрюмо из уст трагического философа, что "Бог умер! Мы его убили. Мы все его убийцы. Бог останется мёртвым! Чем же ещё являются эти церкви, если не могилами и надгробиями Бога?": и несколько десятилетий спустя из уст другого философа: "Бог умер! Господа, я объявляю вам смерть Бога!"» [Варфоломей, 2009].

Современная религиозная палитра является прямым результатом секуляризации научной критики, когда наука направлена не на позитивный поиск, а на обличения религии, на устранение соперничества в самосознании людей с помощью чистого разума. Эту работу начал в философии И. Кант. Не обязательно итоги этой работы приводят к убедительному победному результату. «Отклоняя доказательства, что Бог *есть*, Кант отвергает доказательства того, что Бога *нет* (курсив авт. – A. Y.)» [Кюнг, 2005, 70].

Существует тенденция, связанная с различием восточных и западных культур, определяющая характер секуляризации. Восточные философские идеи становились в итоге религией. В восточных цивилизациях всё начинается с философии и заканчивается религией. Так было с конфуцианством и даосизмом. В европейских странах всё наоборот: всё начинается с религии и заканчивается философией или наукой. В европейских странах библейское откровение раз от разу, из века в век, становилось всё более обыденным, получало комментарии чистого разума, а то, что было и остаётся тайной, просто уходило в сторону. Так в латинской церкви главная задача состояла в примирении Священного писания и логических конструкций Платона и Аристотеля [Жильсон, 2004, 60]. В таком движении заключена большая работа по воссоединению древней культурной эпохи и Средних веков. Однако интенция была очевидна —

рационально примирить трансцендентное и секулярное, божественное и разумно-рассудочное. Не каждый извлекал урок из стремления ввести логику и науку в ткань религиозной жизни, которые не всегда приносили пользу вере и религиозному взгляду на мир. В качестве примера можно указать, что в христианской церкви свобода понимается как Бог, и познание истины означает познание Бога: «...и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин.8, 32), «Я есть путь и истина и жизнь» (Ин.14, 6).

Начиная с эпохи Возрождения всё меняется. Свобода в большей степени относится к простору и безграничности научного исследования, использованию природы через эксплуатацию её законов. Укреплялся акцент на разумно-рассудочной деятельности, на научной практике и создании дистанции с религиозным миром. Фактически жизненную силу приобрёл процесс отчуждения человеческой сущности, ранее понятой религиозно.

Процесс отчуждения был разнообразным. Он получил продолжение в качестве возникновения новой свободы, которая обретала сущность в отталкивании от её церковного понимания. «Свобода субъекта есть новая свобода» [Хайдеггер, 1993, 60]. Чистый разум, прокладывал себе пути в стихии чистой мысли через предельные понятия и категории, а параллельно происходило упразднение опыта религиозной жизни.

Отчуждение знания и чистого разума от религии представляет собой научный процесс осмысления обстоятельств свободы человека средствами философии и сциентизма в целом. Они не в абсолютном виде исключали фактор веры и религиозности своих субъектов. Очень многие из представителей научной философии, чётко знающих предмет и метод, а также цель своих исследований, были людьми религиозными, если не конфессионально, то теоретически были на стороне признания бытия Высшего Божественного существа, творящего мир и передающего человеку инициативу свободы и творчества. Такими были И. Ньютон и Г. Лейбниц, Ф. Бекон и Дж. Локк, Б. Паскаль и Р. Декарт. Одним из выражений такого типа религиозности стал деизм — вера научно просвещённых.

Ещё одна линия не покидает пределов чистого разума, остаётся в рамках философии и в ней находит достаточные основания для полновесной интерпретации существования результатов исторической работы религии. В западном христианстве, в эпоху средневековья, отмечает М. Хайдеггер, «христианский мир перенёс подлинное богатство истины в веру, в почитание истинности слова Писания и церковного учения» [Хайдеггер, 1993, 60].

Наиболее последовательным философом, обобщающим рефлексивный опыт субъективизма Нового времени и ряда достижений математического естествознания стал И. Кант (1724—1804).

В современную эпоху нет столь острого понимания факта максимальной плодотворности аналитики собственных границ познания. Между философией И. Канта и современной мыслью лежит много методов, которые немецкий философ назвал бы ложными только из-за их апостериорного характера. К ним можно отнести социологическое мышление К. Маркса и Г. Зиммеля, экзистенциальное мышление С. Кьеркегора и Ф Ницше, интуитивизм Н. Лосского и А. Бергсона, персонализм Н. Бердяева, Л. Шестова и Э. Мунье и т.д. Все перечисленные направления мысли предполагают включённый в мышление человеческий опыт, а не его трансцендентальные основания. В верификации методов мышления большое значение имеет практика религиозного, и научного характера. «...Религиозно-философская проблематика не была для Канта маргинальной или стала разрабатываться им лишь в конце жизни: после того, как сложились три основные части его философской системы — теория познания, этика и эстетика» [Белов, Фахрудинова, 2017, 31].

Возникает вопрос, который проясняет тему отношений чистого разума и религии: влияет ли опыт неклассического философствования на результаты познания в области религии? Чем можно дополнить простое понимание того, что критика И. Канта инициирована протестантизмом и не носит универсального характера, который касается всех религий в равной мере. Может ли она служить в качестве аргументов, которые тайно или явно свидетельствуют о несовременности религии и её устаревшем характере?

Под влиянием успехов наук корпуса естествознания первым шагом И. Канта на пути к характеристике религии вообще была последовательная работа в направлении критики существующей метафизики, которая ещё не потеряла связь с теологией. Речь идёт не только о вкраплениях суждений и убеждений, носящих догматический характер, но и о точном значении метафизики как науки о сверх-сущем, сверхприродном и т.д. Для Канта это становится трансцендентным, выходящим за пределы чистого разума, апостериорным материалом, который в силу своей индивидуальности, не может стать достоверным. Мост между наукой и религией в виде метафизики, характерный для классической философии и науки, получает у И. Канта такую характеристику: «Что же касается метафизики (курсив авт. – A.V.), то так как она до сих пор плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если принять в расчёт их существенную цель, не заслуживает того, чтобы её признали действительно существующей, то всякий имеет право усомниться в её возможности» [Кант, 1993, 42].

Большинство произведений И. Канта скрыто или явно касается религиозных вопросов. И. Кант создал одну из наиболее ярких критических систем метафизики, включавшей в себя религиозные вопросы, и поэтому ослаблявшей свой научный статус. Чистый разум определяет свои границы, в том числе, на религиозном предмете. «Особую остроту в данном аспекте приобретают проблемы связи или соотношения веры и знания, философии и религии, морали и Откровения. Простыми решения этих проблем у Канта назвать трудно, как и однозначными. Усилия немецкого мыслителя были направлены не на редукцию одного из этих членов оппозиции к другому и не на проведение чёткой и нерушимой демаркационной линии между ними, но на выверенное согласие этих членов в единой системе человеческого опыта» [Белов, Фахрудинова, 2017, 34]. Религия выступает сферой духа, касающейся божественного предмета, но в то же время не может быть достоверной в рациональном смысле из-за своего апостериорного статуса, который вытекает из мистического опыта. В таком теоретическом движении европейскому человечеству был сообщён концепт, состоящий в том, что эффективность научного исследования повышается не от творческого дерзания, но от кропотливого продумывания границ собственной познавательной способности.

Есть ещё один аспект возрастания роли критики религии со стороны чистого разума. В Новое время с развитием естествознания получает концептуализацию понятие естественного откровения, которое существует наряду с библейским и дополняет его научной и исследовательской практикой. И. Кант последовательно столкнул чистый разум с естественным и библейским откровением и получил развёрнутую концепцию субъекта, который для своего бытия не нуждается ни в чём трансцендентном. Естественное откровение, которое относится к античной фазе существования верований, развивавшихся параллельно с древней метафизикой, поставлено под вопрос в первой «Критике» немецкого философа. В «Критике чистого разума» (1781) И. Кант подвергает анализу те элементы религии, которые принадлежали античной философии в виде онтологии, космологии, физики и составляли естественное откровение. Естественное откровение заключалось в ладности природного мира и целесообразности происходящих в природе процессов. В «Критике чистого разума» изложены программные тезисы, в которых немецкий мыслитель интерпретирует вопрос о бытии Бога средствами трансцендентальной логики. В главе «Идеал чистого разума» И. Кант последовательно нейтрализует сферы, где логика и здравый смысл, которые сформировались в эпоху Просвещения, всегда играли решающую роль в образовании фундаментальных значений культуры и личностного самоопределения. Так, невозможность онтологического доказательства бытия бога обнаруживает проблему доказательства религиозных вопросов средствами наличного бытия, тем самым существование индивида становится полностью автономным и религиозные предикаты являются необоснованными. «Понятие высшего существа есть в некоторых отношениях чрезвычайно полезная идея; но так как это понятие есть только идея, то он совершенно не годится для того, чтобы только с его помощью расширять наше знание в отношении того, что существует» [Кант, 1993, 356]. В данном итоговом суждении о невозможности онтологического доказательства бытия бога заключены сразу несколько указаний на абсолютность бытия субъекта. В частности, словосочетание

«чрезвычайно полезная идея» носит транзитивный характер, т.к. требует продолжения в ответе на вопрос «для кого полезная?», и предполагается ответ: «для субъекта». И далее И. Кант расшифровывает главную задачу субъекта: «наше знание», т.е. деятельность чистого разума. Всё замкнуто на субъекте и его самостоятельной познавательной активности. Невозможность космологического доказательства нивелирует связь мира и бога, т.е. ставит под вопрос необходимость мыслить человеку акт творения. В свою очередь, физикотеологическая составляющая позволяет И. Канту отрицать естественное откровение, то самое, которое приводило многих учёных к вере в идею Творца в связи с разумностью сотворённого, в связи с ладностью естественного мира. Естественное откровение подверглось И. Кантом логической обработке, в результате которой он не нашёл ничего необходимого в скачке мысли от ладности природы сразу к Творцу. Природа, как важнейший предмет исследования и мысли античного Логоса, здесь нашла достойного теоретика в лице немецкого философа. Невозможность онтологического, космологического и физикотеологического доказательств существования бога ставит конечную цель правильного применения чистого разума. «Высочайшее существо остаётся для чисто спекулятивного применения разума только идеалом» [Кант, 1993, 374]. Однако добавим от себя, что речь идёт о безукоризненном идеале, о понятии, которое завершает и венчает человеческое знание, сообщая ему силу единства.

Заключение

Корень естественного откровения находится в Афинах, а корень библейского откровения — в Иерусалиме. Библейское откровение не было связано с античной наукой и античным логосом, поэтому аристотелевская формальная логика здесь не может сыграть полновесную роль в деле критики. Естественное и библейское откровение составляют в сумме Священное предание церкви, и, если на мгновение отойти от концептуального рассмотрения результатов критики чистого разума в вопросах религии, то дело могло бы закончиться простым выводом. Философия И. Канта и сегодня обладает большой актуальностью в философском сообществе Европы. Его точка зрения не может быть оставлена без внимания. «Кёнигсбергский мудрец» предпринимает совершенно другое усилие в отношении библейского откровения. В 1794 году увидела свет программная книга И. Канта о религии «Религия в пределах только разума». Он распространяет принципы трансцендентальной философии, которые к тому времени обрели известность и сделали его знаменитым, на самую проблемную с точки зрения разума сферу — религию в её наличном бытии во взаимосвязи субъектов.

Согласно чистому разуму, весь опыт религии и церкви находится в рубрике апостериорного знания и действия, и в силу этого, во-первых, этот опыт по И. Канту не обладает достоверностью, а, во-вторых, должен получить трансцендентальную интерпретацию с точки зрения предпосылок и первоэлементов. Поскольку Библия полна противоречий, носящих догматический характер, то И. Кант извлёк из неё тождественное себе содержание. Оно состоит в моральных заповедях и моральном законе. Следующий его шаг заключался в том, чтобы с той же твёрдостью, с какой показывалась невозможность доказательства существования бога в разных модусах европейского мировоззрения, показать автономность морали по отношению к религии. Важнейшее обстоятельство теперь – не формальная логика, как в анализе естественного откровения, а трансцендентальная логика. Анализ возможности мыслить божественное как таковое, как априорные синтетические элементы, которые бы раскрыли перед субъектом необходимость и достаточность религии, привели И. Канта к идее построения Царства Божиего на земле [Кант, 1994, 97-104]. Это одна из самых захватывающих и популярных в философском мире идей, возвеличивающих человеческую деятельность по благоустройству своего мира и создающих предпосылки для маргинализации религии.

Современная форма развития мышления вывела на повестку дня религиозный тип философии, который наиболее ярко проявился в России. Продумывание аргументов И. Канта в лице русских религиозных философов и анализ секулярных тенденций в обществе и философии дали положительный опыт возвращения к религиозным ценностям в наиболее трудные минуты исторического бытия Европы. Сегодня уже речь идёт о наступлении постсекулярного периода, т.е. о такой формевоззрений, которая переосмысливает топтание на одном месте критической работы по отношению к религии. Факты говорят о том, что версия 3. Фрейда об обратной пропорциональной зависимости факторов развития науки и нивелирования

религии [Фрейд, 1990], терпит настоящее крушение. Религия и чистый разум теперь уже не являются символами обязательного и неразрешимого конфликта.

## Библиографический список

1. Белов, В.Н. Современная религиозная философия в России / В.Н. Белов // Соловьёвские исследования. – 2011. – Вып. 4 (32). – С. 51–60.

- 2. Белов, В.Н. И. Кант о религии, вере, Боге и церкви / В.Н. Белов, Э.Р. Фахрудинова // Кантовский сборник. 2017. № 1 (36). С. 30–40.

  3. Пасхальное послание 2009 года] [Электронный ресурс] // Варфоломей, Патриарх Константинопольский. URL: http://www.pravoslavie.ru/news/30120.htm (дата обращения 11.04.2020).

  4. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель, Г.В.Ф. 2005 (2016).
- 7. Тегель, т.Б. у. феноменология духа / т.Б. у. тегель. Спо., 1992. 444 с. 5. Гурылева, И.А. Особенность развития русской философии: история и современность / И.А. Гурылева, С.М. Мальцева, Ю.В. Поздышева // Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования. 2019. № 4 (38). С. 29—34. 6. Дидро, Д. О достаточности естественной религии / Д. Дидро. Сочинения: в 2-х т. М., 1986. Т. С. 188—199.

7. Жильсон, Э. Философия в средние века / Э. Жильсон. – М., 2004. – 678 с. 8. Зобов, Р.А. Наука и религия в современном мире / Р.А. Зобов, Н.В. Клинецкая // Вестник СПбГУ. – 2010. – Сер. 12. – Вып. 2. – С. 57–68. 9. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – СПб., 1993. – 477 с.

- 10. Кант, И. Религия в пределах только разума / И. Кант. Собрание сочинений в 8-ми т. М., 1994. – Т. 6. – 420 с. 11. Кюнг, Г. Начало всех вещей: естествознание и религия / Г. Кюнг. – М., 2005. – 250 с.
- 12. Лега, В.П. Христианство и наука Нового времени / В.П. Лега // Вестник МГЛУ. 2017. №10 (783). С. 329–342.
- 13. Фрейд, 3. Будущее одной иллюзии / 3. Фрейд // Сумерки богов. М., 1990. С. 94–141. 14. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – C. 41–63.
- 15. Цвык, И.В. Проблема соотношения веры и разума в русской духовно-академической философии XIX века / И.В. Цвык // Вестник РУДН. Серия: философия. 2011. № 4. С. 41–50.

Текст поступил в редакцию 19.04.2020. Принят к публикации 30.07.2020. Опубликован 08.10.2020.

#### References

- 1. Belov V.N. Solov'evskie issledovaniya [Solovyev's Studies]. 2011, no. 4(32), pp. 51-60 (in Russian).
- 2. Belov V.N., Fahrudinova E.R. Kantovskij sbornik [Krasnovsky Collection]. 2017, no. 1(36), pp. 30–40 (in Russian).
- 3. Paskhal'noe poslanie 2009 goda [Eastern Letter of 2009]. Available at: http://www.pravoslavie.ru/ news/30120.htm (accessed on April 11, 2020) (in Russian).
- 4. Hegel G.V.F. Fenomenologiya duha [Phenomenology of Spirit]. St. Petersburg, 1992, 444 p. (in Russian). 5. Guryleva I.A., Mal'ceva S.M., Pozdysheva Yu.V. Innovacionnaya ekonomika: perspektivy razvitiya i sovershenstvovaniya [Innovational Economics: Perspectives of Development and Improving]. 2019, no. 4 (38), pp. 29-34 (in Russian).
- 6. Diderot D. Sochineniya: v 2-h t [Writings in 2 vols.]. Moscow, 1986, vol. 1, pp. 188–199 (in Russian). 7. Gilson E. Filosofiya v srednie veka [Philosophy in the Middle Ages]. Moscow, 2004, 678 p. (in Russian). 8. Zobov R.A., Klineckaya N.V. *Vestnik SPbGU* [Bulletin of St. Petersburg State University]. 2010, series 12, no. 2, pp. 57–68 (in Russian).
- 9. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critics of the Pure Reason]. St. Petersburg, 1993, 477 p. (in Russian). 10. Kant I. Sobranie sochinenij v 8-mi t. [Collection of Works in 8 vols.]. Moscow, 1994, vol. 6, 420 p. (in Russian).
- 11. Kyung G. Nachalo vsekh veshchej: estestvoznanie i religiya [The Origin of All Things: Natural Science and Religion]. Moscow, 2005, 250 p. (in Russian).

  12. Lega V.P. *Vestnik MGLU* [Bulletin of Moscow State Linguistic University]. 2017, no. 10(783),
- pp. 329-342 (in Russian).
- 13. Freud S. Sumerki bogov [Dusk of Gods]. Moscow, 1990, pp. 94–141 (in Russian).
- 14. Heidegger M. Vremya i bytie [Time and Being]. Moscow, 1993, pp. 41-63 (in Russian).
- 15. Cvyk I.V. Vestnik RUDN [Bulletin of RUDN]. 2011, no. 4, pp. 41–50 (in Russian).

Submitted for publication: April 19, 2020. Accepted for publication: July 30, 2020. Published: October 8, 2020.





Институт философии РАН 109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1 leka.nasonova@gmail.com

#### Понятия возможного и необходимого во второй книге «Света Господня» Х. Крескаса

Аннотация. В статье анализируются два крайне важных для понимания концепции средневекового еврейско-каталонского философа и теолога р. Хасдая Крескаса (XIV в.) понятия — «возможное» и «необходимое». Главный труд Крескаса — «Свет Господень» («Ор-ha-Шем») — остаётся непереведённым на русский язык, а имя Крескаса плохо известно в отечественной философии религии и истории философии. Между тем, это один из оригинальных мыслителей Средневековья,

предложивший, в частности, собственную концепцию соединения божественного всеведения и человеческой свободы воли. Именно эта концепция разрабатывается им в пятом разделе второй книги «Ор-а-Шем» и без подробного анализа понимания Крескасом «возможного» («случайного») и «необходимого» нельзя понять эту концепцию. В результате анализа делается вывод о том, что в рамках концепции, предлагаемой Крескасом, имеют место как «возможное», так и «необходимое». Справед-пивость этого демонстрируется Крескасом с философских и экзегетических позиций. Не оспаривая существования категории «возможного», Крескас, вместе с тем, подчёркивает, что она существует только для человека, а свобода выбора — это, по сути, лишь ощущение, что действие производится нами свободно. С точки зрения божественного знания (всеведения) же, события в мире строго детерминированы, а следствия «необходимы» по отношению к своим причинам. Крайне важно подчеркнуть, что ограничение категории «возможного» человеческим восприятием и несовершенством человеческого знания вовсе не означает её умаления. Напротив, без такой неклассически понятой свободы не может существовать, по Крескасу, одна из самых главных частей иудейского вероучения — идея о награде за праведные деяния и наказании за греховные поступки. Рассуждения Крескаса во многом предваряют споры компатибилистов и инкомпатибилистов 20 века, в частности, рассуждения Г. Франкфурта.

**Ключевые слова:** божественное знание, детерминизм, иудаизм, Крескас, религиозная философия, свобода воли, средневековая философия, теология, философия религии

#### Valeriya V. Sleptsova

RAS Institute of Philosophy 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation leka.nasonova@gmail.com

## Concepts of "Possible" and "Necessary" in H. Crescas' Second Book of "Light of the Lord"

Abstract. This paper analyzes the concepts of "possible" and "necessary" in the philosophy of the medieval Jewish-Catalan philosopher and theologian Hasdai Crescas. The main work of Crescas is named "Light of the Lord" ("Or-ha-Shem"). It is still not translated into Russian. The ideas of Crescas are not spread widely in the Russian philosophy of religion and in the Russian history of philosophy. Meanwhile, Crescas is one of the most original Jewish thinkers of the Middle Ages, who proposed, in particular, his own concept of combining divine omniscience and human free will. He developed this concept in the fifth section of the second book of "Or-a-Shem". It is obvious, that this concept cannot be understood without a detailed analysis of Crescas' understanding of the categories of "possible" and "necessary". As a result of the analysis, it is concluded that within the framework of the concept proposed by Crescas both categories are coexisting. Crescas demonstrated this proposition by both philosophical and exegetical arguments. Not disputing the existence of the category of "possible" Crescas, however, emphasized that it exists only for a human being herself, and freedom of human choice is, in fact, only a feeling that the action is performed by us freely. From the God's point of view, events in the world are strictly determined, and the consequences are "necessary" in relation to their causes. It is extremely important to emphasize that limiting the category of "possible" to human perception and the imperfection of human knowledge does not at all mean its diminution. On the contrary, without such a non-classically understood freedom, one of the most important parts of the Jewish

doctrine cannot exist – the idea of a reward for righteous deeds and punishment for sinful acts. Crescas' ideas largely precede disputes between compatibilists and incompatibilists of the 20th century, in particular ideas of H.G. Frankfurt.

**Key words:** Crescas, determinism, divine omniscience, Judaism, religious philosophy, free will, medieval philosophy, theology, philosophy of religion

#### Р. Хасдай Крескас и его трактат «Свет Господень»

С середины XX века в зарубежной науке обострился и остаётся устойчивым интерес к наследию средневекового еврейского философа, интеллектуала, политика, руководителя еврейской общины в Барселоне, р. Хасдая Крескаса (1340–1410/12)¹. Между тем в отечественной науке имя это остаётся не столь известным, и зачастую находится в тени таких иудейских философов, как Маймонид и Герсонид². Однако философские и теологические изыскания Крескаса представляют немалый интерес для философии в целом. Можно выделить несколько причин этого. Во-первых, труды Крескаса являют собой яркий пример того, как иудейская философская мысль в XIV–XV веках постепенно от арабской философии обращается к европейской схоластике. Во-вторых, Крескас интересен как мыслитель, создавший систему, основанную на критике идей Маймонида: Крескаса называют крупнейшим его критиком. И наконец, заслуживают особого внимания те оригинальные идеи, которые Крескас выдвигал в рамках своей философско-теологической концепции.

В данной статье мне хотелось бы подробно рассмотреть две важные для понимания идей Крескаса концепции — «возможное» и «необходимое». Наиболее оригинальная часть метафизической системы Крескаса — предложенное им решение проблемы совмещения божественного всеведения со свободой человеческой воли — не может быть понята без подробного рассмотрения данных категорий.

Наиболее известным философским произведением Крескаса является «Свет Господень» (1410)<sup>3</sup>. Это произведение являет собой, с одной стороны, критическое осмысление маймонидовской философии, с другой – собственную систему Крескаса. «Свет Господень» состоит из четырёх книг (מאמר), подразделяющихся на разделы (כלל), каждый из которых делится на главы (פרק). Обобщая можно сказать, что первая книга посвящена вопросу о том, как именно люди приходят к знанию о существовании, единстве и бестелесности бога: через философские рассуждения или через авторитет Торы. Существование, бестелесность и единство бога – основные постулаты иудаизма, подчёркивает Крескас. Он выступает против Маймонида, чрезмерно, по его мысли, рационализировавшего это знание о боге с помощью философии Аристотеля. Для того, чтобы подвергнуть критике чересчур рациональную систему Маймонида, Крескас в первую очередь подробно останавливается на физических воззрениях Аристотеля в том виде, как они изложены Маймонидом в «Путеводителе растерянных». Обсуждению и переосмыслению Крескас подвергает в первой книге такие темы, как соотношение простой сущности бога и его атрибутов, размышление о природе времени, рассуждение о бесконечности, пустоте, движении и др. Во второй книге Крескас переходит к основаниям иудаизма, краеугольным камням Торы (פינות). Отрицающий какой-либо из этих камней, подчёркивает Крескас, отрицает и всю Тору целиком. Этих краеугольных камней шесть: божественное знание; его провидение; его мощь; пророчество; человеческий выбор; конечная цель творения. Третья книга разделена на две части. В первой её части обсуждаются восемь обязательных предметов истинных верований: творение, бессмертие души, награда и наказание, воскресение, превосходство пророчества Моисея, вечность Торы, надёжность Урима и Туммима, когда к ним обращается первосвященник, и пришествие Мессии. Вторая часть третьей книги посвящена трём обязательным верованиям, вытекающим из конкретных заповедей: (1) что бог отзывается на молитву и благословляет людей через священническое благословение; (2) что бог принимает кающегося и (3) что бог стремится совершенствовать людей через служение, особенно в определённые праздники. В четвёртой книге Крескас обсуждает 13 вопросов, к которым склоняется разум в соответствии с традицией. Среди них, например, вопрос о том, может ли существовать другая вселенная или множество вселенных, влияют ли движения небесных тел на ход человеческих дел; есть ли демоны и т. д.

«Возможное» и «необходимое» во второй книге «Свет Господень»

В пятом разделе второй книги, носящем название «О выборе» Крескас предлагает читателю своё понимание возможного и необходимого, и в соответствии с этим пониманием, во-первых, представляет нам свою точку зрения на существование свободы воли, а во-вторых, выстраивает идеи относительно таких краеугольных камней Торы как награда и наказание за благие или грешные поступки. Действительно, как совместить божественное знание обо всём сущем (в том числе о тех или иных человеческих действиях) со свободой человеческого выбора? А если человеческий выбор не свободен, то как тогда совместить это с божественной справедливостью? Раздел «О выборе» состоит из шести глав. Первые две главы представляют собой аргументы в пользу и против существования возможного. При этом в каждой из них представлены два типа аргументов – философские и экзегетические. Третья глава посвящена раскрытию собственного понимания Крескасом этой категории через осмысление указанных аргументов. Здесь необходимо отметить, что выстраивание текста подобным образом близко как по форме, так и по тематике обсуждаемых проблем к схоластическим трактатам того времени. Замечание это важно, поскольку в исследовательской литературе всё ещё гораздо более широко представлена позиция, согласно которой труды средневековых еврейских мыслителей принято вписывать в рамки исключительно исламской философской парадигмы. И если для еврейской философско-теологической мысли XII-XIII вв. это, безусловно, верный подход, то для XIV-XV вв. он представляется более спорным<sup>4</sup>.

В первой главе раздела «О выборе» Крескас описывает философские и экзегетические аргументы в пользу точки зрения о том, что возможное (אפשר) существует. Аргументы эти находятся в русле главным образом аритотелевской традиции. Согласно «Физике» Аристотеля, ни одна из вещей не существует без предшествующего ей существования четырёх причин, но причины вещей возможны, а следовательно, возможны и сами вещи. Далее, согласно той же «Физике», если бы все вещи были необходимы, то не существовало бы случайности, но случайности существуют, а значит и возможное существует. Следующий аргумент апеллирует к «общеизвестному»: если бы возможного не существовало, то были бы бесполезны любые действия, нацеленные на будущее – обучение, накопление имущества. Но общеизвестно, что это не так: люди действуют, а не сидят сложа руки в ожидании того, что случится дальше. То есть люди живут так, будто возможное существует. Это – аргумент в пользу существования возможного. В следующем аргументе речь идёт о свободе человеческой воли от воздействия звёзд и планет. Человеческая воля, согласно «Метафизике», представляет собой следствие разумной души, которая отделена от материи, а значит, она не может испытывать воздействие материальных тел, свободна и «лишена всяческой необходимости» [Крескас, 1990, 206–207].

Не только с позиции философских рассуждений можем мы прийти к выводу о существовании возможного, считает Крескас. В Торе так же можно найти аргументы в пользу этой точки зрения. Во-первых, само наличие в Торе заповедей и запретов указывает на существование возможного. Если бы возможного не существовало, а поступки человека были бы вынужденными, то заповеди и запреты были бы бесполезны. Во-вторых, само существование награды и наказания за те или иные поступки свидетельствует в пользу существования возможного, поскольку несправедливо было бы со стороны бога наказывать и награждать за то, что было совершено человеком по принуждению [Крескас, 1990, 208].

Вторая глава раздела «О выборе» представляет читателю противоположную точку зрения: с позиций Торы и философии (как и в предыдущей главе речь идёт главным образом о философском наследии Аристотеля) доказывается, что возможного не существует. Философские аргументы в пользу этого, как представляется Крескасу, таковы. Во-первых – и здесь Крескас рассуждает подобно Фоме Аквинскому и другим аристотеликам, как арабским, так и схоластическим, – цепь причинноследственных связей является не возможной, но необходимой, поскольку каждое следствие следует из причины с необходимостью. Кроме того, цепь причин приходит к первому сущему, чьё существование необходимо – к богу [Крескас, 1990, 208]. Далее, если рассмотреть подробнее человеческое желание, можно заметить,

что, поскольку для перехода от потенциального желания сделать нечто к актуальному требуется нечто внешнее. Вещь, приводящая в движение способность желать, соединяется со способностью воображения. А это соединение, в свою очередь, является причиной желания, как было объяснено в трактате Аристотеля «О душе». Но, как было указано ранее, следствия необходимы по отношению к своим причинам, следовательно, как только возникает побуждение, желание становится необходимым, равно как и соединение способности желать со способностью воображения [Крескас, 1990, 209]. Далее Крескас предлагает провести мысленный эксперимент и представить двух полностью одинаковых людей. Очевидно, что оба они будут также делать и одинаковый выбор. То есть выбор их будет необходим и ограничен, что является аргументом в пользу отсутствия возможного.

Далее, сама природа божественного знания и его полнота свидетельствуют в пользу того, что возможного не существует. Если бы возможное существовало, то бог обладал бы неполным знанием и знание это происходило бы не из его сущности, а из реализации одной из возможных альтернатив, то есть из чего-то внешнего по отношению к нему. Таким образом, невозможно придерживаться убеждения в полноте и совершенстве божественного знания, а так же в единстве бога, если считать, что возможное существует.

Далее, очевидно, что признание существования возможного приходит в противоречие не только с полнотой божественного знания, но и с бестелесностью ога: знание о частностях, если они возникают без причины, невозможно иначе, чем с помощью гилической (материальной) способности, которой нет у бога. То есть бог не знал бы частностей (פרטים), если бы существовало возможное (случайное) [Крескас, 1990, 209–210]. Заметим, что здесь, как и вообще во всех рассуждениях Крескаса о божественном знании, обнаруживается неявная полемика со старшим современником Крескаса Герсонидом (1288–1344). Герсонид в своём ориз magnum «Войны Господа» как раз придерживался точки зрения о том, что бог не знает частностей, или будущих контингентных событий, если пользоваться схоластической терминологией. В предложенном им варианте решения проблемы соотношения божественного знания и свободы воли человека Герсонид, по сути, ограничивает божественное знание. Что же касается Крескаса, то рассуждая о знании богом будущих событий, он подчёркивает, что бог знает всё сущее не так, как мы, для которых есть прошлое, настоящее и будущее, но неким особым образом, подобным нашему знанию настоящего.

В Торе, рассуждает далее Крескас, мы можем найти подтверждение тому, что возможного не существует. Божественное знание простирается на частности, даже если они ещё не существуют [Крескас, 1990, 210]. Свои идеи о полноте божественного знания Крескас подробно изложил в первом разделе второй книги «Света Господня». По Крескасу, божественное знание бесконечно, охватывает все частности, а также распространяется на то, что ещё не существует. [Крескас, 1990, 123–150].

Подробно рассмотрев аргументы как за, так и против существования возможного, Крескас предлагает своё видение данной проблемы в третьей главе раздела «О выборе». Он предполагает, что поскольку существуют весомые доводы в пользу обеих позиций, то наиболее правильным будет вывод о том, что возможное существует в одном отношении и не существует в другом. А именно, возможное существует в отношении вещи взятой самой по себе (בבהינה עצמו), и не существует по отношению к её причинам [Крескас, 1990, 211–217]. Четвёртая глава посвящена демонстрации того, что подход, предложенный Крескасом, не расходится с учением Танаха и Талмуда, а напротив, укоренён в них [Крескас, 1990, 217–218].

В пятой главе Крескас подробно останавливается на следствиях своей концепции для разграничения человеческих поступков на те, что заслуживают божественного воздаяния и те, что не заслуживают его. Действительно, в детерминированном мире ни один человеческий поступок, казалось бы, не должен быть подсуден награде или наказанию, поскольку все они предопределены, то есть несвободны. Однако Крескас предлагает свою интерпретацию свободных поступков. Выбор свободен, говорит Крескас, когда рассматривается с точки зрения того, кто его делает, однако он детерминирован, если рассматривается с точки зрения причин, которые приводят к этому выбору. Именно ощущение того, что выбор свободен, является,

согласно Крескасу, той ключевой особенностью, которая качественно меняет человеческие действия, делая возможным божественное воздаяние — награду или наказание за благие или греховные поступки.

Крескас выделяет два типа необходимости: необходимость, сопровождаемая чувством ограничения и принуждения, и необходимость, не сопровождаемая этими чувствами. Поскольку бог является высшим благом, стремление действовать согласно его заповедям и творить благо — это желание, возникающее в душе только тогда, когда она не чувствует принуждения (даже если фактически оно есть). И, напротив, если человек чувствует принуждение и ограничение, то действие, к которому он принуждён, будет следовать именно из принуждения, а не из стремления к реализации блага. Награда или наказание за такое действие не будут справедливыми [Крескас, 1990, 219].

#### Заключение

Итак, в рамках концепции, предлагаемой Крескасом, существует как «возможное», так и «необходимое». Существование этих категорий он подтверждает как рассуждениями философскими, так и экзегетическими. Не отрицая существования категории «возможного», Крескас, однако, переводит её исключительно в область человеческого восприятия. Фактически, в мире господствует «необходимое». Следует понимать, что придание субъективистского оттенка категории «возможного» отнюдь не означает её умаления. Напротив, без такой субъективистски понятой свободы не может существовать, как считает Крескас, важнейший корень Торы – воздаяние за благие и грешные поступки. Согласно концепции Крескаса, «я чувствую, что поступаю свободно» – это то же самое, что «я поступаю свободно», причём то же самое не только с точки зрения человека, но и с точки зрения божественного закона и божественной справедливости, то есть моральной ответственности. Единственная свобода, которая может быть дана внутри строго детерминированного миропорядка – это чувство, с которым человек принимает то или иное своё действие. Свобода эта коренится не столько в несовершенстве человеческого знания (хотя и в нём тоже), сколько в душевном устройстве человека, и помогает реализации божественного плана. Ощущение счастья или неудовольствия, с которыми человек вершит то или иное действие – одно из оснований для награды или наказания. Здесь, однако, можно задаться вопросом, не являются ли детерминированными сами чувства удовольствия-неудовольствия, возникающие в душе человека или мысли, возникающие в его голове.

По большому счёту, теория Крескаса предвосхищает множество современных детерминистских концепций. При этом она стоит особняком в ряду компатибилистских систем. С одной стороны, Крескас, по сути, отрицает человеческую свободу поступить иначе, с другой – утверждает моральную ответственность за поступки постольку, поскольку они ощущаются нами как свободные. Не зря исследователи творчества Крескаса порой расходятся в оценке его концепции, считая её как детерминистской, так и недетерминистской [Harvey, 1996, 25]. Очевидно, что в концепции Крескаса принимается не классическое понимание свободы. Согласно классическим определениям компатибилизма, свобода – это «способность делать то, что хочется» [МсКеппа, Coates, 2020]. Свободный поступок, за который человек несёт моральную ответственность, согласно Крескасу, – это поступок, который ощущается агентом как свободный.

Концепция Крескаса в значительной степени предваряет современные споры компатибилистов и инкомбатибилистов. Так, например, его рассуждения на несколько столетий опередили идеи, высказанные в 20 веке Гарри Франкфуртом. Франкфурт утверждает, что «принцип альтернативных возможностей», играющий ключевую роль в рассуждениях о свободе воли и моральной ответственности, не ограничивает человека. Подобно Крескасу, Франкфурт подчёркивает, что агент несёт моральную ответственность за действие даже если у него нет возможности поступить иначе [Frankfurt, 1969].

Наследие р. Хасдая Крескаса является богатым источником философских и теологических идей. Некоторые из них могут быть применены для решения современных проблем философии религии.

Библиографический список

- 1. Андреев, Г.П. Аргументы о бесконечности и пустоте в первой главе книги «Свет Господень» р. Хасдая Крескаса / Г.П. Андреев // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 190—201. 2. Андреев, Г.П. Натурфилософские взгляды Хасдая Крескаса в IV части трактата «Ор ha-Шем» («Свет Господень») / Г.П. Андреев // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 48—61.
- 3. Пинес, Ш. Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников / Ш. Пинес // Гершович У., Рузер С. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. М.: Мосты культуры, 2009. С. 232–298.
- 4. Прозументик, К.В. Хасдай Крескас против Маймонида: дискуссия о времени в средневековой еврейской философии / К.В. Прозументик // Философская мысль. 2018. № 7. С. 18—23.
- 5. Крескас, X. אור השם ירושלים (Свет Господень) / X. Крескас. Иерусалим, 1990. 419 с.
- 6. Ackerman, A. Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on the Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds / A. Ackerman. Aleph 17, 2017. P. 139–154.
- 7. Ackerman A. Hasdai Crescas on the Philosophic Foundation of Codification // AJS Review 37:2, 2013. P. 315–331.
- 8. Ackerman, A. The attribution of Sod Ha-Kaddish to Hasdai Crescas / A. Ackerman. Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts 30, 2013. P. 65–73.
- 9. Ackerman, A. Hasdai Crescas and His Circle on the Infinite and Expanding Torah/ A. Ackerman // JSIJ 11, 2012. P. 1–17.
- 10. Frankfurt, H.G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility / H.G. Frankfurt // Journal of Philosophy. –1969. Vol. 66. No. 23. P. 829–839.
- 11. Harvey, W.Z. Hasdai Crescas and His Critique of Philosophical Happiness / W. Harvey // Proceedings of the World Congress of Jewish Studies 6, 1973. P. 143–149.
- 12. Harvey, W.Z. The Term 'hitdabbekut' in Crescas' Definition of Time / W.Z. Harvey // Jewish Quarterly Review 71, 1980. P. 44–47.
- 13. Harvey, W.Z. Comments on the Expression 'Feeling of Compulsion' in Rabbi Hasdai Crescas / W.Z. Harvey // Jerusalem Studies in Jewish Thought 4, 1985. P. 275–280.
- 14. Harvey, W.Z. Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter / W.Z. Harvey // Jewish History. 1992. Vol. 6. P. 87–98.
- 15. Harvey, W.Z. Determinism and Choice in Rabbi Hasdai Crescas / W.Z. Harvey // Actes del Simposi International de Filosofia de l'Edat Mitjana: El pensament antroplogic medieval en els ambits islamic, hebreu i cristia, 1996. P. 21–27.
- 16. Harvey, W.Z. Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas / W.Z. Harvey. Leiden: Brill, 1998. –168 p.
- 17. Lasker, D., Hasdai Crescas. Refutation of the Christian Principles. Trans. With introd. D.J. Lasker. Albany: SUNY Series in Jewish Philosophy, 1992. 168 p.
- 18. McKenna, M., Coates D.J., Compatibilism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) [Электронный ресурс]. URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/compatibilism/ (дата обращения 07.05.2020).
- 19. Ravitsky, A. Crescas' Theory on Human Will: Development and Sources / A. Ravitsky / הרצון / Tarbiz, No.51, 1982. P. 445–470 (ивр.)
- 20. Rudavsky, T.M. The impact of Scholasticism upon Jewish philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries / T.M. Rudavsky. The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy, 2003. P. 345–370.
- 21. Rudavsky, T.M. Jewish Philosophy in the Middle Ages / T.M. Rudavsky // Science, Rationalism, and Religion, Oxford: Oxford University Press, 2018. 320 p.
- 22. Wolfson, H. Crescas on the Problem of Divine Attributes // The Jewish Quarterly Review, New Series, 1916. Vol. 7. No. 1. P. 1–44.
- 23. Wolfson, H. Crescas' Critique of Aristotle / H. Wolfson. Cambridge (Mass.), 1929. 777 p. 24. Zonta, M. Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: a History and Source Book /
- M. Zonta. Dordrecht: Shpringer, 2006. 388 p.

Текст поступил в редакцию 11.04.2020. Принят к публикации 04.08.2020. Опубликован 08.10.2020.

<sup>1</sup> Наиболее известные работы, посвящённые исследованию идей Крескаса: [Ackerman, 2012; Ackerman, 2013a; Ackerman, 2013b; Harvey, 1973; Harvey, 1980; Harvey, 1985; Harvey, 1992; Harvey, 1996; Harvey 1998; Lasker, 1992; Ravitsky, 1982; Rudavsky, 2018; Wolfson, 1916; Wolfson, 1929].

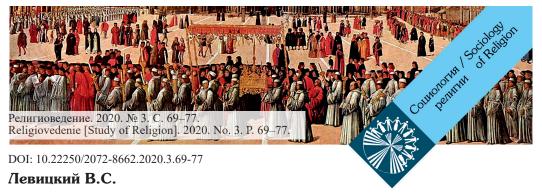
- <sup>2</sup> Исследования, посвящённые Крескасу, на русском языке: [Андреев, 2017; Андреев, 2019; Прозументик, 2018].
- <sup>3</sup> Здесь и далее, анализируя идеи Крескаса, я опираюсь на иерусалиское издание «*Op-a-Шем*», сделанное в 1990 г. Ш. Фишером [Крескас 1990].
- <sup>4</sup> См. об этом, например: [Пинес, 2009; Ackerman, 2017; Rudavsky, 2003; Zonta, 2006].

#### References

- 1. Ackerman A. Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on the Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds. *Aleph*, 2017, no. 17, pp. 139–154.

