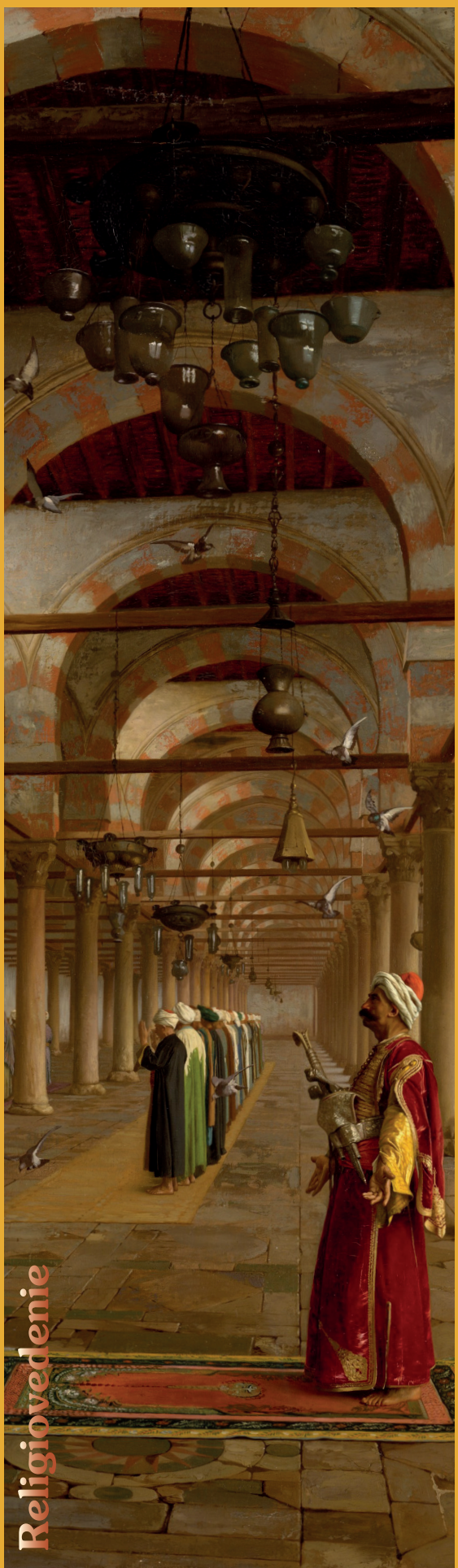
Религиоведение

научно-теоретический журнал

2
2021

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE



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 office
21 Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
675027, Russia

E-mail:sciencia@yandex.ru
https://religio.amursu.ru

Prayer in the Mosque. Jean-Léon Gérôme, 1871.

ISSN 2072-8662 (print) 2712-7575 (online) / Выходит 4 раза в год / Key title: Religiovedenie

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

2
2021

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

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

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

Левицкий В.С. Социология смысла: роль церкви в противостоянии гностицизма и ортодоксии как онтологических парадигм.....5

Религии России

Варламов А.М. История сосуществования религий и перспективы мировоззренческих традиций в эвенкийском обществе.....17

Забияко А.А., Зиненко Я.В. «По Забайкалью и Амуру» А.П. Фарафонтова как источник исследования народного православия на территории дальневосточного фронтира начала XX века.....28

Религии Востока

Ленков П.Д. Буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь (по материалам *Лун мэнь синь фа*): психология и соматология.....44

Антропология религии

Воробьева С.Н. Молитва как форма проявления специфической жертвы (на примере текстов ветхозаветных молитв-благословений).....56

Носачев П.Г. Составляющие современного оккультурного нарратива.....66

Аринин Е.И., Бендин А.Ю., Маркова Н.М., Матушанская Ю.Г. Религиозная идентичность: «свое» и «чужое» как глобальное, локальное и глокальное (Беларусь, Германия, Россия).....75

Тайване Э. Мультирелигиозная принадлежность и христианская идентичность на Западе: контексты и перспективы.....87

Религиозная философия

Сахатский А.Г. Аксиологические аспекты православного философского теизма (на примере философии В.Д. Кудрявцева-Платонова).....97

Баранова Е.В. Католический взгляд на проблему соединения церквей в публицистике В.В. Розанова.....104

Социология религии

Юрасов И.А., Танина М.А., Юдина В.А. Цифровой религиозный протест в провинциальных российских городах: религиозная идентичность и формы.....124

Блинкова А.О., Шурухт С.М. Образ пандемии: Дискуссия в среде православного духовенства (РПЦ МП) на ситуацию пандемии.....119