  2. Ackerman A. Hasdai Crescas on the Philosophic Foundation of Codification. *AJS Review*. 2013, vol.
- 37, no. 2, pp. 315–331.
- 3. Ackerman A. The attribution of Sod Ha-Kaddish to Hasdai Crescas. Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts. 2013, no. 30, pp. 65–73.
- 4. Ackerman A. Hasdai Crescas and His Circle on the Infinite and Expanding Torah. JSIJ. 2012, no. 11, pp. 1–17.
- 5. Andreev G.P. Filosofskii zhurnal [Philosophy Journal]. 2019, vol. 12, no. 3, pp. 48–61 (in Russian).
- 6. Andreev G.P. Voprosy filosofii [Problems of philosophy]. 2017, no. 4, pp. 190–201 (in Russian). 7. Crescas H. ר' הסדאי קרשקש אור השם [Light of the Lord]. Jerusalem, 1990, 419 p. (in Hebrew).
- 8. Frankfurt H.G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*, vol. 66, no. 23, 1969, pp. 829-839.
- 9. Harvey W. Zev. Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas. Leiden: Brill, 1998, 182 p.
- 10. Harvey W. Zev. Determinism and Choice in Rabbi Hasdai Crescas. Actes del Simposi International de Filosofia de l'Edat Mitjana: El pensament antroplogic medieval en els ambits islamic, hebreu i cristia, 1996. 678 p.
- 11. Harvey W. Zev. Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter. Jewish History, 1992, vol. 6, pp. 87–98.
- 12. Harvey W. Zev. Comments on the Expression 'Feeling of Compulsion' in Rabbi Hasdai Crescas. Jerusalem Studies in Jewish Thought, 1985, no. 4, pp. 275–280.
- 13. Harvey W. Zev. The Term 'hitdabbekut' in Crescas' Definition of Time. Jewish Quarterly Review, 1980, no. 71, pp. 44-47.
- 14. Harvey, W. Zev. Hasdai Crescas and His Critique of Philosophical Happiness. Proceedings of the World Congress of Jewish Studies, 1973, vol. 6, pp. 143–149.
- 15. Lasker D. Hasdai Crescas. Refutation of the Christian Principles. Trans. With introd. Daniel J. Lasker. Albany: SUNY Series in Jewish Philosophy, 1992, 168 p.
- 16. McKenna M., Coates D.J., Compatibilism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.). Available at: https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/compatibilism/ (accessed on May 07, 2020).
- 17. Pines Sh. in U. Gershovich, S. Ruzer (eds.) Iudaizm, hristianstvo, islam: paradigmy vzaimovliyaniya [Judaism, Christianity, Islam: paradigms of influence]. Moscow: Bridging Cultures, 2009, pp. 232–298
- 18. Prozumentik K.V. Filosofskaya mysl' [Philosophical Thought]. 2018, no. 7, p. 18-23 (in Russian).
- 19. Ravitsky A. התפתחות השקפותיו של ר' חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון [Crescas' Theory on Human Will: Development and Sources]. Tarbiz, 1982, no. 51, pp. 445–470 (in Hebrew).
- 20. Rudavsky T.M. The impact of Scholasticism upon Jewish philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries. The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. 2003, pp. 345-370.
- 21. Rudavsky T.M. Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2018, 320 p.
- 22. Wolfson H. Crescas on the Problem of Divine Attributes. The Jewish Quarterly Review. New Series, 1916, vol. 7, no. 1, pp. 1–44.
- 23. Wolfson H. Crescas' Critique of Aristotle. Cambridge (Mass.), 1929.
- 24. Zonta M. Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: A History and Source Book. Dordrecht: Shpringer, 2006, 388 p.

Submitted for publication: April 11, 2020. Accepted for publication: August 04, 2020. Published: October 8, 2020.



Украинский институт стратегий глобального развития и адаптации 1040 ул. Шумана 6, Брюссель, Бельгия Victor2609@ukr.net

#### «Социология онтологии»: значение социальных аспектов борьбы за Символ веры на Первом Вселенском соборе

Аннотация. Процесс принятия Никео-Цареградского Символа веры достаточно хорошо задокументирован и изучен в современной литературе. Как правило, он становится предметом исследований в религиоведческом или богословском дискурсах. Однако поднимает он и философские проблемы. Междисциплинарное



исследование позволяет увидеть в теоретическом споре о центральных положениях христианского вероучения инструмент в борьбе за церковный авторитет и власть: «авторское право» на онтологическую основу учения церкви автоматически повышало значимость его обладателей в церковной иерархии. Учитывая усиливающееся культурное влияние церкви, противостояние противоборствующих групп на первом Вселенском соборе было важной вехой в борьбе за право формирования центральных смыслов новой социальной реальности, а также опирающихся на нее идентичностей и институций. В статье анализируются факторы, которые обеспечили победу партии Александра-Афанасия и привели, в конце концов, к принятию ортодоксального Символа веры. Эта победа была обусловлена: 1) традицией александрийской богословской школы; 2) политическим влиянием императора, принявшего сторону Александра-Афанасия; 3) более удачной лингвистической формулой фиксации исповедальных основ. Но стратегическую победу христианского «онтологического канона» обеспечило утверждение процедуры общецерковного его принятие в виде Символа веры, который стал единым смысловым стандартом, общеобязательным для всей церкви. Стратегию её развития определяла победившая партия, а в функции церкви теперь входила обязанность пристально следить за его соблюдением, бескомпромиссно купируя все мировоззренческие альтернативы, табуируя их как ересь. Сказанное позволяет сделать вывод о важности (неустранимости) социальных условий для утверждения «онтологического канона». Достаточно обоснованно можно предположить, что такая зависимость касается не только христианской социальной реальности.

**Ключевые слова:** онтология, Символ веры, социальная реальность, смысл, церковь, ортодоксия, ересь

#### Viktor S. Levytskyy

Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation 1040 Round-point Schuman 6, Brussel, Belgium Victor2609@ukr.net

## "Sociology of Ontology": Importance of the Social Aspects of the Struggle for the Creed at the First Ecumenical Council

**Abstract.** The process of adoption of the Nicene-Constantinopolitan Creed is well documented and studied in modern literature. As a rule, it becomes the subject of research in religious studies or theological discourses. However, it raises philosophical problems. Interdisciplinary research allows us to see a tool in the struggle for church authority and power in a theoretical debate on the central principles of Christian dogma: "copyright" on the ontological basis of the teachings of the Church automatically increased the importance of its owners in the church hierarchy. Acknowledging the growing cultural influence of the Church, the confrontation of the opposing groups during the First Ecumenical Council was an important milestone in the struggle for the right to form the central meanings of the new social reality, as well as identities and institutions, which were based on it. The article analyzes the factors that ensured the victory of the party of Alexander Athanasius and ultimately led to the adoption of the Orthodox Symbol of Faith. This victory was due to: 1) the tradition of the Alexandrian theological school; 2) the political influence of the emperor, who took the side of Athanasius; 3) the more successful linguistic formula for fixing confessional foundations. However, the strategic victory of the Christian "ontological canon" was ensured by the adoption

of the Church-wide procedure by its adoption in the form of the Creed, which became the single semantic standard universally binding on the whole Church. The strategy of its development was determined by the victorious party, and the function of the Church now included the duty to closely monitor its observance, uncompromisingly stopping all world outlook alternatives and tabooing them as heresy. The foregoing allows us to conclude that the social conditions are important (inevitably) for the establishment of the "ontological canon". It can be reasonably assumed that such a relationship does not only apply to Christian social reality.

Key words: ontology, Creed, social reality, meaning, Church, orthodoxy, heresy

Проблема конструирования реальности не является новой для философии: уже Кант показал зависимость феноменального мира от наших концептуальных схем, в XX же веке была доказана культурная релятивность таких схем. Но то, что раньше было проблемой только философского дискурса, сегодня стало частью повседневной жизни. Всё большие регионы нашей реальности поддаются сегодня уже сознательному конструированию: эпоха постправды, открывшая возможность множественности истин, позволяет осуществлять «онтологические интервенции» в области коллективной памяти, социальной телеологии, гендерной политики и т.д.

В рамках социологии знания было убедительно показано, что процессы конструирования картин мира (К. Мангейм), социальных реальностей (П. Бергер, Т. Лукман) всегда предполагают определённые социальные условия, в виде институтов, структур, акторов и не могут быть поняты вне их. Это и неудивительно, так как любые идеи, представления и убеждения продвигаются конкретными индивидами и сообществами, социальное бытие которых является необходимым условием устойчивости этих представлений и убеждений, вплоть до самых фундаментальных. Например, когда в философии науки было осознана историчность научных парадигм и их зависимость от жизни научного сообщества (Т. Кун), а социология науки показала важность (иногда решающую) вненаучных (социальных, экономических, психологических и т.п.) факторов для получения научного знания (С. Шейпин, Д. Блур), стало понятно, что даже такая «метапарадигма» как наука, выступавшая эталоном объективности и «чистого знания», несвободна от социальных условий её производства. Сегодня очевидно, что понимание процесса конструирования реальностей-парадигм невозможно без учёта таких социальных условий.

В этом контексте эвристичной представляется попытка реконструировать один из первых хорошо задокументированных шагов к формированию христианской социальной реальности, которая стала определяющей для появления современной техногенной цивилизации (Ю. Хабермас) — утверждению Никео-Цареградского Символа веры. Такое исследование поможет уточнить «онтологизирующую» роль социального процесса, в частности церкви как главной общественной институции, обеспечивающей условия «бытия» христианских смыслов и может стать примером продуктивного междисциплинарного подхода, когда философские вопросы обсуждаются путём обращения к данным религиоведения и истории теологии.

Соответственно, спор между арианами и ортодоксами на Первом Вселенском соборе можно рассматривать не только как догматическое противостояние, но и как борьбу за установление центральных смыслов социальной реальности и борьбу за социальную институцию, церковь, эти смыслы отстаивающую, то есть как борьбу за право формировать реальность. Такой подход позволяет проанализировать механизмы социального конструирования реальности и выделить инвариантные их элементы, остающиеся актуальными до сих пор.

Исходя из сказанного, предметом статьи предлагается сделать «социологию онтологии» Символа веры — церковно-социальный контекст утверждения вероучительных истин на Никейском соборе, который позволяет раскрыть взаимозависимость интеллектуального и социального устроения реальности.

### Методологические основания теологического противостояния

Протестантский исследователь Д. Ферберн указывает на давно известный (устоявшийся уже к XIX в.) ракурс рассмотрения проблемы формирования Символа веры, как противоборства двух теологических школ: антиохийской и александрийской [Ферберн, 2008]. Такой подход кажется вполне обоснованным и подтверждённым

авторитетными исследованиями с одной стороны, и весьма эвристичным с точки зрения цели данной статьи — с другой стороны. Представляется оправданным видеть один из факторов самого арианского раскола и победы Никейского символа в различии школ и традиций, выступивших с противоборствующими позициями. Можно найти корни этого столкновения ещё глубже и сказать, что это новое противостояние платонизма и аристотелизма на христианской почве. «Александрийцы примкнули к философии Платона, — пишет В. Болотов, — в Антиохии, по-видимому, более тяготели к философии Аристотеля» [Болотов, 1994, 7].

Если говорить о христианской традиции, то в противостоянии принимали участие наследники школы Оригена и продолжатели школы Павла Самосатского. На Никейском соборе одну позицию олицетворял Александр Александрийский и Афанасий Великий, вторую — два представителя лукианистского кружка — Евсевий Никомидийский и Арий. Эту историю противостояния А. Лосев следующим образом перевёл на философский язык: «Но если рассуждать формально, то в этом никейском учении не то чтобы античность совсем никак не была бы представлена, но она была представлена здесь уже не аристотелизмом, а неоплатонизмом. Ведь это именно Плотин учил о том, что божественный ум есть субстанциальное выражение невыразимого первоединства. Само собой разумеется, что такой деятель и руководитель Никейского собора, как Афанасий Александрийский, совершенно не имел ничего общего с языческим пантеизмом и что им владело представление об абсолютной личности, совершенно незнакомое языческим философам. И, тем не менее, как раз античный неоплатонизм и помог Афанасию низвергнуть Ария и не отрывать Логос и Слово божие от самого Бога» [Лосев, 1992, 55].

Практически все авторы исследующие вопросы, связанные с формированием Никейского символа веры, отмечают разные подходы этих школ, концентрируясь на философских и экзегетических аспектах. В. Болотов указывает на то, что александрийцы, как продолжатели дела Оригена исповедовали аллегорический метод толкования Священного Писания. Пользуясь методом синтеза, они преследовали цель найти максимум смысла, т.е. толкование для них было искусством, открывающим ещё неоткрытые новые смыслы. Антиохийская школа в данных подходах являлась противоположностью своих оппонентов. Аллегоризму александрийцев они противопоставили исторический метод, преследуя цель разъяснить буквальный смысл текста. Используя аналитический подход, они старались найти не «максимум смысла», а минимум, однако такой, который истинен инвариантно. Экзегеза же в свою очередь, для них являлась наукой, способной выдержать любое критическое давление.

В. Болотов очень ёмко и иллюстративно обобщил эти различия: «Антиохийская школа, сделалась основательницей научного толкования. Экзегеза александрийцев была искусством; в Антиохии сообщили ему характер науки. Александрийское толкование может быть хорошо под пером таланта; в антиохийской школе предлагались такие простые и устойчивые приёмы, что с ними не без пользы мог трудится и человек невысоких дарований. Александрийской школе могла угрожать опасность – сочинить своё Св. Писание, антиохийской – остановиться очень близко к букве, позабыв, что за историей должна идти Теория» [Болотов, 1994, 5].

Также важно отметить, что александрийцы были последователями Оригена, учителя церкви, который согласно традиции, впервые употребил слово богочеловек, и последовательно, хотя ещё в рамках субординационной парадигмы, рассуждал о единосущности Отца и Сына. Антиохийцы к моменту первого Вселенского собора продолжали развивать учение Павла Самосатского, о чём писал уже Александра Александрийский своему коллеге в Византии: «закваску свою оно (арианство – Л.В.) получило от нечестия Лукиана, последователя Павла самосатского» [Цит. по: Спасский, 1995, 151]. Для последнего же бог есть единое лицо, Логос же лишь — неипостасное знание, находящееся у бога, слово не существует до воплощения. Соответственно, Христос человек, который только по степени отличается от пророков. Такое понимание продолжил развивать Лукиан, учениками которого были Евсевий Никомидийский, Марий Халкидонский и Арий. После же его мученической смерти образовался кружок лукианистов, благодаря Евсевию, столичному епископу,

имевший кроме всего прочего значительный политический вес<sup>1</sup>, который он попытался задействовать на Соборе.

Таким образом, следует сказать, что представители противоборствующих лагерей исходили из различных теологических допущений, закреплённых устоявшейся традицией: для одних единосущность Христа не вызывала никаких проблем, хоть практически и не была ещё эксплицитно зафиксирована, для других – противоречила привычным для них вероисповедальным основам.

### Конституирование смыслов Символа веры

Для того, чтобы проанализировать процесс формирования Символа веры следует остановится на событиях, предшествующих и сопутствующих проведению Первого Вселенского собора. Противостояние между Александром-Афанасием и Евсевием-Арием можно рассмотреть в трёх плоскостях: организационном, политическом, лингвистическом, совокупность которых, как представляется, и определила историческую победу никейцев.

Организационное измерение. Следует сказать, что сама форма поиска истины в виде проведения Вселенского собора оказалась весьма эвристична и в дальнейшем методологически оказала влияние на принципы научной рациональности. В ранней же церкви соборы, как пишет А. Карташев, выступали в роли паллиативов и громоотводов, снимавших на какое-то время остроту «догматической лихорадки», при этом практикой они стали именно на Востоке<sup>2</sup>. А. Карташев отмечает: «Самая форма разрешения спорных вопросов и умиротворения взволнованной церкви путём так называемых вселенских соборов была не теоретически, не предумышленно, а эмпирически нащупана по поводу особо широких и особо острых потрясений в толще именно восточной половины церкви. В западной половине, благодаря централизующему авторитету римской кафедры, нужды в соборах вселенских не чувствовалось» [Карташев, 1994, 8].

Что касается непосредственно Никейского собора, то принято считать, что он проходил с 20 мая 325 г. (время прибытия делегаций), 14 июня состоялось официальное открытие, 19 июня был составлен Символ веры, а 25 августа Собор торжественно закрылся. Также устоявшаяся традиция говорит о 318 отцах, принявших участие в Соборе<sup>3</sup>. Важно отметить, что до официального открытия и уже во время самого Собора работали секции (до некоторой степени аналогичные сегодняшним на научных конференциях), на которых прибывающие епископы (многие из которых были весьма чужды богословским диспутам) могли познакомиться с конкурирующими позициями и примкнуть к одной из групп. А. Спасский указывает, что все споры были проведены на таких собраниях и к началу Собора уже было готово окончательное решение, которое просто официально приняли на Соборе.

Таких групп на Соборе исследователи насчитывают четыре. Первая партия сторонников Евсевия Никомидийского и Ария, кроме указанных богословов включала епископа-хозяина Никейского собора — Феогниса, Минофа Эфесского, Марийя Халкидонского. Численность их была весьма невелика: Созомен сообщает о 17 епископах-сторонников Ария, арианский историк Филострогий говорит о 22. Так или иначе ядро этой группы было представлено участниками лукианского кружка антиохийской школы.

Идя на Собор, они не предполагали неблагоприятного для себя его окончания: в их пользу была расположена сестра императора – Констанция, их главой был столичный епископ и епископ города, принимавшего Собор, сами они были очень образованными людьми, готовыми к любым догматическим дебатам, пользовались они и моральным авторитетом. Более того, они не стремились сделать своё учение общеобязательным, им просто нужно было разрешение на продолжение своих философско-богословских исследований в рамках, свободных от следования беспрекословному предписанию. Кажется, именно это и сыграло, в конце концов, с ними злую шутку. По аналогии с гностиками они не старались навязать свою идентичность всей церкви — они бы довольствовались правом на свободные диалектические рассуждения. А. Спасский в связи с этим указывает: «... в своей среде они (ариане — Л.В.) охотно терпели разницу убеждений и ни ранее ни после Никейского собора не подвергали анафеме лиц за одни догматические воззрения, если они не были уже

прежде осуждены церковью. Так, у Александра Александрийского они искали только принятия Ария в церковь, но не согласия на их учение. Замечательно также, что и Афанасий Александрийский ни разу не был обвиняем арианами за свою догматику» [Спасский, 1995, 212].

Противостояла им вторая также весьма немногочисленная (около 30 отцов) группа, представителей как сегодня можно сказать ортодоксии. В её состав входили Осий Кордубский, Александр Александрийский, Макарий Иерусалимский, Афанасий Великий. Это также были хорошо образованные люди, знакомые с античной философской традицией. В отличие от арианской партии «либералов» это были энергичные «революционеры», отстаивающие определённые новации, прежде всего относительно включения философского словаря в церковные определения. При этом и задача у них была сложнее: они ставили цель принять именно их вероопределение и сделать его инвариантным и универсальным для всей церкви.

Третья группа — самая многочисленная, голос которой в конечном счёте и решил исход Собора. Это были отцы, которых объединяли два признака: 1) все они были простыми служителями церкви, без специального образования и подготовки, и не разбиравшимися в богословских тонкостях; 2) но это были моральные авторитеты, с высокими нравственными качествами, «подвижники веры и благочестия», своей жизнью отстаивающие проповедь Христа. Именно они, поддержав партию Александра-Афанасия, обеспечили принятие Никейского символа веры.

Четвёртая группа, представленная консервативными епископами, представляла старую школу богословия. Лидером её был Евсевий Кесарийский, коему и суждено было представить крещальный символ кесарийской церкви, который с небольшим добавлением по решению Собора стал общецерковным Символом веры. Следует сказать, что позицию этой партии можно назвать примирительной, и многие никейские отцы могли бы на ней сойтись (что собственно и произошло на основе текста Символа).

Из вышеизложенного видно, что участники собора были достаточно разнородны (образование, возраст, происхождение и т.д.). Партия Александра-Афанасия выделялась особой непримиримостью и в отличие от группы Евсевия-Ария не готова была идти ни на какие компромиссы. Именно александрийцы выступали за принятие вероисповедального документа, который был бы обязателен для всей церкви.

### Политическое измерение

Существует мнение, что именно политическая составляющая и оказалась определяющей для победы ортодоксии над арианством. С такой позицией можно согласиться только, учитывая краткосрочную историческую перспективу: действительно, на Соборе слово императора оказалось решающим, как писал В. Болотов: «Никейский собор, утверждённый императорской подписью, получил высшую санкцию, какая только была возможна на земле» [Болотов, 1994, 42–43]. Однако в долгосрочной перспективе одного политического веса оказалось недостаточно: известно, что к 50-м годам IV в. Афанасий остался единственным православным епископом на Востоке, отстаивающим положения Символа веры, при этом гонимый императором Констанцием. Несмотря на это, Символ веры не изменил своего содержания. Тем не менее, конкретно для принятия и популяризации Никейского символа веры Константин Великий сыграл роль выдающуюся.

Его участие можно проследить в трёх различных сферах. Во-первых, это именно император, к уже согласованному символу, представленному Евсевием Кесарийским, предложил добавить омоусиас (единосущий), сделав его бескомпромиссно антиарианским. В своём обращении «Окружное послание Евсевия, епископа Кесарии Палестинской», автор так описывает этот эпизод после того как им был зачитан крещальный символ: «...боголюбивейший император засвидетельствовал полную его верность; исповедал при этом, что он сам так же мыслит, и потому всем повелел принять изложение, подписать содержащиеся в нём догматы и не отказываться от него, присовокупив лишь слово — "единосущий"...» [Окружное послание, 1994, IX]. Традиция говорит, что терминологическая новация Никейского символа была озвучена самолично императором с подачи западного епископа Осия Кордубского.

Во-вторых, Константин задействовал как на Соборе, так и по его окончании, всю полноту императорской власти для включения Символа в церковную практику

и для укрепления единства самой церкви. Так он распорядился о сожжении всех творений Ария, а за пособничество в деле арианства установил казнь. В «Послании Императора Константна ко всем епископам и народам» он постановляет: «Всякое сочинение, написанное Арием, какое у кого найдётся, повелеваем предать огню, чтобы таким образом не только исчезло нечестивое учение его, но и памяти о нём никакой не осталось. Если же кто будет обличён в утаивании книг Ариевых и не представит их тотчас же для сожжения, таковой, объявляем наперёд, будет наказан смертью: тому немедленно по открытии вины будет отсечена голова» [Послание императора, 1994а, III].

Епископы, поддержавшие ересь на Соборе, подлежали ссылке: «Посему с этими неблагодарными, — пишет Константин в «Послании Императора Константина к никомидийцам против Евсевия и Феогниса», — я определил так: приказал взять их и сослать в самые отдалённые места» [Послание, 19946, XIII]. Со всех последователей Ария взималась подать в десятикратном размере. В «Послании императора Константина к Арию и арианам» Константин пишет: «Ты говоришь: «у меня много последователей». Тебе это и кстати: возьми их себе; они предали себя на съедение волкам и львам. Но каждый из них понесёт наказание, будет обложен данью за десять человек, если в наискорейшем времени не прибегнет к спасительной церкви…» [Послание, 1994с, XII].

В-третьих, император принимает самое непосредственное участие в жизни церкви, задействуя не только всю полноту политической власти, но и выступая как мыслитель, разъясняя догматические тонкости. В этом отношении особенно выделяется «Послание императора Константина к Арию и арианам», которое является скорее документом не политическим, а образцом богословской мысли высокого уровня. Как уже было указано выше Константин сам пишет Послания епископам и церквям, давая распоряжения относительно дальнейшей практики церкви после Собора.

В действиях Константина хорошо видна значимость политического фактора конституирования смыслов Символа веры, который приложил достаточно усилий, чтобы он был принят, а представители конкурирующего мировоззрения подвергнуты не только церковным, но и политическим санкциям.

### Лингвистическое измерение

Одним из главных событий философии XX в. стал лингвистический поворот, в результате которого была осознана лингвистическая нагруженность фактов: язык из медиума между миром и сознанием превратился в «инструмент», благодаря которому мир только и может появиться для сознания.

Естественно, Отцы церкви не могли знать лингвистических открытий философии XX в., однако, сегодня можно сказать, что их спор о терминах в равной степени был спором по поводу «онтологического канона», со всеми вытекающими отсюда последствиями. Борясь за право устанавливать термины (смыслы), они сражались за реальность, а значит и за собственную идентичность эту реальность выражающую. Когда было утрачено политическое влияние, именно канонизированная терминология выступила долгосрочным фактором сохранения ортодоксального мировоззрения.

Сам терминологический спор проходил в двух плоскостях, крайними точками одной были античная и библейская терминология, другой – восточная и западная теологические традиции. Для Запада в омоусиас (единосущность) не было никакой проблематичности: ещё Тертулиан писал об одной субстанции и трёх Лицах в Тро-ице<sup>4</sup>. Поэтому, когда Осий Кордубский (продолжатель тертулиановской традиции) предложил искомый термин, для него в этом не было никакой революции. Собственно, это не в последнюю очередь и обусловило то, что Запад никогда не отходил от Никейского определения, и, когда практически весь Восток отказался от Символа, как раз из-за новой небиблейской терминологии, Запад продолжал последовательно исповедовать Символ веры 318 отцов. «На Западе, – пишет А. Спасский, – символ не вызывал никаких недоумений, никакого недовольства» [Спасский, 1995, 258].

Совсем другое дело было на Востоке. Термин «единосущий» с одной стороны был до этого в употреблении у гностиков, поэтому к нему относились с ощутимым

недоверием, с другой — даже Александр Александрийский и Афанасий Великий, полемизируя с арианами, не использовали его в доникейский период, предпочитая ему «подобный по всему» (омиусиас) (по иронии судьбы именно этот термин будет использован арианской оппозицией после Собора)<sup>5</sup>. Главный же аргумент против термина «единосущий» заключался в том, что он не имеет библейского происхождения, а заимствован из светской учёности<sup>6</sup>. Это, кстати, станет основным доводом контрникейского движения, консервативных епископов Востока.

Однако, термин «единосущный» появился не из-за желания внести больше учёности, а в силу невозможности библейской терминологии однозначно преградить путь арианству. Всякий раз, когда использовался тот или иной термин из библейского вокабуляра, ариане находили возможность согласовать с ним своё учение, поэтому необходимо было подыскать такое определение, которое однозначно отсечёт ересь. В. Болотов в этой связи сообщает: «Например, в ответ на предложение внести в символ "из Бога" евсевиане заявили, что и они согласны с этим; но ведь всё из Бога, прибавляли они, ибо "один Бог Отец, из которого всё" [1 Кор 8:6]. Таким образом, простое выражение "из Бога" не могло решить спора между православными и крайним выражением арианской партии. Нужно было подыскать термин для евсевиан неудобоприемлемый. Такое выражение было "из сущности"» [Болотов, 1994, 33]. Следует сказать, что Афанасий считал термин «единосущный» достаточным не только для победы над арианской ересью, но и над всеми последующими еретиками.

Символ веры — это набор исповедных положений, фиксирующих ортодоксальный «онтологический канон» и в то же время преграждающих путь любым альтернативам. Так формула «из сущности Отца», прямо направлена против Ария и осуждала его учение о тварности Сына, термин «единосущий» кроме антиарианской задачи, преграждает дорогу Савеллию, учившему о слиянии Трёх Лиц Троицы, ибо как указывает А. Спасский «субъект может быть единосущим только комунибудь другому, а не самому себе» [Спасский, 1995, 230], «Его же царствию не будет конца», обращено против учения Маркелла, доказывавшего, что некогда царствие закончится. Каждое положение Символа, направлено против определённой альтернативной онтологии, получившей после своего поражения статус ереси.

В этом процессе конституирования смыслов Символа веры, обращает на себя внимание роль церкви, которая коллегиально утвердив смыслы, ставшие центральными для всей христианской реальности, сумела, силой своего административного аппарата, навязать их повсеместно. На этом примере хорошо видна инвариантная важность социальных структур в деле формирования социальной реальности. Церковь выступила центральной институцией, обеспечившей социальное бытие христианских смыслов и одновременно социальным пространством солидаризации индивидуальных акторов эти смыслы разделяющих и продвигающих. Таким образом, Партии Александра-Афанасия удалось: 1) добиться принятия основополагающего догматического документа (Символа веры); 2) безальтернативно включить в него отстаиваемые ими положения; 3) утвердить его как всеобщий и универсальный для всей церкви. С этого момента защита и трансляция смыслов Символа веры стала одной из главных её функций.

Таким образом, терминологический спор закончился не просто православным вероопределением, но вместе с тем и канонизацией «онтологического канона», отступление от которого теперь стало главным церковным преступлением, караемым анафемой, а позднее и смертной казнью.

### Заключение

Предпринятое исследование социологии Символа веры, можно суммировать несколькими положениями. Во-первых, он был разработан с опорой на достижения александрийской богословской школы, в том числе в области философской терминологии. Во-вторых, несомненна роль Константина Великого и светской власти в целом, в деле принятия Символа веры на Никейском соборе и дальнейшей его популяризации. Однако только политической власти оказалось недостаточно, чтобы сделать его общецерковной нормой. В-третьих, партии Александра-Афанасия, с одной стороны, удалось предложить терминологическую формулу, которая бескомпромиссно отсекала арианскую альтернативу, с другой — получилось включить её

в основной догматический документ, который теперь являлся обязательным для всей церкви. Благодаря этому «онтологический канон» стал эксплицитным, унифицированным и универсальным. Было документально зафиксировано отличие ортодоксии от ереси, принят единый смысловой стандарт, который стал общеобязателен для всей церкви, которая, в свою очередь, используя весь свой авторитет и инструментарий стала следить за его «чистотой».

Таким образом, процесс утверждения Символа веры можно рассматривать как один из узловых моментов формирования христианской социальной реальности. В этом процессе как кристаллизовались смыслы, ставшие центральными для этой реальности, так и формировались идентичности и институции, ставшие основой социального бытия этих смыслов. Процесс принятия Символа веры демонстрирует наличие жёсткой связи между смысловым устроением реальности и социальными условиями этого процесса.

# Библиографический список

- 1. Болотов, В.В. Лекции по истории древней церкви / В.В. Болотов. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. Т. IV. История церкви в период Вселенских Соборов.  $619\,$  с.
- 2. Карташев, А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташев. М.: Республика, 1994. 542 с.
- 3. Кюмон, Ф. Восточные религии в римском язычестве / Ф. Кюмон; Пер. с франц. Саниной А.П. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. 352 с.
- 4. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах. Книга 1/A.Ф. Лосев. М.: Искусство, 1992. 656 с.
- 5. Окружное послание Евсевия, епископа Кесарии Палестинской. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. III. С. VIII–XI.
- 6. Послание императора Константина к Арию и арианам. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. II. С. VI–XII.
- 7. Послание императора Константина к никомидийцам против Евсевия и Феогниса. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. III. С. XII–XIII.
- 8. Послание императора Константина ко всем епископам и народам. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. III. С. II–III.
- 9. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах / Святитель Афанасий Великий. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 399–443.
- 10. Спасский, А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени) / А. Спасский. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: «Новая книга», «Паломник», 1995. 648 с.
- 11. Ферберн, Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Д. Ферберн. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 323 с.
- 12. Шмонин, Д.В. Введение в средневековую философию. Патристика / Д.В. Шмонин. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Рус. христианск. гуманит. акадамии, 2008. 145 с.

Текст поступил в редакцию 28.04.2020. Принят к публикации 10.08.2020. Опубликован 08.10.2020.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Лукиан — фигура противоречивая в ранней церкви: с одной стороны, он был прямым учеником Павла Самосатского и поддерживал учение, осуждённое церковью, с другой — его подвижничество и мученичество, как бы искупили его учение. Уже в начале IV века его почитали как великого мученика, особенно ценила его заслуги Констанция, сестра императора. Сам Константин вновь отстроил город, где сохранились останки святого, и незадолго до своей смерти молился, в церкви, возведённой на мощах мученика.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ф. Кюмон таким образом объясняет это различие: «Римляне, очень отличавшиеся ...от греков, во все времена своей истории оценивали теории и институты главным образом по их практическим результатам... Как часто отмечается, философия в римском обществе превратилась в метафизические спекуляции, чтобы сосредоточить всё своё внимание на морали. Точно так же в последствии римская церковь оставила нескончаемые споры по поводу сущности Божественного Логоса

и двойственной природы Христа более утончённым эллинам. Её живо интересовали и будоражили вопросы, имевшие прямое приложение к жизни, как, например, учение о Благодати» [Кюмон, 2002, 64–65].

<sup>3</sup> Евсевий говорит о 250 епископах, Константин – о 300-х, Афанасий впервые пишет о 318 епископах. <sup>4</sup> Следует сказать, что никейское омоусиас после Собора не совсем точно на латынь было переведено «unius substantie», а не дословно «unius essentiae», что было воспринято как издавна известная формула.

<sup>5</sup> Шмонин Д. в этой связи замечает: «Не случайно принятый в результате дискуссий на Никейском соборе Символ веры «в редакции» Александра — Афанасия вскоре оказался оспоренным; «йота» (1), отличающая правильную в догматическом отношении формулу όμοούσιος (единосущий) от арианской формулы όμοιούσιος (подобосущий), оказалась роковой: как принято считать, «техническая ошибка» при написании этого слова рядом епископов, скреплявших своими подписями акт Собора о принятии догмата, дала им возможность впоследствии обратиться к арианству» [Шмонин, 2008, 60]. <sup>6</sup> В «Послании о том, что собор Никейский…» Афанасий пишет: «…потому, что и теперь, когда показаны нетвёрдость и суетность арианских умствований, даже осуждённые всеми за свою во всём злонамеренность, — после всего этого, ропшут они, подобно иудеям, говоря: для чего сошедшиеся в Никеи Отцы употребили не из Писания взятые речения: от сущности и единосущий» [Святитель Афанасий, 1994, 399].

### References

- 1.Bolotov V.V. *Lekcii po istorii drevnej cerkvi* [Lectures on the History of the Ancient Church]. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria. 1994. vol. IV. 619 p. (in Russian).
- Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. IV, 619 p. (in Russian).

  2. Fairbairn D. *Grace and Christology in the Early Church*. Oxford University Press, 2003. (Russ. ed. *Uchenie o Hriste i blagodati v rannej Cerkvi*. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institute sv. apostola Andreja, 2008, 323 p.)
- 3. Franz-Valéry-Marie Cumont. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: Open Court, 1911. (Russ. ed. Franz-Valéry-Marie Cumont. *Vostochnye religii v rimskom jazychestve*. St. Petersburg: Evrazija, 2002, 352 p.)
- 4. Kartashev A.V. *Vselenskie sobory* [Ecumenical Councils]. Moscow: Respublika, 1994, 542 p. (in Russian).
- 5. Losev A.F. *Istorija antichnoj jestetiki. Itogi tysjachiletnego razvitija: v 2-h knigah. Kniga 1* [The History of Ancient Aesthetics. The Results of a Thousand-year Development: In 2 books. Book 1]. Moscow: Iskusstvo, 1992, 656 p.
- 6. Okruzhnoe poslanie Evsevija, episkopa Kesarii Palestinskoj [District Epistle of Eusebius, Bishop of Caesarea Palestine] in Svjatitel' Afanasij Velikij. Tvorenija v IV tomah. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. III, pp. VIII–XI. (in Russian).
- 7. Poslanie imperatora Konstantina k Ariju i arianam [The Epistle from Emperor Constantine to Arius and Arians] in Svjatitel' Afanasij Velikij. Tvorenija v IV tomah. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. II, pp. VI–XII. (in Russian).
- 8. Poslanie imperatora Konstantina k nikomidijcam protiv Evsevija i Feognisa [The Epistle of Emperor Constantine to Nicomedians against Eusebius and Theognis] in Svjatitel' Afanasij Velikij. Tvorenija v IV tomah. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. III, pp. XII–XIII. (in Russian).
- 9. *Poslanie imperatora Konstantina ko vsem episkopam i narodam* [The Epistle of Emperor Constantine to all Bishops and Peoples] in Svjatitel' Afanasij Velikij. Tvorenija v IV tomah. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol 3, pp. II–III. (in Russian).
- 10. Saint Athanasius the Great. Tvorenija v IV tomah [Works in IV Volumes]. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. I, pp. 399–443 (in Russian).
- 11. Shmonin D.V. *Vvedenie v srednevekovuju filosofiju. Patristika* [Introduction to medieval philosophy. Patristics]. St. Petersburg, 2008, 145 p. (in Russian).
- 12. Spasskij A. *Istorija dogmaticheskih dvizhenij v epohu vselenskih soborov* [The History of Dogmatic Movements in the era of Ecumenical Councils]. Moscovscoe podvor'e Svjato-Troickoj Sergievoj Lavry: Novaja kniga, Palomnik, 1995, 648 p. (in Russian).

Submitted for publication: April 04, 2020. Accepted for publication: Agust 10, 2020. Published: October 8, 2020.



Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан 420111, Россия, Казань, ул. Лево-Булачная 36 «А» pateev@bk.ru

# Религиозный активизм в мусульманских сообшествах: переосмысление в постсекулярную эпоху

Аннотация. В статье представлена попытка осмысления исламского активизма — феномена, в котором сложно дифференцировать социальную и политическую составляющую. Новые перспективы анализа связываются с рассмотрением данного явления в контексте социокультурных трансформаций мусульманских сообществах, начавшихся с конца XIX в. Значимым процессом стала секуляризация,

которая охватила мусульманские сообщества, но не была детально переосмыслена на богословском и философском уровне. Процесс секуляризации автором не рассматривается как феномен неизбежной «атеизации» мусульманских сообществ, а связывается с дифференциацией различных сфер общественной жизни и возникновением новых форм религиозного активизма, которые развивались в условиях взаимной конкуренции.

Ключевые слова: мусульманские сообщества, активизм, религиозный активизм, исламский активизм, секуляризация, социокультурная трансформация

### Rinat F. Pateev

Center of the Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences 36 "A" Levo-Bulachnaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, Russia, 42000 pateev@bk.ru

### Religious Activism in Muslim Communities: Rethinking in the Post-Secular Era

**Abstract.** The article presents an attempt to understand Islamic activism, a phenomenon where the differentiation between social and political components is difficult. New perspectives of analysis are associated with the research context of socio-cultural transformations in Muslim communities that have begun since the 19th century. Secularization was important process that affected Muslim communities, but not reinterpreted implicitly at the theological and philosophical level. The process of secularization is not considered by author as a phenomenon of inevitable "atheization" of Muslim communities, but associated with differentiation of various spheres of public life and emergence of new forms religious activism that developed during the mutual competition.

**Key words:** Muslim communities, activism, religious activism, Islamic activism, secularization, sociocultural transformation

### Введение

Активизм – распространённый термин, обозначающий различные виды человеческой деятельности. Понятие политического и гражданского активизма уже прочно вошли в научный лексикон, но рефлексия над самими феноменами остаётся актуальной [Демакова, Маковецкая, Скрякова, 2014, 148–163]. Трансформации в процессе жизнедеятельности общества потребовали рефлексии в отношении активности человека в самых различных сферах. Хозяйственная деятельность обусловила ряд проблем, связанных с взаимодействием общества и природы, что привело к возникновению понятия экологического активизма. Появилось даже понятие арт-активизма, как особой формы социально-политического протеста в культурной сфере [Акунина, 2014]. Сегодня транснациональный активизм рассматривается как

новая форма глобального гражданского общества, где протестность играют значимую роль [Гашенко, 2013].

В религиоведении концепция активизма применяется редко, но понятие исламского активизма встречается в работах российских и зарубежных исследователей [Беренкова, 2015; Царегородцева, 2016; Islamic activism, 2004; Wiktorowicz, 2002]. Отечественные авторы не уделяют особого внимания теоретическому анализу концепции активизма. И.А. Царегородцева указывает, что понятие исламского активизма на фоне всевозможных подходов в определении исламизма (политического ислама, джихадизма и т.д.), не несёт в себе оценочного характера, широко используется и позволяет проследить «эволюцию активистского направления в исламской мысли». Исследователь несколько ограничивает исламский активизм анализом идеологических рамок его проявления в Египте в ХХ в., но справедливо указывает на проблему терминологической путаницы [Царегородцева, 2016, 94-95]. В западной науке понятию исламского активизма уделено более широкое внимание, но, в основном, оно сосредоточено на анализе феномена в странах исламского мира [Islamic activism, 2004]. Концептуального взгляда на феномен исламского активизма в России – через призму социологического анализа, – не существует, что и актуализирует вопрос дальнейшего теоретического осмысления данного феномена.

### Религиозный активизм: гражданский или политический феномен?

Разграничение политического и неполитического активизма в первую очередь осложнено дифференциацией политической субъектности. Современные системы коммуникаций дают возможность любой социальной группе проявить публичную позицию, что политизирует любую форму активизма. В постсекулярном мире, в связи с устранением государства из ценностного дискурса, именно религиозный активизм становится альтернативой, претендующей на новую политическую субъектность [Баторова, 2010]. Это ещё больше актуализирует проблему концептуальной дифференциации религиозного активизма, поскольку во многих странах, в том числе и в России, политическая деятельность религиозных организаций запрещена.

В отечественной энциклопедистике религиозный активизм отождествлён с подвижничеством, которое представляет «...на языке христианской морали ряд особенных, духовных и внешних, благочестивых упражнений, основанных на самоотречении и имеющих целью христианское самоусовершенствование. <...> составляло специальность аскетов, отличавшихся от монахов неподчинённостью определённым внешним правилам» [Брокгауз, Ефрон, 1898, 50]. Религиозный активизм сводится до уровня личной духовной практики, но делается акцент на противоречии между подвижничеством и сложившейся внешней средой. Речь идёт о неподчинённости внешним факторам, под влиянием которых приходится действовать активисту. Однако в каких случаях можно говорить о религиозном активизме, и при каких внешних условиях он проявляется?