Религия и культура

Григорьева А.К. Интерпретация сюжета жертвоприношения Исаака в изобразительном искусстве иудаизма поздней античности.....128

История религиоведения

Ань Дэ, Фадеев И.А. Взгляд Юэ Фэна на историю православия.....136

Кругозор

Оришев А.Б. Новый взгляд на историю ислама (рецензия на книгу Томаса Бауэра «Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама»).....148

Информация об авторах.....152
К сведению авторов.....154
Оформление подписки.....156

Учредитель:
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Амурский государственный университет»

Адрес редакции и издателя журнала:
675027, Россия, Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21
ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»

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

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

© «Религиоведение», 2021

ISSN 2072-8662 (print) 2712-7575 (online) / Quarterly journal / Key title: Religiovedenie

RELIGIO VEDENIE

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

2
2021

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

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

C O N T E N T S

History of Religion

Viktor S. Levytskyy. Sociology of Meaning: The Role of the Church in the Confrontation between Gnosticism and Orthodoxy as Ontological Paradigms.....5

Religions of Russia

Alexander N. Varlamov. The History of the Coexistence of Religions and the Prospects for Worldview Traditions in Evenki Society.....17
Anna A. Zabiyako, Yana V. Zinenko. "Across Transbaikalia and the Amur" by A.P. Farafontov as a Source of Study of Folk Orthodoxy on the Territory of the Far Eastern Frontier of the Early Twentieth Century.....28

Religions of the East

Pavel D. Lenkov. Buddhist Elements of the Anthropological Conceptions of the Religious Taoism of the Quanzhen School (Based on *Long Men Xin Fa*): Psychology and Somatology.....44

Anthropology of Religion

Svetlana N. Vorobyeva. Prayer as a Form of Manifestation of a Specific Sacrifice (on the Example of the Texts of the Old Testament Prayers-Blessings).....56
Pavel G. Nosachev. Components of the Contemporary Occulture...66
Evgeniy I. Arinin, Alexander Yu. Bendin, Natalia M. Markova, Yulia G. Matushanskaya. Religious Identity: "Us" and "Them" as Global, Local, and Glocal (Belarus, Germany, Russia)..... 75
Elizabete Taivāne. Multi-Religious Belonging and Christian Identity in the West: Contexts and Perspectives Narrative..... 87

Religious Philosophy

Alexey G. Sakhatsky. Axiological Aspects of Orthodox and Philosophical Theism (On the Example of the Philosophy of V.D. Kudryavtsev-Platonov).....97
Ekaterina V. Baranova. Catholic View of the Problem of Church Union in V.V. Rozanov's Journalism.....104

Sociology of Religion

Igor A. Yurasov, Maria A. Tanina, Vera. A. Yudina. Digital Religious Protest in Provincial Russian Cities: Religious Identity and Forms.....110
Alexandra O. Blinkova, Samuil M. Shurukht. The Image of the Pandemic: Discussion among Orthodox Clerics (ROC MP) on the Pandemic.....119

Religion and Culture

Aleksandra K. Grigoreva. Interpretation of the Plot of the Sacrifice of Isaac in the Visual Arts of Judaism of Late Antiquity.....128

History of Religious Studies

An De, Ivan A. Fadeyev. Yue Feng's View on the History of the Orthodox Church.....136

History of Religious Studies

Aleksandr B. Orishev. A New Look at the History of Islam (a Review of Thomas Bauer's Book "The Culture of Ambiguity and Pluralism: Towards a Different Image of Islam").....148

Information about the authors.....153
Information for authors.....155
Subscription 157

Founder: Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education ´The Amur State University"

Address of the editorial office and publisher of the journal:
21 Ignatievskoe shosse,
FSBEI of Higher Education ´The Amur State University"
Blagoveshchensk, 675027, Amur Oblast, Russia

The journal's website: https://religio.amursu.ru

The editorial board's opinion can not coincide with opinion of authors of articles. Reviews of articles are sent at the request of authors, manuscripts are not given back.

© «Religiovedenie», 2021

Религиоведение. 2021. № 2. С. 5–16.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 5–16.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.5-16

Левицкий В.С.

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

Социология смысла: роль церкви в противостоянии гностицизма и ортодоксии как онтологических парадигм

Аннотация. В фокусе внимания данной статьи находится противостояние гностических учений и христианства. Эта проблема становилась предметом специальных исследований в различных гуманитарных дискурсах, но не так часто – в философском. При этом борьба гностицизма и ортодоксии была борьбой двух принципиально разнящихся мировоззрений – классического для мифологических сообществ дуализма, характерного для античного мышления и теоцентрического монизма, который вышел из этой борьбы победителем и в котором были заложены основы естественнонаучной онтологии. Анализ этого противостояния углубляет понимание философских проблем, к которым следует отнести вопрос о природе социальной реальности, механизмах её конструирования и поддержания. В этой связи гностицизм и христианство могут быть представлены не только как конкурирующие религиозные системы и мировоззрения, но и как разные ценностно-смысловые универсумы, защищающие различные «онтологические каноны». Они опираются на разные онтологии, вокруг которых формируется вся плоть культуры. В статье выделяется несколько факторов, предопределивших победу ортодоксии, среди которых разное отношение к античной рациональности, различные стратегии продвижения собственных вероучений, сотериологические и экклесиологические особенности гностицизма и ортодоксии. Однако решающей в этой победе признаётся роль церкви как социального института, выступающего хранителем онтологического канона христианства и отстаивающего его в конкурентной борьбе с гностическими интерпретациями вероучения.

Ключевые слова: смысл, христианство, гностицизм, церковь, социальная реальность, онтологическая стабильность, институты онтологической ответственности

Viktor S. Levytskyy

Ukrainian institute of strategies of global development and adaptation
6 Round-point Schuman, Brussel, 1040, Belgium
Victor2609@ukr.net

Sociology of Meaning: The Role of the Church in the Confrontation between Gnosticism and Orthodoxy as Ontological Paradigms

Abstract. The focus of this article is on the confrontation between Gnostic teachings and Christianity. This problem became the subject of special studies in various humanitarian discourses, but not so often in philosophical ones. Moreover, the struggle of Gnosticism and Orthodoxy was the struggle between two fundamentally different worldviews – the dualism, which is classical for mythological communities, characteristic of ancient thinking, and theocentric monism, which emerged from this struggle as the winner and in which the foundations of a natural ontology were laid. A philosophical analysis of this confrontation deepens the understanding of philosophical problems, which include the question of the nature of social reality, the mechanisms of its construction and maintenance. In this regard, Gnosticism and Christianity can be represented not only as competing religious systems and worldviews but also as different value-semantic universes that protect various “ontological canons”. They rely on different ontologies around which all the flesh of culture is formed. The article highlights several factors that predetermined the victory of Orthodoxy, including a different attitude to ancient rationality, different strategies for promoting one’s own creeds, soteriological and ecclesiological features of Gnosticism and Orthodoxy. However, the decisive role in this victory is recognized as the role of the Church as a social institution, which acts as the guardian of the ontological canon of Christianity and defends it in the competition with Gnostic interpretations of dogma.

Key words: Christianity, Gnosticism, church, social reality, Ontological stability, Institutions of ontological responsibility, meaning

Введение

Проблема гностицизма и борьбы с ним церкви становилась предметом исследования в различных дискурсах: теологическом, историческом, религиоведческом и т.д., но далеко не так часто философском. Конечно, антигностическая волна сыграла важнейшую роль в становлении ортодоксальной теологии и истории ранней церкви, конечно, исторические последствия победы над гностицизмом интересны не только с точки зрения утверждения сегодняшней версии христианства, но и в смысле логики развития религиозных и церковных систем. Однако не стоит забывать и о том, что борьба гностицизма и ортодоксии была и борьбой двух принципиально разнящихся мировоззрений – классического для мифологических сообществ дуализма, характерного для античного мышления и теоцентрического монизма, который вышел из этой борьбы победителем и в котором были заложены основы естественнонаучной онтологии.

В определённом смысле «метафизические революции», подобные переходу от античного понимания мира к христианскому, касающиеся фундаментальных представлений человека о мире, сказываются на всём универсуме культурных смыслов и, в конце концов, меняют весь культурно-исторический ландшафт. Речь идёт об онтологической структуре той предметности, которая априорно предполагается культурным трансцендентальным субъектом [Хюбнер, 1996, 14–15], а потому предваряет и детерминирует все будущие культурные практики. Значимость онтологических постулатов (изменение которых, добавим, и выступает результатом «метафизических революций»), К. Касториадис выразил следующим образом: «Именно это установление значений <…> для каждого общества полагает то, что есть, и то, что не есть, и *как* оно есть или не есть; то, что имеет цену, и то, что не имеет цены, имеет значение или не имеет значение – то, что может быть или значить» [Касториадис, 2003, 451].