Американский историк Майкл Э. Смит оспаривает философский контекст рассуждений о религиозной активности различных конфессиональных групп в США. Во-первых, им указывается, что исторически религиозные общности «почти всегда были глубоко вовлечены в американскую политику» [Smith, 1986, 1087]. Подобная вовлечённость подтверждается всей историей страны, в которой религиозные организации принимали участие во многих политических спорах: начиная от отношения к «Войне за независимость», до дебатов вокруг участия США во Второй мировой войне и событиях во Вьетнаме. Однако религиозные организации США, по мнению Майкла Э. Смита, были вовлечены и в споры о целом ряде социальных проблем: попытки ограничить распространение алкоголя, проституции, порнографии, азартных игр, полигамии; требования пересмотреть законы, оправдывающие рабство и т.д. Во-вторых, важен вопрос: как реагировали другие на подобный религиозный активизм? С одной стороны, находились противники, в первую очередь – либералы и атеисты, которые указывали на угрозу усиления политической власти религиозных групп. С другой стороны, некоторые видели в этом угрозу для самих церквей, отходивших от основных целей религиозного служения. Сторонники же религиозных активистов отмечали, что всё это служит преодолению проблем общества и достижению общих социальных целей [Smith, 1986, 1087–1094].

# Исламский активизм: отечественный взгляд

Достаточно запутанной выглядит проблема религиозного активизма в отечественных исламоведческих исследованиях. Термином исламский активизм обычно обозначается деятельность сообществ мусульман на определённом историческом этапе, когда их религиозная активность начинает выделяться на общем фоне общественно-политического процесса. Понятие исламского активизма привязывается к периодам общественных трансформаций, определённым странам и регионам. И.А. Царегородцева рассматривает основные этапы развития исламского активизма в Египте с конца XIX в. до середины XX в. По её мнению, истоки исламского активизма этого периода связаны с «мыслителями-реформаторами», которые на фоне военного, материального, интеллектуального и культурного превосходства Запада пытались найти ответы на сложившуюся реальность. Характерными чертами исламского активизма являлись следующие идеологические посылы к верующим: «...каждый мусульманин несёт ответственность не только за себя лично, но и за развитие всего мусульманского общества; задача верующего – не только постигать основы религии, но и способствовать улучшению благосостояния всех мусульман; не пассивная вера, но активная добродетель, самообразование и профессионализм» [Царегородцева, 2016, 99]. В данном случае формирование исламского активизма в идейном плане, в том числе, исходило из социокультурной и экономической сферы, и было связано с дифференциацией материального развития западных и мусульманских сообществ. В подобных условиях исламские активисты стремились вырабатывать новые установки в интерпретации исламского вероучения.

И.А. Царегородцева отмечает, что первоначально исламский активизм на личностном уровне был связан с идеологом движения «Братьев-мусульман» Хасаном аль-Банной. Он лично наблюдал подавление антибританских восстаний в Египте на фоне нарастающей борьбы против британского политико-экономического и культурного влияния в стране. Краеугольным камнем идеологии Хасана аль-Банны было антизападничество, основанное на убеждении, что упадок исламской цивилизации связан с влиянием западных культур, а не с консерватизмом исламских институтов. Он приступает к созданию новой организации, которая на начальном этапе представляла собой кружок из 10 человек, но за два десятилетия переросла в целое движение, насчитывавшее около 125 тысяч членов [Царегородцева, 2016, 100—101].

Этап радикализации движения «Братья-мусульмане», по мнению И.А. Царегородцевой, связан с рядом политических событий: революция в Иране, ввод советских войск в Афганистан и т.д. Личностный фактор уже был связан с именем следующего идеолога «Братьев мусульман» – Саида Кутба. Будучи школьным учителем, рождённым в крестьянской семье со средним достатком, он подрабатывал публицистической деятельностью и активно интересовался политикой. В 1948 г. С. Кутб попадает на стажировку в США, где формируется его новое мировоззрение, связанное с категорическим осуждением западной культуры и образа жизни. Вступив в ряды «Братьев-мусульман», он становится главным идеологом движения, которое в 1954 г. было запрещено, а члены организации, включая С. Кутба, были осуждены и находились в тюрьмах. Среди заключённых исламских активистов быстро распространяется идеология противостояния «обществу джахилии» с помощью «джихада меча», после чего начинается последующий этап радикализации активистов [Царегородцева, 2016, 103-106]. Именно С. Кутб сумел по-новому интерпретировать понятие «джахилии», которое в классическом исламе было связано с эпохой доисламского язычества и варварства арабов. Это понятие было реинтерпретировано как воплощение современного «варварства», которое ассоциировалось с социальнополитическим и культурным влиянием Запада на страны исламского мира.

После казни С. Кутба в движении происходит глубокий раскол и появляется целая плеяда «умеренных» активистов «Братьев-мусульман»: Мухаммад аль-Газали, Йусуф аль-Кардави, Тарик Рамадан и др. [Царегородцева, 2016, 106–109]. Таким образом, религиозный активизм был связан не только с политическими этапами и с личностным фактором, но также с лицами, солидаризовавшимися вокруг главных идеологов, либо отколовшимися от движения и создавшими собственные группы, очевидно конкурирующие друг с другом. Однако личностный фактор (анализ

групповой солидаризации религиозных активистов) в публикации не представлен. По словам И.А. Царегородцевой, причины востребованности радикальных идей в мусульманском обществе — предмет отдельного социологического и психологического анализа [Царегородцева, 2016, 109].

В других отечественных исследованиях религиозный активизм рассматривается в контексте внутрисламских течений. В частности, А.Н. Баренкова рассматривает основные направления шиитского активизма в Ливане с конца 1960-х гг. в контексте международных отношений на Ближнем Востоке. Шиитский активизм, по мнению автора, – это «совокупность политико-религиозных идеологий, сформировавшихся под воздействием шиитского ислама, антиимпериализма и социально ориентированных политических теорий». Автор считает, что «доктрины шиитского активизма были результатом развития международной шиитской мысли и процессов внутри Ливана» [Беренкова, 2015, 18]. Исламскому активизму вновь придаётся политико-идеологический оттенок без акцента на деятельностное проявление. Автор говорит о влиянии на шиитский активизм светских идеологий и практик XX в. под общим воздействием «исламского возрождения», «разочарованием в модернизации и западных подходах», а так же «желанием религиозных деятелей восстановить своё влияние». По мнению автора, «с одной стороны, шиитский активизм стал реакционным движением, с другой – он вобрал в себя социально-экономический компонент, который левые идеологии выводили на первый план» [Беренкова, 2015, 22–23]. Таким образом, подчёркивается устойчивая связь между исламским активизмом и процессами модернизации мусульманского сообщества, которые проходили по западным образцам и стандартам. Шиитский активизм рассматривается как реакционное движение, которое сформировалось в ответ на политическое влияние конкурирующих светских идеологий.

### Зарубежный взгляд на исламский активизм

Исследование исламского активизма представлено в работах западных авторов, наиболее известным из которых является Квинтен Викторовиц. Он обращает внимание на особенности исламского активизма в период палестинской интифады конца 2000-х гг. Подчёркиваются особенности политического протеста исламских активистов, к примеру, сидячие забастовки, на которых требования носили широкий характер: от освобождения задержанных до борьбы с коррупцией. К. Викторовиц указывает, что протест отражал общие политические опасения, разделяемые не только исламистами: «этот пример показывает, что динамика, процесс и организация исламского активизма можно понимать как важные элементы противоречий, которые выходят за специфику исламизма» [Wiktorowicz, 2002, 188–189].

К. Викторовиц указывает, что большинство работ по данной тематике сосредоточено на описательном анализе идеологии, структуры и целей различных исламских активистов, либо направлены на изучение истории конкретных движений. Однако социальная динамика остаётся неизученной или её роль преуменьшается и ставится в зависимость от уникальной идеологической ориентации, а многое просто игнорируется. К. Викторовиц отмечает: «Результатом является то, что дисциплинарная фрагментация приводит к большему пониманию каждого частного элемента исламизма без разработки моделей или рамок, которые объясняют, как все эти элементы сочетаются друг с другом...» [Wiktorowicz, 2002, 189].

К. Викторовиц обращает внимание на теорию социальных движений, которая связана со структурным функционализмом. В её рамках выделяются психологические подходы, указывающие, что в условиях невозможности приспособления к социальным переменам (индустриализация, модернизация, экономический кризис и т.д.), представители мусульманских сообществ присоединяются к общественным движениям для преодоления аномии, тревоги и отчаяния, т.е. структурных напряжений. В этом отношении легко объясним исламский активизм прошлого века в странах Ближнего Востока, который проявил себя на фоне безуспешности советского проекта и связан с общими процессами вестернизации [Wiktorowicz, 2002, 191].

Культурные преобразования и экономические изменения с последующей социальной дифференциацией приводили к отрицательным побочным эффектам среди широких слоёв населения. Инфраструктура крупных городов была недостаточной

для привлечения мигрантов с периферии. Война с Израилем в 1967 г. послужила катализатором определённых общественных настроений. Однако некоторыми отрицается значимость социально-психологических факторов. К. Викторовиц указывает, что отдельные исследователи выделяют роль экономических факторов в исламском активизме, в первую очередь, в его радикальном проявлении. Другие, напротив, отмечают, что многие боевики-исламисты имели высокое образование и доходы, но будучи мигрантами, они переезжали в городские центры и на фоне разрыва социокультурных связей становились уязвимыми для радикализма. В таком контексте исламский активизм рассматривается как попытка восстановления и поддержания культурной идентичности на фоне процессов вестернизации, которые воспринимаются как попытки ослабить исламский мир. Другой контекст рассмотрения связан с интерпретацией исламского активизма как формы политического протеста в условиях авторитарных режимов, где религиозная составляющая становится одним из средств выражения недовольства [Wiktorowicz, 2002, 192].

К. Викторовиц обращается к теории мобилизации ресурсов, которая рассматривает движения как рациональные и организованные проявления коллективного действия, а не иррациональные вспышки, предназначенные для облегчения психологических страданий. Они интерпретируются как организованное соперничество, структурированное через механизмы мобилизации и обеспечивающее стратегические ресурсы для устойчивого развития коллективного действия. Исламский активизм использует ресурсы для развития организационных моделей сродни другим бюрократическим структурам и формам институционализированной политики. Мечеть становится центральным учреждением для религиозных практик и часто используется в качестве религиозно-пространственной мобилизационной структуры. В её пределах активисты предлагают проповеди и уроки для приверженцев движения, организуют коллективные действия и набирают новых членов. Мечети предоставляют органические сети, которые соединяют сообщества активистов в пространстве [Wiktorowicz, 2002, 196–197].

По мнению К. Викторовица, примером этому служат исламские неправительственные организации, которые предлагают целый набор товаров и социальных услуг с целью доказать, что «ислам – это решение» повседневных проблем мусульман. Подобная активность особенно популярна на фоне неспособности государства решать социальные задачи. В таких условиях их решают исламские движения, в первую очередь, реформаторского типа, хотя иногда в этом направлении работают и радикальные организации, такие как «Хамас» и «Хезболла». В подобных подходах обращается внимание, что наличие неформальных и пластичных сетевых структур, в отличие от бюрократических моделей, более эффективны для протеста, менее подконтрольны и уязвимы для репрессий [Wiktorowicz, 2002, 197–198].

Тем не менее, по мнению К. Викторовица, общественные движения не работают в вакууме: они принадлежат более широкой социальной среде и контексту, характеризуются изменчивостью. Всё это сказывается на ограничениях, которые могут зависеть от целого ряда факторов, не только политического, но и социального, культурного и экономического характера. Даже считающееся бескомпромиссным движение «Хамас» для выживания было вынуждено приспособить свою доктрину к определённому миру с Израилем через интерпретацию таких исламских понятий как «сабр» (терпение) и «худна» (перемирие) [Wiktorowicz, 2002, 199–210].

К. Викторовиц указывает, что постепенно приобретали значения фрейминговые обрамления и интерпретирующие схемы, в рамках которых социальные движения использовали свой язык и когнитивные инструменты для осмысления опыта, событий, мобилизации участников и их поддержки. Многие социальные проблемы интерпретировались как итог распространения западных ценностей, якобы в результате отхода от идей, изложенных в исламе. Иногда это интерпретировалось как культурный империализм — «сознательная западная стратегия по ослаблению мусульманских обществ, имеющая экономические, политические и военные цели». При этом всему этому якобы способствуют неисламские режимы в мусульманских странах. Внутри социальных движений появлялась конкуренция «производить и распространять интерпретационные схемы». Одни считают, что «разрыв связи с

Западом» возможен через «да'ва», т.е. распространение исламского призыва среди окружающих, другие выступают за официальное политическое участие, в т.ч. через выборы, а третьи поддерживают использование насильственных методов [Wiktorowicz, 2002, 202–204].

К. Викторовиц отмечает, что размывание государственного суверенитета, распространение новых технологий способствует транснационализации исламских групп. Однако как радикалы, так и нерадикалы использует новые медиа и технологии. Общественные движения, особенно в условиях репрессий, могут применять как насильственные, так и ненасильственные методы. При оказании социальных услуг для своих общин движения могут поддерживать и воинствующее крыло, ответственное за насильственные действия. «Хамас» и «Хезболла», например, тратят большую часть своих ресурсов на социальные услуги, такие как больницы, медицинские клиники, образовательные средства и благотворительные ассоциации. Теория социального движения не только обеспечивает сравнительную основу и аналитические инструменты для осмысления многогранной динамики исламского активизма, но также предлагает новое эмпирическое пространство и поднимает интересные вопросы [Wiktorowicz, 2002, 209–211].

### Возможна ли секуляризация ислама?

Несмотря на достаточно детальный анализ К. Викторовица, в представленных им подходах прослеживается отсутствие чётких границ между политическим и неполитическим исламским активизмом. Значимость данного вопроса связана с тенденций секуляризации, которая в том или ином виде, наблюдается в мусульманских сообществах. Сложно не согласиться с мнением, что «фундаменталистские идеи, в том числе радикальные, во многом являются следствием секулярных процессов в исламе, порождённых в том числе глобализацией... В этой связи необходимо рассмотреть и возможности секуляризации исламских государств» [Хлопкова, 2018, 146].

Однако в среде религиозных активистов и академического сообщества прочно утвердилась позиция о невозможности секуляризации с точки зрения ислама: «Всё чаще высказываются мнения о том, что отделение религии от государства, приведёт к атеизации государства, а это в свою очередь может вызвать падение нравственности и духовности в обществе» [Усманов, 2016, 125]. Тем не менее, некоторыми авторами утверждение о единстве религии и политики в исламе достаточно обоснованно признаётся не более чем мифом, поскольку в ортодоксальных версиях другие религии тоже не отделяли эти две сферы общественной жизни [Семедов, 2009, 10–35].

Кризис теории секуляризации во многом был связан с событиями в исламском мире, в частности, влиянием революционных событий в Иране в 1978 г. Западные основоположники теории, в отличие от советских учёных, полагали, что в целом процесс секуляризации не приведёт к окончательному исчезновению религии. П. Бергер считал, что в условиях биполярной идеологической системы, нарушение «сакрального космоса», напротив, может привести к потере мировоззренческих ориентиров западных сообществ. Учёными скорее отмечалось изменение общественно-политической значимости религии в обществе. Тезис о неизбежности уменьшения личной религиозности в процессе перехода от традиционного общества к модерну (под влиянием экономического развития, индустриализации, урбанизации и т.д.) в конечном итоге не нашёл своего подтверждения. Даже в современных развитых модернизированных сообществах, в первую очередь США, сохраняется высокий уровень личной религиозности. Последнее скорее объяснялось через призму теории рационального выбора, когда религия становилась товаром в условиях роста конкурентного рыночного взаимодействия «спроса и предложения», что приводило к повышению религиозности населения. Конкурентность возрастала на фоне усложнения структуры общества и возникновения специализированных институтов; рационализации, т.е. тенденции подчинения религиозной сферы, эффективным формам организации; плюрализации, т.е. распространения всевозможных форм духовности, сочетающих различные нормы, ценности, символы и т.д. Институциональные дифференциации становились основным признаком секуляризации.

На смену парадигме о неизбежности прогресса общества от традиционного к современному, приходят идеи множественной современности, где западные ценности и институты, распространяются по всему миру по-разному, воспринимаются и реализуются в локальном культурном контексте [Узланер, 2019]. Именно анализ локального социокультурного контекста может быть основой критического переосмысления теории секуляризации через её приложение к развитию религиозного активизма в мусульманских сообществах. Подобное рассмотрение проблемы может стать новой эвристической перспективой.

Вполне обоснованным выглядит тезис о том, что «...светскость не возникла сама собой после ухода религии, она была сначала помыслена на уровне теоретической и философской рефлексии и лишь затем воплощена в конкретные социальные, политические, культурные, правовые и тому подобные формы» [Узланер, 2019, 185]. В этом отношении процесс осмысления секулярности в мусульманском мире ещё не завершён и по-разному воспроизводится исламскими активистами на богословском, идеологическом и практическом уровнях. Часть исламских активистов фундаменталистского толка не согласна с процессами секуляризации и реагирует на них самыми радикальными способами. Другая часть активистов, условные традиционалисты и модернисты, готовы смириться и признать наступление секуляризации. Собственно именно от перспективы религиозной легитимизацации секулярности и принципов светской организации общества, в рамках которой уже проживает значительная часть верующих, будет зависеть будущее мусульманских сообществ в целом.

### Новые формы исламского активизма

Возникновение новых форм исламского активизма и повышение их социальной значимости стало очевидным уже с середины XIX в. Традиционное мусульманское духовенство первоначально осуществляло различные религиозные функции: исполнение ритуальных обрядов, просвещение в рамках традиционных институтов образования, а также было вовлечено в различные формы религиозной легитимизации политических институтов. Однако роль исламских активистов стала резко меняться, что изменило положение традиционного мусульманского духовенства в социальной структуре общества. Особую роль играло распространение новых средств коммуникации, проникновение светских знаний и технологий, которые были изобретены и внедрены на Западе в процессе индустриализации и модернизации. Примечательно, что первоначально даже распространение типографской продукции с точки зрения ислама рассматривалось как греховное нововведение [Robinson, 1993]. Однако часть исламских активистов вполне успешно воспользовалась новыми технологиями и во многом благодаря им добилась успеха.

Использование новых технологий часто не зависело от идеологических предпочтений. Активную роль играли даже сторонники фундаментализма, которые не принимали «секулярную культуру Запада». Упомянутые основатели движения «Братья-мусульмане» Хасан аль-Банна и Саид Кутб использовали новую форму бюрократической организации религиозных групп в виде ассоциации. Они были активными публицистами и печатались в прессе, получившей в этот период массовое распространение. Исламские активисты вышли за стены мечетей и традиционных медресе. Среди них особую роль играли модернисты Мухаммед Абдо и Рашид Рида. Последний в 1898 г. основал религиозный журнал «Аль-Манар». Такая форма религиозного активизма была свойственна и татарским просветителям, достаточно вспомнить Исмаила Гаспринского, который в 1883 г. создал первую татарскую газету «Тарджиман». Необходимо упомянуть и Галимжана Баруди (1857–1921), как издателя журнала «Ад-дин ва-ль-адаб» и Ахмад-Хади Максуди (1868–1941), который известен как публицист, педагог и издатель газеты «Юлдуз». Некоторые из активистов никогда не были религиозными деятелями в традиционном понимании. Исмаил Гаспринский, Ахмад-Хади Максуди, Хасан аль-Банна и Саид Кутб не занимали традиционных постов в религиозных организациях, в частности, не были имамами в мечетях и т.д. По своей сути это была новая форма исламского активизма, которая формировалась под влиянием социокультурных трансформаций, в первую очередь, на фоне развития новых средств коммуникаций и становления современной системы образования. В Российской империи с конца XVIII в. создаётся не только

институт духовного управления, но и активно действуют городские мусульманские сообщества (махалля), институты религиозного имущества (вакфы), благотворительные общества, а затем и политические организации [Хабутдинов, 2013].

Новые формы исламского активизма входили в конкуренцию со сложившимися традициями. Мусульманское духовенство распространяло своё влияние, в первую очередь, через проповеди в мечетях, обучение в традиционных образовательных учреждениях (мактабах и медресе). Поэтому консервативная часть духовенства критично восприняла деятельность новых исламских активистов. Значительная часть критики консерваторов была направлена на формирование массовой школьной системы образования. Среди российских мусульман распространение новометодных медресе исламскими активистами джадидизма вызвало неприятие некоторыми консерваторами - кадимистами. Новометодные школы и печатный капитализм, наряду с развитием светской системы образования, фактически подрывали монополию традиционного исламского духовенства на систему просвещения. На введении светских предметов в программу медресе настаивали сами обучающиеся, что приводило к забастовкам студентов [Хабутдинов, 2013, 79]. Издательская и педагогическая деятельность в новых условиях часто приносила материальную прибыль, что только увеличивало конкуренцию в среде исламских активистов. Новые формы исламского активизма, очевидно, подрывали монополию традиционного духовенства, которое через суфийскую систему воспитания учеников контролировало образовательную и просветительскую деятельность [Silvers-Alario, 2003].

Многие исламские активисты-реформаторы лояльно относились к феномену национального государства. Они находили в европейских идеях светского развития общества (принципах справедливости, благосостояния народа, избрания правительства и т.д.) аналоги в истории Арабского халифата. Джамалуддин Афгани критиковал слепое копирование европейской модели, но считал, что причина упадка мусульманской цивилизации, в том числе, связана с несоблюдением чиновниками конституции. Его соратник Мухаммед Абдо оставался сторонником парламентской системы и отождествлял понятие «шура» с демократией [Кирабаев, 2017, 12–13]. Принципы секулярной формы политической организации общества в рамках национальных государств не отвергались и российскими исламскими активистами реформаторского толка. Татарские религиозные просветители активно обращались к проблеме этнонациональной солидаризации. В концепциях тюркизма и татаризма исламу уделялось значительное внимание, но по своей сути это были новые идеи, которые под влиянием богословов, интеллигенции и буржуазии стали популярны во всём татарском обществе с начала ХХ в. [Юзеев, 2018]. Очевидно, что в современном национальном государстве исламские активисты видели больше перспектив в солидаризации мусульманского сообщества в новых обстоятельствах и условиях.

В современных исламских сообществах дифференциации религиозной сферы общества на различные сектора продолжаются ещё более наглядно. Сегодня редко кто оспаривает эффективность просвещения через современные технологии образования, распространение печатной продукции и развитие современных средств коммуникаций. Появляются не только исламские сайты и социальные сети, но и исламские блогеры, в том числе, представленные женщинами [Хайат, 2015]. Исламские активисты ведут активную деятельность в различных сферах общественной жизни через использование новых форм самоорганизации в виде «Ассоциации предпринимателей-мусульман Российской Федерации» [Ассоциация, 2019] и даже «Ассоциации психологической помощи мусульманам» [Ассоциация, 2019].

Подобные формы самоорганизации не только указывают на продолжающуюся дифференциацию религиозной среды и различных сфер человеческой деятельности, но и на становление новых форм религиозного активизма. Современный исламский активизм не является исключительно религиозным, а содержит социальные и другие функции, которые, как не парадоксально звучит, становятся признаком секуляризации мусульманских сообществ. Очевидно, что подобные дифференциации имеют различную динамику, а сам исламский активизм приобретает всевозможные формы в зависимости от характера социокультурной и политической среды, в которой он развивается. Сегодня необходимо сравнение опыта социокультурных

трансформаций секулярного характера в различных мусульманских странах и сообществах. Часть стран мусульманского мира уже прошли определённый этап в данном отношении: «Нельзя отрицать возможность секуляризации ислама, особенно учитывая опыт Малайзии, Турции и ряда других стран...» [Хлопкова, 2018, 146].

### Выводы

Несмотря на критику теории секуляризации, сегодня невозможно отрицать процесс трансформации религиозности мусульманских сообществ. Необходимо осмыслить мировоззренческое изменение исламского активизма в условиях трансформации религиозности и проявления различных форм идеологической конкуренции внутри исламской мысли, а также её отношение к секулярным концепциям. Необходим анализ возникновения и развития особых организационных форм исламского активизма в условиях распространения средств массовых коммуникаций, глобального просвещения и информатизации. Важно понять трансформацию роли исламских активистов (духовенства) в социальной структуре общества с учётом секуляризации институтов государства, образования, науки, права и т.д. Необходим анализ и сравнение процессов секуляризации в различных мусульманских сообществах с учётом их социокультурного разнообразия. Будущее развитие исламского активизма будет происходить в контексте секуляризации, которая снижает общественно-политическое значение религии при сохранении, а иногда и росте индивидуальной религиозности.

# Библиографический список

- 1. Акунина, Ю.А. Арт-активизм как актуальная форма протеста: социокультурный анализ / Ю.А. Акунина // Вестник МГУКИ. -2014. -№ 1 (57). C.79–85.
- 2. Ассоциация предпринимателей-мусульман России. Официальный сайт организации [Электронный ресурс]. URL: http://apmrf.ru/ (дата обращения 08.11.2019).
- 3. Ассоциация психологической помощи мусульманам. Официальный сайт организации [Электронный ресурс]. URL: http://islampsiholog.ru/ (дата обращения 08.11.2019).
- 4. Баторова, Э.А. Политическая субъектность в постсекулярном мире / Э.А. Баторова, А.А. Шевченко // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2010. Т. 8. Вып. 1. С. 51–58.
- 5. Брокгауз, Ф.А. Подвижничество / Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1898. Т. XXIV. 474 с.
- 6. Беренкова, Н.А. Феномен шиитского активизма в Ливане и его влияние на международные отношения Ближнего Востока: 1967 / Н.А. Беренкова. 2013. Автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.15. Н. Новгород, 2015. 31 с.
- 7. Гашенко, А.Ю. Роль транснационального активизма в формировании глобального общества / А.Ю. Гашенко // ПОЛИТЭКС. 2013. Т. 9. № 4. С. 160–169.
- 8. Демакова, К. Неполитический активизм в России / К. Демакова, С. Маковецкая, Е. Скрякова // Pro et Contra. 2014. Май август. С. 148–163.
- 9. Кирабаев, Н.С. Глобализация: единство и многообразие (опыт философского анализа) / Н.С. Кирабаев. Гуманитарный вестник. 2017. Вып. 12. С. 1–22.
- 10. Семедов, С.А. Ислам в политике: идеология и практика / С.А. Семедов. М.: Экон-Информ, 2009. 272 с.
- 11. Узланер, Д. Конец религии? История теории секуляризации / Д. Узланер. М.: ВШЭ,  $2019.-240~{\rm c}.$
- 12. Усманов, И. Светскость это не есть безрелигиозность / И. Усанов // Россия и мусульманский мир. 2016. № 8 (290). С. 125–135.
- 13. Хабутдинов, А.Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе / А.Ю. Хабутдинов. М.: ИД Марджани, 2013. 344 с.
- 14. Хайат, С. Блогеры-мусульманки завоёвывают интернет. Портал «Ислам Сегодня». 16 апреля 2015 [Электронный ресурс] / С. Хайат. URL: https://islam-today.ru/zhenshhina\_v\_islame/blogery-musulmanki-zavoevyvaut-internet/ (дата обращения 08.11.2019).
- 15. Хлопкова, О.В. Возможна ли секуляризация ислама? / О.В Хлопкова, А.С. Клементьев // Век глобализации. -2018. -№ 2. -C. 140–149.
- 16. Царегородцева, И.А. Исламский активизм: основные этапы развития идеологии / И.А. Царегородцева // Исламские радикальные движения на политической карте современного мир / Под редакцией: Н. Нефляшева, А. Д. Саватеев, Э. Кисриев. М.: 2016. Т. II.
- 17. Юзеев, А.Н. Исламизм, тюркизм и татаризм как компоненты общественно-политического сознания татар начала XX века / А.Н. Юзеев // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 1. С. 173–181.

- 18. Islamic activism: a social movement theory approach / Edited by Quintan Wiktorowicz. Indiana University Press, 2004.
- 19. Robinson, F. Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. Modern Asian Studies / F. Robinson. – 1993. – Vol. 27. – Is. 1.
- 20. Silvers-Alario, L. The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the shaykh al-tarbiya and the shaykh al-ta'lim/L. Silvers-Alario//The Muslim World. – 2003. – Vol. 93. – № 1. – P. 69–97.
- 21. Smith, Michael E. Religious Activism: The Historical Record / Michael E. Smith // William & Mary Law Review. – 1986. – Vol. 27. – Is. 5. – P. 1087.
- 22. Wiktorowicz, Q. Islamic Activism and Social Movement. Theory: A New Direction for Research / Q. Wiktorowicz // Mediterranean Politics, 2002. – P. 187–211.

Текст поступил в редакцию 11.03.2020. Принят к публикации 16.06.2020. Опубликован 08.10.2020.

### References

- 1. Akunina Ju.A. Vestnik MGUKI [Bulletin of Moscow State Institute of Culture]. 2014, no. 1 (57),
- 1. Akunina Ju.A. Vestnik MGUKI [Bulletin of Moscow State Institute of Curtaile]. 2017, 110. 1 (7), pp. 79–85 (in Russian).

  2. Associacija predprinimatelej-musul'man Rossii [Association for Muslim Businessmen of Russia]. Available at: http://apmrf.ru/ [accessed November 8, 2019] (in Russian).

  3. Associacija psihologicheskoj pomoshhi musul'manam [Association for Psychological Help for Muslims]. Available at: http://islampsiholog.ru/ [accessed November 8, 2019] (in Russian).

  4. Batorova Je.A., Shevchenko A.A. Vestnik NGU. Serija: Filosofija [Bulletin of Novosibirsk State University. Philosophy series]. 2010. vol. 8, iss. 1, pp. 51–58 (in Russian).

  5. Brokgauz F.A., Efron I.A. Jenciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona [Brockhaus and Ephron Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1898, vol. XXIV, 474 p. (in Russian).

  6. Berenkova N.A. Fenomen shiitskogo aktivizma v Livane i ego vlijanie na mezhdunarodnye otnoshenija

- 6. Berenkova N.A. Fenomen shiitskogo aktivizma v Livane i ego vlijanie na mezhdunarodnye otnoshenija Blizhnego Vostoka: 1967–2013 gg. Avtoreferat dis... kand. ist. nauk [The Phenomenon if Shia Activity in Lebanon and Its Impact on the International Relations in the Middle East: 1967–2013. PhD Thesis in
- History]. Nizhny Novgorod, 2015, 31 p. (in Russian).

  7. Gashenko A. Ju. *POLITJeKS* [Politex]. 2013, vol. 9, no. 4, pp. 160–169 (in Russian).

  8. Demakova K., Makoveckaja S., Skrjakova E. *Pro et Contra*. 2014, May–August, pp. 148–163 (in Russian).

  9. Kirabaev N.S. *Gumanitarnyj vestnik* [Humanitarian Bulletin]. 2017, vol. 12, pp. 1–22 (in Russian).
- 10.Cemedov S.A. *Islam v politike: ideologija i praktika* [Islam in Policy: Odeology and Practice]. Moscow: Jekon-Inform, 2009, 272 p. (in Russian).

  11. Uzlaner D. *Konec religii? Istorija teorii sekuljarizacii* [The End of Religion? History of the theory of secularization]. Moscow: VShJe, 2019, 240 p. (in Russian).

  12. Usmanov I. *Rossija i musul'manskij mir* [Russia and Islamic World]. 2016, no. 8 (290), pp. 125–135
- (in Russian).
- 13. Habutdinov A.Ju. Instituty rossijskogo musul'manskogo soobshhestva v Volgo-Ural'skom regione [Institutes of Russian Muslim Society in the Volga-Ural Region]. Moscow: ID Mardzhani, 2013, 344 p. (in Russian).
- 14. Hajat S. Blogery-musul'manki zavoevyvajut internet [Female Muslim Bloggers Are Conquering the Internet]. Available at: https://islam-today.ru/zhenshhina\_v\_islame/blogery-musulmanki-zavoevyvaut-internet/ (accessed November 8, 2019) (in Russian).
- 15. Hlopkova O.V., Klement'ev A.S. Vek globalizacii [The Century of Globalization]. 2018, no. 2,
- pp. 140–149 (in Russian). 16. Caregorodceva I.A. Islamskie radikal'nye dvizhenija na politicheskoj karte sovremennogo mir [Islamic radical movements on the political map of modern world]. Eds. N. Nefljasheva, A.D. Savateev, Je. Kisriev. Moscow, 2016, vol. II (in Russian).

  17. Juzeev A.N. *Islam v sovremennom mire* [Islam in Modern World]. 2018, vol. 14, iss. 1, pp. 173–181
- (in Russian).
- 18. Islamic activism: a social movement theory approach. Ed. by Q. Wiktorowicz. Indiana University Press, 2004.
- 19. Robinson F. Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. Modern Asian Studies. 1993, vol. 27, iss. 01.
- 20. Silvers-Alario L. The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the shaykh al-tarbiya and the shaykh al-ta'lim. *The Muslim World.* 2003, vol. 93, iss. 1, pp. 69–97. 21. Smith M.E. Religious Activism: The Historical Record. *William & Mary Law Review.* 1986, vol. 27, iss. 5, p. 1087.
- 22. Wiktorowicz Q. Islamic Activism and Social Movement. Theory: A New Direction for Research. Mediterranean Politics. 2002, no. 7:3, pp. 187–211.

Submitted for publication: March 11, 2020. Accepted for publication: June 16, 2020. Published: October 8, 2020.





Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; 420111, Россия, г. Казань, ул. Лево-Булачная, 36a muhametzaripov@mail.ru

# Религиозные суды в США и Канаде: разновидности, основные функции, взаимодействие со светским государством

**Аннотация.** В статье раскрывается современная ситуация вокруг религиозных судов, арбитражей и учреждений медиации в государствах Северной Америки, анализируются их структура, основные функции и деятельность. В США активно действуют католические и православные церковные суды, суды и органы медиации в

протестантских церквях и деноминациях, раввинские и шариатские суды, органы по разрешению конфликтов у буддистов, индуистов, мормонов, саентологов. Власти США в целом не вмешиваются в их деятельность, если отсутствуют нарушения прав и свобод граждан, но иногда на уровне штатов (Аризона, Вайоминг, Индиана, Оклахома, Теннесси, Техас) применение религиозных норм в третейских судах запрещается. Аналогичная ситуация сложилась в Канаде, где официальные религиозные суды функционируют на законной основе, но в провинциях Онтарио и Квебек на волне общественного недовольства и требований правозащитников деятельность религиозных судов в сфере семейных отношений была ограничена (во многом из-за опасений формирования параллельной «шариатской юстиции»). Мнения североамериканских исследователей по данному вопросу разделились: одни считают деятельность религиозных судов нарушением принципа светскости и полагают необходимым запретить их деятельность, другие — реализацией религиозных свобод и выступают за их сохранение в законодательных рамках. В итоге дискуссия сводится к определению места религии в светском государстве и защите прав человека. Ситуация вокруг религиозных судов поднимает проблему сочетания индивидуального и коллективного права на свободу вероисповедения. Оптимальным решением видится сохранение религиозных судов в рамках религиозных объединений при ограничении сферы их деятельности светскими законами исходя из приоритета прав человека.

**Ключевые слова:** государственно-конфессиональные отношения, светское государство, религиозные объединения, религиозный суд, религиозный арбитраж, религиозная медиация, США, Канада

### Ilshat A. Mukhametzaripov

Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences 36a Levo-Bulatchnaya str., Kazan, Russia, 420111 muhametzaripov@mail.ru

### Religious Courts in the USA and Canada: Types, Main Functions and Interaction with the Secular State

Abstract. The article reveals the current situation around religious courts, arbitrations and mediation institutions in the states of North America, analyzes their structure, main functions and activities. Catholic and Orthodox church courts, courts and mediation institutions in Protestant churches and denominations, rabbinical and Sharia courts, conflict resolution bodies of Buddhists, Hindus, Mormons, Scientologists are active in the United States. Generally, US authorities do not interfere in their activities if there are no violations of the rights and freedoms of citizens, but sometimes at the state level (Arizona, Wyoming, Indiana, Oklahoma, Tennessee, Texas) the use of religious norms in arbitration courts is prohibited. A similar situation has occurred in Canada, where official religious courts operate legally, but in the provinces of Ontario and Quebec the activity of religious courts in the field of family relations was limited (in many respects due to fears of the formation of a parallel "Sharia justice") The opinions of North American researchers on this issue are divided: some consider the activities of religious courts as a violation of the principle of secularism and think it necessary to ban their activities, others regard them as the realization of religious freedoms and advocate their preservation in the legislative framework. As a result, the discussion comes down to determining the place of religion in a secular state and protecting human rights. The situation around religious courts raises the problem of combining individual and collective rights to freedom of religion. The optimal solution seems to be the preservation of religious courts within the framework of religious associations while constraining their activities by secular laws based on the priority of human rights.

**Key words:** state-confessional relations, secular state, religious associations, religious court, religious arbitration, religious mediation, the USA, Canada

Религиозные суды представляют собой органы по разрешению конфликтов в рамках религиозных объединений (организаций и групп). Основная их функция — урегулирование отношений между верующими на основе религиозных норм. Данные институты, возникнув в процессе развития религиозных сообществ, сохраняются и в современных светских государствах. В настоящем исследовании мы попытаемся на основе структурно-функционального подхода и метода «кейсов» раскрыть их деятельность в США и Канаде — двух развитых демократических странах, являющихся примером для подражания среди многих политических и общественных деятелей, юристов и исследователей из других регионов мира. Целью является выявление основных разновидностей религиозных судов, особенностей их функционирования и проблем в отношениях со светским государством.

### 1. Религиозные суды в США

На территории США религиозные суды распространены широко в силу численности верующих и религиозных объединений. Например, римско-католическая церковь имеет около 200 епархиальных судов, рассматривающих ежегодно 15—20 тыс. бракоразводных дел, а также выдающих разрешения на браки католиков с некатоликами. На втором месте находятся дисциплинарные дела в отношении священнослужителей. Всего же католические суды в год разбирают 25—30 тыс. дел. Система католических судов включает: 1) 195 епархиальных судов; 2) суды архиепископов; 3) Римская Рота по семейным делам и Апостольская Сигнатура по делам священнослужителей (располагаются в Ватикане) [Маsci, 2013]. Схожую иерархическую систему имеют православные церковные суды. Так, Устав Православной церкви в Америке предусматривает: 1) епархиальные и ставропигиальные<sup>2</sup> суды; 2) Синодальный суд. В их компетенцию входят дела о нарушении канонической дисциплины, аморальном поведении, отклонении от основ вероучения, а также вопросы о браке, трудовые конфликты, споры между верующими и др. [The Statute, 2018].

В протестантских церквях и деноминациях судьями выступают как священнослужители, так и миряне. Например, в Африканской методистской епископальной церкви судебные функции выполняют комитеты старост и конференции различных уровней, к компетенции которых относятся дисциплинарные дела в отношении священнослужителей. В пятидесятнической Ассамблее Бога полномочиями суда обладают суперинтендант, местный совет, Генеральный совет, Генеральная Пресвитерия; в Епископальной церкви США — дисциплинарные комиссии Конференций и Секции слушаний, рассматривающие нарушения священнослужителей и прихожан. В Евангелической лютеранской церкви Америки для разрешения споров формируются дисциплинарные комитеты. Многоуровневую структуру судебных органов имеют Пресвитерианская церковь США, Объединённая методистская церковь, Южная баптистская конвенция и ряд других деноминаций: низший (пасторы и старейшины приходов), средний (епископы), высший (ассамблеи) уровни [Маsci, 2013]. Основная их задача — обеспечение соблюдения доктринальной, административной и финансовой дисциплины в объединениях.

Особенностью протестантов в США является развитая служба медиации, чего нет в католических и православных церквях. В рамках пастырств миротворцев (Peacemaker Ministries) действует Институт христианского примирения (Institute for Christian Conciliation, ICC), организующий добровольные процедуры примирения и медиации на основе Библии, с возможностью проведения юридически обязательного третейского суда. В год осуществляется более 100 «примирений». Кроме того, ежегодно организация обучает и выдаёт лицензии около 150 медиаторам по США. Христианское примирение — это добровольное разрешение спора посредством консультирования, коучинга, медиации, арбитража в следующих сферах: договорные обязательства, семейные, трудовые, жилищные споры, обязательства из причинения вреда. Арбитры учитывают не только христианские заповеди, но и местные и федеральные законы, соглашения сторон. В первую очередь, ICC занимается медиацией,

а арбитраж выступает лишь последним средством в случае неудачи процедур примирения [Rules of Procedure, 2018]. Полагаем, американский опыт организации служб религиозной медиации может быть интересен для религиозных объединений других стран, в качестве одного из возможных направлений социального служения.

Иудейские суды в США в основном представлены в ортодоксальных иудейских общинах. Учреждённый в 1960 г. «Бейт-Дин Америки» (Beth Din of America, BDA) рассматривает дела о разводах (включая оформление «гет»<sup>3</sup>), экономические, трудовые и жилищные споры; вопросы обращения в иудаизм и др., а также оказывает услуги по арбитражу [Rules and Procedures, 2015]. Ежегодно рассматривается около 400 семейных (разводы, завещания, определение статуса верующего) и 100 коммерческих споров. Обычно раввинский суд рассматривает дела в составе трёх судей. После получения согласия сторон, администратор (ав) BDA назначает арбитров, в число которых входят раввин и двое соблюдающих верующих с арбитражным опытом, причём один арбитр должен быть юристом, специалистом по американскому и иудейскому праву [Broyde, 2012/2013, 300]. Стороны могут выбрать условно «либеральное» или «консервативное» толкование иудейского права. Иудейские суды пользуются авторитетом среди верующих: максимальное соблюдение раввинами требований американского законодательства способствует исполнению их решений светскими судами [Broyde, 2014, 46-67]. Бейт-Дин направляет ответчику приглашение к участию, а если ответчик отказывается или игнорирует приглашение, то суд может прибегнуть к «сирув»<sup>4</sup> [Wolfe, 2006, 464].

Высшим судебным органом консервативных иудеев (масортим)<sup>5</sup> выступает Комитет иудейского права и стандартов США, предоставляющий письменные заключения по широкому кругу религиозных вопросов. В либеральном реформистском (прогрессивном) иудаизме роль раввинских судов незначительна, во многом из-за отсутствия необходимости в получении «гет». Различие в религиозных толкованиях может приводить к конфликтам с ортодоксами. Так, в 1997 г. группа раввинов под руководством Э. Ракмана создала суд, в котором развод осуществлялся только по заявлению жены, без оформления «гет». Ортодоксальные раввины призвали прекратить деятельность суда, так как она «вводит женщин в заблуждение» [Broyde, 2004, 18–20].

Исламская система урегулирования споров существует в США в форме медиации и арбитража. Совет мечетей США в 1988 г. учредил исламские арбитражные советы по всей стране, но создания разветвлённой сети до сих пор не произошло. В сфере услуг по медиации и арбитражу активно действуют Техасский исламский суд (Texas Islamic Court) и частные фирмы, однако количество судебных прецедентов по деятельности мусульманских арбитражей в США уступает числу прецедентов по иудейским судам [Helfand, 2011, 1250].

Вследствие отсутствия в США централизованной мусульманской организации, нет и единых правил рассмотрения дел мусульман местными имамами. Обычно правила вырабатываются уже в ходе конкретного разбирательства, исходя из потребностей и пожеланий сторон. Часто имамы самостоятельно предлагают услуги по добровольному разрешению споров по шариату. В последние годы исламские арбитражи пытаются разработать единые процессуальные нормы, однако опасения юристов вызывает безальтернативное упоминание шариата в качестве применимого к спору права (к примеру, в типовых соглашениях Техасского исламского суда) [Helfand, 2011, 1250–1251].

Имеют свои судебные органы и другие американские религиозные объединения, что обусловлено необходимостью поддержания дисциплины внутри сообществ. Некоторые из них пытаются установить как можно более полный контроль над верующими. Например, в Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны) судебная система состоит из старейшин общин, епископа, дисциплинарного комитета, Высокого Совета. Значительную часть дел составляют разводы, хотя церковь мормонов декларируют «вечность» заключаемых браков. Решением суда член общины может быть передан на поруки с испытательным сроком, лишён церковных привилегий, отстранён от должности, исключён из организации [Маsci, 2013]. Члены Церкви саентологии подписывают различные арбитражные соглашения о разрешении всех

споров между членами и Церковью посредством арбитров-членов Церкви по церковным правилам и процедурам. Лица, отказывающиеся или сомневающиеся в вероучении саентологии, или желающие покинуть Церковь, объявляются «подавляющими личностями», с которыми другим саентологам следует прекратить общение и иное взаимодействие под угрозой наказания. Все договоры, обязательные курсы, платежи, членские взносы и пожертвования образуют сложную систему юридических обязанностей саентологов перед Церковью [Corkery, 2015].

Буддисты и индуисты в США не имеют централизованных объединений, в каждой общине и храме есть собственные нормы и традиции. Как правило, храмы находятся под контролем советов попечителей. Например, в индуистском храме г. Атланта существует исполнительный комитет, расследующий дела о нарушениях членов общины и принимающий меры по их исправлению. В сангхах буддистов руководители монастырей иногда применяют дисциплинарные наказания (например, за воровство, сексуальную невоздержанность, критику вероучения) в виде покаяния, исключения из монастыря, запрета на монашество, а разбором дел занимаются советы из настоятелей близлежащих монастырей [Маsci, 2013].

Американские суды принимают решения религиозных судов к исполнению по аналогии с частными третейскими судами и их пересмотр возможен только в случае нарушений закона и публичного порядка, фактов мошенничества, обмана, подкупа, превышения полномочий, предвзятости и т.д. В остальном же светские судьи придерживаются принципа невмешательства государства в дела религиозных объединений в случае, если это касается сугубо религиозных вопросов. Показательным является дело 2013–2017 гг. в отношении нью-йоркского раввина М. Эпштейна, который похищал, избивал и пытал мужчин-иудеев, отказывавшихся подписывать «гет» для своих жён, оформляя расторжение брака по галахе и помогая разведённым женщинам вступить в новый религиозный бра $\kappa^6$ . Иудейский богослов  $\dot{M}$ . Брейтовиц в феврале 2015 г. даже пытался оправдать действия раввина, сославшись на положения иудейского права, согласно которым подобные действия раввинского суда в некоторых случаях допускаются. Несмотря на апелляции адвокатов к принципу отделения государства от религии и обязанности иудеев следовать иудейскому праву, американский суд постановил, что преступление не может быть оправдано религиозной практикой [Swenson, 2017]. Дело М. Эпштейна, на наш взгляд, демонстрирует оборотную сторону религиозных судов: при ненадлежащем контроле их деятельности со стороны государства они могут превратиться в систему систематического и грубого нарушения прав граждан. Нарушение закона стало результатом сочетания консервативных религиозных взглядов, авторитарного типа личности и ожиданий «ортодоксальной» части общины.

На волне озабоченности вызовами миграции и «исламизации», несколько штатов США приняли решение не исполнять постановления судов и арбитражей, если они основываются на законах, кодексах или правовых системах, не предоставляющих сторонам фундаментальных прав, предусмотренных конституциями США или штатов [Baccaglini, 2014, 19]. Например, Конституция штата Оклахома в 2010 г. решением референдума была дополнена положением, запрещающим судам штата применять правовые принципы и нормы иных государств или культур, в особенности законы шариата [Helfand, 2011, 1233]. В 2011 г. аналогичные поправки в законодательство были приняты в Техасе, Индиане, Вайоминге, Аризоне, Теннесси [Brougher, 2011, 16–19]. Э. Сиссон считает, что попытки запрета религиозных арбитражей в США ударят по религиозным свободам мусульман, христиан и иудеев, а также приведут к формированию системы подпольных религиозных судов. Вместо этого он предлагает ввести поправки в законодательство штатов, запрещающие придавать юридическую силу решениям, прямо противоречащим законам США [Sisson, 2015, 916–917]. Напротив, Н. Уолтер рассматривает юридическое признание религиозных арбитражных соглашений и решений как нарушение конституционного права США, поскольку это препятствует реализации религиозных свобод граждан. В то же время он признаёт, что некоторые виды споров могут быть разрешены только религиозными органами, и в подобных случаях религиозный арбитраж будет способствовать свободе религии [Walter, 2012, 504].

# 2. Религиозные суды в Канаде

Схожая ситуация с религиозными судами сложилась в Канаде. По данным местной прокуратуры, многие канадские христианские и иудейские общины обладают системами религиозных судов и арбитражей [Воуд, 2004]. Христианские суды в основном являются структурными подразделениями религиозных организаций. Так, церковные суды Североамериканской католической церкви ежегодно выносят решения в отношении примерно 30 тыс. дел о разводах, признании браков недействительными, исключении из церкви и нарушении клириками канонов [Welsh, 2015, 21]. Аналогично в составе Англиканской церкви Канады существуют епархиальные суды, провинциальные апелляционные суды и верховный апелляционный суд, рассматривающие дела о нарушении дисциплины и религиозных норм в отношении священнослужителей и работников-мирян [Handbook of the General Synod, 2016]. Канадская пресвитерианская церковь разбирает вопросы богословия, поклонения, церковной службы, пасторского попечения и церковной дисциплины на сессиях пасторов и руководителей конгрегаций, пресвитерств, Синода и Генеральной Ассамблеи [Courts, 2019].

В провинциях со значительной еврейской диаспорой действуют раввинские суды по семейным и имущественным спорам, часто опирающиеся на законы об арбитражах. Религиозный арбитраж в Канаде начал развиваться с 1980-х гг., когда власти с целью создания привлекательных условий для бизнеса стали внедрять практики альтернативного разрешения споров (англ. «Alternative Dispute Resolution», ADR) в виде системы светских третейских судов по международным коммерческим спорам. Оформление в качестве учреждений ADR оказалось привлекательным и для некоторых иудейских судов, в итоге вынесенные подобными религиозными трибуналами решения стали приниматься к исполнению канадскими государственными судами [Walter, 2012, 503–504].

Канадские суды не вмешиваются в сугубо духовные или доктринальные вопросы религиозных организаций, кроме случаев имущественных споров, конфликтов об исполнении договорных или иных гражданских обязательств, а также решений религиозных объединений, нарушающих права граждан. Долгое время не возникало и проблем с использованием религиозными судами законодательства о коммерческом арбитраже. Однако в Онтарио и Квебеке произошёл серьёзный конфликт. Изначально в 1991 г. власти Онтарио приняли Закон об арбитраже в неудачной редакции, вследствие чего религиозные суды получили право выносить юридически обязательные решения по делам о разводе и наследстве, даже если они благоприятствуют одной из сторон по признакам пола, старшинства по рождению и другим основаниям, противоречащим канадским законам. В первые годы данный закон не вызывал беспокойства, так как в провинции уже действовали иудейские, христианские суды, арбитражи канадских аборигенов, и считалось, что недовольная сторона всегда может обратиться в светский суд [Wolfe, 2006, 427, 449]. Более того, с 1991 г. ортодоксальный Бейт-Дин Торонто стал просить заявителей подписывать соглашения о том, что любое решение раввинского суда должно соответствовать законодательству Канады и соответствующей провинции [Shachar, 2008, 603].

Ситуация вскоре изменилась из-за увеличения количества мигрантовмусульман. Если в провинции Онтарио в 1991 г. их насчитывалось 146 тыс. человек, то в 2001 г. – уже 353 тыс. (т.е. 3% от всех жителей). Число же жителей из числа христиан и иудеев (80% и 2% от населения соответственно) выросло незначительно. В 2003 г. был создан первый в Онтарио мусульманский суд — Исламский институт гражданского правосудия (Islamic Institute of Civil Justice), что вызвало беспокойство общественности и ряда политиков [Baccaglini, 2014, 18–19].

В 2002–2004 гг. бывший прокурор Онтарио М. Бойд исследовала деятельность религиозных судов и рекомендовала позволить религиозным судам работать, но с определёнными ограничениями и гарантиями для женщин и детей [Boyd, 2007, 465–473]. Мнение М. Бойд не было принято и подверглось критике. Более 100 организаций и инициативных граждан в июне 2005 г. при содействии Канадского совета мусульманских женщин, правозащитных и феминистских сообществ организовали «Коалицию против религиозного арбитража» [Selby, 2013, 427–428]. В 2006 г. Закон

о семье был дополнен и отныне арбитраж по семейным делам может осуществляться только на основе светских законов.

Следом за Онтарио парламент Квебека по инициативе женщины-депутата марокканского происхождения Ф. Худа-Пепин в 2005 г. одобрил запрет религиозного арбитража в семейных делах (не затронув, впрочем, экономические споры). Тем не менее, законодательные меры в двух провинциях не смогли полностью прекратить неофициальные практики разрешения семейных споров по шариату среди местных мусульман [Neill, 2010].

Мнения исследователей по ситуации в Онтарио и Квебеке разделились. По мнению III. Шоталиа, укрепление в Канаде светской модели правосудия, запрещающей дискриминацию, не ограничивает, а сохраняет свободу вероисповедания, обеспечивая право личного выбора [Chotalia, 2006, 70–71]. Н. Уолтер считает запрет допустимым с точки зрения борьбы с дискриминацией (особенно по признаку пола) и гарантирования религиозных свобод, поскольку религиозный арбитраж ограничивает право индивида на выбор и субъективное толкование религиозных норм [Walter, 2012, 541]. Напротив, А. Уильям полагает, что шариатские суды следует легализовать для большего контроля над их деятельностью, так как они всё равно будут существовать [William, 2010, 45–46]. Н. Бахт связывает запреты с идеей о безусловном вреде религии для женщин, возникшей в рамках концепций секуляризма и «столкновения цивилизаций», противоречащих «либеральному» толкованию религии [Вакht, 2006, 76–82]. По словам III. Разак, хотя запрет и спасает многих мусульманок от давления со стороны их сообществ и шариата, одновременно многие из этих женщин относятся к канадским судам как к «расистским» [Razack, 2007, 28–29].

Заключение

Итак, в США и Канаде действуют католические, православные, протестантские и иные церковные суды и органы медиации, иудейские и мусульманские арбитражи. Ряд религиозных объединений (мормоны, саентологи) обладают собственными дисциплинарными советами и комиссиями. Индуистские, буддистские и другие религиозные сообщества, хоть и не обладают специальными судами, но организуют разрешение конфликтов на уровне лидеров общин. Католические и православные церковные суды обладают строго иерархической структурой и подчинены единым правилам, что обусловлено особенностями церковной организации. Глубоко проработанной системой арбитражей обладают иудейские общины. Раввинские трибуналы в целом успешно инкорпорированы в систему третейских судов и разрешают не только семейные и сугубо религиозные дела, но и экономические споры. Кроме того, в США развита христианская медиация в рамках протестантских деноминаций, что связано с особенностями вероучения и структуры данных объединений. Определённые проблемы существуют с мусульманскими судами. В ряде провинций Канады деятельность шариатских судов в сфере семейных дел была ограничена законодательно, а в США исламские арбитражи, хоть и не представлены широко, но уже вызывают недоверие в некоторых штатах.

Деятельность религиозных судов в США и Канаде демонстрирует противоречие между коллективным и индивидуальным правом на свободу вероисповедания. С одной стороны, часть лидеров и активных членов религиозных общин заинтересованы в максимальном исполнении религиозных предписаний и выступают за невмешательство государства во внутренние дела религиозных объединений, предоставление им большей автономии, создание собственных органов контроля за поведением верующих. Ситуация осложняется, когда член общины, несогласный по тем или иным причинам с принятыми в группе нормами (всеми или частью), тесно привязан к ней родственными, экономическими, личными связями, а некоторые члены общины пытаются использовать эту зависимость с целью давления. В итоге человек боится разрыва со своим окружением, не в состоянии вступить в открытый конфликт, и вынужден жить по правилам своей религиозной общины, отказывая себе в правах и свободах, предоставляемых государством.

В настоящее время наблюдается два подхода к религиозным судам в США и Канаде: 1) принятие ограничительных мер (канадские провинции Онтарио и Квебек, некоторые штаты США); 2) разрешение деятельности в рамках общих законов о

свободе религии и об арбитраже (остальные регионы США и Канады). Несмотря на то, что среди североамериканских исследователей отношение к религиозным судам неоднозначное, многие сходятся во мнении о необходимости соблюдения указанными религиозными учреждениями прав человека и светского законодательства, а также тщательного контроля над их решениями со стороны светских судов и иных органов власти. Проблема существования религиозных судов, арбитражей и органов медиации в США и Канаде сводится к вопросам определения места религиозных норм в светском обществе, обеспечения религиозными объединениями прав человека и сохранения гарантий от произвольного вмешательства государства во внутренние дела религиозных групп и организаций. Изучение североамериканского опыта функционирования религиозных органов по разрешению конфликтов может быть полезно и для России, с учётом традиций государственно-конфессиональных отношений, особенностей вероисповеданий и требований отечественного законодательства.

# Библиографический список

- 1. Baccaglini, L. Arbitration on family matters and religious law: a Civil Procedural Law Perspective /
- L. Baccaglini // Civil Procedure Review. 2014. Vol. 5. № 2. P. 3–21.
- 2. Bakht, N. Were Muslim Barbarians Really Knocking On the Gates of Ontario?: The Religious Arbitration Controvers Another Perspective / N. Bakht // Ottawa Law Review. 2006. N 40. P. 67–82.
- 3. Boyd, M. Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion [Электронный ресурс] / M. Boyd // Ministry of the Attorney General, Ontario. 2004. URL: https://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/executivesummary.html (дата обращения 03.02.2020).
- 4. Boyd, M. Religion-Based Alternative Dispute Resolution: A Challenge to Multiculturalism / M. Boyd // Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada / ed. K. Banting, T.J. Courchene, F.L. Seidle. Montreal: Institute for Research on Public Policy, 2007. P. 465–473.
- 5. Brougher, C. Application of Religious Law in U.S. Courts: Selected Legal Issues [Электронный ресурс] / С. Brougher. USA, Congressional Research Service. 2011. 20 р. URL: https://fas.org/sgp/crs/misc/R41824.pdf (дата обращения 03.02.2020).
- 6. Broyde, M.J. An Unsuccessful Defence of the Beit Din of Rabbi Emanuel Rackman: The Tears of the Opressed by Aviad Hacohen. Review Essay [Электронный ресурс] / M.J. Broyde // The Edah Journal. 2004. № 4:2. URL: https://www.torahmusings.com/wp-content/uploads/2005/08/4 2 Broyde.pdf (дата обращения 03.02.2020).
- content/uploads/2005/08/4 2 Broyde.pdf (дата обращения 03.02.2020). 7. Broyde, M.J., Bedzow, Ī., Pill, S.C. The Pillars of Successful Religious Arbitration: Models for American Islamic Arbitration Based on the Beth Din of America and Muslim Arbitration Tribunal Experience / M.J. Broyde, I. Bedzow, S.C. Pill // Harvard Journal on Racial and Ethnic Justice. 2014. Vol. 30. P. 33–76.
- 8. Broyde, M.J. Jewish Law Courts in America: Lessons Offered to Sharia Courts by the Beth Din of America Precedent / M.J. Broyde // New York Law School Law Review. 2012/2013. Vol. 57. P. 287—311.
- 9. Chotalia, S.P. Arbitration Using Sharia Law in Canada: A Constitutional and Human Rights Perspective / S.P. Chotalia // Constitutional Forum constitutionnel. 2006. Vol. 15. № 2. P. 63–78.
- 10. Corkery, M., Silver-Greenberg, J. In Religious Arbitration, Scripture is the Rule of Law [Электронный ресурс] / M. Corkery, J. Silver-Greenberg // The New York Times. 2015. 2 November. URL: http:// www.nytimes.com/ 2015/ 11/ 03/ business/ dealbook/ in- religious- arbitration-scripture- is- the- rule- of- law.html (дата обращения 03.02.2020).
- 11. Courts of the Church, 2019 [Электронный ресурс] // The Presbyterian Church in Canada. URL: http://presbyterian.ca/gao/courts/ (дата обращения 03.02.2020).
- 12. Handbook of the General Synod, 2016 [Электронный ресурс] // Anglican Church of Canada. URL: https://www.anglican.ca/about/handbook/ (дата обращения 03.02.2020).
- 13. Helfand, M.A. Religious Arbitration and the New Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Orders / M.A. Helfand // New York University Law Review. 2011. Vol. 86. № 5. P. 1231–1305.
- 14. Masci, D., Lawton, E. Applying God's Law: Religious Courts and Mediation in the U.S. [Электронный ресурс] / D. Masci, E. Lawton // Pew Research Center. Religion and Public Life. 2013. 8 May. URL: http://www.pewforum.org/2013/04/08/applying-gods-law-religious-courts-and-mediation-in-the-us/ (дата обращения 03.02.2020).

15. Neill, G. Sharia in the West. Whose law counts most? [Электронный ресурс] / G. Neill // The Economist. – 2010. – 14 October. – URL: http://www.economist.com/node/17249634 (дата обращения 03.02.2020).

- 16. Razack, S.H. The "Śharia Law Debate" in Ontario: the Modernity/Premodernity Distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture / S.H. Razack // Feminist Legal Studies. 2007. № 15. P. 3–32.
- 17. Rules and Procedures, 2015 [Электронный ресурс] // Beth Din of America. URL: http://s589827416.onlinehome.us/wp-content/uploads/2015/07/Rules.pdf (дата обращения 03.02.2020).
- 18. Rules of Procedure, 2018 [Электронный ресурс] // Institute of Christian Conciliation. URL: https://peacemaker.training/wp-content/uploads/2018/04/Rules-of-Procedure.pdf (дата обращения 03.02.2020).
- 19. Selby, J.A. Promoting the Everyday: Pro-Sharia Advocacy and Public Relations in Ontario, Canada's "Sharia Debate" / J.A. Selby // Religions. 2013. № 4. P. 423–442.
- 20. Shachar, A. Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law / A. Shachar // Theoretical Inquiries in Law. 2008. № 9.2. P. 573–607.
- 21. Sisson, E. The Future of Sharia Law in American Arbitration / E. Sisson // Vanderbilt Journal of Transnational Law. 2015. Vol. 48. P. 891–920.
- 22. Swenson, K. Stun-gun-wielding rabbi kidnappers fail to convince court they were just practicing their faith [Электронный ресурс] / K. Swenson // The Washington Post. 2017. 19 July. URL: https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2017/07/19/cattle-prodwielding-rabbi-kidnappers-fail-to-convince-court-they-were-just-practicing-their-faith/?utm\_term=.63ed73b5a19f (дата обращения 03.02.2020).
- 23. The Statute of the Orthodox Church in America, 2018 [Электронный ресурс] // Orthodox Church in America. URL: https://oca.org/statute/article-xv (дата обращения 03.02.2020).
- 24. Walter, N. Religious Arbitration in the United States and Canada / N. Walter // Santa Clara Law Review. − 2012. − Vol. 52. − № 2. − P. 501–569.
- 25. Welsh, M. Religious legal systems in Canada [Электронный ресурс] / M. Welsh // BarTalk. The Canadian Bar Association. British Columbia Branch. 2015. June. P. 21. URL: https://www.cbabc.org/BarTalk/Issues/2015/June (дата обращения 03.02.2020).
- 26. William, A. An Unjust Doctrine of Civil Arbitration: Sharia Courts in Canada and England / A William // Stanford Journal of International Relations 2010 Vol. XI № 2 P 40–47
- A. William // Stanford Journal of International Relations. 2010. Vol. XI. № 2. P. 40–47. 27. Wolfe, C.L. Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts / C.L. Wolfe // Fordham Law Review. 2006. Vol. 75. Is. 1. P. 427–469.

Текст поступил в редакцию 21.02.2020. Принят к публикации 25.03.2020. Опубликован 08.10.2020.

<sup>1</sup>В настоящей статье под словосочетанием «религиозный суд» понимается коллегиальный или единоначальный религиозный орган по разрешению конфликтов между верующими на основе религиозных норм (собственно религиозный) суд, учреждение медиации, арбитраж и др.).

<sup>2</sup> Ставропигиальные суды рассматривают дела о соблюдении церковных норм в монастырях, богословских учебных заведениях и других учреждениях, находящихся под управлением митрополита. <sup>3</sup> Гет — разводное письмо от мужа, на основании которого расторгается иудейский брак.

<sup>4</sup> Сирув – документ, подтверждающий факт отказа одной из сторон от участия в разбирательстве в раввинском суде, на основе которого иудейская община может подвергнуть указанную сторону полицанию.

<sup>5</sup> Масортим (консервативный иудаизм) — течение в иудаизме, отличающееся от ортодоксального направления по ряду религиозных вопросов. В частности, допускается расторжение брака в определённых обстоятельствах только по обращению жены без согласия мужа.

<sup>6</sup> В ортодоксальном иудаизме женщина, не получившая «гет», именуется «агуна» и не может вступить в новый иудейский брак. Её статус в общине понижается, равно как и статус её детей, рождённых в последующих союзах. Иногда недобросовестные мужья при помощи отказа в оформлении «гет» могут шантажировать жён (в деле раввина М. Эпштейна факты злоупотреблений со стороны потерпевших мужей также отмечались).

### References

2. Bakht N. Were Muslim Barbarians Really Knocking On the Gates of Ontario? The Religious Arbitration Controvers – Another Perspective. *Ottawa Law Review*, 2006, no. 40, pp. 67–82 (in English).

<sup>1.</sup> Baccaglini L. Arbitration on family matters and religious law: a Civil Procedural Law Perspective. *Civil Procedure Review*, 2014, vol. 5, no. 2, pp. 3–21 (in English).

3. Boyd M. Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion. Ministry of the Attorney General, Ontario, 2004. Available at: https://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/executivesummary.html (accessed February 3, 2020) (in English).

4. Boyd M., Religion-Based Alternative Dispute Resolution: A Challenge to Multiculturalism, in

Belonging? *Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*. Ed. by Banting K., Courchene T.J., Seidle F.L. Montreal: Institute for Research on Public Policy, 2007, pp. 465–473 (in English).

5. Brougher C. *Application of Religious Law in U.S. Courts: Selected Legal Issues.* USA, Congressional Research Service, 2011, 20 p. Available at: https://fas.org/sgp/crs/misc/R41824.pdf (accessed February 3, 2020).

2020) (in English).

Opressed by Aviad Hacohen. Review Essay. *The Edah Journal*, 2004, no. 4:2. 27 p. Available at: https://www.torahmusings.com/wp-content/uploads/2005/08/4\_2\_Broyde.pdf (accessed February 3, 2020) (in English).

7. Broyde M.J., Bedzow I., Pill S.C. The Pillars of Successful Religious Arbitration: Models for American Islamic Arbitration Based on the Beth Din of America and Muslim Arbitration Tribunal Experience.

Harvard Journal on Racial and Ethnic Justice, 2014, vol. 30, pp. 33-76 (in English).

- 8. Broyde M.J. Jewish Law Courts in America: Lessons Offered to Sharia Courts by the Beth Din of America Precedent. *New York Law School Law Review*, 2012/2013, vol. 57, pp. 287–311 (in English).
- 9. Chotalia S.P. Arbitration Using Sharia Law in Canada: A Constitutional and Human Rights Perspective. Constitutional Forum constitutionnel, 2006, vol. 15, no. 2, pp. 63–78 (in English).

  10. Corkery M., Silver-Greenberg J. In Religious Arbitration, Scripture is the Rule of Law. The New York Times, November 2, 2015. Available at: http://www.nytimes.com/ 2015/11/03/business/dealbook/ in-religious-arbitration-scripture-is-the-rule-of-law.html (accessed February 3, 2020) (in English).

11. Courts of the Church, 2019. The Presbyterian Church in Canada. Available at: http://presbyterian.ca/

gao/courts/ (accessed February 3, 2020) (in English).

12. Handbook of the General Synod, 2016. Anglican Church of Canada. Available at: https://www. anglican.ca/about/handbook/ (accessed February 3, 2020) (in English).

13. Helfand M.A. Religious Arbitration and the New Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Orders. *New York University Law Review*, 2011, vol. 86, no. 5, pp. 1231–1305 (in English).

14. Masci D., Lawton E. Applying God's Law: Religious Courts and Mediation in the U.S. Pew Research Center. Religion and Public Life, May 8, 2013. Available at: http://www.pewforum.org/2013/04/08/ applying-gods-law-religious-courts-and-mediation-in-the-us/ (accessed February 3, 2020) (in English). 15. Neill G. Sharia in the West. Whose law counts most? *The Economist*, October 14, 2010. Available at:

http://www.economist.com/node/17249634 (Accessed February 3, 2020) (in English).

16. Razack S.H. The "Sharia Law Debate" in Ontario: the Modernity/Premodernity Distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture. *Feminist Legal Studies*, 2007, no. 15, pp. 3–32 (in English).

17. *Rules and Procedures*, 2015. Beth Din of America. Available at: http://ss89827416.onlinehome.us/

wp-content/uploads/2015/07/Rules.pdf (accessed February 3, 2020) (in English).

18. Rules of Procedure, 2018. Institute of Christian Conciliation. Available at: https://peacemaker.training/wp-content/uploads/2018/04/Rules-of-Procedure.pdf (accessed February 3, 2020) (in English).

19. Selby J.A. Promoting the Everyday: Pro-Sharia Advocacy and Public Relations in Ontario, Canada's

"Sharia Debate". *Religions*, 2013, no. 4, pp. 423–442 (in English).

20. Shachar A. Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law. *Theoretical Inquiries in Law*, 2008, no. 9.2, pp. 573–607 (in English).

21. Sisson E. The Future of Sharia Law in American Arbitration. Vanderbilt Journal of Transnational Law,

21. Sisson E. The Future of Sharia Law in American Arbitration. Vanderbilt Journal of Transnational Law, 2015, vol. 48, pp. 891–920 (in English).

22. Swenson K. Stun-gun-wielding rabbi kidnappers fail to convince court they were just practicing their faith. The Washington Post, July 19, 2017. Available at: https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2017/07/19/cattle-prod-wielding-rabbi-kidnappers-fail-to-convince-court-they-were-just-practicing-their-faith/?utm\_term=.63ed73b5a19f (accessed February 3, 2020) (in English).

23. The Statute of the Orthodox Church in America, 2018. Orthodox Church in America. Available at: https://oca.org/statute/article-xv (accessed February 3, 2020) (in English).

24. Walter N. Religious Arbitration in the United States and Canada. Santa Clara Law Review, 2012, vol. 52, no. 2, no. 501, 569 (in English).

vol. 52, no. 2, pp. 501–569 (in English).
25. Welsh M. Religious legal systems in Canada. BarTalk. The Canadian Bar Association. British Columbia Branch, 2015, June, p. 21. Available at: https://www.cbabc.org/BarTalk/Issues/2015/June (accessed February 3, 2020) (in English).

26. William A. An Unjust Doctrine of Civil Arbitration: Sharia Courts in Canada and England. Stanford

Journal of International Relations, 2010, vol. XI, no. 2, pp. 40–47 (in English). 27. Wolfe C.L. Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts. Fordham Law Review, 2006, vol. 75, iss.1, pp. 427–469 (in English).

> Submitted for publication: February 21, 2020. Accepted for publication: March 25, 2020. Published: October 8, 2020.



Санкт-Петербургский государственный университет 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 5 olia mikhelson@mail.ru

### От пеплумов до новых религий: этика стоиков и эпикурейцев в популярной культуре

Аннотация. В статье представлен анализ наследия философской мысли эллинистических философских школ стоиков и эпикурейцев в современной популярной культуре, в частности, в американском кинематографе и двух гипер-реальных религиях: джедаизме и дудеизме. Задачей исследования являлась актуализация концептов античных мыслителей в контексте популярной культуры. В исследовании было продемонстрировано, что теории стоиков и эпикурейцев до сих пор



играют значимую роль в жизни современного общества, предлагая варианты жизненной философии, что наглядно воплощено в использовании их идей в ряде популярных художественных фильмов. Более того, в статье также доказывается, что джедаизм и дудеизм, новые религиозные течения, возникшие на основе киноэпопеи Дж. Лукаса «Звёздные войны» и картины братьев Коэнов «Большой Лебовски», напрямую связаны с философией этих эллинистических школ, поскольку джедаизм во многом основывается на учении стоиков, а дудеизм — эпикурейцев.

**Ключевые слова:** стоики, эпикурейцы, философия и кинематограф, религия и популярная культура, гипер-реальные религии, джедаизм, дудеизм

# Olga K. Mikhelson

St. Petersburg State University 5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, Russia, 199034 olia mikhelson@mail.ru

# From Peplums to New Religions: Stoic and Epicurean Ethics in Popular Culture

**Abstract.** The article analyzes the legacy of philosophical thought of Stoic and Epicurean Hellenistic schools in contemporary popular culture, in particular, in American cinema and two hyper-real religions: Jedaism and Dudeism. The aim of the research is to update the concepts of ancient thinkers in the context of popular culture. The study demonstrates that the theories of the Stoics and Epicureans still play a significant role in the life of modern society, offering variants of life philosophy, which is clearly embodied in the use of their ideas in a number of popular feature films. Moreover, the article also proves that Jedaism and Dudeism, new religious movements that arose on the basis of the "Star Wars" epic movie by J. Lucas' and "The Big Lebowski" made by the Coen brothers, are directly related to the philosophy of these Hellenistic schools, since Jedaism is largely based on the teachings of the Stoics, and Dudeism is based on the Epicurean ones.

**Key words:** Stoics, Epicureans, philosophy and cinema, religion and popular culture, hyper-real religions, Jedaism, Dudeism

### Введение

Наследие античности в европейской культуре неизмеримо: эллины оказали огромное влияние на дальнейшее развитие самых разных областей: от искусства и философии до науки и спорта. Очевидно, что переосмысленные в духе христианства идеи великих греков и римлян продолжили жить в сочинениях богословов и литераторов, художников и учёных в Средние века, в эпоху Возрождения и в Новое время. Но справедливо ли это относительно нашей цифровой эпохи и современной культуры? Можем ли мы, например, обнаружить в ней отголоски моральных императивов

стоиков или атараксию эпикурейцев? [Шахнович, 2019]. Казалось бы, современное человечество, с типичным для нас клиповым мышлением пользователей Youtube и Instagram невероятно далеко от идеалов античной любви к мудрости. Тем не менее, в популярной культуре мы встречаем множество отсылок к эллинистическим философским идеям, что особенно явно выражено в кинематографе.

### Популярная культура, философия и религия

Задача данного исследования – актуализировать концепты античных мыслителей в контексте популярной культуры. За свою столетнюю историю кино накопило гигантский багаж и легко можно найти фильмы практически на любую тему. Современные философы больше не считают популярную культуру низменной областью и с большим энтузиазмом пишут философские эссе, в которых рассматриваются те или иные художественные фильмы с точки зрения философии. Достаточно привести в пример серию «Философия и популярная культура» издательства Блэкуелл (The Blackwell Philosophy and Pop Culture Series), которая насчитывает уже более тридцати книг. Преподаватели философии и религиоведения также активно используют кинематограф, поясняя и иллюстрируя примерами из художественных картин и даже сериалов различные философские и религиозные концепции [Михельсон, 2019]. Так Кристофер Фалзон, профессор университета Ньюкастла в Австралии и специалист по Фуко, в качестве другого направления своих интересов избрал как раз сферу философии и кино и написал уже две монографии подобного рода [Falzon, 2014; Falzon, 2019]. В частности, он рассматривает оскароносный фильм Ридли Скотта «Гладиатор» (2000 г.) как пример воплощения на экране многих концептов, предложенных стоиками.

### Стоицизм и современный американский кинематограф

Выбор именно картины «Гладиатор» для анализа идей стоиков в кино закономерен. Во-первых, действие фильма разворачивается в 180 г. н.э., а сам Марк Аврелий является одним из его персонажей. Кроме того, в фигуре главного героя опального полководца, а ныне гладиатора Максимуса, которого играет Рассел Кроу, (пусть и с рядом оговорок) выведена идеализированная фигура воина-стоика, следующего заветам своего патрона. Как и писал Марк Аврелий, Максимус не испытывает «никакой неустойчивости», ему свойственны «бодрость духа, как в прочих испытаниях, так и в болезни, размеренность нрава, любезность, достопочтенность» [Марк Аврелий, I, 15]. Мы видим, что Максимус «ни единой не покорился страсти, справедливостью напоён до дна; от всей принимает души всё, что есть и дано судьбой» [Марк Аврелий, III, 4]. Герой Кроу стоически принимает уготованную себе судьбу: смерть жены и ребёнка, превращение из полководца и правой руки императора в раба и гладиатора. Император и философ призывал: «Если находишь в человеческой жизни что-нибудь лучше справедливости, истины, здравомыслия, мужества или вообще того, чтобы мысль твоя довольствовалась собою, когда ты благодаря ей действуешь по прямому разуму, и судьбой довольствовалась, когда принимаешь то, что уделено нам не по нашему выбору; если, говорю я, усмотрел ты что-нибудь лучше этого, то, обратившись к нему всей душой, вкуси от этой прекраснейшей из находок» [Марк Аврелий, III, 6]. Именно этим заветам и следует главный герой картины. Причём, хотя Максимус не показан зрителю размышляющим над важными теоретическими вопросами бытия, очевидно, что стоическая философия воплощается в самих его поступках. Как тут не процитировать Пьера Адо, заметившего, что философия в античности «является духовным упражнением, потому что она есть образ жизни, форма жизни, жизненный выбор» [Адо, 2005, 149], а не привычное для современного человека кабинетное упражнение в мудрствовании.

Подробный анализ фильма «Гладиатор» был проделан американским философом и историком философии Ричардомом Гилмором в его работе «Поиски мудрости в кино». В ней он доказывает, что основой картины Ридли Скотта служит именно философия стоиков, ведь в фильме перед нами предстают два героя, следующих стоической философии в своей жизни: сам Марк Аврелий и главный герой картины, — Максимус. Гилмор замечает: «Марк Аврелий явно представлен как философ-стоик, но Максимус проживает свою жизнью как стоик. Он воплощает стоическую философию, стоическое отношение во всём, что он делает» [Gilmore, 2017, 74]. Для более

подробного разбора фильма можно обратиться к статье Гилмора, однако, резюмируя, стоит отметить следующие соответствия картины Скотта стоической философии. Во-первых, как и подчёркивает Гилмор, быть стоиком означает «посвятить себя определённому образу жизни». Стоикам следовало жить в гармонии с собственной природой и с окружающим миром. Также Гилмор отмечает свойственную Максимусу «стоическую преданность: во-первых, исполнению своего долга, во-вторых, излечению государства от его политической коррупции и, в-третьих, своего рода космополитизм; стоики настаивали на универсальности некоторых основных человеческих ценностей» [Gilmore, 2017, 78]. Кроме того, значимость, придаваемая стоиками дружбе, воплощается в тесных дружеских взаимоотношениях Максимуса и Джубы, другого гладиатора. Гилмор обнаруживает в картине Скотта и знаменитую идею Эпиктета о том, что жизнь – это разыгрываемая пьеса, сюжету которой человек не должен противиться, ведь герои фильма не противятся резким поворотам своей судьбы.

Анализируя этику стоиков, Фредерик Коплстон, британский мыслитель и историк философии, выделяет благоразумие, мужество, умеренность, или умение владеть собой, и справедливость как их главные добродетели. Причём Коплстон подчёркивает, что «эти добродетели присутствуют или отсутствуют все вместе: кто обладает одной из них, наделён всеми. Зенон считал источником всех добродетелей благоразумие, а Клеанф — умеренность. Несмотря на разницу в деталях, стоики в целом придерживались мысли, что добродетели неразрывно связаны между собой как проявления одного и того же характера и потому наличие одной предполагает и наличие всех. Аналогичным образом они были уверены, что там, где есть один порок, присутствуют и все остальные» [Коплстон, 203, 172]. Как мы можем увидеть, в картине «Гладиатор» протагонист (Максимус) оказывается носителем всех этих добродетелей, а антагонист (Коммод) — пороков.

Между тем, в картине есть и достаточно несоответствий стоической философии, основное из которых, бесспорно, то, что вся жизнь главного героя в картине подчиняется единственной цели – отомстить Коммоду, по приказу которого была убита семья Максимуса. Весь сюжет картины таким образом оказывается основан на стремлении к воздаянию и мести, испытываемом Максимусом, но они невероятно далеки от стоических идеалов невозмутимости (греч.  $\dot{\alpha}\pi\dot{\alpha}\theta$ εια) и принятия ударов судьбы. Но, в конце концов, в фильме множество и других несоответствий, наиболее заметны из них исторические – так, для начала, Коммод в действительности не убивал своего отца, Марка Аврелия, как делает это антагонист в фильме Скотта. Но так ли важны для зрителя эти пусть и очень значительные, но в контексте картины второстепенные исторические детали? Художественный фильм не следует воспринимать как учебник по истории, это всегда вымысел, функционирующий по собственным художественным законам. В каком-то смысле, точно также мы можем отнестись и к передаче картиной философской мысли. Да, действительно, важные сюжетные линии не всегда выведены в соответствии с философией стоиков, но так ли это важно, если в конечном итоге основной пафос картины отсылает нас именно к концептам этой эллинистической школы?

Усмотреть стоическую этику в основе фильма о временах Марка Аврелия вполне закономерно, однако исследователи указывают на стоические идеи и в ряде картин, которые на первый взгляд сюжетно со стоицизмом никак не связаны [Woolston, 2017]. В первую очередь к подобным фильмам можно отнести работу Фрэнка Дарабонта «Побег из Шоушенка» (1994 г.), главный герой которой, банкир Энди Дюфрейн в исполнении Тима Роббинса, осуждён за убийства своей жены и её любовника, которые он на самом деле не совершал. Дюфрейна также можно рассматривать как образцового стоика. Он не испытывает разрушительных эмоций – ни ярости из-за беззакония и жестокости, царящих в тюрьме, ни уныния из-за своего горького положения. Вместо этого он принимает жизнь такой, как она есть, преображая окружающий его мир. Так библиотека тюрьмы Шоушенк, где он работает, становится лучшей в Штатах.

Рассматривая идеи Зенона, Диоген Лаэртский пишет о том, что разумным существам «в качестве совершенного вождя дан разум, и для них жить по природе

значит жить по разуму, потому что разум – это наладчик побуждения. Вот почему Зенон первый заявил в трактате "О человеческой природе", что конечная цель – это жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью: сама природа ведёт нас к добродетели» [Диоген Лаэртский, 7, 86–87]. Стало быть, продолжает Лаэртий, «конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), – жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот – верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» [Диоген Лаэртский, 7, 88]. Энди Дюфрейн следует этому правилу, он никогда не изменяет собственной природе, и не теряет достоинства, оставаясь человеком в нечеловеческих условиях, он также выстраивает крепкие дружеские связи, помогающие ему в этом. Британский исследователь Йан Хантер называет картину «вдохновляющей метафорой стоицизма», усматривая в фигуре Энди также аллюзии и на Христа, например, считая последний тюремный ужин Энди с друзьями перед побегом символическим воплощением тайной вечери [Hunter, 2016, 149]. В целом, Хантер полагает, что «Побег из Шоушенка» можно рассматривать как своеобразную светскую религию, а её главного героя использовать в качестве ролевой модели.

Стоицизм присущ и работам Клинта Иствуда, среди которых есть и очевидная отсылка к стоикам – картина «Непокорённый» («Invictus», 2009 г.), рассказывающая историю Нельсона Манделы. В заглавие фильма вынесено знаменитое одно-имённое стихотворение Уильяма Эрнста Хенли, которое часто рассматривают как пример нового стоицизма. Но, как отмечает Дэвид Калон, «Классические стоики отождествляли «авторство» космоса, его трансцендентную моральную структуру с имманентным божественным рациональным принципом, считая его провиденциальным. Это представление о благожелательном космическом нравственном порядке было принято и адаптировано христианскими мыслителями, которые рассматривали человеческие действия в контексте провиденциальной Божественной заботы. Напротив, стоицизм фильмов Иствуда постхристианский, в них Бог отсутствует, молчит или в лучшем случае сокрыт, а люди предоставлены самим себе и сами определяют, как действовать» [Calhoun, 2014, 19].

#### Стоицизм и джедаизм

Впрочем, нет ничего удивительного в том, что стоическую этику можно усмотреть в драматических картинах. Однако идеи стоиков обнаруживаются и совсем в фантастических местах. К фильмам, в которых важное место занимает стоическая философия, можно смело отнести и «Звёздные войны». Более того, в джедаизме или религии рыцарей-джедаев, возникшей благодаря киноэпопее Джорджа Лукаса, стоическая мысль также играет ключевую роль. Сам джедаизм, как и другие новые «религии», возникшие на основе произведений популярной культуры, часто именуют гипер-реальными религиями (hyper-real religion, термин Адама Поссамэ [Possamai, 2012]), изобретёнными религиями (invented, термин Кэрол Кьюзак [Cusack, 2010]) или вымышленными религиями (fiction-based, термин Маркуса А. Дэвидсена [Davidsen, 2013]). Несмотря на сдержанное отношение многих религиоведов к новым учениям подобного рода, их научное изучение набирает всё больший оборот [Cusack, Kosnáč, 2016].