Очевидно, что гностики и церковные христиане отстаивали разные «онтологические стандарты», проектируя различные варианты социокультурной реальности. И здесь мы подходим к ещё одному важнейшему, но пока ещё редко обсуждаемому вопросу. Столкновение с гностицизмом сводилось не только к борьбе церковных институций и мировоззренческой борьбе. С учётом определяющей значимости победившего учения для судьбы европейской цивилизации в этом столкновении можно увидеть и один из важнейших моментов социального конструирования реальности – проблемы, о которой приходится всё чаще задумываться в наступившем тысячелетии. Что является определяющим в столкновении онтологических парадигм: внутренние достоинства предлагаемых учений или внешние, так сказать, «социологические» причины? Каковы механизмы утверждения новой онтологии и её превращения в основу той системы «онтологической безопасности», используя терминологию Э. Гидденса, которая перерастает в «предсказуемую рутину социальных действий» [Гидденс, 2005, 116], т. е. тело культуры как таковой?

Таким образом, вопрос противостояния гностиков и церкви, поставленный в рамках философского дискурса, может позволить эксплицировать механизмы конструирования социальной реальности и выделить особую роль в этом процессе тех институтов, которые отвечают за «онтологическую безопасность» и стабильность.

Концептуализация гностицизма в гуманитарном дискурсе

Несмотря на то, что анализ гностических учений имеет по состоянию на сегодня уже почти двухтысячелетнюю историю (начиная с Иринея, Тертулиана, Климента) и насчитывает тысячи томов, посвящённых различным сторонам этого явления[1], тем не менее, вопросы, связанные с ним, до сих пор остаются одними из самых дискуссионных в гуманитарной науке. У учёных до сегодняшнего дня нет единства даже в вопросе его происхождения. При этом можно выделить несколько общепризнанных классификаций гностических учений. Так, уже М. Поснов выделял дохристианский, внехристианский и христианский гнозис[2]. И. Гизелер за кри-

терий классификации выбрал место происхождения гностицизма и соответственно классифицировал гностиков как александрийских и сирийских. А. Неандр разделяет гностиков, исходя из их отношения к иудаизму, и получает иудействующих гностиков (признающих определённую истину за иудаизмом) и полемизирующих с иудаизмом. А. Гарнак называл гностицизм острой формой «эллинизации христианства»[3]. М. Фридлендер писал о зарождении гностицизма в эллинизированной иудейской диаспоре Александрии первых веков до нашей эры. Р. Грант[4] и Б. Пирсон[5] настаивают на иудейском происхождении гностицизма – ровеснике христианства. Согласно их мысли, гностицизм получил импульс в среде еврейских интеллектуалов после падения Иерусалима в 70 г. н. э., ознаменовавшего собой крах апокалиптических надежд на лучшее будущее. Основываясь на анализе гностических текстов, Г.-М. Шенке[6] настаивал на внехристианском происхождении этого явления. Основываясь на позиции Г. Йонаса[7], Йельский конгресс по гностицизму предлагает широкое его прочтение, включая в него, кроме иудео-христианского гностицизма, мандаизм, манихейство, магию, герметизм, каббалу и пр. Христианское происхождение гностицизма отстаивают С. Петремен[8], М. Хенгель, А. Хосроев. Е. Афонасин предлагает рассматривать гностицизм как одну из мировых религий[9]. Соответственно, при таком разбросе мнений и хронологические рамки гностицизма, на что указывала К. Кинг[10], расширяются до шести веков: с первого века до Р.Х до пятого века после. Ареал распространения – Средиземноморье.

Данное исследование направлено в первую очередь не на анализ сущности гностицизма, а на диалектический процесс его взаимодействия с Кафолической церковью, как её называл уже св. Игнатий. Принимая это во внимание, для концептуализации сущности гностицизма предлагается воспользоваться определением Мессинского коллоквиума по гностицизму 1966 г., которое до сих пор считается авторитетным и актуальным и является исследовательским консенсусом в вопросе тематизации гностицизма. С некоторыми изменениями А. Хосроев приводит основные его положения, характеризующие сущность гностицизма:

– *вечному* и *благому* Богу противостоит возникший *во времени* мир;

– этот мир создан и управляется низшими и *несовершенными* силами (ангелами или *Демиургом*, который часто отождествляется с богом Ветхого Завета);

– эти силы, произошедшие через многоступенчатые эманации эонов и, в конечном счёте, в результате *недостатка* и *падения* последнего из них, не знают подлинной природы Бога;

– человек – несовершенное создание этих сил, но в него заключена *частица* (*искра*) Бога;

– чтобы освободить эту частицу из оков материи, Бог посылает *небесного* Христа, который входит в телесную оболочку *земного* Иисуса; этот Христос и открывает людям *знание* Бога;

– знание открывается не всем, но только *избранным*, которые уже *по своей природе* предназначены к этому;

– это знание и является залогом *спасения* [Хосроев, 2016, 152].