Итак, так называемый Кодекс джедаев гласит: «Нет эмоций – есть покой. Нет невежества – есть знание. Нет страсти – есть безмятежность. Нет хаоса – есть гармония. Нет смерти – есть Сила» [Porter, 2006, 103–104]. Даже если мы взглянем исключительно сюжетно, жизнь главного героя саги – Энакина Скайуокера перекликается с биографией Эпиктета: и тот, и другой были рабами, которые позже были освобождены. Коплстон, разъясняя этику стоиков, пишет: «Цель жизни, или счастье, заключается в Добродетели (в том смысле, в каком понимали его стоики), то есть в естественной жизни или жизни в согласии с природой, в соответствии человеческих поступков законам природы, или человеческой воли божественной воле. Отсюда знаменитое изречение стоиков: «Жить в согласии с природой». Для человека подчинять свою жизнь законам Вселенной в широком смысле означает то же самое, что подчинять своё поведение требованиям своей натуры или разума, поскольку сама Вселенная подчиняется законам природы. Древние стоики понимали

под словом «природа» (φύσις), законам которой должен следовать человек, Вселенную, а поздние — начиная с Хрисиппа — рассматривали природу с антропологической точки зрения» [Коплстон, 2003, 168–169]. Коплстон подчёркивает, что для стоиков «жизнь по законам природы означала жизнь в соответствии с активным началом Вселенной или логосом, принципом, которому подчиняется и душа человека» [Коплстон, 2003, 169].

В этом смысле ключевую идею и киноэпопеи «Звёздные войны», и возникшего на её основе джедаизма, можно легко сопоставить с этими принципами. Описываемая в джедаизме Сила (the Force), которую герой саги Оби-Ван Кеноби характеризует как «энергетическое поле, создаваемое всеми живыми существами, которое окружает нас, находится внутри нас и связывает воедино Галактику», можно вполне уподобить стоическому пониманию природы. Сравнивая этику стоиков с идеями киноэпопеи «Звёздные войны», Мэтт Хаммел замечает: «Для Эпиктета быть добродетельным и пытаться достичь личного совершенства означает понимать истинную природу своего существа и поддерживать свой моральный характер в правильном состоянии. То же самое можно сказать и о джедаях, которые стремятся подчиниться воле силы, а не эгоистично её эксплуатировать» [Hummel, 2016, 21]. Но главное сходство стоицизма и джедаизма, безусловно, заключается в идее о самодисциплине и контроле эмоций. Хаммел утверждает: «Стоическая сила духа является квинтэссенцией обучения джедаев, удерживающая их от скатывания в неконтролируемые чувства, такие как ненависть и боль» [Hummel, 2016, 22]. Он указывает на необходимость для джедаев «хорошо дисциплинированного сознания» [Hummel, 2016, 22]. Так, согласно сюжету саги, будущих рыцарей-джедаев начинают тренировать только в очень юном возрасте, когда они ещё не успели сформировать стойких привязанностей. Стоические качества джедаев, по Хаммелу, заключаются в их способности оставаться спокойными перед лицом невзгод и контролировать свои эмоции, независимо от ситуации. Джедаи должны постоянно находиться в состоянии полной осознанности, которая понимается как осознание живой Силы.

Подводя итог, Хаммел выделяет четыре принципа Ордена Джедаев, в основе которых лежит учение стоиков. Первый из них — «Стремитесь к мудрости и живите добродетельно, следуя воле силы, а не погоне за личной выгодой». Второй гласит: «Оставайтесь внимательными к тому, что находится под вашим контролем, и поэтому используйте Силу как средство для добра». Третий — «Поддерживайте осознание событий в контексте живой Силы». И, наконец, четвёртый звучит следующим образом: «Не беспокойтесь из-за незначимых вещей, которые находятся вне вашего контроля» [Ниmmel, 2016, 23].

Таким образом, выясняется, что в основе, пожалуй, самой известной и многочисленной гипер-реальной религии популярной культуры — джедаизма, лежат принципы, выработанные практически два тысячелетия назад в рамках стоической школы. Безусловно, джедаизм, будучи эклектичным учением, содержит множество других концепций, воспринятых из самых разных источников: от буддизма и даосизма до биологии, но идеи, выдвинутые когда-то в Древней Стое, лежат в основе его важнейшего положения — контроля над эмоциями и существования в гармонии с собственной природой.

Эпикурейство в американском кинематографе

В популярной культуре можно обнаружить не только философию стоиков, другие эллинистические школы также оказали воздействие на современный кинематограф. В частности, в ряде художественных фильмов мы можем усмотреть эпикурейские концепты. Как известно, Эпикур отводил огромное значение ощущениям. Диоген Лаэртий отмечает: «в «Каноне» Эпикур говорит, что критерии истины — это ощущения, предвосхищения и претерпевания» [Диоген Лаэртский, 10, 31]. Вернуться к чувственному восприятию жизни призывает нас Райан Мёрфи, режиссёр фильма «Ешь, молись, люби» (2010 г.), снятого по одноимённому роману Элизабет Гилберт. Главная героиня фильма, чью роль исполняет Джулия Робертс, пережив развод и неудачную любовь, решает всё оставить и отправиться в путешествие, чтобы найти себя заново. Постепенно к ней возвращается вкус к жизни вместе с итальянской едой, она занимается медитацией в Индии и, наконец, находит внутреннюю

гармонию на Бали. Мотив путешествия героини символически отображает её поиск себя, она странствует налегке, не отягощённая ни былыми проблемами, ни избытком вещей и привязанностей. Простая жизнь без излишеств, тихая радость от душевного покоя, получение удовольствия от, казалось бы, обыденных повседневных вещей — вот рецепт счастья, предложенный нам в картине «Ешь, молись, люби». Но на самом деле именно подобный путь к счастью предписывали эпикурейцы.

Согласно Диогену Лаэртскому, Эпикур учил, что одни наши желания естественны, другие — праздны, при этом, среди естественных только некоторые необходимы. Одни необходимы для счастья, другие — «для спокойствия тела, третьи — просто для жизни. Если при таком рассмотрении не допускать ошибок, то всякое предпочтение и всякое избегание приведёт к телесному здоровью и душевной безмятежности, а это — конечная цель блаженной жизни. Ведь всё, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это, наконец, достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия: а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем. Потому мы и говорим, что наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни» [Диоген Лаэртский, 10, 128—130].

В качестве эпикурейского кино Кристофер Фалзон рассматривает и картину Уэса Андерсона «Королевство полной луны» (2012 г.) о двух влюблённых подростках, убежавших из дома и обретших простое счастье живя в палатке с проигрывателем и несколькими книгами. Однако Фалсон сам же и оговаривается, что романтическая любовь проблематична с точки зрения эпикурейства [Falzon, 2019, 51–52], поэтому представляется, что эта аналогия несколько надумана. Лукреций пишет, что даже «в любви настоящей и самой счастливой» встречаются беды, а уж в несчастной любви они «неисчислимы» [Лукреций, IV, 1141].

Однако есть художественный фильм, эпикурейские основы которого не вызывают особых сомнений [Rempel, 2012] — это «Большой Лебовски» братьев Коэнов (1998 г.), который, в свою очередь, также породил гипер-реальную религию — дудеизм. Джеффри Лебовски или «Чувак», главный герой фильма, роль которого исполняет Джефф Бриджес, оказывается однофамильцем миллионера, вокруг которого разворачивается детективный сюжет с похищением жены, и Чувак вынужденно в него втянут. Нам явственно показан контраст между миром богатых (но несчастных), и миром Чувака, довольного своей простой жизнью. Как тут не вспомнить строки Лукреция о «богатстве умеренной жизни», и о том, что живущий ею счастлив: «Дух безмятежен его, и живёт он, довольствуясь малым» [Лукреций, IV, 1119].

В целом, во многих работах братьев Коэнов можно обнаружить идеи Эпикура и его школы. Так Джефри Адамс пишет: «Как учил греческий философ Эпикур, удовольствие – истинная цель хорошей жизни. Но для Эпикура удовольствие не является бессмысленным упадничеством, гедонизмом и опьянением, обжорством и чрезмерном баловством, обычно ассоциируемых с эпикурейцами. Напротив, удовольствие понималось античным философом как отсутствие физического дискомфорта и эмоционального расстройства. Хорошая или «благословенная» жизнь достигается умеренностью и принятием решений, обеспечивающих свободу от боли и беспокойства и создающих постоянное состояние спокойствия» [Adams, 2015, 199]. Адамс отмечает, что «чувак» Лебовски «принял эпикурейский образ жизни», «достиг высшего удовлетворения, отказавшись от тревожащего желания материального богатства, власти и социального престижа, посвятив себя вместо этого жизни, полной простых занятий» [Adams, 2015, 199]. Адамс добавляет, что если мы применим и к другим киноработам братьев Коэнов «эпикурейская философию жизни чувака», то нам стоит прекратить «неприятное желание найти смысл и законченность» в их картинах, братья как будто во всех своих фильмах в соответствии «с девизом серьёзного человека» просят «принять с простотой всё, что они написали» [Adams, 2015, 199].

Дудеизм и эпикурейство

Фильм «Большой Лебовски», несмотря на изначальный прохладный приём со стороны как критиков, так и зрителей, со временем превратился в культовую

картину, столь часто цитируемую поклонниками, что в результате на её основе появилось новое течение — так называемый дудеизм (Dudeism). Основателем дудеизма является американский журналист Оливер Бенджамин, именующий себя дудеизским ламой (ламой чуваков?), который создал и официально зарегистрировал «Церковь Чувака последних дней», а также написал ряд сочинений по дудеизму [Вепјатіп, 2016]. Конечно, дудеизм напоминает пародийную религию, однако стоит отметить, что и от пастафарианства, и от религии невидимого розового единорога дудеизм отличается тем, что он не был изначально создан, как пародия на те или иные воззрения, типичные для религий и являющиеся антинаучными. Скорее, он возник из увлечения фильмом «Большой Лебовски», и, главное, жизненной философией его главного героя, который предлагает нам «плыть по течению» и относиться к жизни легко. Поэтому сами дудеисты, как правило, называют свою религию неодаосизмом, что отдельно подчёркивается их символом, напоминающим инь и ян, однако Эпикура они также относят к дудеистам [Коsnáč, 2017, 149].

Заключение

Можно по-разному воспринимать феномен гипер-реальных религий популярной культуры. Хотя их религиоведческое изучение уже началось, и был выдвинут ряд методологических подходов к их осмыслению, серьёзный научный анализ этого нового явления ещё предстоит. Конечно, можно предположить, что они всего лишь пародии на религии традиционные, или несколько затянувшиеся шутки, однако их многообразие и популярность заставляет предположить, что они не являются просто розыгрышем или проходящей модой, а отражают важное современное явление поиски новых смыслов и жизненных кредо людьми, которые подчас чувствуют неудовлетворённость привычными формами религиозности. Поэтому совершенно неудивительно, что эти поиски возвращают нас к философским идеям, выдвинутым важнейшими школами эллинизма – школами стоиков и эпикурейцев. Как подчёркивает Ричард Гилмор, «Каждая из этих школ была посвящена поискам образа жизни, который должен был принести душевное спокойствие последователям школы» [Gilmore, 2017, 72]. Прошло практически два тысячелетия, но доктрины стоиков и эпикурейцев продолжают жить не только в современной популярной культуре, но и в новых религиозных формах, возникающих на её основе.

### Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 18-011-01123

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Foundation of Fundamental Research, project № 18-011-01123

# Библиографический список

- 1. Адо, П. Философия как способ жить. Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / П. Адо. М.; СПб., 2005. 288 с.
- 2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Прим. М.Л. Гаспарова. Общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1986. 571 с.
- 3. Коплстон, Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. / Ф. Коплстон. М.: Литагент «Центрполиграф», 2003. Том II. 319 с.
- 4. Марк Аврелий. Размышления / Пер. А.К. Гаврилова. Ленинград: Наука, 1985. 246 с.
- 5. Михельсон, О.К. Между долгом и блаженством: древнегреческие моральные императивы, мифология и современный американский кинематограф / О.К. Михельсон // Религиоведение. 2019. № 2. С. 131–137.
- 6. Тит Лукреций Кар. О природе вещей / Пер. с латинского Ф. Петровского. М.: Художественная литература, 1983.-383 с. 7. Шахнович, М.М. Эпикуреизм и стоицизм в современной практической философии /
- 7. Шахнович, М.М. Эпикуреизм и стоицизм в современной практической философии / М.М. Шахнович // К грядущему цифровому обществу. Опыт этического прогнозирования (100 лет со дня рождения Д. Белла 1919–2019). Материалы конференции / Отв. ред. В.Ю. Перов. СПб, 2019. С. 104–105.

- 8. Adams, J. The Cinema of the Coen Brothers. Hard-Boiled Entertainments / J. Adams. – New York: Columbia University Press, 2015. – 216 p.
- 9. Benjamin, O.A. Brief History of Dudeism / O.A. Benjamin // Fiction, Invention and Hyperreality: From Popular Culture to Religion / C.M. Cusack, P.Kosnáč (eds). – London and New York: Routledge, 2016. – P. 148–157.
- 10. Calhoun, D.H. From Solitary Individualism to Post-Christian Stoic Existentialism. Quests for Community, Moral Agency, and Transcendence in the Films of Clint Eastwood / D.H. Calhoun // The Philosophy of Clint Eastwood / R.T. McClelland, B.B. Clayton (eds). – Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2014. – P. 13–40.
- 11. Cusack, C.M. Invented Religions: Faith, Fiction, Imagination / C.M. Cusack. Surrey Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2010. – VIII. – 179 p.
- 12. Cusack, C.M., Kosnáč, P. (eds) Fiction, Invention and Hyper-reality: From Popular Culture to Religion / C.M. Cusack, P. Kosnáč. – London and New York: Routledge, 2016. – 300 p.
- 13. Davidsen, M.A. Fiction-Based Religion: Conceptualizing a New Category against History-Based Religion and Fandom / M.A. Davidsen //Culture and Religion, -2013. - № 14 (4). -P. 378–395.
- 14. Falzon, Ch. Ethics Goes to the Movies: An Introduction to Moral Philosophy / Ch. Falzon. London and New York: Routledge, 2019. – 308 p.
- 15. Falzon, Ch. Philosophy Goes to the Movies: An Introduction to Philosophy. Ch. Falzon. New York: Routledge, 2014. – 332 p.
- 16. Gilmore, R. Searching for Wisdom In Movies. From the Book of Job to Sublime Conversations /
- R. Gilmore. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017. 219 p.
  17. Hummel, M. "You Are Asking Me to Be Rational": Stoic Philosophy and the Jedi Order / M. Hummel // The Ultimate Star Wars and Philosophy You Must Unlearn What You Have Learned / M. Hummel / J.T. Eberl, K.S. Decker (eds). – Oxford: Wiley Blackwell, 2016. – P. 20–30.
- 18. Hunter, I.Q. Cult Film as a Guide to Life: Fandom, Adaptation, and Identity / I.Q. Hunter. -New York and London: Bloomsbury Publishing, 2016. – 232 p.
- 19. Kosnáč, P. Pop Culture A New Source of Spirituality / P. Kosnáč // Visioning New and Minority Religions: Projecting the future / E.V. Gallagher (ed.). – London and New York: Routlegde, 2017. – P. 145–155.
- 20. Porter, J.E. "I Am a Jedi": Star Wars Fandom, Religious Belief, and the 2001 Census / Finding the Force of the Star Wars Franchise: Fans, Merchandise, & Critics / M. Kapell, J.Sh. Lawrence (eds). – New York: Peter Lang, 2006. – P. 95–104.
- 21. Possamai, A. Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions // Handbook of Hyper-real Religions / A. Possamai (ed). – Leiden Boston: Brill, 2012. – XIV. – 442 p.
- 22. Rempel, M. Epicurus and "Contented Poverty". The Big Lebowski as Epicurean Parable / M. Rempel // The Big Lebowski and Philosophy. Keeping Your Mind Limber with Abiding Wisdom / P.S. Fosl (ed.). – Hoboken, NJ: John Wiley and Sons, 2012. – P. 67–78.
- 23. Woolston, R. Box Office Philosophy: Philosophy Articles on Hollywood Cinema / R. Woolston. Greenwood: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017. – 204 p.

Текст поступил в редакцию 10.05.2020. Принят к публикации 10.08.2020. Опубликован 08.10.2020.

### References

- 1. Hadot P. Filosofiya kak sposob zhit'. Besedy' s Zhanni Karlie i Arnol'dom I. De'vidsonom [Philosophy as a way to live. Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson]. Moscow, St. Petersburg, 2005, 288 p. (In Russian).

- 2005, 288 p. (In Russian).

  2. Diogenes Laertius. O zhizni, ucheniyax i izrecheniyax znamenity x filosofov [The Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow: My sl', 1986, 571 p. (In Russian).

  3. Copleston F. Istoriya filosofii. Drevnyaya Greciya i Drevnij Rim [History of Philosophy. Ancient Greece and Ancient Rome]. Moscow: Litagent "Centrpoligraf", 2003, vol. II, 319 p. (In Russian).

  4. Marcus Aurelius Razmy shleniya [Meditations]. Leningrad: Nauka, 1985, 246 p. (In Russian).

  5. Mikhelson O.K. Religiovedenie [Study of Religion]. 2019, no. 2, pp. 131–137 (In Russian).

  6. Titus Lucretius Carus. O prirode veshhej [On the Nature of Things]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1983, 383 p. (In Russian).

  7. Shakhnovich M.M. Epikureism i stoitsizm v sovremennoi prakticheskoi filosofii [Epicureanism and Stoicism in Modern Practical Philosophy]. To the Upcoming Digital Society. The Experience of Ethical Prediction (100 years since the birth of D. Bell 1919–2019). Conference proceedings. Ed. V.Yu. Perov. St. Petersburg, 2019, pp. 104–105 (In Russian).

  8. Adams J. The Cinema of the Coen Brothers. Hard-Boiled Entertainments. New York: Columbia
- 8. Adams J. The Cinema of the Coen Brothers. Hard-Boiled Entertainments. New York: Columbia University Press, 2015, 216 p.

9. Benjamin O. Fiction, *Invention and Hyper-reality: From Popular Culture to Religion*. C.M. Cusack, P. Kosnáč (eds). London and New York: Routledge, 2016, pp. 148–157.

10. Calhoun D.H. From Solitary Individualism to Post-Christian Stoic Existentialism. Quests for Community, Moral Agency, and Transcendence in the Films of Clint Eastwood in *The Philosophy of Clint* Eastwood. R.T. McClelland, B.B. Clayton (eds). Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2014, pp. 13–40. 11. Cusack C.M. *Invented Religions: Faith, Fiction, Imagination*. Surrey Burlington: Ashgate Publishing

Limited, 2010, VIII, 179 p.
12. Cusack C.M., Kosnáč, P. (eds). Fiction, Invention and Hyper-reality: From Popular Culture to Religion. London and New York: Routledge, 2016, 300 p.

13. Davidsen M.A. Fiction-Based Religion: Conceptualizing a New Category against History-Based Religion and Fandom. *Culture and Religion*. 2013, no. 14 (4), pp. 378–395.

14. Falzon Ch. Ethics Goes to the Movies: An Introduction to Moral Philosophy. London and New York:

Routledge, 2019, 308 p. 15. Falzon Ch. Philosophy Goes to the Movies: An Introduction to Philosophy. New York: Routledge,

2014, 332 p.

16. Gilmore R. Searching for Wisdom In Movies. From the Book of Job to Sublime Conversations. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017, 219 p.

17. Hummel M. "You Are Asking Me to Be Rational": Stoic Philosophy and the Jedi Order in The Ultimate

Star Wars and Philosophy You Must Unlearn What You Have Learned. J.T. Eberl, K.S. Decker (eds). Oxford: Wiley Blackwell, 2016, pp. 20–30.

18. Hunter I.Q. Cult Film as a Guide to Life: Fandom, Adaptation, and Identity. New York and London:

18. Hunter I.Q. Cutt Film as a Guidae to Life: Fandom, Adaptation, and Identity. New York and London: Bloomsbury Publishing, 2016, 232 p.

19. Kosnáč P. Pop Culture – A New Source of Spirituality in Visioning New and Minority Religions: Projecting the future. E.V. Gallagher (ed.). London and New York: Routlegde, 2017, pp. 145–155.

20. Porter J.E. "I Am a Jedi": Star Wars Fandom, Religious Belief, and the 2001 Census in Finding the Force of the Star Wars Franchise: Fans, Merchandise, & Critics. M. Kapell, J.Sh. Lawrence (eds). New

York: Peter Lang, 2006, pp. 95–104.
21. Possamai A. Handbook of Hyper-real Religions. Leiden Boston: Brill, 2012, XIV, 442 p.
22. Rempel M. Epicurus and "Contented Poverty". The Big Lebowski as Epicurean Parable in The Big

Lebowski and Philosophy. Keeping Your Mind Limber with Abiding Wisdom. P.S. Fosl (ed.). Hoboken, NJ: John Wiley and Sons, 2012, pp. 67–78.

23. Woolston R. Box Office Philosophy: Philosophy Articles on Hollywood Cinema. Greenwood:

CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017, 204 p.

Submitted for publication: May 10, 2020. Accepted for publication: Aigist 10, 2020. Published: October 8, 2020.





Лапин А.В.



Аганина Е.Д.

<sup>1</sup> Амурский государственный университет 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21 alterasintos@gmail.com <sup>2</sup> Амурский государственный университет 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21 eaganina9@gmail.com

# Новые герои массовой культуры (на примере главного персонажа игрового цикла «God of War»)

Аннотация. Понятие «массовая культура» и его содержание становятся предметом рефлексии философов, религиоведов, культурологов и социологов. Принимая во внимание то, что массовая культура является специфической разновидностью духовного производства, одной из главных её особенностей является возможность широкого тиражирования продукта. Массовая культура крайне динамична, воздействуя на базовые чувства потребителя, она может порождать новые культурные константы, которые изменяют сложившиеся веками нормы и ценности. Составными элементами массовой культуры обычно называют средства массовой информации, кинематограф, музыку, литературу, изобразительное искусство, спорт. Однако в последнее время одним из базовых элементов массовой культуры становится компьютерная игра. Именно компьютерные игры привнесли в современную массовую культуру специфические образы и неожиданные, порой парадоксальные, варианты переосмысления предшествующего культурного наследия. В предлагаемой статье авторы на примере религиозно-философского анализа образа главного протагониста серии игр «God of War» покажут, что за кажущейся прямолинейностью и простотой спартанца Кратоса скрывается детальнейшая проработка его личности и истории его жизни. Философско-религиозный контент во многом является

решающим фактором, обеспечившим огромную популярность Кратоса в современной игровой культуре, у миллионов пользователей по всему миру.

Ключевые слова: массовая культура, мифология, религия, компьютерная игра, богоборчество

#### <sup>1</sup> Andrey V. Lapin, <sup>2</sup> Elena D. Aganina

<sup>1</sup> Amur State University 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027 alterasintos@gmail.com <sup>2</sup> Amur State University 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027 eaganina9@gmail.com

# New Heroes of Mass Culture (Case Study of the Main Character of the Computer Game Cycle "God of War")

**Abstract.** The concept of "mass culture" and its content are becoming the subject of reflection of philosophers, religious scholars, culturologists and sociologists. Taking into account the fact that mass culture is a specific type of spiritual production, one of its main features is the possibility of widespread replication of the product. Popular culture is extremely dynamic, influencing the basic feelings of the consumer, it can generate new cultural constants that change the norms and values that have developed over centuries. The constituent elements of mass culture are usually called the media, cinema, music, literature, visual arts, sports. However, recently, a computer game has become one of the basic elements of mass culture. It was computer games that brought specific images and unexpected, sometimes paradoxical, options for rethinking the previous cultural heritage into modern mass culture. In this article, the authors, using the example of a religious and philosophical analysis of the image of the main protagonist of the series of games "God of

War", will show that behind the seeming straightforwardness and simplicity of the Spartan Kratos, there is a detailed study of his personality and history of his life. Philosophical and religious content is in many ways a decisive factor that ensured the immense popularity of Kratos in the modern gaming culture with millions of users around the world.

**Key words:** mass culture, mythology, religion, computer game, enmity toward God

В истории XX века массовая культура заявляет о себе как особый тип производства и потребления ценностей, рассчитанных на массового потребителя и востребованных миллионами людей. XXI век предоставил человеку доселе невиданные аудиовизуальные средства воплощения самых смелых идей и значительно упростил путь от реализации замысла с момента его производства до поступления к целевому пользователю. Массовая культура крайне динамично реагировала на изменения социальной реальности и демонстрировала постоянную готовность к самообновлению и самосовершенствованию.

В произведениях массовой культуры причудливо перемешивались ценности культур разных стран и народов, которые в историческом времени могли отстоять друг от друга на сотни и тысячи лет. Именно в угоду потребителю массовая культура, которая безусловно носит коммерческий характер, в определенном смысле примитивизирует представления о окружающем мире, о сложившихся ранее культурных константах, примитивизируется и язык выражения культурного содержания. Однако со временем массовый пользователь требует усложнения культурного контента. Примитивизация перестает удовлетворять запросы большинства потребителей и массовая культура усложняет поставляемый контент, включая в него элементы, ранее присущие, например, элитарной культуре. Указанная тенденция ярко демонстрирует себя в истории кинематографа. Современный массовый потребитель часто не довольствуется интересным сюжетом и старательной актерской игрой. Нередко первые места мировых чартов по количеству просмотров занимают фильмы, в которых интересный и динамичный сюжет сопровождается неоднозначными психологическими коллизиями главных персонажей. Неоднозначность трактовок авторского замысла привлекает рядового зрителя, который, широко используя возможности социальных сетей, активно вовлекается в диалог о том или ином кинопроизведении.

Указанные тенденции ещё более ярко и предметно демонстрируют себя в поле игровой культуры. Под компьютерными играми мы будем понимать компьютерные программы, организующие игровой процесс, связывающие партнёров по игре или сами выступающие в качестве игрового партнёра. Платформой, реализующей программу, выступает не только персональный компьютер, но и игровые консоли, а также мобильные устройства, популярность которых в последние несколько лет заставляет игровые компании менять стратегию производства. Рынок мобильных устройств постоянно совершенствуется и расширяет возможности эффектного представления игры на экране обычного смартфона, что сулит производителям игр немалую финансовую прибыль. Однако современные мобильные платформы уступают пока в техническом отношении, по глубине визуализации, по вариативности геймплея своим старшим собратьям — персональным компьютерам и игровым консолям.

Компьютерная игра — феномен, воплотивший в себе знаковые элементы современной массовой культуры. Популярность компьютерных игр позволяет говорить о том, что игра выступает фактором, во многом определяющим мировоззрение современного человека. Компьютерная игра — это не только демонстрация растущей мощи цифровых технологий, но и «слепок современной культуры», отражение господствующих в обществе настроений, этических установок, мировоззренческих критериев. В играх, выходящих в свет в последние годы, создатели требуют от игрока определённой «взрослости». Жестокость, насилие, непростой моральный выбор — реальность современных игр. Национальные, расовые, экономические противоречия — это также их реальность.

«Компьютерные игры как социокультурный феномен повседневности относятся к числу актуальных проблем современной науки, так как представляют собой уникальный продукт развития техники и самосознания современной личности,

сведение в единое целое, казалось бы, несводимых друг к другу элементов человеческой культуры: понятий добра и зла, жизни и смерти, развлечения и обучения, теории и практики, потребности и реальной возможности» [Забияко, Воронкова, Лапин, 2012, 163]. Поэтому вполне закономерно, что компьютерная игра становится объектом изучения в гуманитарных науках, в философии. Подобных исследований пока не так много, однако авторам некоторых работ удается продемонстрировать системный взвешенный анализ феномена компьютерных игр. Игра социализирует и институализирует личность, порой справляясь с этой задачей успешнее, чем те институты, которые призваны выполнять эти функции в обществе.

Один из постоянно возникающих вопросов в связи с миром компьютерных игр и его влиянием на личность — вопрос о насилии в игре и отношении к насилию. На наш взгляд, стоит согласиться с тем, что вопрос о негативных факторах компьютерных игр в развитии культуры может считаться сегодня чисто академическим. Элементы насилия и зла пронизывают множество форм человеческой активности, вытекая из природной сущности человека. И проблема заключается не в уничтожении отрицательных категорий общественной жизни, а в формировании личностью умения адаптироваться к ним с минимальными для себя и общества потерями. Насилие существует в реальной жизни, игры лишь отражают тот градус реального насилия, который существует в обществе. Игра позволяет «примерить на себя» и роль жертвы, и роль насильника.

Главный персонаж игровой серии, о которой пойдёт речь сейчас, создавался как личность, исповедующая культ насилия. Насилие стало доминантой его поведения и наиболее желаемым способом достижения своих целей.

22 марта 2005 год увидела свет первая игра серии «God of War». Главным героем всей серии является спартанский воин Кратос. Основные игры серии разрабатываются студией «Santa Monica Studio», которая является калифорнийским отделом компании «Sony Interactive Entertainment». До настоящего времени части «God of War» являются лидерами по продажам игрового отделения компании Sony. Стоит отметить, что вышедшая в 2018 году очередная игра принесла компании только за первый месяц продаж более 131 миллиона долларов и разошлась тиражом более 5 миллионов копий.

Остановимся на ключевых моментах истории Кратоса, а затем перейдём к анализу его образа. Кратос — спартанский воин, ставший впоследствии военачальником. Потеряв в детстве родного брата Деймоса, он принес ему клятву верности, сделав на теле татуировку, повторяющую родимое пятно погибшего брата. Будучи опытным воином, Кратос попадает в засаду в очередном сражении и, понимая, что гибель неизбежна, взывает о помощи к богу войны Аресу. Арес соглашается взять Кратоса в услужение в обмен на его жизнь и победу в бою. Кратос начинает сеять хаос и разрушение по всей стране по приказу своего повелителя. Желая ещё больше привязать Кратоса к себе, Арес обманом вынуждает нашего героя убить собственную семью. Мир героя рушится. Пепел тел его жены и дочери навсегда окрасил кожу спартанца в белый, за что он получил свое прозвище — Призрак Спарты.

Месть Аресу становится единственным смыслом жизни Кратоса. Он на долгие годы становится послушным исполнителем воли богов-олимпийцев. При этом Кратоса постоянно терзает дух его погибшей дочери Каллиопы. Кровавый путь приводит спартанца к вратам царства Персефоны. Одолев титана Атланта и саму богиню, Кратос освобождает ото сна богов, что становится следствием коварного поступка Морфея. Сражаясь с приспешниками бога сновидений, Кратос обнаруживает, что паутина лжи и тайны гораздо плотнее, чем казалось на первый взгляд.

Недалеко от Афин, где Кратосу удаётся победить ужасное чудовище — трёхголовую гидру — сама Афина посыает Призрака Спарты на борьбу с Аресом. Афина желает спасти свой город от разорения, но для Кратоса это — шанс отомстить. Чтобы победить бога войны, спартанец должен добраться до ящика Пандоры, который наделяет своего владельца поистине божественной силой. Ящик находится в глубинах храма Пандоры, который располагается на спине титана Кроноса, обречённого Зевсом вечно блуждать в пустыне душ. Одолев множество противников, Кратос в финальном поединке уничтожает Ареса. Он становится новым богом войны и узнаёт многое из своего прошлого.

Обращаясь к философско-религиозным доминантам в образе Кратоса, прежде всего, следует обратить внимание на то, что спартанец являет собой богоборца нового типа, порожденного новой культурой. Богоборчество в классическом понимании предполагает негативное отношение индивида к сверхъестественным силам, признаваемым существующими, «восстание против Бога» [Тажуризина, 2006, 121]. Первым в истории богоборцем, Сатаной, двигали гордость и честолюбие. Кратосом движет только месть. Именно жажда мести заставляет Кратоса перейти от недовольства волей богов к их физическому уничтожению. Кратос сжигает свои чувства и эмоции в огне своей ненависти к богам. Как и у многих богоборцев, протест Кратоса порождают жизненные обстоятельства, но он не ищет справедливости, он сам делает себя орудием собственной мести. Это орудие ничто и никто не может остановить. Немногочисленные человеческие персонажи, которые встречаются в игре, не вызывают у Кратоса ни сострадания, ни ненависти. Кратос использует людей как средство для достижения своей главной цели. Они для него безликие ступени на пути реализации его предназначения. Кратос не Прометей, мысль о счастье других не возникает в его сознании даже мимолетно. Он своей рукой лишил жизни тех, кого любил, и люди стали ему безразличны. Он не Иов, он не взывает к богам, требуя справедливости, он мстит, уничтожая богов крайне жестоко и беспощадно.

Кратос узнаёт, что его брат Деймос не погиб в детстве, а был похищен богами. Боги испугались пророчества о том, что один из братьев-спартанцев свергнет олимпийцев. За похищением стояла Афина. Желая спровоцировать и разозлить богов, Кратос вмешивается в дела людей и открыто помогает спартанцам побеждать в войнах. Интересы спартанцев ему безразличны, мотив всё тот же — месть богам. В итоге Кратос навлекает на себя гнев Зевса, и громовержец убивает Кратоса. Но на помощь Кратосу приходит Гея, мать титанов. Она предлагает ему сделку: Кратос должен помочь титанам уничтожить богов. Ослеплённый жаждой мщения, Кратос соглашается. Найдя Мойр на Острове Творения и заставив их изменить прошлое, отмотав нить его судьбы назад, спартанец возвращается к жизни и вновь вступает в схватку с Зевсом. В пылу битвы он случайно смертельно ранит Афину. Перед смертью она признаётся Кратосу, что он — сын Зевса.

Кратос объединяется с титанами, но они для него, как и люди ранее, только средство. Ни кентавры, ни циклопы, ни химеры, ни даже могучий Минотавр не способны остановить Кратоса. Спартанец убивает всех олимпийцев: Посейдона, Аида, Гермеса, Гефеста, Гелиоса, Геракла, Геру и даже отца всех титанов Кроноса. В итоге непобедимый спартанец в третий раз сходится в решающем поединке с Зевсом и, едва не ценой своей жизни, одолевает его. Мир погружается в хаос, но внезапно появляется призрак Афины. Становится ясно, что все произошедшее было её планом, чтобы получить всю власть и силу богов, которую Кратос вобрал в себя. Она требует, чтобы спартанец отдал ей эту силу, но он произносит фразу: «Моя месть свершилась...», — и пронзает себя Мечом Олимпа. Вся накопленная ранее божественная сила уходит в небеса. Афина в ярости. Она бросает Кратоса на погибель и исчезает.

Возвращаясь к философским составляющим образа Кратоса, авторы статьи, прежде всего, обращают внимание на явные ницшеанские мотивы. Да и сами создатели образа Кратоса не скрывают, что ключевые идеи философии Ницше нашли своё отражение в спартанце.

«Величие человека определяется тем, как он использует свою силу». Именно с этой цитаты Платона начинается третья часть серии «God of War». Эта цитата применима к идее Ницше о сверхчеловеке, если подразумевать использование силы внутренней. Внешний образ Кратоса вполне отвечает тому, как может выглядеть сверхчеловек. Кратос источает величественность, ярость, природную силу. Кратос долгое время был полководцем спартанской армии, за ним шло большое количество людей, ему хотели подчиняться. Кратос эстетично сложен — годы тренировок и участие в битвах сказались на его внешнем облике. Вполне возможна аналогия развития духа Кратоса с эволюцией духа сверхчеловека. Сначала главный герой пережил этап верблюда, когда он познал все тяготы своей слабости и подчиненности богам, где главным принципом является «я должен». Затем, осознав свое угнетенное положение

и начав пересматривать моральные ценности и порядки, Кратос переходит на этап льва, где принцип «я хочу» становится во главе. Он хочет освободиться от оков, в которые заключили его олимпийцы, с чем и справляется. Впоследствии у Кратоса формируются новые ценностные установки, появляется осознание собственной свободы действий и новое понимание жизни. Это этап младенца. Он представлен в последней на сегодняшний день игре серии.

Будучи рождён человеком, Кратос становится богом, но это не его цель. Он обладает способностями, которых нет у обычных людей: сила, способная убить богов, чудовищ; выносливость и стойкость, которые позволяют достичь цели; интуиция и стойкая целеустремлённость, огромная уверенность в своих силах. Его мировоззрение и мысли кардинально отличаются от мировоззрения обычных людей. Его мораль не зависит от мнения большинства, она независима и сконцентрирована только на поставленной цели, а свобода от предрассудков и установленных ценностей, свобода слова и действия в целом позволяют ему совершать поступки, которые неуместны, страшны, парадоксальны. Ницше был уверен, что сверхчеловек родится, но Кратос вырастил, возможно, сам того не желая, в себе сверхчеловека. Сверхчеловек должен был стать творцом, Кратос же творит только разрушение и уничтожение. Пронзив себя мечом, Кратос выпускает в мир Надежду, которая скрывалась в ящике Пандоры. Надежду для людей, но не для самого себя.

#### Выводы

В статье «Мифология, религия и изменённые состояния сознания как основа аудио и видео контента в компьютерной игре (на примере игры «Hellblade: Senua's Sacrifice»)» [Лапин, Аганина, 2018, 160] авторы показали, как для реализации максимально полного погружения в мир игры британские геймдизайнеры из компании «Ninja Theory» задействовали нестандартные, новые приёмы и методы. «Hellblade: Senua's Sacrifice» не просто изображает страдания человека, больного психозом, в декорациях кельтской и скандинавской мифологии. Используя широкий спектр аудио и графических разработок в современной компьютерной индустрии, создатели игры пытаются максимально «привязать» игрока к образу Сенуа. Игрок видит мир её глазами, видит её лицо, искажённое печатью безумия. Играющий переживает её самые тёплые и самые страшные воспоминания, помогает Сенуа столкнуться с внутренними страхами и принять боль от потери возлюбленного. Игра создаёт интимную обстановку и всеми силами выталкивает из зоны комфорта. По мере продвижения по миру игры декорации становятся всё сюрреалистичнее и кошмарнее, травмирующие воспоминания Сенуа рождают новые условия игры. Игра перестаёт быть развлечением, она рискует отпугнуть определённую часть аудитории, но при этом она оправданно заявляет о себе как о предмете искусства в сегменте массовой культуры. Благодаря этому вторая часть игры выйдет в качестве флагмана при запуске игровой консоли нового поколения от компании Microsoft.

В «God of War» создатели игровой серии сделали упор на создание нового типа героя. Согласно комментариям разработчиков, персонаж прошёл через множество стадий разработки, но, в конце концов, решающими характеристиками в дизайне стали «Греческий» и «Брутальный». Главный геймдизайнер серии «God of War» Дэвид Яффе отмечал, что образ Кратоса роднит его с классическими героями античности, но в то же время доминирующими чертами образа являются импульсивность и ненависть. Кратоса лишили традиционных для воинов-греков доспехов для того, чтобы подчеркнуть его обречённость и одержимость идеей мести. Кратос, безусловно, антигерой, который привлёк внимание миллионов пользователей и обеспечил процветание игровой серии «God of War». Образ Кратоса создавался талантливейшими сценаристами проекта, для которых его нарочито противоречивая философско-религиозная составляющая была главной доминантой пользовательского интереса. Антигерой, который ценой своей жизни отдаёт свет надежды измотанному грехами и кознями богов человечеству.

### Библиографический список

- 1. Забияко, А.П. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин, Д.А. Пратына и др.; под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. 208 с.
- 2. Забияко, А.П. Религия в Древней Греции / А.П. Забияко // История религии: в 2 т. / Под общей ред. И.Н. Яблокова. М.: Изд-во Юрайт, 2014. Т. 1. С. 126–165.
- 3. Лапин, А.В. Мифология, религия и изменённые состояния сознания как основа аудио и видео контента (на примере игры «Hellblade: Senua's Sacrifice») / А.В. Лапин, Е.Д. Аганина // Религиоведение. -2018. -№ 2. C. 154–161.
- 4. Тажуризина, З.А. Богоборчество / З.А. Тажуризина // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 121–122.
- 5. История Кратоса в кратком изложении [Электронный ресурс]. URL: https://www.igromania.ru/article/16935/Bozhestvennaya\_SantaBarbaraistoriya\_Kra-tosa\_v\_kratko\_izlozhenii. html (дата обращения: 14.09.2020).

Текст поступил в редакцию 04.05.2020. Принят к публикации 10.08.2020. Опубликован 08.10.2020.

#### References

- 1. Zabiyako A.P., Voronkova E.A., Lapin A.V., Pratyna D.A., etc. *Kiberreligiya: nauka kak faktor religioznyh transformacij* [Cyber-Religion: Science as a Factor of Religious Transformations]. Ed. by A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk: Izd-vo AmGU, biblioteka zhurnala "Religiovedenie", 2012, 208 p. (in Russian).
- 2. Zabiyako A.P. *Istoriya religii:* v 2 t. [History of Religion in 2 vols.]. Ed. I.N. Yablokov. Moscow: Izd-vo YUrajt, 2014, vol. 1, pp. 126–165 (in Russian).
- 3. Lapin A.V., Aganina E.D. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 2, p. 154–161 (in Russian).
  4. Tazhurizina Z.A. *Religiovedenie*. *Enciklopedicheskij slovar'* [Study of Religion: Encyclopaedical Dictionary]. Eds. A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: Akademicheskij Proekt, 2006, pp. 121–122 (in Russian).
- 5. Istoriya Kratosa v kratkom izlozhenii [Brief History of Kratos]. Available at: https://www.igromania.ru/article/16935/Bozhestvennaya\_SantaBarbaraistoriya\_Kra-tosa\_v\_kratko\_izlozhenii.html (accessed on September 14, 2020) (in Russian).

Submitted for publication: May 04, 2020. Accepted for publication: August 10, 2020. Published: October 8, 2020.





Санкт-Петербургский государственный университет 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 5 m.shakhnovich@spbu.ru

# Возвращение из небытия: публикации о Н.М. Маторине (1898–1936) и его научной и организационной деятельности

Аннотация. Автор анализирует причины трудного возвращения научных работ Н.М. Маторина (1898–1936) в российскую историографию постсоветского периода. Она видит их не только в изъятии трудов учёного из библиотек в сталинскую эпоху, но и в том, что в современном академическом сообществе сложилось мнение, что он был лишь «провинциальным пропагандистом атеизма», партийным

выдвиженцем, не занимавшимся наукой, полностью отрицавшим экспедиционную собирательскую работу, стремившимся уничтожить этнографию и науку о религии, подменив ее борьбой с религиозными пережитками. Это мнение возникло под влиянием некоторых ранних постсоветских публикаций, появившихся на волне понятного стремления к теоретическому обновлению отечественной этнографии и вызванного этим стремлением отказа марксизму в праве на существование вообще в качестве теоретического основания исследований. Статья сопровождается публикацией трёх писем к дочери Н.М. Маторина, написанных в середине 1960-х гг., проливающих свет на появление первых публикаций о нём.

**Ключевые слова:** Н.М. Маторин, марксизм, атеизм, религиоведение, народная религиозность, этнография

#### Marianna M. Shakhnovich

St. Petersburg State University 5 Mendeleevskaya l., St. Petersburg, Russia, 199034 m.shakhnovich@spbu.ru

# Return from Oblivion: Publications about N.M. Matorin (1898–1936) and His Scientific and Organizational Activities

**Abstract.** The author analyzes the reasons for the hard return of Nikolay Matorin (1898–1936) creative works to Russian historiography of the post-Soviet period. She sees them not only in the withdrawal of Matorin's works from libraries in the Stalin era, but also in the opinion of the modern academic community that he was only a "provincial propagandist of atheism", a party nominee who was not engaged in research, who completely denied expeditionary collecting work, who sought to destroy ethnography and the science of religion, replacing it with a struggle with religious remnants. This opinion arose under the influence of some early post-Soviet publications, which appeared on the wave of an understandable desire to update Russian ethnography and this desire caused the denying of the right of Marxism to exist as a theoretical basis for research. The article is accompanied by the publication of three letters to the daughter of N. Matorin, written in the mid-1960s, shedding light on the appearance of the first publications about him.

Key words: N.M. Matorin, Marxism, atheism, Religious studies, folk religiosity, ethnography

В начале этого года исполнилось 85 лет с момента ареста Николая Михайловича Маторина (1898–1936), приведшего его жизнь к трагическому концу – расстрелу по ложному обвинению за участие «в контрреволюционной троцкистско-зиновьевской террористической организации, осуществившей 1 декабря 1934 г. злодейское убийство С.М. Кирова» [Решетов, 2003, 182]. Прошло 62 года с того момента, как приговор в отношении Маторина был отменён и дело его прекращено за отсутствием состава преступления Военной коллегией Верховного суда СССР, однако, несмотря

на публикации Г.А. Носовой, А.М. Решетова, А.И. Терюкова, С.С. Алымова, Т.В. Чумаковой и автора этих строк, научные труды Н.М. Маторина современному читателю мало известны, и, хотя его имя вернулось в российскую историографию, его труды не переизданы до сих пор. Причина заключается не только в том, что в сталинскую эпоху работы учёного изымались из библиотек, но и в сложившемся мнении, возникшем под влиянием некоторых ранних постсоветских публикаций, что он был лишь «провинциальным атеистом», «борцом со скрытым народничеством», «отрицающим полевую этнографию» [Слёзкин, 1993, 119].

К сожалению, желание разоблачить «советскую науку» не всегда подкреплялось знанием документов и фактов, а попытки вывести эту науку из «нокдауна» нередко приводили к поспешным и ошибочным суждениям<sup>1</sup>, которые закрепились в академической среде на волне понятного стремления к идейному обновлению и обусловленного этим стремлением отказа марксизму в праве на существование вообще в качестве теоретического основания исследований. В результате мнение, что Н.М. Маторин был «провинциальным пропагандистом атеизма», не получившим никакого образования<sup>2</sup>, к сожалению, приходилось слышать как от тех, кто занимал административные посты в современной этнографической науке, так и от некоторых исследователей. Они удовлетворились точкой зрения лишь одного выше упомянутого «авторитетного автора», хотя статья А.М. Решетова о Маторине, опирающаяся на документы и адекватно отражающая факты его биографии, была опубликована спустя год в том же журнале «Этнографическое обозрение». Документы свидетельствуют, что «необразованный» «провинциальный атеист» Маторин окончил с медалью знаменитую Николаевскую Царскосельскую гимназию и поступил на историкофилологический факультет Императорского Петроградского университета, но в середине обучения был призван на войну и в университет уже не вернулся [Решетов, 1994; Решетов, 2003]. У Маторина не было учёной степени, но разве образованность измеряется количеством дипломов?! Достаточно вспомнить, например, имя одного нобелевского лауреата по литературе, который окончил даже не привилегированную Императорскую гимназию, а обычную ленинградскую школу.

Именно народники Богораз и Штернберг, с которыми, якобы, «боролся» Маторин, пригласили его преподавать в Ленинградский университет. В 1924 г. Л.Я. Штернберг предложил учёному работать на этнографическом отделении Географического института (там Н.М. Маторин проработал 2 года), а в 1928 году попавшего в опалу Маторина на Географический факультет пригласил В.Г. Богораз – пригласил как этнографа-полевика, занимавшегося исследованием современной деревни [Шахнович, Чумакова, 2016, 87]. Н.М. Маторин сохранил огромное уважение и любовь к Богоразу и Штернбергу до конца своих дней, о чём свидетельствуют его письма, сохранившиеся протоколы научных заседаний в Музее истории религии 1934 г. и написанные им в 1935 году воспоминания о Штернберге.

Маторин не только не отрицал полевые исследования, он сам занимался ими. Результаты его экспедиционной деятельности отражены в его книжках, статьях и докладах, прежде всего – в книге «Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество. Ислам. Православие. Сектантство» (М., 1929). Учёного, прежде всего, интересовало то, что он называл религиозным синкретизмом или бытовой религиозностью. А.А. Панченко, занимающийся исследованиями народной религиозности, в своих работах использует материалы Маторина по «бытовому православию» [Панченко, 1998, 108, 115, 151, 159, 163, 247, 261], а описывая полевые исследования сектантства некоторых молодых этнографов конца 1920-х — начала 1930-х гг., называет их представителями «социологического религиоведении маторинской школы» [Панченко, 2002, 10].

Маторин считал экспедиции важнейшей формой работы по изучению религиозных верований, разрабатывал планы многочисленных экспедиций: от экспедиций по Советскому Союзу для составления религиозно-бытовых карт до фантастических по тем временам экспедиций в Новую Гвинею и на Огненную Землю [Алымов, 2013]. Н.М. Маторин написал несколько программ по изучению бытовой религиозности, которые считал нужным распространять как можно более широко по разным регионам страны [Шахнович, Чумакова, 2012; Терюков, 2017] (последнюю

свою программу для сбора материалов по религиозным представлениям, культу и бытовому исламу он написал в лагере в Узбекистане в 1935 году). Осенью 1928 года исследователь создал научно-исследовательскую группу по изучению бытовой религиозности, или, как тогда говорили, - секцию - по «изучению истории культов». В заседаниях этой секции принимали участие студенты, аспиранты, преподаватели ленинградских вузов, сотрудники научных учреждений, прежде всего, Академии наук, работники музеев, а также члены Ленинградского отделения Бюро краеведения и Союза воинствующих безбожников. Основной костяк группы составляли ближайшие сотрудники и ученики Маторина, а также исследователи, занимавшиеся проблемами религии, этнографии и фольклора. Многие участники обсуждений и докладчики специально приезжали из других городов. В докладах этой секции на протяжении нескольких лет обсуждались результаты экспедиционной работы, поводившейся в разных регионах страны. В 1934 году Н.М. Маторин в Москве Комакадемии сделал доклад «Об изучении религиозных верований народов СССР»<sup>3</sup>, который представлял собой развернутую программу по изучению религии и, прежде всего, того, что мы сейчас называем антропологическим изучением религиозной повседневности.

Безусловно, Маторин был марксистом, и его представление о научном методе в этнографических (включая и изучение религии) исследованиях действительно было «проекцией доминировавшего в интеллектуальной и культурной жизни Европы второй половины XIX в. сциентистского стиля мышления» [Соловей, 2018, 7]. Но нельзя отрицать, что этот критикуемый Т.Д. Соловей «сциентистский стиль», также как и современные «модификации эволюционистской метатеории», в последние десятилетия стал очень популярен в нынешней науке о религии [Воуег, 2001; Atran, 2002; Марков, 2009; Зубковская, 2020], а сочинения современных «пропагандистов атеизма» стали мировыми бестселлерами [Hitchens, Dawkins, Harris, Dennett, 2019].

С.С. Алымов и Д.В. Арзютов, анализируя «процесс привнесения в этнографическую науку марксистской парадигмы, подкреплённой всеми идеологическими, цензурными и репрессивными ресурсами большевистского государства» [Алымов, Арзютов, 2014, 79], отмечают, что Маторин «осуждал "левацкие" и "нигилистические извращения", связанные с прекращением этнографической работы, и указывал на необходимость восстановления этнографического образования» [Алымов, Арзютов, 2014, 74]. Взвешенная позиция этих авторов, постоянно работающих с архивными источниками, и поэтому рассматривающих высказывания разных деятелей 1920–1930-х годов, в том числе и Маторина, в общем контексте эпохи, их умение обойтись без навешивания ярлыков, может считаться образцовой, так как она позволяет посмотреть на ситуацию как бы изнутри. Исследуя возникновение новой академической реальности, авторы демонстрируют всю противоречивость и сложность эпохи, в которой новое сталкивается со старым, не только отмечают различия позиций «консерваторов» и «новаторов», но и выявляют отличия одних «новаторов» от других, благодаря чему реконструируется объёмная картина происходивших изменений, напоминающая современные процессы «смены парадигм» в западной науке о религии, знаменующей новый «закат мандаринов».

В статьях А.М. Решетова на основе архивных документов тщательно восстанавливается биография Н.М. Маторина, ушедшего из жизни в возрасте 38 лет. Некоторые уточнения в его биографии, связанные с членством в партии в конце 1920-х гг., были сделаны нами на основе обнаруженных архивных материалов [Шахнович, Чумакова, 2016, 86]. А.М. Решетов отмечал, что активная и энергичная деятельность Маторина на посту директора Института этнографии к концу 1933 г. уже не устраивала определённые руководящие, прежде всего идеологические, органы, кое-кто в Институте не упускал случая напомнить о его участии в партийной оппозиции. Против учёного велась скрытая и открытая борьба, постоянно плелись интриги [Решетов, 2003, 176]. Именно это привело к тому, что он вынужден был уйти с руководящего поста в конце 1933 г.

Арест Н. М. Маторина в ночь со 2 на 3 января 1935 г. вызвал закрытие Отделения по истории религии Ленинградского института истории, философии и лингвистики. Преподавание истории религии в Ленинградском университете возобновилось

только в 1946 году. Полностью были свёрнуты и исследования народной религиозности. Известный кавказовед Л.И. Лавров в своих «Биографических заметках» писал: «Маторин покровительствовал всем, кого интересовали народные верования. После его ареста эта тема надолго оказалась забытой, так как научные работники боялись, что их заподозрят в былых связях с "врагом народа"» [Лавров, 1998, 204].

В 2003 году А.М. Решетов писал о том, что попытки сказать правду о Маторине пресекались даже после его реабилитации в 1960-е годы. Он ссылался на письмо А.В. Арциховского и С.П. Толстова в Отделение истории АН СССР от 27 ноября 1962 г. (АРАН, ф. 142, оп. 10, д. 156, л. 1–2). Это письмо спровоцировано тем, что в 1937 году эти же авторы разоблачали «маторинщину»<sup>4</sup>.

Первая и безуспешная попытка написать и опубликовать статью о Н.М. Маторине относится к 1963 году. Инициатива её написания принадлежит одному из учеников Маторина — Александру Ильичу Клибанову<sup>5</sup>. Первая небольшая статья о Маторине вышла в 1967 году в журнале «Наука и религия» без указания имени автора. Она называлась «Те, чьё дело мы продолжаем. Николай Михайлович Маторин (1898—1936)» [Наука, 1967]. Статью написала молодой этнограф Галина Алексеевна Носова, отредактировал её и помог напечатать А.И. Клибанов, который был членом редколлегии журнала «Наука и религия». Именно он посоветовал молодой аспирантке Института научного атеизма, занимавшейся вопросами народной религиозности<sup>6</sup>, ознакомиться с трудами Маторина по бытовому православию. Спустя два года — в 1969 году — в сборнике «Вопросы научного атеизма» была опубликована уже большая статья Г.А. Носовой «Н.М. Маторин как исследователь религии (К 70-летию со дня рождения)», в которой достаточно подробно анализировались основные работы Маторина, связанные с изучением религии [Носова, 1969].

Благодаря любезности внучатой племянницы Н.М. Маторина Евгении Владимировне Маториной-Логвиновой нам оказались доступны три письма из архива семьи Маториных, рассказывающие об истории возвращения его имени в отечественную науку в середине 1960-х годов. Это письма к дочери Н.М. Маторина — Светлане Михайловне Маториной — в Ташкент от Г.А. Носовой и от двух учеников Маторина — А.И. Клибанова и М.И. Шахновича<sup>7</sup>.

Письма публикуются с разрешения Е.В. Маториной-Логвиновой. Публикация письма Г.А. Носовой согласована с автором.

Дорогая Светлана!

Я пишу статью памяти Николая Михайловича, которую теперь, кажется, удастся опубликовать. Я охарактеризовал его научную деятельность, но у меня нет основных биографических данных о нём; когда и где родился, где учился, что кончил, где работал, главные факты его партийной и общественно-политической деятельности, дата смерти. Очень бы хорошо было бы иметь его фотографию. Я пересниму и оригинал верну обратно.

Дело это срочное, и я прошу отозваться на мою просьбу как можно скорее. Поздравляю с праздником Октября, шлю сердечнейший привет и наилучшие пожелания.

Горячий привет маме $^8$  и сестре.

23.X.63

А.И. Клибанов

Глубокоуважаемая Светлана Николаевна!

Обращаюсь к Вам по совету М.И. Шахнович и А.И. Клибанова. Я работаю сейчас в институте научного атеизма, по специальности — этнограф. Тема моей работы — «бытовое православие». В процессе занятий мне пришлось внимательно познакомиться с трудами Николая Михайловича Маторина. Я собрала о нём материал, какой могла найти, написала небольшую статью «Н.М. Маторин как исследователь религии». Её прочитал и очень положительно отозвался А.И. Клибанов. Я попытаюсь опубликовать её в каком-нибудь из научных журналов. Статья почти готова, но в ней не хватает некоторых биографических сведений о Вашем отце. Не могли бы Вы мне дать небольшую справку такого характера: в какой семье родился и воспитывался

Н.М., какое и где получил образование, каков был первоначальный профиль его работы, какие должности и в какой период он занимал (до работы директором Музея антропологии и этнографии и редактором «Советской этнографии»). Не сохранилось ли у Вас материалов по книге «Бытовое православие», которую, как я читала в предисловии к монографии «Женское божество», он готовил, или расширенного варианта книги «Религия Волжско-Камского края», которую, как сообщил М.И. Шахнович, Николай Михайлович предполагал переиздать. Ещё к Вам просьба, нельзя ли получить фотографию или фотокопию с неё с портретом Н.М. Маторина. Если удастся опубликовать статью, то, может быть, и портрет удастся поместить. Я была бы благодарна Вам за ответ.

С сердечным приветом Носова Галина Алексеевна

22.II.67 Мой домашний адрес: Москва Б-398 ул. Каляева, д.14, кв. 4

2.IX.67 Дорогая Светлана Николаевна!

Вся моя семья была очень опечалена тем, что нам не удалось встретиться в Ленинграде. Мы были в Лебяжьем, и Ваше письмо я прочел только вчера.

Может быть, А.И. Клибанову посчастливилось в Москве больше, чем мне, и он видел Вас. В прошлый приезд Вы посетили музей<sup>9</sup>, где не нашли меня, перед самым своим отъездом, и мы даже толком обо всем не поговорили. В следующий раз обязательно перед приездом напишите, я Вас встречу как самых дорогих и близких людей.

В журнале «Наука и религия» №7 за 1967 г. была краткая, но очень теплая статья о Николае Михайловиче с фотографией. В одном из номеров «Вопросов научного атеизма» будет опубликована статья Носовой о научных трудах Николая Михайловича. Она очень ценит эти работы. Постепенно, но необычайно медленно, лёд молчания о них разбивается. Я не сомневаюсь, что большой сборник работ Николая Михайловича («Православие как производственный культ», «Женское божество» и т.д.) листов на 30 будет издан. Я пытался в течение ряда лет пробить в издательствах подобный сборник, но пока ничего не вышло. Такое же состояние вопроса и с трудами А.Т. Лукачевского, М.А. Рейснера и ряда других крупнейших специалистов тридцатых годов.

Но это состояние длительное время дальше продолжаться не может. Институт научного атеизма, в конечном счёте, начав печатать «Библиотеку научного атеизма», которую он собирается издавать в «Мысли», будет публиковать труды ученых, сделавших так много в этой области<sup>10</sup>.

Появление статей о Николае Михайловиче имеет и то значение, что они подготавливают дорогу к изданию его работ. Некоторые их сокращения и комментарии – вот всё, что нужно, чтобы эти работы увидели свет. Дело в том, что по вопросам «православного язычества» и т.п. проблемам, о которых Н.М. написал свои работы, все остановилось на его трудах, и после него никто этим у нас никогда не занимался.

Больше 30 лет всё затормозилось именно по этим темам, а поэтому, чтобы их дальше разрабатывать, следует начинать с трудов Н.М., а интерес у студенчества, аспирантов к темам идеологии русского средневековья необычайный. А книг и брошюр Н.М. фактически нет, может быть, сохранились по 1–2 экземпляра в центральных и ленинградских библиотеках.

Сборник работ Н.М. — это не только дань его памяти и обязанность партийной и научной общественности, но принесёт большую помощь молодёжи. Кроме того, Ваша мама должна наследовать все авторские права по этому сборнику.

Мой самый горячий привет ей. Очень хотелось бы Вас повидать, ибо в моей

мои самый горячий привет ей. Очень хотелось оы вас повиоать, иоо в моей семье существует «культ» (в хорошем смысле слова) Николая Михайловича, влиянием которого была проникнута моя и Александра Ильича Клибанова жизнь.

С приветом, М. Шахнович

#### Благодарность

Исследование поддержано грантом РНФ, проект № 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX века»

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project  $N_0$  16-18-10083 «The Study of Religion in Social and Cultural Context of the Epoch: the History Religious Studies and Intellectual History of Russia of the 19th – first half of the 20th century»

### Библиографический список

- 1. Алымов, С.С. Экспедиция в первобытность: об одной нереализованной мечте советской этнографии / С.С. Алымов // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 88–94.
- 2. Алымов, С.С. Марксистская этнография за семь дней: совещание этнографов Москвы и Ленинграда и дискуссии в советских социальных науках в 1920–1930-е годы / С.С. Алымов, Д.В. Арзютов // От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / Под ред. Д.В. Арзютова, С.С. Алымова, Д.Дж. Андерсона. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 21–93.
- 3. Зубковская, А.А. Классический и современный эволюционизм в науке о религии / А.А. Зубковская // Манускрипт. -2020. -№ 7. C. 227-230.
- 4. Лавров, Л.И. Биографические заметки / Л.И. Лавров / Подготовка текстов к печати А.М. Решетов // Археология и этнография Северного Кавказа. Краснодар, 1998. С. 117–221.
- 5. Марков, А.В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? / А.В. Марков // Историческая психология и социология истории. 2009. Т. 2/1. С. 45–56.
- 6. Носова, Г.А. Н. М. Маторин как исследователь религии (К 70-летию со дня рождения) / Г.А. Носова // Вопросы научного атеизма. Вып. 7. М., 1969. С. 366–386.
- 7. Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект/ А.А. Панченко. М.: ОГИ, 2002. 544 с.
- 8. Панченко, А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России / А.А. Панченко. СПб., 1998. 319 с.
- 9. Решетов, А.М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин / А.М. Решетов // Репрессированные этнографы. Вып. 2 / Сост. Д. Д. Тумаркин. М.: Вост. лит., 2003. С. 147–191.
- 10. Решетов, А.М. Николай Михайлович Маторин: (Опыт портрета ученого в контексте времени) / А.М. Решетов // Этнографическое обозрение. 1994. № 3. С. 132—159.
- 11. Слёзкин, Ю. Советская этнография в нокдауне: 1928—1938 / Ю. Слёзкин // Этнографическое обозрение. 1993. № 2. С. 113—125.
- 12. Соловей, Т.Д. От «буржуазной» этнологии к «марксистской» этнографии: стратегии продвижения марксистской ортодоксии в раннесоветский период [Электронный ресурс] / Т.Д. Соловей // Исторические исследования. 2018. № 11. Режим доступа: www. historystudies.msu.ru/ojs2/index.php/ 204/479 [дата обращения 07.06.2020].
- 13. Те́, чье дело мы продолжаем. Николай Михайлович Маторин (1898–1936) // Наука и религия. 1967. № 7. С. 15.
- 14. Терюков, А.И. Н.М. Маторин и его организация в 1930 г. Нижневолжской экспедиции по изучению религиозного быта / А.И. Терюков // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2016 г. СПб., 2017. С. 400–406.
- 15. Шахнович, М.М. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР / М.М. Шахнович, Т.В. Чумакова. СПб., Наука, 2016. 366 с.
- 16. Шахнович, М.М. Н.М. Маторин и его программа изучения народной религиозности / М.М. Шахнович, Т.В. Чумакова // Религиоведение. 2012. № 4. С. 191–202.

- 17. Atran, S. In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion / S. Altan. New York: Oxford University Press, 2002. 348 p.
- 18. Boyer, P. Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought / P. Boyer. New-York: Basic Books, 2001. 384 p.
- 19. Hitchens, C. The Four Horsemen: The Conversation That Sparked an Atheist Revolution / C. Hitchens, R. Dawkins, S. Harris, D. Dennett / With intr. by S. Fry. New York: Random House, 2019. 160 p.

Текст поступил в редакцию 12.03.2020. Принят к публикации 02.06.2020. Опубликован 08.10.2020.

<sup>1</sup>См.: например, критику Ю. Слёзкиным рассуждения Н.И. Бухарина о расовой теории и марксизме, которая основана исключительно на вырванной из контекста короткой цитате, приведенной у другого автора, да еще и в обратном переводе на русский с английского [Слёзкин, 1993, 118].

<sup>2</sup>О том, что образование Маторина «состояло в одном курсе Петроградского университета» пишет и А.А. Панченко [Панченко, 1998, 43], забывая о том, что ни у В.Г. Богораза, ни у Л.Я. Штернберга, ни у многих других крупных ученых и организаторов науки послереволюционной эпохи университетского диплома не было.

<sup>3</sup> Доклад был опубликован в журнале «Антирелигиозник». № 5. 1934. С. 28–33.

<sup>4</sup>См., например: Арциховский А., Воеводский М., Киселев С., Толстов С. «О методах вредительства в археологии и этнографии» // Историк-марксист. 1937. Кн. 2. С. 78–91.

<sup>5</sup> Клибанов Александр Йльич (1910–1994) – историк религиозно-общественных движений в России, доктор исторических наук. В 1936 году арестован по делу своего научного руководителя Н.М. Маторина и за «контрреволюционную троцкистскую деятельность» приговорён Особым совещанием при НКВД СССР к пяти годам исправительно-трудового лагеря. В 1942 г. освобожден. В 1948 году арестован повторно и приговорён к десяти годам исправительно-трудовых лагерей. Освобождён в 1954 году. Реабилитирован в 1955 г. С 1954 по 1993 г. работал в Институте истории АН СССР в должности научного, старшего и ведущего научного сотрудника. Лауреат Государственной премии СССР (1983) за цикл работ по истории религии и русского народного свободомыслия XIV–XIX вв., опубликованных в 1960–1978 гг.

<sup>6</sup>См.: Носова Г.А. Язычество в православии. М.: Наука, 1975.

<sup>7</sup> Шахнович Михаил Иосифович (1911—1992) — историк общественной мысли, фольклорист, историк религии, доктор философских наук, профессор. Окончил ИФЛИ ЛГУ (1932), аспирантуру АН СССР (1936). В 1933—1935 году — ответственный секретарь журналов «Советский фольклор» и «Советская этнография» (Н. М. Маторин — ответственный редактор). В 1933 г. Н.М. Маторин написал предисловие к книге Шахнович М.И. «Пословицы и поговорки о попах и религии». М.: Огиз-Гаиз. 112 с. М.И. Шахнович один из создателей Музея истории религии АН СССР (1932): старший научный сотрудник (1932—1941), зам. директора этого музея по научной части (1944—1960). В 1946—1949 гг. — преподаватель ЛГУ, читает курс «Всеобщая история религии и атеизма». В 1949 г. был изгнан из ЛГУ по обвинению в космополитизме и буржуазном субъективизме. В 1953 г. вернулся в ЛГУ, с 1965 г. по 1991 г. — профессор философского факультета ЛГУ (1965—1991).

<sup>8</sup> Имеется в виду супруга Н.М. Маторина — Лидия Петровна Ильменская (1895–1968).

9 Имеется в виду Государственный Музей истории религии и атеизма, в котором М. И. Шахнович

перестал работать с конца 1960 года.

<sup>10</sup> Имеется в виду книжная серия «Научно-атеистическая библиотека», которая с 1955 по 1965 г. издавалась «Издательством Академии Наук СССР» («Наука»), так как готовилась сотрудниками Института истории АН, а с 1969 г. − издательством «Мысль» при подготовке в основном сотрудниками Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. К сожалению, труды специалистов Н.М. Маторина, А.Т. Лукачевского, М.А. Рейснера и др. в этой серии опубликованы не были. Изработ, относящихся к этой эпохе, были опубликованы: В. И. Ленин. Об атеизме, религии и церкви (1969); Деятели Октября о религии и церкви (1969); А.В. Луначарский. Об атеизме и религии (1972); В.В. Бонч-Бруевич. Избранные атеистические произведения (1973).

#### References

- 1. Alymov S.S. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2013, no. 4, pp. 88–94 (in Russian). 2. Alymov S.S., Arzyutov D.V. *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvy i Leningrada (5–11 aprelya 1929 g.)* [From Classics to Marxism: Meeting of the Ethnographers of Moscow and Leningrad (April 5–11, 1929)]. Eds. D.V. Arzyutov, S.S. Alymov, D.Dzh. Anderson. St. Petersburg: MAE RAN, 2014, pp. 21–93 (in Russian).
- 3. Atran S. *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press, 2002, 348 p.
- 4. Boyer P. Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought. New-York: Basic Books, 2001, 384 p.

- 5. Hitchens C., Dawkins R., Harris S., Dennett D. The Four Horsemen: The Conversation That Sparked an
  - Atheist Revolution. With intr. by S. Fry. New York: Random House, 2019, 160 p. 6. Lavrov L.I. *Arheologiya i etnografiya Severnogo Kavkaza* [Archeology and Ethnography of Northern Caucasus]. Krasnodar, 1998, pp. 117–221 (in Russian).
  - 7. Markov A.V. Istoricheskaya psihologiya i sociologiya istorii [Historical Psychology and Sociology of History]. 2009, vol. 2/1, pp. 45–56 (in Russian).
  - 8. Nauka i religiya [Science and Religion]. 1967, no. 7, p. 15 (in Russian).
  - 9. Nosova G.A. Voprosy nauchnogo ateizma [Questions of Scientific Atheism]. Moscow, 1969, vol. 7, pp. 366-386 (in Russian).
  - 10. Panchenko A.A. Khlystovshchina i skopchestvo: Folklor i tradicionnaya kultura russkih misticheskih sekt [Khlystism and Skoptsism: Folklore and the Traditional Culture of Russian Mystical Sects]. Moscow: OGI, 2002, 544 p. (in Russian).
  - 11. Panchenko A.A. Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyatyni Severo-Zapada Rossii [Research in the field of folk Orthodoxy. Village shrines of the North-West of Russia]. St. Petersburg, 1998, 319 p. (in Russian).
  - 12. Reshetov A.M. Etnograficheskoe obozrenie [Ethnographic Review]. 1994, no. 3, pp. 132-159 (in
  - 13. Reshetov A.M. Repressirovannye etnografy [Purged Ethnographers]. Vol. 2. Ed. D.D. Tumarkin.
  - Moscow: Vost. lit., 2003, pp. 147–191 (in Russian). 14. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. *Ideologiya i nauka: Izuchenie religii v epohu kul'turnoj revolyucii* v SSSR [Ideology and Science: The Study of Religion in the Age of Cultural Revolution in the USSR]. St. Petersburg: Nauka, 2016, 366 p. (in Russian).
  - 15. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. Religiovedenie [Study of Religion]. 2012, no. 4, pp. 191–202 (in Russian).
  - 16. Slyozkin Yu. Etnograficheskoe obozrenie [Ethnographic Review]. 1993, no. 2, pp. 113-125 (in Russian).
  - 17. Solovej T.D. Istoricheskie issledovaniya [Historical Studies]. 2018, no. 11. Available at: www. historystudies.msu.ru/ojs2/index.php/ 204/479 (accessed on June 7, 2020) (in Russian).
  - 18. Teryukov A.I. Radlovskij sbornik. Nauchnye issledovaniya i muzejnye proekty MAE RAN v 2016 g. [Radlov's Collection. Academic Studies and Museum Projects of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of RAS]. St. Petersburg, 2017, pp. 400–406 (in Russian). 19. Zubkovskaya A.A. *Manuskript* [Manuscript]. 2020, no. 7, pp. 227–230 (in Russian).

Submitted for publication: March 12, 2020. Accepted for publication: June 02, 2020. Published: October 8, 2020.





Каландаров Т.С



Васильцов К.С.

# Сказание о мазарах Кухистана

<sup>2</sup> Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого («Кунсткамера») РАН

199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб.,3

<sup>1</sup> Институт этнологии и антропологии РАН 119991, Россия, г. Москва, Ленинский проспект 32A

tohir s70@mail.ru

vasiltsovk@mail.ru

Аннотация. Личный архив И.И. Зарубина хранится ныне в Институте восточных рукописей (ИВР РАН) в Санкт-Петербурге. Среди заметок этнографического и лингвистического характера в нём имеется рукопись составленного на фарси сочинения «Сказание о мазарах Кухистана» (Хикайат-и мазарха-йи Кухистан), представляющего собой своего рода путеводитель по святым местам Бадахшана (как таджикского, так и афганского), в котором помимо описания мазаров приводятся связанные с ними легенды и предания, а также кратко сообщаются сведения о ритуалах и обрядовых практиках, совершаемых во время паломничества. Рукопись следует считать уникальной, текст прежде не издавался. Рукопись полная, без дефектов. Почерк – чёткий наста лик; бумага – серая, европейская. Пагинация европейская, добавлена позже, возможно, самим И.И. Зарубиным. Количество листов – 16; размеры листов – 12,0х19,0 см. Автор и переписчик неизвестен. Время составления – начало XX в. (получена И.И. Зарубиным в 1914 г., возможно, этот год и следует считать временем составления рукописи). В результате исследования с большей или меньшей уверенностью можно утверждать, что данный список является уникальным, во всяком случае, в опубликованных к настоящему времени каталогах и описаниях персидско-таджикских рукописей это сочинение не указывается. Точная датировка, обстоятельства составления трактата, как и его автор, остаются неизвестными, в материалах из архива И.И. Зарубина (ИВР РАН. Ф. 126) каких-либо сведений,

которые могли бы пролить свет на историю этого письменного памятника, обнаружить не удалось. Можно, тем не менее, за отсутствием более точных данных, высказать несколько предположений на этот счёт. Само сочинение представляет собой фольклорный нарратив, в котором зафиксированы бытовавшие в устной форме легенды и предания о святых местах Бадахшана. Текст, если только он не был составлен по личной просьбе И.И. Зарубина кем-то из местных образованных исмаилитов, относится к корпусу литературной продукции памирской исмаилитской общины, к слову сказать, до сих пор мало исследованной в европейской научной традиции. В настоящей работе мы публикуем русский перевод рукописи, а также некоторые, необходимые с нашей точки зрения, краткие комментарии к нему. Кроме перевода источника в статье даётся филологический и этнографический анализ текста и обрядов, встречающихся в источнике. Источник даёт нам некоторые представления о распространении исмаилизма в горном Бадахшане. Конечно, значение данной рукописи не ограничавается проблемами лингвистики. В ней затрагивается множество культурологических тем. В частности, очень интересна проблема сравнительного анализа одноимённых святых мест Таджикистана с аналогичными местами на других территориях и культурных ареалах иранского мира современного Афганистана, Узбекистана и, возможно, Китая. К сказанному добавим только, что в условиях Бадахшана, где в силу исторической традиции фактически не существует распространённой в других регионах мусульманского мира сакральной архитектуры (мечетей), святые места играют особую роль, превращаясь в своего рода порог, который связывает профанную и священную сферы бытия, место, где человек получает возможность непосредственного общения с божественным.

Ключевые слова: мазары, святые места, Бадахшан, Памир, Зарубин, исмаилизм

#### <sup>1</sup> Tokhir S. Kalandarov, <sup>2</sup> Konstantin S. Vasiltsov

<sup>1</sup> The Institute of Ethnology and Anthropology of RAS 32A Leninskiy prospect, Moscow, Russia, 119991; tohir\_s70@mail.ru

# Переводы / Translations

<sup>2</sup> Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkammer) of RAS 3 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034 vasiltsovk@mail.ru

#### A Tale of the Mazars of Kuhistan

Abstract. The personal archive of Ivan Ivanovich Zarubin (1887–1964) is currently kept in the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (IOM, RAS) in St. Petersburg. Among the many ethnographic and linguistic notes, there is a Persian manuscript "A Tale of the Mazars of Kuhistan" (Hikayat-i Mazarha-i Kuhistan), which is a guide book to the holy places in both Tajik and Afghan Badakhshan. The work includes some legends and tales attached to the shrines (sing. mazar) as well as information about the rituals and ceremonial practices performed by pilgrims to the shrines. In this work we publish the Russian translation of the manuscript of "A Tale of the *Mazars* of Kuhistan" along with the small number of annotations we felt necessary to provide for a clearer understanding of the text. In addition to the translation, this article provides a philological and ethnographic analysis of the text and of the rituals mentioned in the manuscript. To a certain extent, the text enriches our understanding of the spread of Ismaili beliefs in the mountainous region of Badakhshan. The manuscript, of course, is of great significance in the field of linguistics, but it also deals with many culturological themes, and in particular the text raises issues regarding comparative analysis of eponymous holy places of Tajikistan with analogous places elsewhere and cultural area of the Iranian world of modern Afghanistan, Uzbekistan and probably China. Finally, attention should be given to the specific historical and anthropological characteristics of Badakhshan. Due to the region's mountainous terrain, its peoples' historical traditions and a dearth of monumental sacral building activity, these local shrines have come to operate as geographical thresholds where the profane and the sacred spheres of existence meet and where a human being is able to seek direct contact with the divine.

**Key words:** Mazars, sacred sites, Badakhshan, Pamir, Zarubin, Ismailism

В начале 2000-х годов авторы статьи в архиве И.И. Зарубина обнаружили рукопись «Сказание о мазарах Кухистана» (Хикайат-и мазарха-йи Кухистан). Автор сочинения, обстоятельства и причины его составления неизвестны. На основании самого текста рукописи можно, тем не менее, предположить, что он написан образованным человеком из числа местной интеллигенции, владевшим литературным фарси, хотя в тексте и встречаются ошибки, а стиль изложения в целом довольно прост и незатейлив. На «памирское происхождение» документа указывает лексический состав сочинения, ряд грамматических форм, а также некоторые фонетические особенности памирских языков, нашедшие отражение в тексте.

С точки зрения содержания сочинение является изложением фольклорного понимания святости и почитания святых, с его неизбежным расхождением с «канонической» мусульманской традицией, в том виде, в котором она зафиксирована в классических произведениях жанра «житийной литературы». В нашем случае речь, главным образом, идёт о чудесах или подвигах святых, а также формах (обрядовых действиях, иеротопиях), в которых выражается и реализуется почитание святых.

Священные места, где захоронены выдающиеся религиозные персонажи, обыкновенно называют арабским термином *мазар*, персидским *зийаратах* (букв. «место посещения/совершения паломничества») или *остон*.

К особой категории мест поклонения относятся кузницы, на что, в частности, указывает в одной из своих работ [Зарубин, 1926, 1166–1170]. По его сведениям, почиталась не только кузница, но и само место, где она располагалась, за которым закреплялся статус *locus sacra* [Зарубин, 1926, 1166].

Священное пространство определённым образом выделяется из обыденного пространства, т.е. создаётся и организуется человеком, при помощи различных средств — архитектурных форм, ритуальной утвари, совершением обрядовых действий, организацией света и запахов.

Как уже говорилось выше, автором рукописи был местный человек и влияние его родного языка (скорее всего, шугнанского) явно прослеживается в тексте. Это влияние проявляется и в фонетике и в грамматике текста.

Произношение жителей Памира чувствуется, в первую очередь, в написании буквы х. Там, где в таджикско-персидских словах есть буква х, памироязычные люди (особенно шугнано-рушаноязычные), исключают её, а там где она отсутствует, наоборот, добавляют. Например, в рукописи слово *амон* вместо *хамон* (тот самый),

# Переводы / Translations

*оло* вместо *холо* (ныне), или вместо буквы ъ использование буквы  $\chi$  – *махвох* вместо *маъво* (обитель) и т.д. является характерным явлением для языка жителей Западного Памира.

В данном тексте в схеме предложений видны элементы восточноиранских языков, когда член предложения меняет своё место в структуре. Структура некоторых фраз, даже написанных на таджикском языке, имеет в своей основе структуру, характерную для шугнанского языка. Например, майда сангхо (вместо сангхои майда — маленькие камешки), пеш вақт (вместо ба чои вақти пеш — прежние времена), пухта мекунад (вместо мепазад — готовит) и т.д.

В двух местах автор использует явно шугнанские термины: виздоч жир – тадж. санги манчаниқ (катапульта), остон нахтид – тадж. боздид аз мазор (встречи с мазаром).

Вместе с тем, рассказчик использует и сугубо таджикские литературные термины, такие как *мешурид* (искал), *ночур* (больной) и т.д.

#### Перевод

И так, жил один вали $^{1}$ , которого называли  $Имам^{2}$ , он с детских лет обосновался в Кухистане и путешествовал по разным областям и районам Кухистана. Спустя некоторое время люди узнали о его деяниях. Часть из них хотела, чтобы он стал правителем Кухистана, другие пребывали в сомнении [в отношении этого]. Так, по словам местных жителей, он путешествовал три года, и, наконец, прибыл в пределы Гунда и обосновался в местечке Сардем. Его называли счастливым именем Имам Мухаммад Бакир, и он иногда пребывал в сокрытии, а иногда нет. По этой причине [некоторые люди] не верили, что он и есть Имам Времени. Всему тому, что говорил Хазрат-и Имам, часть людей верила, а часть пребывала в сомнении, так в течении некоторого времени он и пребывал в Сардеме. И в этом местечке находилась одна пещера, а неподалёку от пещеры был родник, и [однажды] он сказал людям: «Я уйду в пещеру, всякий раз, когда кто-либо будет причинять вам зло, пусть один человек подойдёт к пещере и громко крикнет, в тот же миг я явлюсь к вам и избавлю вас от беды». Сообразно сказанному, он скрылся в пещере, а люди так и остались разногласить, и те из их числа, кто не верил Хазрат-и Имаму, меж собой вели такие речи, что-де, разумеется, он солгал нам, мы его испытаем. Словом, одному человеку повелели отправиться к пещере и поднять крик. Те же из людей, которые верили Хазрат-и Имаму, сколько ни возражали против этого, неверующие так и не согласились. Вызвали человека, он отправился к пещере и громко прокричал, и около часа затем люди наблюдали [за пещерой], пока неожиданно из пещеры не появился всадник в зелёных одеждах. Он был при полном вооружении: меч, палица, копьё – всё, что в битве может пригодиться; все увидели и его лошадь. Он поспешил в пустыню и направлял своего коня во все стороны света, и всматривался, однако никого, кроме людей, которые были с ним, не обнаружил. Хазрат тотчас понял: «Люди мне не поверили и меня испытывали». С тем вернулся он, подошёл к входу в пещеру и сказал людям: Иногда [вы будете] вместе, иногда порознь, т.е. постоянно в покое пребывать не будете. Иногда в покое, иногда нет». Сказав эти слова, он вошёл в пещеру и исчез. После этого люди поверили, что живой и сущий имам и был тот самый человек, впрочем, проку в том уже не было, дело было упущено. После этого на том месте построили здание, устроили зийаратах, и стали там приносить жертвоприношения, а тех, кто проживал поблизости от этого места, стали называть шейхами мазара, и часть пищи, которую готовили в качестве жертвоприношения, отдавали шейхам. Когда же случалось, что готовили быка или барана, или же приносили деньги или иное какое имущество, то всё это шейхи также делили меж собой. Таков обычай Хазрат-и Имам Мухаммад Бакир, а обязанность шейха состоит в том, чтобы прибираться на мазаре. Если какая стена здания разрушится, то её шейх возводит заново, он постоянно находится при мазаре.

В области Гунд есть также [ещё] один большой мазар, а где находятся другие мазары, я не знаю; в Сучане есть один мазар. Над кишлаком Богиф на вершине горы [находится мазар], его называют Шах-и Вилайат. О нём рассказывают, что в

древние времена на вершине этой горы была крепость, в этой крепости жили кафиры-огнепоклонники и постоянно с вершины горы из крепости наблюдали. Всякого, кто появлялся сверху или снизу, по приказу того падишаха кафиров приводили и убивали. По причине страха перед тем падишахом кафиров никто не мог пройти мимо того места. Однажды со стороны гор появился облачённый в зелёные одежды всадник с мечом на перевязи. [Об этом] известили того падишаха. Падишах повелел одному человеку: «Приведи ко мне этого всадника». Немедля тот отправился [вниз] и, преградив путь всаднику, стал говорить, что вас-де требует [к себе] падишах. Всадник отказался и, поговорив [так] друг с другом, они вступили в бой. [Всадник] своим мечом зарубил того кафира. [Другие кафиры] наблюдали за этим из крепости на вершине горы. Навстречу всаднику послали несколько могучих воинов и богатырей. Приблизившись к [всаднику], они ринулись в бой. Тот всадник в одиночку порубил их всех своим мечом, а падишах кафиров, испугавшись его, вернулся в крепость, приказал укрепить ворота. Всадник, пустив свою лошадь вскачь, прискакал к крепости. Спешившись, он совершил намаз, [взобравшись] на большой камень. По прочтении намаза он сел на другой камень. Падишах кафиров вместе со своими воинами стали держать совет: нападём, дескать, на него – пока он один, разумеется, мы с ним справимся. Приняв это решение, они, [тем самым], предуготовили свой конец. Тот всадник поднялся со своего места, вскочил на коня и поскакал в поле (равнину) а в той области было поле – поскакал он в то поле. Войско кафиров, собравшись к битве и оседлав коней, вновь всем скопом поскакало в поле. Когда набросились они на того одинокого всадника, тот обнажил меч, порубил насмерть всех кафиров и, в конце концов, убил также и их падишаха. В живых не осталось ни одного кафира. Закопав их останки, сам он на некоторое время остался там отдыхать. Затем, спустя некоторое время, он покинул это место. В том самом месте, где он совершил намаз, на камень остались отпечатки его головы, ступни и колен, подобно тому, как отпечатывают что-либо или наносят узор на тесте остались поверх камня и следы того всадника. Того всадника называют Шах-и Вилайат. И с того времени на том самом месте на вершине горы устроили место паломничества, возвели строение, а крепость разрушили.

Теперь это называется мазар Хазрат-и Шах-и Вилайат. Подношения ему делят меж собой шейхи, которые живут при мазаре, его порог всегда подметают и держат в чистоте. Впрочем, всё, что касается мазаров и шейхов связано между собой, а подробности об их делах я не знаю. Мне это хорошо не известно и ничего более я об этом не знаю. На этом рассказ об этом мазаре закончился. Что же до других небольших мазаров в селении Сучан и [области] Гунд, то о них я ничего не знаю. Отсюда прибываем в кишлак Хорог. [На расстоянии] в один чакрим<sup>3</sup> вверх от кишлака Хорог в пустынной местности есть небольшой мазар, его называют мазар Султанвалад, что означает – сын Султана. И о нём также немногим более слышал я рассказов, что-де в древние времена он несколько раз останавливался в этом кишлаке Хорог в этой пустынной местности. Однако в это время в области Гунда в местечке Дахбаста жил некий высокий, сильный и могучий кафир. Здесь он прознал о том человеке и по причине враждебных отношений и злобы в это место не пошёл. Отсюда из пращи он кинул в сторону Султанавалада большой камень. Сперва этот камень ударился об одну гору, затем отскочил в другую гору, [после] отскочив от неё, ударился в земляной холм. Камень разбился на три части, одна из них упала в кишлаке Хорог, однако [в свою очередь] разбилась на две части – из них одна осталась на месте, а другая, перелетев Хорог, упала с другой стороны. Каждая часть этого камня, размером с большой дом, перелетела Султанвалада. Разумеется, одна перелетела на два с половиной или три чакрима, а другая упала немного ближе на [расстоянии] в два чакрима. Теперь эту историю все рассказывают, а эти камни называются виздодж жир, иными словами называются «камень с башни». Что же касается до этого человека, то я не знаю, где он пребывал. После исчезновения того человека на том месте возвели жилой квартал, над ним устроили крышу, а спустя один вечер [люди] увидели, что у квартала крыши нет. Эту крышу возводил ещё три-четыре раза, но всякий раз крыша не сохранялась более одного дня. Так повторялось несколько раз, и всегда этот мазар свой квартал оставлял без крыши. Жители Хорога всегда посещают этот

мазар в случае нужды. Весной и осенью все жители кишлака отправляются в пятницу [на этот мазар] с блюдом хлеба, или мяса, или масла. Там они съедают свой хлеб, возжигают *стирахм*<sup>4</sup>, поливают камни мазара маслом, [и] прочтя [суру] Фатиха, возвращаются домой. А в том случае, если испытывают в чём-то нужду, то просят об этом у этого мазара. Все жители кишлака равны меж собой и у этого [мазара] нет шейха. Это то, что я знаю отношении этого мазара, и более ничего не знаю. Впрочем, всё, что знал, я написал. Кроме него есть ещё несколько небольших мазаров в пяти местах. Один из [них] находится выше кишлака Хорог. Его называют Нахрпахал, т.е. «нос холма». Люди проходят от того места расстояние в два чакрима и спускаются к подножью [горы]. Это между верхней частью [кишлака] Хорог около домов находится большой камень. На нём оставляют небольшие камешки, поливают его маслом и называют мазаром. Названия его я не знаю. Пройдя от того места и проделав путь в один чакрим на камне находится ещё один мазар. Его называют кадамгах-и Хазрат-и Шобурхон. Люди проделывают этот путь и совершают паломничество к этому мазару. У него не просят [исполнения] своих нужд и потребностей, а просто совершают зийарат. Проходят это место, и на расстоянии в один с половиной чакрима [от того места] в саду находятся два больших камня. На них также оставляют небольшие камешки, и к ним также совершают паломничество и называют мазаром. Название его я не знаю.

[Люди] проходят от того места пол чакрима [и там] у дома одного человека находится мазар. Там также лежит большой камень, [а на нём] – мелкие камешки различных цветов: красного, зелёного, синего. Кругом их также поливают маслом и совершают паломничество. [Его] называют мазар Сабзпуша. Пройдя от этого места расстояние в один чакрим на пути находятся два других мазара. Те подобны другим [мазарам], которые были [прежде], эти подобны этим. Названия их я не знаю. Миновав их и пройдя расстояние в четыре чакрима, у равнины Хорога поливают маслом один камень. То место называют малый мазар. В отношении него я ничего не знаю. На расстоянии в половину *чакрима* от него находится камень, на поверхности которого есть след ноги Хазрата Шобурона. Рассказывают, что в давние времена со стороны Бадахшана прибыли три каландара5. Правителем этой области был некий кафир. Ему донесли относительно этих каландаров. Этот правитель пребывал в крепости Сафидсанг («Белый камень»). От этой самой крепости было расстояние вверх в пять с половиной чакримов. Кафир этот повелел своим людям отправляться и раскидать мост через реку перед этими каландарами. Путь стал закрытым и каландары не могли добраться до этого места. Отлично. И люди немедля отправились и разломали мост. Люди [кафира] всё ещё находились у того места, когда у берега реки появилось три каландара. Один из них был верхом на верблюде, другой – верхом на коне. Правда, это была самка коня, на фарси называют её байтал. А третий накинул себе на спину шкуру газели. [Словом] достигли эти три каландара берега реки и увидели, что мост над рекой разобрали. Тогда тот, кто был на верблюде, пустил верблюда по единственной балке, которая осталась от моста. Верблюд прошёл по балке, байтал также прошёл, а тот, кто был пешим, бросил шкуру в воду, сам уселся на шкуру и переправился по воде [на другой берег]. Так все три [каландара] переправились [через реку], а люди того кафира увидели их дело, поспешили к правителю, и, прибыв к нему, всё рассказали. Немедля хаким повелел отломать три ветки живой ивы, чтобы побить каландаров. Тот час отломали три ветки ивы и остались, дело это приказал тот кафир. Он наблюдал приближение каландаров, когда неожиданно живот его опух, стал раздуваться и болеть. Размер его стал таким, что у него не осталось покоя и терпения. В это время каландары достигли ворот крепости. Об этом известили правителя. Он предположил, что [причиной] бедственного его положения являются они. Тот час он призвал их к себе и попросил у них средство от болезни живота. Каландары потребовали, чтобы принесли те палки, которые были приготовлены для их наказания, разрубил их над животом правителя, и все они, те, что были разрублены, станут, если будет на то воля Аллах, лекарством. Веление каландаров исполнили, принесли палки и разрубили над животом правителя. Живот его выздоровел, и он успокоился. У него была лошадь, ту лошадь он подарил каландарам. Они отдали лошадь тому, кто шёл пешком. [В это время] сын правителя

находился в конце кишлака, пройдя оттуда, он явился и встретил на пути каландаров и увидел у них лошадь своего отца. Тот час он в гневе отнял у них лошадь своего отца. Вскочив на лошадь, он поскакал от того места. Он погнал лошадь галопом и упал с лошади. Его нога запуталась в стремени, а лошадь продолжала нестись вскачь. Все части его тела разорвались на куски, ничего, кроме одной его ноги, не осталось. Лошадь прискакала с одной его ногой к отцу. Люди [кафира] вытащили ногу из стремени. Меж собой они решили, что это, должно быть, один из каландаров. [Тем временем], однако, прибыли люди сына [кафира] дабы сообщить о том, что случилось. Повелителя тотчас известили о том, что произошло с его сыном. В кишлаке Бувиж верблюд одного [из] тех каландаров вновь заснул. На этом месте появился родник. Там сделали мазар, то место называют Сарчашма. Снявшись с того места, они прибыли в [расположенный] ниже кишлак. Одного из тех каландаров, который ехал верхом на верблюде, носил имя хазрат-и Шах-Кашан (Шохкошон). Он остановился в этом месте, а другой, который ехал верхом на лошади (баймал), отправился в сторону Шахдары и остановился в кишлаке Тусиён. Его звали хазрат-и Шахбурхан (Шохбурхон). Тот из них, кто был пешим, местопребыванием своим избрал кишлак Карондж, по имени его называли хазрат-и Шах-Маланг. Там он обзавёлся женой и у него появились дети и внуки. Их называют *саййидами*<sup>6</sup>. Саййиды, которые происходят из [этого] рода – саййид Шах-Фазил-и Калан (Шохфозили калон) и саййид Йусуф 'Али Шах и его потомки расселились по различным местам, часть – на том берегу реки, другая – в области Гунд. У Шах-Кашана также было много потомков, из их [числа] Саййид Камран и его семейство, а также Саййид Джа фар и его семейство, их много во всяких местах. Что же касается Шах-Бурхана, то у него не было жены, он не оставил [после себя] потомков и родственников. Он стал вали. [Однажды] к нему приехал некий человек, спешился и поставил ногу на камень. След его ноги остался на камне. На том месте, в кишлаке Тим, устроили зийаратах. От этого места, пройдя расстояние в половину чакрима, достигаем кишлака Лангар, там находятся два мазара – кадамгахи хазрат-и Зайн ал-'Абидин. В одном месте он пребывал в уединении в течение сорока дней, и там устроили мазар. Другой мазар находится у домов, его называют Пристанище Имама. Там же находится и сам Лангар – большое пространство без крыши, его и называют Лангар. Пройдя через него, доходим до [мазара] Хазрат-и Имам Зайн ал- Абидин. Там останавливался сам Зайн ал-'Абидин. А Ймам Мухаммад Бакир, [мазар] которого находится в [области] Гунда, был сыном Имама Зайн ал- Абидина. Сперва в это место прибыл Имам Зайн ал-'Абидин и пробыл там несколько лет. Те три каландара находились на службе у Имама. Имам однажды скрылся, а те три человека явили его [людям]. Они совершили множество подвижнических подвигов, [так, что] стала явной их [божественная] благодать. Ничего более, однако, я о его делах не знаю. После того, как Имам исчез и ушёл в сокрытие, там остались его слуги. Каждый из этих трёх человек отправился восвояси, а слуги в том месте возвели дом, устроили махалля и крытые помещения. Там всегда начисто мели [грязь] и прибирались. [Человека, который занимался этим делом] называли шейхом. У него было много потомков. Всё, что [люди] приносят в качестве пожертвования – корову, барана, [другую] животину, передают этому шейху. Их закалывают и, приготовив, отдают всякому несчастному нуждающемуся, а остальное делят между собой. А если случится что из денег или имущества, то это также делят между собой. В месяц мухаррам, взяв с собой  $myz^7$ , [ходят] по всем кишлакам и собирают у людей подаяние. Побывав во многих кишлаках и разделив между собой [полученное], туг вновь возвращают на место. Это то, что я знаю о Имаме Зайн ал-'Абидине, ничего более я не знаю. Tyzесть на нескольких больших мазарах, один – на [мазаре] Зайн ал-'Абидина, второй находится в кишлаке Вир на [мазаре] хазрат-и Шах-и Сафдар, третий – в кишлаке Карондж на [мазаре] Шах Маланг, четвёртый – в селении Тахмиф на [мазаре] Шах Кашан, пятый – в селении Чагнуд на [мазаре] Шейх Шалар. В области Шугнан на этих пяти больших мазарах есть туг и светильник, другие [мазары] туга не имеют. мазар. Когда пройдёшь [мазара] Зайн ал- 'Абидина путь в два с половиной чакрима в начале кишлака Поршинев, его называют Пахшар. В этом кишалке по дороге на верх есть один мазар, а перед этим мазаром – источник, возникший чудесным образом

[благодаря] хазрат-и пир-и Сайиид Шах Насир-и Хусрав. [Здесь он] совершил молитву, и от благодати его ног [на этом] месте появился родник. То место превратили в мазар. Когда пройдёшь от того места путь в два чакрима в районе Поршинева, будет кишлак Мийаншар. Там также существует мазар хазрат-и пир-и Шах Насир-и Хусрав. В том месте он несколько раз останавливался и там также чудесным образом устроил родник. О нём рассказывают, что сперва Хусрав было именем правителя в каком-то  $вилайате^8$ . У него родился сын — пир-и Шах Насир. Его отправили в мактаб<sup>9</sup>. Он закончил обучение в мактабе. После этого он прочитал множество книг по астрономии и познал всё [в науке] о звёздах и достиг совершенства в [других] науках. Он стал совершенным учёным и [все]знающим мужем. И стал сведущим о всяком деле и всяких тайнах. Он отрёкся от [высокого] положения и места, имущества и дома. Как ни уговаривал и убеждал его отец, он его не слушал и не соглашался [с его доводами]. В смятении он отправился странствовать [в поисках] имама. Вместе с ним в качестве слуг было два три человека. Так скитались они от одного вилайата к другому и останавливались в вилайтах на месяц и сорок дней. Промеж жителей каждого вилайата они устанавливали и определяли истину и [затем] уезжали, пока не достигли области Бадахшана. О делах Насир-и Хусрава 10 стало известно в Кабуле и было решено его убить. Насир-и Хусрав бежал оттуда и прибыл в государство Бадахшан. В кишлаке Джирм жил один правитель, его имя и слухи о его злодеяниях были известны во всех областях – однажды он наполнил два небольших блюда выколотыми у людей глазами. Жители всякий раз трепетали от ужаса и страха перед ним. Хазрат-и пир-и Шах Насир явился ко двору этого падишаха. Около ворот собралась толпа народу, а один седобородый старец давал собравшимся советы и наставления, а они его слушали. Хазрат-и пир-и Шах Насир также стал внимательно его слушать. Тот седобородый старец показался ему просветлённым [человеком]. Он глубоко призадумался и понял, что это не простой человек: после этого дела возьму ка я подол [его халата] и не отпущу, и, если будет на то воля Всевышнего Бога, этот человек осуществит мою цель и устремление. Так он размышлял, а все [тем временем] из страха перед падишахом слушали советы и наставления старца. Когда он закончил, люди разошлись восвояси, и хазрат-и пир обнаружил, что старец остался один. Тогда он крепко ухватился за подол его [халата] и рассказал о своей цели и стремлении. Седобородый старец сперва испытал его сердце, а затем поведал ему свою тайну. Хазрат-и пир-и Шах Насир достигнув, [таким образом] желаемого, остановился [на некоторое время] в том месте. Старец рассказал Имаму о положении пира, что дескать, один человек пребывает у высокого порога в надежде на свидание. И спустя некоторое время пир-и Шах Насир удостоился чести лицезреть высочайшую особу. Оба они (Насир-и Хусрав и старец) посетили Имама и *Худжджата*<sup>11</sup>, и стёрли свою скромность в присутствии высокочтимой особы. Старец, который давал советы и наставления, делал это во исполнение веления Имама. В то время благородным именем высокочтимого и уважаемого [Имама] называли хазрат-и Мустансирбиллах, а его худжджата называли Баба Саййидна. И были это Имам Мустансирбиллах и худжджат Баба Саййидна. Через некоторое время они отпустили хазрат-и пир-и Шах Насира и он обосновался в Йумгане. Более о делах тех людей ничего не известно. А пир-и Шах Насир после посещение тех высоких особ удалился и стал обладателем сокровенного знания и благодати. У него было два слуги, одного из них звали Сухроб-и Вали, а другого – Малик Джаншах. Малик Джаншах прежде был правителем, по этой причине ему дали имя Малик Джаншах. Оба они были слугами хазрат-и пир-и Насир. Однажды он приказал им: Отправляйтесь в кишлак и возьмите себе мюридов. Они согласились, а пир велел: Каждый из вас пусть не берёт более семи домов [мюридов], этого вам будет достаточно. Они отправились [в кишлак]. Сухраб-и Вали, соответственно тому, что сказал пир, взял себе мюридов из семи домов, а Малик Джаншах взял мюридов из семидесяти домов. После этого набрав мюридов, они предстали перед пир-и Шах Насиром и рассказали обстоятельства того дела. Пир немного разозлился и сказал: В одном местечке лежит огромный камень, идите и забросьте его за ворота. Посмотрим, что у вас выйдет. Немедля во исполнение веления пира они отправились [в то место] и выбросили камень. Под этим камнем оказалась большая змея, вокруг которой со всех сторон было [множество] мелких змей, которые жалили её. Она пыталась

[отбиться] от них, однако безуспешно, а они едва не убили её. Слуги внимательно рассмотрев это дело, явились к пир-и Шах Насиру и рассказали, что дескать видели вот такое дело. Пир на это ответил, что та большая змея в миру была пиром, а те мелкие змеи, что жалили её, являются её мюридами. Он истратил их имущество, но их не обучил. По этой причине набирать много мюридов не хорошо. Так он наставлял их. Малик Джаншах стал баба Саййид Махмуд Шах-и Шахдара, а Сухраб-и Вали – баба Саййид Мурсал-и Сучан. После этого саййид Шах Насир прибыл в царство Шугнан и здесь основал призыв к религии. До его прихода сюда [местные] жители исповедовали другую религию и другой мазхаб [ислама]. Со времени хазрат-и пир-и Насир они стали исповедовать исмаилитский мазхаб. В то самое время он передал книгу «Лик веры» Баба, потомкам Шах Маланга. Везде он пребывал в течении сорока дней. В том месте устроили мазар и там появился источник. О делах пир-и Шах Насир я знаю в этих пределах и сверх этого ничего более не знаю. Перед мазаром, который находится в кишлаке Мийаншар, растут три или четыре больших ивы. Там люди дают обеты/совершают жертвоприношения. Этот мазар посещают только жители кишлака Поршинев, а из других мест сюда не приходят. Мазар так и называют Пир-и Шах Насир. На нём нет шейха, все жители кишлака равны между собой. От того места на расстоянии в один чакрим находится мазар, его называют Сабзпуш в конце кишлака Мийаншар, а также есть кадамгах хазрат-и Хизр. Люди совершают паломничество к нему - он находится в начале пути, а выше над ним на вершине горы находится [мазар], его называют Ходжа Бахар. Относительно него я сведений не имею – кому он посвящён, в какой год по весне женщины совершают к нему зийарат с лепёшками, молоком и маслом, а в какой год зийарат не совершают. Там внутри махалла имеются две старые могилы. Их также называют [могилами] святых, и сами махалля являются древними. Также выше от дома Саййида Шах Фазила на вершине горы находится мазар. От него на расстоянии одного с половиной чакрима в кишлаке Кухк находится мазар, [который] называют [мазаром] Саййида Али Хамадани. В том месте устроили два махалля; что же касается истории этого человека, то я ничего не знаю. Пожертвования и приношения, [которые совершаются у этого мазара], жители кишлака всегда делят между собой. Если же жертвуют корову или барана, то их закалывают, а мясо и шкуру каждого из них делят на равные части. Если случится кто из людей нуждающихся, то им отдают только мясо для питания, шкуру не отдают. Порог этого [мазара] подметают и прибирают. А если случается что-либо из любого рода других вещей, то [их] делят на равные доли между собой. И ещё, когда возникают ручьи, к этому мазару приносят хлеб и съедают его. В это время на всех мазарах возжигают стирахм, и вместе с каждыми пожертвованиями, которые устраивают, всегда зажигают стирахм, а без стирахма никаких дел на мазарах не устраивают. Необходимо, чтобы каждую пятницу и субботу на каждом мазаре возжигали стирахм, ибо с древних времён [это] было обычаем наших предков. Также необходимо, чтобы в домах в течение двух этих дней побывали учёные люди. Относительно мазара Саййида Али Хамадани я знаю в этих пределах. Отсюда на расстоянии в половину *чакрима* в кишлаке Бахарчиз есть большой камень. На нём – место с отпечатком [копыт] лошади, его называют копыто Дулдула. Дулдул – был верховым конём хазрат-и Али. В течение своей жизни Али не садился на другого коня. Того коня звали Дулдул. Говорят, что на том камне следы его копыт. У этого места не совершают пожертвования и подношения. Только во время появления ручьёв на этом месте собирают лепёшки, возжигают стирахм и поливают маслом камень мазара. Неподалёку от него расположен дом, прибирать и содержать его в чистоте входит обязанности имама. Те же, кто съел лепёшки, [после] отправляются восвояси. Это всё, что касается мазара копыто Дулдула. После этого места по дороге вверх к кишлаку Визрам пройдя путь в один чакрим будет другой мазар, его также называют Сабзпуш. В этом кишлаке Визарм есть сад, в котором находится камень [размером] побольше, на который положены кучками камни меньшего [размера]. Там также во время появления ручьёв, собираются женщины с [приготовленными] лепёшками, съедают лепёшки и [затем] отправляются восвояси. Пожертвования и приношения не устраивают. Если в кишлаке случится у человека в чём нужда, и ради него устроят пожертвования и приношение всякий, кто читает молитву по двенадцати имамам устраивает пожертвование и приношение. Ничего больше о

нём я не знаю. Оттуда до кишлака Емч расстояние в три чакрима, там находится [мазар], который называют мазар Шах Талиб Сармаст. Около него видны подношения и пожертвования жителей кишлака Емч. На этом мазаре мужчины и женщины проводят зийарат. Два или три человека являются [в этом кишлаке] саййидами. Во время появления ручьёв обычаи на этом мазаре одинаковы с другими местами. О нём я также не знаю, что он был за человек, какое совершил чудо, только имя и подношения ему. Более ничего не знаю. Отсюда на расстоянии шести чакримов в кишлаке Буни находятся два небольших мазара, названия которых и их истории я не знаю. Отсюда на расстоянии три чакрима находится кишлак Сохчарв. Там есть два небольших и один большой мазар, который Пир Навтуман. Этот мазар расположен внутри высокой и труднодоступной горы. К этому мазару нельзя приближаться, разве лишь тому, кто воздерживается от дурных дел и [истинно] верующим. Для него путь к мазару оказывается лёгким. Этот мазар, который называют Пир Навтуман, тот самый человек был хазрат-и имам Хусайн. Ему принадлежало войско Навтумана. На той скале есть отпечаток ворот. Имам на некоторое время останавливался на этой горе. По этой причине там устроили мазар. Жители кишлака устраивают пожертвования и приношения и делят между собой. Люди из других мест приношений сюда не приносят, а жители кишлака [в свою очередь] в другие места приношения не носят. По весне, когда наступает время отправляться на летовку, люди приносят лепёшки к мазару, возжигают стирахм, съедают хлеб, произносят фатиху и отправляются восвояси. Все мужчины и женщины собираются в том месте и ничего другого не делают, только «остон нахтид», т.е. поднимаются к мазару, на этом их дела заканчиваются. Отсюда на расстоянии пятнадцати чакримов в кишлаке Бачуд есть другой мазар, его называют Ходжа Никбахт. С ним всё обстоит также, как и с другими мазарами, на всех мазарах устраивают приношения, возжигают стирахм и совершают другие вещи – всё это одно дело и один обычай. Теперь я укажу названия мазаров места, [где находятся] мазары. Теперь я запишу мазары области Рушан. Сперва в кишлаке Емц [находится] большой мазар, в [котором] есть два-три махалля. Его называют Мушкилкушо. В кишлаке Вомар также есть мазара с двумя-тремя махалля, его называют Шоталиб (Шах Талиб). В Баррушане [в горах] выше кишлака есть большой мазар, его называют Чилтан, а также ещё один мазар на другом берегу реки в кишлаке Римидон-и дарра, его называют Нога Ходжи. Это очень большой мазар. Люди из разных мест приходят на этот мазар, чтобы обратиться с просьбой. Из Шахдары, Гунта, Сучана, Хорога, Поршинева и других мест всякая женщина, у которой нет ребёнка или же ребёнок родился, но умер, приносят в качестве подношения корову или барана к этому мазару Па-йи Ходжа. Спустя три-четыре года, когда [ребёнок] подрастает, женщина в тоже самое время берёт своё приношение и отправляется к этому мазару. Вместе с шейхами мазара она приносит своё приношение к этому мазару. Шейхи читают фатиху. После фатихи склоняет голову в поклоне у порога мазара и высказывает свою просьбу. Внутри мазара есть навесы, если материя зашевелятся, шейхи говорят, что желание ваше исполнится. Если же останутся неподвижными, шейхи ничего не говорят. Однако у большинства женщин после этого дела рождается ребёнок. Некоторые, правда, остаются без надежды. В этом и заключается обычай на мазаре Па-йи Ходжа. В других местах, если где в Рушане и есть мазары, о них ничего неизвестно. Из Рушана попадаешь в [область] Шугнан. На той стороне реки сперва будет кишлак, его называют Чагнуд. Там есть мазар Шейх Салар. Просьбы [с которыми сюда приходят] и все прочие дела здесь сродни тем, что и у других мазаров. После этого в двух других кишлаках больших мазаров нет. Есть, [правда], один в кишлаке Шидвуд, а другой – в кишлаке Фаризи. Но это – маленькие мазары, небольшие. После этих двух кишлаков будет кишлак Дишор. Там есть четыре маленьких мазара. После этого попадаешь в кишлак Падруд, там есть пять маленьких мазаров, а после него в кишлаке Тахмиф есть один большой мазар, его называют мазар-и Шах-Кашан (Шокошон). Туг [который на нём находится], а также просьбы [с которыми на нём обращаются] сродни тем, что и на других больших мазарах. Другой мазар [находится в] кишлаке Куж. Его называют Сарчашма. После этого в кишлаке Нимад есть мазар Саййид Мир-Гул-и Сурх, при нём также есть махалла, это большой мазар. Просьбы [с которыми сюда приходят], здесь сродни тем, что и у других мазаров. После этого будет кишлак Бахшор, там

неподалёку от крепости Бахрпанджа, есть два маленьких мазара. Люди приходят со своими просьбами к этим мазарам. После этого в кишлаке Димургон есть большой мазар с махалла. Его называют Панджа-йи Шах. После него в кишлаке Каронч есть большой мазар, его называют Шах Маланг. А после него в кишлаке Вир есть большой мазар, его называют Шах-Сафдар, а также три больших мазара в кишлаке Шахдара. Первый [из них] – мазар Шах-Бурхана (Шобурон), второй – Балокуф и третий – Шах Абдал (Шоабдол).

### Библиографический список

- 1. Зарубин, И.И. Сказание о первом кузнеце в Шугнане / И.И. Зарубин / И.И. Зарубин // Известия Академии наук СССР. – 1926. – № 12. – С. 1166–1170.
- 2. Amir-Moezzi, M. A. The Divine Guide in Early Shi'ism: the Sources of Esotericism in Islam / M. Moezzi. – Albany: State University of New York Press, 1994. – 310 p.
- 3. Amir-Moezzi, M. A. The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices / M. Moezzi. London: I. B. Tauris, 2011. – 585 p.
- 4. Corbin, H. Man of Light in Iranian Sufism / H. Corbin. L.: Shambhala, 1978. 174 p.
- 5. Dabashi, H. Authority in Islam, From The Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads / H. Dabashi. – New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1989. – 196 p.
- 6. Dakake, M. The Charismatic Community: Shi ite Identity in Early Islam / M. Dakake. Albany: State University of New York Press, 2007. – 338 p.
- 7. Nasr, S. Living Sufism / S. Nasr. London, Boston: Unwin Paperbacks, 1980. 166 p. 8. Shaibi, K. Sufism and Shi'ism / K. Shaybi. Surrey: LAAM Ltd, 1991. 349 p.

Текст поступил в редакцию 17.04.2020. Принят к публикации 07.07.2020. Опубликован 08.10.2020.

<sup>2</sup> Имам в этом контексте духовный лидер исмаилитов.

#### References

- 1. Amir-Moezzi M.A. *The Divine Guide in Early Shi'ism: the Sources of Esotericism in Islam.* Albany: State University of New York Press, 1994, 310 p.
  2. Amir-Moezzi M.A. *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices.* London: I.B. Tauris, 2011, 585 p.
  3. Corbin H. *Man of Light in Iranian Sufism.* London: Shambhala, 1978, 174 p.

- 4. Dabashi H. Authority in Islam, From The Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1989, 196 p.
- 5. Dakake M.M. *The Charismatic Community: Shi ite Identity in Early Islam.* Albany: State University of New York Press, 2007, 338 p. 6. Nasr S.H. *Living Sufism.* London, Boston: Unwin Paperbacks, 1980, 166 p.

7. Shaibi K.M. Sufism and Shi ism. Surrey: LAAM Ltd, 1991, 349 p. 8. Zarubin I.I. Izvestiya Akademii nauk SSSR [Proceedings of the Academy of Sciences of USSR]. 1926, no. 12, pp. 1166–1170 (in Russian).

> Submitted for publication: April 17, 2020. Accepted for publication: July 07, 2020. Published: October 8, 2020.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Вали в этом случае – тот, кто осуществляет посвящение в учение, т.е. имам. Подробнее об этом термине (Corbin, 1978, 134, 149; Nasr, 1980, 45, 95). Представление о близости некоторых положений суфизма и шиизма дальнейшее своё развитие получило развитие в работах Х. Дабаши, К. Шаиби, М. Дакаке, А. Моэззи и др. Подробнее в библиографии.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Чакрим равнялось примерно в 1,07 км.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Cmupax*м – разновидность благовоний.

<sup>5</sup> Каландар – дервиш.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Саййид – из рода Пророка.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Tyz - nocox.

 $<sup>^{8}</sup>$  *Вилайат* – регион, местность.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Мактаб – начальная религиозная школа. <sup>10</sup> Насир-и Хусрав (1004-1088) единственный, насколько мы теперь можем судить, значительный автор, составивший корпус своих сочинений в Бадахшане. получил в локальной традиции статус «святого покровителя Бадахшана», обратившего местных жителей в ислам и основавшего здесь исмаилитскую общину.

<sup>11</sup> *Худжджат* – букв. доказательство, иерархический титул в исмаилизме.





Забияко А.А.



Зиненко Я.В.

<sup>1</sup> Амурский государственный университет 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21 sciencia@yandex.ru <sup>2</sup> Амурский государственный университет 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21 yasya11111@mail.ru

# Архивы эмигрантской публицистики. Жизнь русской православной общины на приграничных территориях Приамурья в 20-40-е гг. ХХ в. (по материалам эмигрантской публицистики)

Аннотация. Публикация включает в свой состав результаты исследования и подборку архивных материалов, посвящённых жизни православной общины русских эмигрантов в Сахаляне (современном Хэйхэ) в 20-40-е гг. прошлого века. Публицистика харбинских писателей и журналистов фиксирует этапы формирования русской диаспоры на территории приграничного маньчжурского городка, позволяет соотнести жизнь русской православной общины в Сахаляне с событиями антирелигиозной политики в советской России, с социокультурными, этнокультурными и этнорелигиозными процессами в Северной Маньчжурии. Источниками публикации стали издания разной ориентации – ежедневные новостные («Заря»), популярные литературно-художественные («Рубеж»), политически ангажированные («Наш путь», «Луч Азии»). Данные статьи показывают, что эмигрантское сообщество действительно волновала судьба русского населения Сахаляна, живущего в тесных межэтнических контактах с местным маньчжурским населением и подверженного ассимиляции. Православная жизнь в Сахаляне была залогом сохранения русскости для беженцев, отрезанных от родной земли, оторванных от русской жизни в Харбине. Осознание данных проблем побуждает некоторых авторов публикуемых материалов

обратиться к исторической и художественной реконструкции традиций праздничной религиозной культуры и народного православия на российском Дальнем Востоке. В организации православной жизни и образования на приграничных территориях важную роль играла Харбинская Епархия. Православные священники всемерно поддерживали своих сахалянских прихожан и способствовали сохранению эмигрантским сообществом русских духовных традиций.

**Ключевые слова:** православная община, эмиграция, приграничные территории, Сахалян, Благовещенск, антирелигиозная политика в СССР, этнорелигиозные процессы, Харбинская епархия

#### <sup>1</sup> Anna A. Zabiyako, <sup>2</sup> Yana V. Zinenko

<sup>1</sup> Amur State University 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, 675027 sciencia@yandex.ru <sup>2</sup> Amur State University 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, 675027 yasya11111@mail.ru

#### Sakhalyan-Blagoveshchensk: Life of the Russian Orthodox Community in the Border Territories in the 1920s and 1940s (Based on the Materials of Emigration Journalism)

**Abstract.** The publication presents a collection of archival materials about the life of the Orthodox community of Russian emigrants in Sakhalyan (today's Heihe) in the 1920s and 1940s. The publications of Harbin correspondents record the stages of the formation of the Russian enclave on the territory of the Manchu border town, allow us to correlate Russian life in Sakhalyan with the events of anti-religious policy in Soviet

Blagoveshchensk, with socio-cultural, ethnocultural and ethno-religious processes in the life of the Russian emigration in the whole of Northern Manchuria. The sources of the collection were publications of a very different orientation – daily news ("Zarya"), popular literary and artistic journals ("Rubezh"), politically engaged papers ("Our Way", "Ray of Asia"). The interest in the life of the Orthodox community in Sakhalyan, recorded in the refugee press of those years, testifies not only to the political significance of the border territories in the understanding of well-known emigre circles and the Japanese administration. The emigrant community was really worried about the fate of their fellows living among the Manchu population and forced to adapt to a foreign culture and close interethnic contacts with the local population. The need to preserve spiritual supports prompts some authors to turn to artistic reconstruction of the traditions of festive religious culture and folk Orthodoxy in the Russian Far East. Orthodox life in Sakhalyan was for Russian refugees in Harbin cut off from their native land, cut off from Russian life a guarantee of preserving their "Russianness". The publications record the role of the Harbin Diocese in organizing Orthodox life and education in the border areas, reflecting the role of priests who, in the difficult years of refugee, became real spiritual pastors for their wards.

**Key words:** Orthodox community, emigration, border areas, Sakhalyan, Blagoveshchensk, anti-religious policy in the USSR, ethno-religious processes, the Harbin diocese

Сахаляном по-маньчжурски до конца 70-х гг. прошлого века назывался приграничный город Хэйхэ (黑河), расположенный на правом берегу Амура (по кит. Хэйлунцзян — Чёрный дракон), напротив российского Благовещенска. До 1907 г. это была маньчжурская деревушка в несколько фанз. После приезда предприимчивого коммерсанта Ван Чжесена, мгновенно оценившего выгоды от близости с бурно развивающимся Благовещенском, в Сахаляне по указу айгунского управителя (дао-тая) началось строительство игорных и «весёлых» домов, открылся один театр, затем второй. Постепенно город становится важным транспортным узлом, благодаря которому китайцы переправляются в Россию на заработки (в те годы в основном на золотоносные прииски). В Сахаляне действуют не только китайские, но и иностранные (французские, немецкие, российские) фирмы. Русские предприниматели открывают здесь магазины Чурина, Кунста и Альберса, сельскохозяйственных машин С. Жигалова и «Товарооборот» [Хисамутдинов, 2002, 240].

Благовещенские туристы посещают Сахалян летом на прогулочных лодках. Зимой жители приамурского города с любопытством узнают из местной прессы о религиозной жизни населения маньчжурского городка: «У ворот дома джи-фу толпа народу. Впереди избранные — сам джи-фу Ван, представитель провинциального управления Дян Сын Эн, помощник командира сахалянского гарнизона Дай Хай Сан, представители от торговых фирм, содержателей гостиниц, парикмахерских, театра, "весёлых" домов, мясников, портных, слесарей и т.д. По знаку джи-фу вся толпа чиновников размеренным шагом направляется на восток — за город, по направлению к Малому Сахаляну. Впереди горнисты и трубачи играют патриотические марши. За ними несколько человек несут столы, стулья и корову, искусно сделанную из бумажной массы. Подойдя к Малому Сахаляну, процессия останавливается. Джи-фу подзывает верхового и приказывает ему скакать на восток и посмотреть, где Весна. Верховой мчится на восток и через полчаса возвращается: — Весна уже в деревне Эргунбе! Радостные крики толпы покрывают слова разведчика. Джи-фу снова посылает его на восток. Через четверть часа он возвращается и докладывает:

– Весна подходит к Малому Сахаляну!

Радостный гул голосов. В третий раз посылает джи-фу верхового. Проходит две-три минуты.

— Пришла, пришла, — громко крича, возвращается разведчик. Толпа, как один человек, падает на колени и бъёт земной поклон в честь богини Весны. Потом с музыкой все возвращаются в город. На смуглых лицах улыбки. Назавтра церемония продолжается. Солнце ещё не вышло, а у ворот дома джи-фу толпа. Он выходит и вместе со всеми стоит в полном молчании. Вот брызнул первый луч восходящего солнца. В тот же миг джи-фу ударяет плёткой вчерашнюю бумажную корову, говоря: "Пусть небесная благодать снизойдёт на пробуждающуюся землю. Да будет благоденствие в небесной империи, да не будет бунтов и войн. Да будет небо давать дождь и урожай, да не будет голода". После этого корову поджигают факелом. Это жертвоприношение в честь Весны. Войска салютуют. Все поздравляют друг друга» [Голос, 1907].

После Синьхайской революции 1911–13 гг. Сахалян становится резиденцией дао-тая и торгово-административным центром всего северного округа

Хэйлунцзянской провинции. Через него проходит тракт на Мерген и новые китайско-

маньчжурские города по Амуру.

В 1915—1916 гг. в округе Сахаляна работает со своей экспедицией востоковед, этнограф, антрополог С.М. Широкогоров. Исследователь прибывает туда с супругой, Елизаветой Николаевной, также участницей Маньчжурской экспедиции, и двумя проводниками, «в функции которых входило ведение хозяйства и обеспечение безопасности, объясняя этот шаг тем, что "здешние народы, особенно китайцы и монголы (а вероятно и маньчжуры) весьма склонны к шантажу и, если нет своих людей, то можно оказаться в весьма тяжёлом положении"» [СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 [до 1918]. Д. 68. Л. 11 (Цит. по: Сирина, 2018, 64–85)].

Поселившись на китайской стороне, исследователи, тем не менее, свободно курсируют по научным делам между Благовещенском и Сахаляном на выделенной им лодочке – для этой цели у них есть специальные бумаги от сахалянского даотая и губернатора Амурской области. Сложные внутриполитические и национальные проблемы, возникшие в Китае после свержения маньчжурской династии, затрудняют полевые исследования Маньчжурской экспедиции среди маньчжуров, осложняют занятия языком и исследование шаманства. В полевом дневнике С.М. Широкогоров фиксирует: «После установления республики и особенно усиления Юаншикая, начались преследования маньчжур. В настоящее время открытие маньчжурских школ, обучение детей маньч[журской] грамоте, многие обычаи, а также все шаманские обряды преследуются и виновные в этих грехах наказуются тюрьмой. Национальная политика!! Вследствие этого маньчжурская жизнь спряталась в подполье, и проникнуть в это подполье возможно только лишь после того, как маньчжуры вполне убедятся в искренности и порядочности человека. У меня отношения с ними уже налаживаются» [СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 [до 1918]. Д. 68. Л. 11 (Цит. по: Сирина, 2018, 64–85)]. С.М. Широкогорову с большим трудом удалось рассеять подозрения дао-тая по поводу своих исключительно научных намерений: «Они относятся очень недоверчиво к русским и маньчжурам, и только самое обстоятельное разъяснение его враждебное первоначально отношение сделало благожелательным. Это необходимо здесь, так как они могут чинить много препятствий» [СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 [до 1918]. Д. 68. Л. 11 (Цит. по: Сирина, 2018, 64–85)].

В 1915—1917 гг., отмечает С.М. Широкогоров, помимо французов, англичан, датчан, японцев, в Сахаляне проживала небольшая русская колония. Семья Широкогоровых, в основном, общались с российским консулом. Революционный 1917 год изменил не только планы исследователей, вынужденных вернуться в Санкт-Петербург, — изменилась социально-политическая и этнокультурная карта приграничного региона.

После 1917 г. в Сахаляне появляются первые русские беженцы, которых с каждым новым этапом социально-политических потрясений (Гражданская война, красный террор) в России и на Дальнем Востоке становится всё больше и больше. Журнал «Записки любителя» публикует в 1918 г. частушку, отражающей в лапидарной форме всю сложность социально-политических и этнокультурных процессов в амурском приграничье тех лет, когда благовещенцам самых разных политических убеждений приходится искать убежища и пристанища на маньчжурской стороне:

От «совдепа» я бежал, К «ходям» перебрался, Долго милой не видал, С китайкой связался

[История Благовещенска, 2009, 371].

Массовый исход амурчан из приграничных посёлков начинается после коллективизации 1929 г. В январе 1930 г. 26 районов Дальневосточного края были объявлены районами сплошной коллективизации. За отказ вступать в колхоз крестьянам угрожают раскулачиванием, лишением избирательных прав, выселением, отказом выдачи дефицитных товаров и т.д. Близость границы с Китаем усиливает тревогу местных властей, т.к. приграничные районы заселены в основном зажиточными крестьянами и бывшими казаками, которые особенно активно выступают против

сплошной коллективизации и советской власти [Коваленко, http://reoamyp.pd/sources/nat econ/agriculture/agriculture-x=23.php].

Путь русских беглецов на китайскую сторону был крайне опасен – кто-то ночью переплывал Амур в укромных местах, ведомых лишь контрабандистам, торгующим ханшином (китайской водкой), кто-то погибал в тёмных водах р. Хэйлунцзян, кто-то перебирался зимой по застывшему в лёд остову Чёрного Дракона. В первых трёх публикациях, представленных в подборке, рассказывается о том, как всё это происходило. Удачливые перебежчики двигались дальше на восток, добирались до центра русской эмиграции — Харбина, искали удачи в других городах Поднебесной. Немногие беженцы оставались в Сахаляне и его пригородах. Это были, в основном, женщины, потерявшие мужей или девушки, спасающиеся от царящих на советской территории после войны произвола и насилия. Большая часть из них выходила замуж за местных маньчжуров и оседала, постепенно ассимилируя в инокультурной среде. Для маньчжуров, оказавшихся после Синьхайской революции в положении репрессируемого этноса, брачные союзы с русскими жёнами были весьма привлекательны.

Впоследствии потомки русско-китайских и русско-маньчжурских браков на этих территориях сформировали русский анклав — часть русской народности Китая (официально записана как 中国俄罗斯族 Zhongguoeluosizu — «русская национальность Китая») [Забияко, Забияко, 2017]. В отличие от представителей русского анклава в Трёхречье, Харбине [Забияко, Зиненко, Чжан Жуян, 2018], Синьцзяне [Кляус, 2019], представители русской народности округа Хэйхэ сегодня практически утратили русский язык и русский образ жизни. Однако все они по-прежнему отмечают Пасху и помнят о русских корнях [Кляус, Чжао Хайбо, 2019].

Материалом архивной подборки стали публикации в эмигрантской прессе, посвящённые жизни русских в Сахаляне, и воспоминания беженцев о жизни в Благовещенске. Собранные в разных источниках материалы (газеты «Заря», «Наш путь», журналы «Рубеж» и «Луч Азии») дают возможность реконструировать неизвестные до сей поры страницы жизни представителей русской общины в Сахаляне, пытающихся сохранить русский быт, свою православную веру, с надеждой взирающих на левый берег, где остались родной дом и близкие им люди [Забияко, Бибик, 2016, 296–299].Особенного внимания заслуживает газета «Наш путь»(7 января 1936 № 5 (768), где в жанре «святочного рассказа» не только повествуется о чудесном обретении матерью-эмигранткой своего сына-беженца, но и воспроизводятся рождественские традиции конца XIX— началаXX вв. Текст этого рассказа, написанного для ангажированного фашистского издания, в первую очередь, фиксирует характерные особенности синкретической религиозности харбинских фашистов [Забияко, 2016, 233-264; Конталева, 2017, 62-78]. Параллельно автор реконструирует и жанровые формы русского и украинского фольклора, характерные для праздничной календарной обрядности амурских крестьян-переселенцев. К тому времени на советской дальневосточной территории все эти традиции народного православия были давно под запретом.

Несмотря на диктат японских властей, захвативших в 1932 г. власть в Маньчжурии, образовавших марионеточное государство Маньчжоу-го и подверставших под свои интересы деятельность русских эмигрантских объединений (БРЭМ), русские беженцы сохраняли верность родной культуре и её основам. Как видно из публикуемых статей, эмигрантская публицистика до самого окончания ІІ Мировой войны большое внимание уделяла жизни русского анклава в Сахаляне, непременно соотнося своё бытие с левым – советским – берегом. Формально следуя указаниям японской администрации, русские эмигранты пытались сохранить и укрепить на правом берегу Амура, в Маньчжурии, те духовные опоры, что были разрушены большевистским режимом на левой стороне, в Благовещенске. Судя по данным публикациям, в Сахаляне пристально следили за трагическими событиями уничтожения православных храмов в столице Амурской области. Репортажи об этом отправлялись в центральные газеты г. Харбина. Несмотря на вынужденное подчинение японскому диктату, русские жители Сахаляна не только старались сохранить свою этничность, но и воспитать подрастающее поколение в верности русской традиции, русскому языку и русской культуре. Именно такой цели служили публикации, посвящённые истории Благовещенска, праздничным традициям.

К сожалению, оторванность от русского мира в Харбине и изолированность от родных мест приводила русских округа Хэйхэ к ассимиляции в китайскоманьчжурской среде. В 1938 г. эмигрантская пресса констатировала: «Есть целые деревни, где всё женское население состоит из русских. Всего таких русских в пределах Сахалянского прихода живёт до 5000. В массе они сохранили свой язык и религию. Дети от этих смешанных браков почти все крещены и считают себя православными, но постоянное общение с маньчжурами и редкие посещения священнослужителей сильно отражаются на их религиозных воззрениях, которые не отличаются чистотой. Русский язык ими почти позабыт. Сохранить всю эту массу, считая с детьми до 20000 человек, в православии – задача очень трудная» [Новая заря, 1939]. Обеспокоенные проблемой ассимиляции, православные деятели дальневосточного зарубежья заслушали на заседании Харбинского епархиального совета доклад священника Г.Н. Сурикова, посвящённый данной проблеме.

В самом Сахаляне, как следует из заметок, к 1944 г. действовало уже 2 православных храма, работала русская школа, в программе которой большое значение уделялось православному воспитанию русских детей и метисов. Православные священники в Китае в суровые годы изгнания стали для своих прихожан надёжными друзьями и настоящими духовными пастырями.

Данные заметки могут быть использованы в качестве религиоведческих, этнографических, литературно-источниковедческих, исторических, фольклорных источников. К сожалению, некоторые тексты, публикуемые в подборке, содержат купюры (архивные материалы в плохой сохранности) – мы надеемся, что этот недостаток не помешает читателям окунуться в мир быта русских эмигрантов в Китае и русской православной культуры на территории маньчжурского Сахаляна 20–40-х гг. прошлого века, ставшей для беженцев духовной опорой и поддержкой<sup>1</sup>.

#### Бегут целыми посёлками

Совершенно необычное явление наблюдается на советско-китайской границе. По сведениям, полученным от лиц, только что прибывших в Харбин из Сахаляна, на китайскую территорию стали переходить большие группы амурских крестьян. До сего времени отмечалось, что переходили границу одиночки или небольшие партии в 5–10 человек. Сейчас отмечен случай, когда границу, около Сахаляна, перешла целая деревня.

Наш собеседник, только что прибывший из Сахаляна, сам житель Амурской области, хорошо знакомый с положением в Амурской области, со слов крестьянбеженцев сообщает следующее: «За последнее время советская власть рассылает через отделения ГПУ особые повестки всем работоспособным мужчинам "добровольно" выйти на лесозаготовительные и другие работы. Эти "добровольные" работы вызывают среди крестьян большое возмущение и очень часты случаи, когда крестьяне совершенно отказываются идти на работы.

Однако большевики усматривают в этом противодействие власти, подвергают крестьян арестам и ссылают их на различные принудительные работы.

В результате крестьяне отвечают массовым уходом за границу. Так, перешла границу одна станица, находящаяся недалеко от Благовещенска, и перешла в Сахалян.

Жители этой деревни не строят иллюзий. Они знают, что на чужой стороне жизнь трудна и тяжела, но все беглецы заявляют, что "лучше умрём на чужой стороне от холода и голода, но, по крайней мере, без всякого страха"».

Нужда у новых беженцев большая и все надежды на русских эмигрантов, от которых они ждут хотя бы небольшой помощи в эти тяжёлые для них минуты.

В китайском посёлке Нэхо (между Сахаляном и Цицикаром) остановилась партия русских беженцев в 50 человек. Они двигаются к линии КВЖД.

Русская благотворительная организация в Цицикаре и Сахаляне шлют телеграммы в адрес Беженского Комитета в Харбине с просьбой организовать срочную помощь и возбудить перед властями ходатайство расселить беженцев в каком-нибудь пункте западной линии дороги.

Новые беглецы с Амура

Вчера в Харбине были получены сведения, что на китайской территории вновь появились большие группы беженцев с советской стороны Амура.

В средних числах января в китайский посёлок Тай Уцзянцзы, расположенный на берегу реки ниже Айгуна, пришла группа немецких колонистов численностью свыше 100 человек.

Вслед за ними, 21 января перешли границу и появились в Айгуне две группы русских крестьян по 20 человек каждая.

В настоящее время беженцы хлопочут перед особо уполномоченными министерствами иностранных дел в Сахаляне о выдаче свидетельства на право проживания в Китае.

По рассказам беглецов, переход границы сейчас обставлен чрезвычайными трудностями, так как весь район от Благовещенска к востоку по реке Зеи и Амуру тщательно охраняется многочисленными дозорами.

И, тем не менее, бегство крестьян в последнее время усиливается, так как над ними повисла новая угроза.

Всех, заподозренных в неблагонадёжности или не желающих идти в колхозы, насильственно отрывают от семей и отправляют в далёкую лесную глушь на лесозаготовительные работы.

#### СЛАВА В ВЫШНИХ БОГУ!

Рождественский рассказ

Не так легко написать рождественский рассказ, когда избиты все темы. Всем уже достаточно надоел замерзающий рождественский мальчик, появляющийся в каждом рождественском номере газеты, или его новый вариант — рассказывающий красноармеец. Но приказ редактора должен быть выполнен. С больной от дум головой сидел я в сотруднической, когда дверь тихонько стала открываться и в прощелину показалась сухая, сморщенная голова маленькой старушки.

– А я к вам. Можно? – раздался слабенький старческий голос.

Я впервые видел эту старушку, но вопрос и обращение меня не удивили, так как такие случаи почти ежедневны. Старушка, войдя в комнату, набожно перекрестилась, сделала троекратный поклон образу св. Владимира — покровителя фашистов<sup>2</sup>, не торопясь сняла пуховый серый платок, положила муфту на стол и, ещё раз перекрестившись, назвалась — уже к моему удивлению, и сказала.

– Удивительный случай со мной приключился. Господь Бог сподобил всё же к концу моей жизни счастье увидеть. Я ведь не так стара – мне всего 52 года. Да жизнь иссушила. Большивики проклятые [текст обрезан...].

[текст обрезан...] в путь, то начались уже нехорошие слухи из центра получаться, солдаты на дороге шагали, управы с ними не было. И случилось так, что когда Елена Марковна вышла за кипятком на ст. Тыгда, то вышло сразу много народу — не то цыгане, не то евреи — не могла разобрать Козлухина этих черномазых по их языку. Набрав кипяточку, Елена Марковна едва-едва успела заскочить в вагон, как поезд тронулся, и уже на ходу поезда она обнаружила пропажу своего сына.

Да так и не могла его найти, хотя потом и искала всюду. Когда жить стало тяжело, всюду грабежи и убийства начались, полилась русская кровь решили Козлухины убежать за границу. При переходе Амура Пётр Иванович был убит, а Елена Марковна, приехав в Харбин, продолжала искать всюду своего маленького сына Ильюшу. Потеряв надежду найти его в Маньчжурии, она 6 лет провела в СССР, приезжала в Харбин и вновь выехала в Триэссерию<sup>3</sup>, имея всё время советский паспорт. Она исколесила весь Дальний Восток, побывала в Хабаровске, Никольск Уссурийске, Иркутске, Забайкалье, была и в центре — Петербурге и Москве, но безрезультатно.

— Эх, Петька, смотрю я на тебя и душа плачет. Я уж туда — сюда. Стар. А вот ты за что мучаешся? [текст обрезан...].

[текст обрезан...] только огрызки жизненные достались.

- Расскажи, дядя Ваня! Ты как то обещал сказать, как раньше люди жили, да тогда красношапник $^4$  помешал. А сейчас никого нет. Расскажи.

# Архив / Archive

— Э, сынок! Это не так просто. Легко сказать, расскажи. А с чего начать? Такое доброе время было, что и на год, скажу, хватит. Сытно жилось. Хорошо всем было. Никто нужды не знал. Вот сейчас ты под кнутом работаешь и никуда выехать не можешь, потому что ты кому-то не хорош, наиплохие родители у тебя были. А раньше езжай, куды хочешь. Хоть за границу. Никто не остановит.

- Неужто никто? недоверчиво протянул Петька.
- А как же? Конечно никто. Так и ходи, куда хочешь. А уж веселье было, особенно зимой, на Рождестве. Какие наряды были! Вспомнишь, так дух захватывает. Перед Рождеством, накануне в Сочельник, весь день до звезды ничего не ели...
  - Ну и что же такого, перебил Петька. Мы и сейчас ничего не едим.
- Дурной ты такой! Да не ели не потому, что ничего было шамать⁵, а потому что такое поверье было. Выдерживали и не ели, а еды сколько угодно было: и поросятина, и гуси, и мясо, сметана. А только всё надоедает, так вот чтоб вкуснее казалось и не ели. Потому − пост был.
  - Вот чудесные, не мог удержаться парень.
- А как звезда на небе первая показалась, не обращая внимания на своего молодого друга, продолжал Трифанов, так перекрестившись и помолившись Богу, садились за стол есть кутью ...
  - Из мяса поди? Вкусный?
  - Кто, кутья-то? Да она не из мяса, а из фруктов.
  - Ишь, и хрухты ели. Подишь ты... недоверчиво протянул Петька.
  - Ну, а потом толпы молодых девушек и парубков **[текст обрезан...]**.

[текст обрезан...] поёт:

Щедрик, ведрык Дайте вареник. Грудочку кашки. Кильце колбаски<sup>6</sup>.

- Целое кило колбасы? Ого! изумился Петька.
- Да не кило. А кильце! Это значит кружок. Тогда вдоволь было. Смотришь старушка высовывается из окна и даёт круг колбасы. Но собирала не потому, что нужда был, а потому что так принято было: веселились всю ночь напролёт. А на утро из избы в избу ходили и славили пресвященного Господа Бога, сказал Трифонов и боязливо оглянулся.
  - А как же гепеушники? также тихо спросил Петька.
- Ни щени! Да тогда этой мрази не было вовсе. Бывало, так запоёт хор «Рождество Твоё Христе Боже Наш», так аж сердце рвётся от радостного чувства, а потом припевок, шутки ради, весёлый:

Хозяин с хозяюшкой, Открывайте сундучки, Доставайте пятачки, Вам на потешки, Нам – на орешки!

Складно и хорошо выходило. А потом на святках гадали: девушки бросали с ног башмачок и спрашивали имена.

- Вот чудные- то были. Должно быть, в кооперативе много добра было.
- Молчи ты, пострел! Одно из распространённых гаданий это литьё воска в воду, а потом на тени смотрели, что выходило: ежели похоже на карету, значит уехать далеко [текст обрезан...].

**[текст обрезан...]**. В какой стороне залает собака, с той и суженого ждать нужно девушке. А уж как нарядит ёлку в игрушки...

- Зачем же её наряжали?
- Такой обычай. Который и сердце освежал. И жизнь становилась лучше и слаще. Начинали песни петь: «В хороводе были мы, были мы, были мы», «Сиди, дрёма», «Как у наших у ворот», «А мы просо сеяли»...
  - Неужто так всё было?
  - Было милый, а теперь?
- Что вы там раскудахтались, строго крикнул красноармеец-конвоир. Неча лясы точить. Ты, Петька, нужен нам. Приди, там тебе кое-что есть.

Через несколько минут Петька вернулся из рубленой избы охраны и сообщил, что, так как ему доверяют, то просят трёх хороших молодцев, которые «не супротив власти» куда-то на Юктакан7 послать. «Дядя Иван» быстро что-то сообразил и сказал:

 О Рождестве ты как-нибудь сам узнаешь. Я тебе расскажу, а ты вот что Петька. Тебя там любят в охране. Дурачком считают. Так ты назови себя, меня да Дмитрия. Вот и хорошо будет.

Через неделю Иван Трифонов, Дмитрий Безтятько и Петька в сопровождении двух красноармейцев подходили к Юктакану. Снег выпал большой, идти было

трудно [текст обрезан...].

[текст обрезан...]. Кровь алая ручьём полилась на пол. Второй красноармеец вскочил, схватился было за винтовку, но поздно: винтовка первого красного слуги была уже в руках у дяди Ивана, и последний одну за другой выпустил все пять зарядов в красноармейца.

Путь к свободе был прорезан мгновенно. В следующий момент с красноармейцев были сняты шинели, катанки и взяты документы.

 А теперь, айда, к Амуру, – проговорил дядя Иван и трое жаждущих жизни устремили свой путь на юго-запад.

Был сочельник. Церковь, единственная на всём протяжении от Зеи до Шилки (по Амуру) опустела и женщин. Она отдалась молитве, для неё не существовало ничего окружающего. Горячую молитву она творила Богу о ниспослании ей её сына Ильи, в жизнь которого она верила.

Только время от времени она повторяла слова священника прошедшей вечерни:

Слава в вышних Богу, И на земли мир, В человецех благоволение. Хвалим Тя, Благословим Тя, Кланяемтися, Славословим Тя, Благодарим Тя Великия ради славы Твоея.

[текст обрезан...] как верующий человек, решила оказать помощь попавшему в беду и, сняв шинель, приступила к промывке раны. Но едва она взглянула на окровавленную спину красноармейца, как громко вскрикнула и быстро стала приводить в чувства незнакомца. За окном послышались крики «держи» и конные проскакали мимо дома.

А через полчаса перевязанный красноармеец, открыв глаза и придя в себя, был крайне удивлён, что старушка стояла в углу перед теплящейся лампадкой и шептала молитву:

– Благодарю, Тебя, Всевышний, что ниспослал мне сына моего Илью.

И повернувшись к больному, осенила его крестным знаменем со словами:

Слава в вышних Богу…

- Так это был ваш сын? - не удержался я, чтобы не перебить рассказ старушки.

– Да, он. Помог мне Всевышний. Узнала я его по шраму [текст обрезан...].
 «Наш путь», 7 января 1936 № 5 (768)

\*\*\*

#### Шадринский собор был взорван самими большевиками. Советские власти заранее организовали гулянье. Православная Святыня разрушилась под звуки фокстротов и огня фейерверка Сатанинский шабаш вечером 5 мая

САХАЛЯН, 6 июля. (От собств. корр. «Нашего Пути»). 5 июня в Благовещенске коммунистами был взорван Шадринский собор. До самого последнего времени купол с громадным крестом величественного собора был украшением

г. Благовещенска, но большевистский вандализм не мог терпеть красоты Православного храма.

Разборка собора началась ещё 30 мая. Производство этих работ коммунисты объяснили потребностью в кирпиче для школы. Но вполне ясно, что разборка капитального здания стоит гораздо дороже производства нового кирпича, и такое объяснение явилось необходимостью власти объяснить народу свой вандализм и боязнью эксцессов.

По сведениям полученным в Сахаляне в собор несколько дней назад большевики доставили бензин и сов <етской> власти приписывали взрывы и пожар злоумышленникам, но если принять во внимание, что первый взрыв произошёл вверху под куполом, то становится несомненным участие самой власти в этом преступлении.

Всего было произведено пять взрывов, которые шли один за другим в течение 15 минут. Сразу же после того как купол упал, из собора вырвался огонь, который уничтожал внутреннюю деревянную отделку храма. Пожар продолжался в течение 6-ти часов, будучи всё время ведён в Сахаляне.

Для того, чтобы отвлечь Русское население города от потрясающего зрелища разрушения — святыни коммунистические власти заранее устроили в садах г. Благовещенска гуляние, где всё время когда продолжался пожар играл духовой оркестр.

Православный собор горел под звуки модных американских фокстротов, заглушавшихся звуками других взрывов в саду был устроен фейерверк. Наглые правители, боясь народного гнева, отвлекали народные массы от тягостного зрелища. Но в этом веселье был перерыв, в той части города, где происходило веселье и гремела музыка, погас свет.

Электричество не горело в течение 10 минут и в продолжении этого времени воцарилась полная тишина. После того, как снова появилось электричество, очевидно, чтобы ликвидировать происшедшее замешательство ракеты фейерверка полетели чаще обыкновенного, и музыка загремела ещё яростнее, одновременно играли: и духовный оркестр и электрола<sup>8</sup>.

Вид горящего Православного собора под сатанинский шабаш произвёл самое тягостное впечатление на всех благовещенцев.

Сам дьявол плясал и радовался временной победе своей над Богом, – говорили благовещенцы на следующее утро.

(«Наш путь». №145. 6 июля 1936 г)

\*\*\*

#### 85-летие основания Благовещенска

Группа благовещенцев предполагает 22 мая отметить в городе Харбинеисторическую дату — 85-летие со дня основания города Благовещенска. В связи с этим мы даём место статье быв <шего> городского головы города Благовещенска, д-ра И.Д. Прищепенко, посвящённой этой знаменательной дате.

#### ПАМЯТНИКИ ПРОШЛОГО.

Статья И.Д. Прищепенко.

В сравнительно молодой окраине мы, конечно, не найдём памятников древности, поросших быльём развалин. Но всё же кое-что сохранилось из безмолвных свидетелей воспоминаемых ныне событий.

Прежде всего, мы должны указать на чтимую всем православным населением Приамурья икону Божьей Матери, которая именовалась Албазинской. В 1685-ом году она находилась в городе Албазине во время его геройской защиты. По разрушению Албазина, икона была вынесена оставшимися в живых его защитниками, в Забайкалье 12 мая 1854 года. Перед этой древней иконой был отслужен молебен перед отправлением на Амур первой экспедиции или, как говорили тогда, первого сплава. В последующее время, вплоть до крушения старой России, эта икона находилась в Благовещенском Кафедральном соборе, закладка которого была произведена в день основания города Благовещенска, 22 мая 1858 года, высокопреосвященным Иннокентием.

В первые годы большевизма собор был сожжён, но икона была спасена, дальнейшая же судьба её неизвестна.

Вторым свидетелем прошлого является деревянный Никольский храм, первый храм на Амуре, видевший в своих стенах высокопреосвященнейшего Иннокентия, графа Н.Н. Муравьёва-Амурского и его сподвижников. Он уцелел до настоящего времени, но по имеющимся сведениям, превращён в склад фуража воинской части.

На берегу Амура, на границе земель города Благовещенска и Верхне-Благовещенской станицы, с самых первых времена присоединения Амурского края, находился памятник в виде белой пирамиды, высотой около трёх сажен, с чугунной доской, на которой имелась надпись: «Место первого поста на Амуре». Здесь был основан полковником Н.В. Буссе<sup>10</sup> в 1854 году Зейский пост. Памятник этот сохранился и реставрировался заботами Благовещенского Городского управления. В последние годы перед революцией вокруг него был разбит парк. Памятник этот именовался «Монументом». Сохранился ли он?

Самый план города Благовещенска вызывает воспоминание о первом устроителе города и первом губернаторе Амурской области Н.В. Буссе. План этот можно сравнить с шахматной доской. Это план ультра-современных городов. В своё время он считался наилучшим.

Все благовещенцы должны помнить Амурский бульвар, расположенный на берегу Амура против бывшего губернаторского дома. Мы думаем, что с ним у каждого из благовещенцев связаны воспоминания о весенних амурских ледоходах, когда бульвар был особенно хорош. Это тоже создание первых устроителей города, но, к сожалению, часть бульвара была смыта наводнением.

Память первых устроителей сохранилась и в названиях улиц: Графская, Муравьевская, Буссевская, Невельская. Уцелели ли они? [нет продолжения текста]

(«Луч Азии», приблизительно 20 мая 1941 г.)

\*\*\*

### День русской скорби в Сахаляне.

От собственного корреспондента «Зари»

САХАЛЯН. (Соб. кор. «Зари»). 7 ноября в день 24-ой годовщины кровавой октябрьской революции в помещении отделения Бюро в Сахаляне было проведено большое траурное собрание посвящённое [нераз.].

[нераз.] отделения Бюро [нераз.] флагами, [нераз.] и траурными лентами и переполнено собравшимися русскими людьми.

В 7 ч. веч<ера>настоятелем Св.-Николаевского храма о. Н. Стариковым была отслужена панихида по убиенным Государе Императоре Николае Александровиче и Его Августейшей Семье, и всем мученикам, живот свой положившим во времена смуты на Веру, Царя и Отечества.

После панихиды о. Н. Стариков обратился к собравшимся с прочувствованным словом, в котором призвал всех русских людей сплотиться и просить Бога возвратить нам дорогую родину.

После панихиды открылось траурное заседание.

Собрание открыл нач. отделения Бюро, который сделал обширный и содержательный доклад — «Итоги 24 лет», затем выступали ещё несколько докладчиков, сделавших доклады на тему дня.

После собрания была проведена программа, также выдержанная в духе непримиримости и скорби.

Была поставлена «живая картина» «В единстве сила» под аккомпанемент мощного хора солистов, был исполнен похоронный марш «Спите орлы боевые». Затем выступал мощный объединённый хор, который исполнил ряд произведений посвящённых борцам за Россию.

Выступал струнный оркестр и несколько солистов и солисток. Учащиеся школы продекламировали стихи на тему дня.

В заключение была поставлена «живая картина» «На поле брани» под аккомпанемент хора и оркестра, которая произвела большое впечатление на собравшихся.

На этом собрание было закончено.

Российская эмиграция Сахаляна выявила полное единение и непримиримое отношение к коммунизму.

САХАЛЯН. (Соб.кор. «Зари»). В Сахаляне недавно приступлено к работам по постройке храма, воздвигаемого на берегу Амура

Сахалянцы тепло встретили это прекрасное начинание и неутомимо работают и воздвигают прекрасную церковь, которая будет служить памятью всем погибшим на Амуре жертвам большевизма.

Кипит работа, уже над крышей возводятся остовы куполов и возвышается недостроенная колокольня.

Внутренность храма так же уже закончена, наполовину на стлан новый пол, делается амвон и клиросы, работают хорошие мастера по отделке храма.

Много энергии и труда проявляют церковно-приходской совет, Строительный к<омите>т, настоятель храма и все жители Сахаляна.

Жители Сахаляна, находящегося напротив гор. Благовещенска, видели, как ещё недавно на том берегу был снесён величественный Шадринский собор и на их глазах была уничтожена военная Св.- Николаевская церковь, теперь они с удвоенной энергией работают по воздвижению этого храма, который будет служить не только для эмиграции Сахаляна, но и [нераз.] русский люд, сможет перекреститься на храм Христов, который будет величественно стоять на крутом берегу Амура.

Доброе и великое дело сооружение церкви на берегу Амура было начато ещё в начале осени и теперь, вероятно, не займёт больше месяца.

Предполагается закончить все работы по постройке храма к началу декабря и 9 декабря в день Святителя Иннокентия Иркутского освятить его.

Российская эмиграция с нетерпением ждёт освящения этого храма, т.к. он будет служить не только для эмиграции, но и для русского народа по ту сторону «чертополоха».

С наступлением работ по перестройке храма, н<ачальник>к Ниппонской военной миссии в Сахаляне, подпол<ковник>Такебэ, выразил желание внести крупное пожертвование на это дело.

Сумма эта в настоящее время для достройки церкви является огромной поддержкой, и поэтому все работы будут завершены без задержек.

Все российская эмиграция Сахаляна, отделение Бюро, Церковноприходской совет и Строительный к<омите>т горячо благодарят подпол<ковника> Такебэ за его щедрый дар.

Необходимо отметить, что нач<альник> Военной миссии всегда относится с большим вниманием ко всем нуждам эмиграции и пользуется исключительной популярностью среди эмигрантов.

Помощь оказанная начальником Ниппонской военной миссии в Сахаляне подпол. Такебэ в постройке храма, запечатлеет доброжелательное и внимательное отношение властей к российской эмиграции.

То же нужно сказать и о советнике местного Бюро, также оказывающим содействие эмиграции в этом деле.

(«Заря». 26 ноября 1941 г. С. 4.)

\*\*\*

#### Русская школа в Сахаляне

От собственного корреспондента «Рубежа»

В минувшем году отметила десятилетие своего существования русская народная и повышенная школа в городе Хэйхэ (Сахаляне).

Она была создана в 1933 году при сахалянском храме, причём заведующим и преподавателем в ней был протоирей о. В. Светлов.

В 1933 году школа перешла в ведение Беженского комитета, на квартире председателя которого П.А. Карпова и проходили занятия.

С 1 августа 1935 года школа перешла в собственное помещение и преподавательницей была приглашена А.Н. Квасова, вложившая немало труда в дело

образования маленьких сахалянцев, и, наконец, в 1936 г. школа была передана в ведение сахалянского отделения Бюро эмигрантов<sup>11</sup>.

В декабре минувшего года состоялся пятый выпуск абитуриентов, успешно окончивших повышенную школу: г. Деревянниковой, г. Чешкиной и В. Таланова, поступившего в харбинский русский техникум. Народную школу закончили и перешли в повышенную 8 учеников.

В настоящее время в школе обучается 40 человек (16 мальчиков и 24 девочки). Директором её является н-к отделения Бюро полковник генерального штаба М.Е. Остроумов, прибывший в Сахалян в августе 1941 года и с тех пор уделяющий много внимания и заботы.

Душой школы является старший преподаватель П.Н. Глубоков. В течение 6 лет своей педагогической деятельности он проделал огромную работу, стараясь дать своим воспитанникам как можно больше полезных навыков, диктуемых переживаемым нами ответственным временем. Он же является заведующим кружком ниппонского языка и преподавателем государственного языка.

Законоучителем состоит священник о. И. Новокрещенов, а преподавателем пения П.Т. Катрич, являющийся одновременно регентом церковного и общественного хоров.

Среди его бывших учеников имеется немало талантливых певиц и певцов, всецело обязанных ему развитием своих талантов. К числу таких нужно, в первую очередь, причислить Е. Закитную и Г. Деревянникову.

Имеется в школе и струнный оркестр, которым руководит П.Н. Глубоков.

Благодаря заботам властей, опытному штату преподавателей и серьёзной постановке дела, школа выпустила в жизнь полезных, трудолюбивых, дисциплинированных девушек и юношей и может по праву гордиться своей деятельностью.

(Рубеж. 1944. № 10. С. 19)

#### Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 20-012-00318

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 20-012-00318

Список сокращений

СПбФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук

РФФИ – Российский фонд фундаментальных исследований

# Библиографический список

- 1. 5000 русских жён маньчжурских крестьян // Новая заря. 1939.

- 1. ЭООО русских жен маньчжурских крестьян // Новая заря. 1939.
  2. Голос Востока. 1907.
  3. Забияко, А.П. Русские Трёхречья: основы этнической самобытности: монография / А.П. Забияко, А.А. Забияко. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. 350 с.
  4. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронтира: культура и литература русского Харбина: монография / А.А. Забияко. Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения РАН, 2016. 437 с.
- 5. Забияко, А.А. Встреча двух этносов на границе: Благовещенск–Хэйхэ 100 лет назад (из архивных материалов) / А.А. Забияко, Е.Е. Бибик // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 11: Исторический опыт взаимодействия культур. – Благовещенск: Изд-во АмГУ,
- 2016. С. 296—299.
  6. Забияко, А.А. Беседы с русской харбинкой: Любовь Николаевна Ли / А.А. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 12: Русская эмиграция в Китае: опыт исхода. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2018. С. 212—229. 7. История Благовещенска. – Благовещенск: ОАО «Амурская ярмарка», 2009. – С. 371.
- 8. Кляус, В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии: Очерки фольклора и традиционной культуры / В.Л. Кляус. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 416 с.

# Архив / Archive

- 9. Кляус, В.Л. Об Ивашке: сказка о пешехонцах на китайском языке / В.Л. Кляус, Чжао Хайбо // Традиционная культура. – 2019. – Т. 20. – № 4. – С. 108–119.
- 10. Конталева, Е.А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей / Е.А. Конталева // Религиоведение. 2017. № 4. С. 62—78.

  11. Коваленко, Е.В. Коллективизация в Приамурье [Электронный ресурс] / Е.В. Коваленко. URL: http://reoamyp.pф/sources/nat\_econ/agriculture/agriculture-x=23.php (дата обращения 5.08. 2020).
- 12. Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук (СПбФ АРАН). Ф. 142.
- Оп. 1 [до 1918]. Д. 68. Л. 10.
  13. Сирина, А.А. Маньчжурская экспедиция С.М. и Е.Н. Широкогоровых (1915–1917 гг.) / А.А. Сирина // Этнография. 2018. № 1. С. 64–85.
  14. Хисамутдинов, А.А. Российская эмиграция в Китае: Опыт энциклопедии / А.А. Хисамутдинов. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2002. – 240 с.

Текст поступил в редакцию 13.05.2020. Принят к публикации 10.08.2020. Опубликован 08.10.2020.

<sup>1</sup> Статьи публикуются с учётом современных норм орфографии и пунктуации.

<sup>2</sup> Св. Владимир – святой равноапостольный великий князь Владимир.

<sup>3</sup> Триэссерия – пренебрежительное именование СССР.

<sup>4</sup> Красноармеец.

 $^5$ *Шаматъ* – простореч. «есть».

<sup>6</sup> *Щедровка* – обрядовая рождественская песня.

<sup>7</sup> Юктакан – правый приток реки Унаха бассейна реки Брянта системы реки Зея в Зейском районе. Название с эвенкийского «юктэ, юкто, иуктэ» - источник, ручей, родник, полынья. Стоит также отметить, что слово «юктэкан» можно перевести как тёплый ручеёк (-кан – уменьш. суффикс).

<sup>8</sup> Электрола – патефон немецкой фирмы «Электрола».

9 Сегодня основание Благовещенска определяется датой 21 мая (6 июня) 1856 г., когда на данной

территории был основан Усть-Зейский пост.

<sup>10</sup> Николай Васильевич (Вильгельмович) Буссе (1828–1866) – русский военный и государственный деятель, генерал-майор (1859), первый начальник Сахалина(1853–1854), первый военный губернатор Амурской области (1858–1866). Кавалер орденов: Св. Владимира 3-й и 4-й ст.; Св. Анны 1-й и 2-й ст. с короной; Св. Станислава 1-й и 2-й ст.

БРЭМ (Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурии) [Хисамутдинов, 2002, 38–42].

#### References

Novaya zarya [New dawn]. 1939 (in Russian).
 Golos Vostoka [Voice of the East]. 1907 (in Russian).
 Zabiyako A.P. Russkie Trekhrech'ya: osnovy etnicheskoy samobytnosti [Tryokhrechye Russians: Foundations of Ethnic Identity]. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2017, 350 p. (in Russian).
 Zabiyako A.A. Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira: kul'tura i literature russkogo Harbina [Mentality of the Far Eastern Frontier: Culture and Literature of Harbin Russians]. Novosibirsk: Izd-vo Sibirskogo etdologiya PAN 2016, 427 p. (in Puscian).

[Mentality of the Far Eastern Frontier: Culture and Elterature of Harolii Russians]. Novosionsk. 12u-vo Sibirskogo otdeleniya RAN, 2016, 437 p. (in Russian).

5. Zabiyako A.A., Bibik E.E. Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh [Russia and China at the Far Eastern Borders]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2016, vol. 11, pp. 296–299 (in Russian).

6. Zabiyako A.A., Zinenko Ya.V., Zhang Ruyang. Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh [Russia and China at the Far Eastern Borders]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2018, vol. 12, pp. 212–229 (in Russian). (in Russian).

7. Istoriya Blagoveshchenska [History of Blagoveshchensk]. Blagoveshchensk: OAO "Amurskaya yarmarka", 2009. 371 p. (in Russian).

8. Klyaus V.L. "Russkoe Trekhrech'e" Man'chzhurii: Ocherki fol'klora i traditsionnoy kul'tury ["Russian Tryokhrechye" of Manchuria: Essays on Folklore and Traditional Culture]. Moscow: IMLI RAN, 2015,416

p. (in Russian).

9. Klyaus V.L., Zhao Haibo. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture]. Moscow, 2019, vol. 20, no. 4, pp. 108–119 (in Russian).

10. Kontaleva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 4, pp. 62–78 (in Russian).

11. Kovalenko E.V. *Kollektivizatsiya v Priamur'e* [Collectivization in the Amur Region.]. Available at: http://reoamyp.pd/sources/nat econ/agriculture/agriculture-x=23.php. (accessed on August 5, 2020) (in

12. Sankt-Peterburgskiy filial arkhiva Rossiyskoy akademii nauk [St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 1. Inventory 1. File 68. Fol. 10 (in Russian).
13. Sirina A.A. Etnografiya [Ethnography]. Moscow, 2018, no. 1, pp. 64–85 (in Russian).
14. Khisamutdinov A.A. Rossiyskaya emigratsiya v Kitae: Opytents iklopedii [Russian Emigration in China: The Experience of Encyclopedia]. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevostochnogo universiteta, 2002, 240 p. (in Russian).

> Submitted for publication: May 13, 2020. Accepted for publication: August 10, 2020. Published: October 8, 2020.

# ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

**Емельянов Владимир Владимирович** – доктор философских наук, профессор кафедры семитологии и гебраистики Санкт-Петербургского государственного университета; banshur69@gmail.com.

**Хаймурзина Марина Ахатовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры китаеведения, Амурский государственный университет; mfaizova@yandex.ru

**Базлев Михаил Максимович** — магистр религиоведения, аспирант Учебно-научного центра изучения религии Российского Государственного Гуманитарного Университета; mike.bazlev@gmail.com

**Бутов Илья Станиславович** — кандидат сельскохозяйственных наук, научный редактор журнала «Картофель и овощи»; illiabutov@gmail.com

**Конталева Евгения Александровна** — старший преподаватель кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии АмГУ; narbeleth@bk.ru

**Усачев Александр Владимирович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук; Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина; a.usacev@mail.ru

Слепцова Валерия Валерьевна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии PAH; leka.nasonova@gmail.com

**Левицкий Виктор Сергеевич** – кандидат философских наук, директор Украинского института стратегий глобального развития и адаптации; Victor 2609@ukr.net

**Патеев Ринат Фаикович** — кандидат политических наук, директор Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; pateev@bk.ru

**Мухаметзарипов Ильшат Амирович** — кандидат исторических наук, заместитель директора по науке, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; muhametzaripov@mail.ru

**Михельсон Ольга Константиновна** – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; olia mikhelson@mail.ru

**Лапин Андрей Валерьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; alterasintos@gmail.com

**Аганина Елена Дмитриевна** – бакалавр кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; eaganina9@gmail.com

**Шахнович Марианна Михайловна** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Института философии СПбГУ; m.shakhnovich@spbu.ru

**Каландаров Тохир Сафарбекович** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии PAH; tohir s70@mail.ru

Васильцов Константин Сергеевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого («Кунсткамера») Российской академии наук; vasiltsovk@mail.ru

Забияко Анна Анатольевна — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета, руководитель Центра изучения дальневосточной эмиграции; sciencia@yandex.ru

Зиненко Яна Викторовна — магистр филологии, ассистент кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; научный сотрудник Центра изучения дальневосточной эмиграции; yasya11111@mail.ru

# INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Vladimir V. Emelianov** – DSc (Religious Studies), Professor of Department of Semitic and Hebrew Studies, St. Petersburg State University; banshur69@gmail.com.

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

**Mikhail M. Bazlev** – Master in Religious Studies, Postgraduate student at Educational and Research Centre of Religious Studies, Russian State University for the Humanities; mike. bazlev@gmail.com

Ilya S. Butov – PhD (Agricultural sciences), science editor of the journal "Potato and vegetables"; illiabutov@gmail.com

**Evgeniya A. Kontaleva** – Senior teacher at the Department of Religious Studies and History of the Amur State University, Research Fellow at the Laboratory of Archeology and Anthropology of the AmSU; narbeleth@bk.ru

**Alexander V. Usachev** – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Philosophy and Social Sciences; Bunin Yelets State University; a.usacev@mail.ru

**Valeriya V. Sleptsova** – PhD (Philosophy), Research Fellow, RAS Institute of Philosophy; leka.nasonova@gmail.com

**Viktor S. Levytskyy** – PhD (Philosophy), Director of Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation; Victor2609@ukr.net

**Rinat F. Pateev** – PhD (Political Science), Director of the Center of the Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences; pateev@bk.ru

Ilshat A. Mukhametzaripov – PhD (History), Deputy Director for Science, The Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences; muhametzaripov@mail.ru

Olga K. Mikhelson – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, Institute of Philosophy; St. Petersburg State University; olia mikhelson@mail.ru

**Andrey V. Lapin** – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of History and Religious Studies of The Amur State University, alterasintos@gmail.com

Elena D. Aganina – Bachelor student at the Department of Religious Studies and History, of The Amur State University; eaganina9@gmail.com

Marianna M. Shakhnovich – DSc (Philosophy), Professor; Professor at the Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University; m.shakhnovich@spbu.ru

**Tokhir S. Kalandarov** – PhD (History), senior research fellow at The Institute of Ethnology and Anthropology of RAS; tohir s70@mail.ru

Konstantin S. Vasiltsov – PhD (History), research fellow at Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkammer) of the Russian Academy of Sciences; vasiltsovk@mail.ru

Anna A. Zabiyako – Doctor of Philology, Full Professor, Head of the Department of Literature and World Arts, Amur State University, Head of the Center for the Far Eastern Russian Émigré Community Studies; sciencia@yandex.ru

**Yana V. Zinenk**o – Mater in Philology, Assistant at the Department of Literature and World Arts, Amur State University, research fellow at the Center for the Far Eastern Russian Émigré Community Studies; yasya11111@mail.ru

# К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

#### 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».

# INFORMATION FOR AUTHORS

#### **Articale Submission Guidelines**

#### Dear authors,

The submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project "Russian Science Citation Index").

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **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. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are 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.

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. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF**.

Please use the article title as the file's name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (https://www.antiplagiat.ru/ и Plagiarisma http://plagiarisma.net/).

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo **double blind peer review.** 

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: "Acknowledgment".

**Links** are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

**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. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

**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.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: sciencia@yandex.ru.

Detailed rules and the template for preparing the manuscript are provided for your use here: 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», индекс — 13107.

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.

#### 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.

P/c 40501810500002000001

БИК 041012001

OKATO 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 № 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

# SUBSCRIPTION

#### Dear colleagues!

You may subscribe to a printed version of "Religiovedenie" journal. Annual subscription fee (including VAT) is \$100 or €70 for 4 numbers. For 2020 it is possible to subscribe using the Integrated catalog "Pressa Rossii" ("Press of Russia", green), the subscription index is 13107.

As the publishing office is a structural subdivision of the Amur State University, when subscribing, the following forms of payment are accepted:

- transfer to the account of the Amur State University by payment order
- postal order to the editorial office address
- via Sberbank (click here to download the template)

The copy of the payment document must be sent as a letter to the editorial office address: Sadovskaya Lyudmila Mikhaylovna, editorial office of "Religiovedenie" journal, AmSU, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur region, 675027. The Journal will be sent to a subscriber's address by mail. Transfer across Russia is included in the subscription cost.

#### Bank account details:

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk

Correspondent account: 30101810400000000762 Payment account: 40503840411000000001 Transit currency account: 40503840711001000001

Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139

Telex: 914683 DVTB RU SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Code of reason for registration: 280102001

Primary State Registration Number: 1027739609391

Purpose of payment – subscription for "Religiovedenie" journal (2020).

Please attach 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

# ДЛЯ ЗАМЕТОК / NOTES

# Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций Свидетельство ПИ No 77-79-73 от 14.05.2001

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

#### РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. Журнал. 2020. № 3.

Компьютерная вёрстка и перевод — E.A. Конталева. Технический редактор — O.E. Цмыкал, E.A. Конталева. Корректор — O.E. Цмыкал. Дизайн — H.M. Гофман Идея логотипа на обложке — H.M. Давыдов

Сдано в набор 08.09.2020. Подписано к печати 22.09.2020. Дата выхода в свет 08.10.2020. Формат 70 х 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 26,25. Уч.-изд. л. 16,75. Тираж 500.

Учредитель (соучредители): Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Амурский государственный университет», Региональная общественная организация «Объединение исследователей религии»

Издатель: ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет» Адрес: 675027, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

Отпечатано в типографии «Макро-С Партнёр» Адрес: 675020, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Текстильная, 48