Такая концептуализация гностицизма является отправным моментом данного исследования, предметом же его выступают те факторы, которые обеспечили победу над ним ортодоксального христианства. Данный анализ можно разделить на мировоззренческие и институциональные составляющие.

Институциональный фактор обеспечения онтологической стабильности

Важность институциональных факторов можно проследить по нескольким линиям напряжения между христианским и гностическими учениями. Первая относится к осмыслению единства исторического процесса. Вторая связана с тем, что в дальнейшем стало называться текстологией. Третья касается сотериологических представлений. Четвёртая, судя по всему, сыгравшая ключевую роль, относится к области экклесиологии.

Вместе с тем, рассматривая противостояние гностического и ортодоксального учений не только как мировоззренческую борьбу, но также как становление определённой социальной реальности, следует обратить особое внимание на институты,

эту реальность поддерживающие. Споры между гностиками и их христианскими визави, как правило, велись заочно и касались достаточно узкого круга мыслителей, способных этот спор поддерживать. Но, в отличие от гностиков, христианам удалось: 1) сделать отстаиваемые ими смыслы широко известными и доступными; 2) воплотить эти смыслы в социальной структуре, организовав социальный институт их оберегающий – церковь.

Церковь взяла на себя функции утверждения догмата, формирования канона, унификации ритуала, обеспечила кристаллизацию и канонизацию центральных смыслов христианской реальности. С течением времени эти смыслы и соответствующие им социальные практики были распространены сначала на европейскую культуру, а позднее – на весь мир.

Обращаясь к концептуалистике К. Касториадиса, можно сказать, что именно такие институции устанавливают «воображаемые социальные значения», только благодаря которым человеку и «является» мир. В работе «Социальная реальность. Институции интерсубъективности» обосновано, что на протяжении истории всегда существовали специальные социальные институции, которые транслировали «во времени культурные представления о предельных онтологических конструктах, конкурентная борьба между которыми определяла облик и судьбу существующего для человека» [Белокобыльский, Левицкий, 2018, 79]. В их функции входит обеспечение онтологической стабильности определённой социальной реальности, в силу чего они названы *институтами онтологической ответственности*. Это институции, обладающие наибольшим онтологическим и аксиологическим авторитетом, отвечающие за интерсубъективность центральных смыслов культуры и синхронизирующие на их основе действия отдельных субъективностей. Для каждой исторической формы социальной реальности характерен определённый Институт онтологической ответственности, вид которого уникален, а функционал инвариантен. Для христианской реальности таким институтом, ответственным за её центральные смыслы и поддерживающим её онтологическую стабильность, следует признать церковь. Судя по всему, именно институциональный фактор и стал решающим для победы христианства над гностицизмом.

Формирование представлений об универсальности исторического процесса в текстах первых христиан

Первый водораздел между гностическими и христианским учениями можно связать с различным пониманием текстологии и историософии. Неразрешимый для гностиков вопрос соединения духа и материи, а как следствие – неприятие воплощения и крестного страдания Христа, обязывали их переосмыслить отношение к ветхозаветной истории и её богу, который и оказался практически для всех гностиков злым демиургом (наиболее крайнюю позицию в этом вопросе занимал Маркион). Иустин пишет по поводу Маркиона, что он «...при содействии демонов заставил многих во всём человеческом роде богохульствовать и отрицаться от творца, Бога всего мира, и исповедовать другого какого-то, как бы большего…» [Цит. по: Поснов, 1991, 378].

В такой модели ветхозаветная история оказалась не включённой в новозаветную, а полнота времён разрушена – отсутствует темпоральная универсальность. Предыдущие времена, по Маркиону – это не подготовительный этап для пришествия Христа. Согласно свидетельству Эпифания, причиной раскола, учинённого Маркионом, стали неудовлетворительные ответы римских пресвитеров на вопрос о толковании слов из Евангелия от Луки «…никто не приставляет заплаты к ветхой одежде» [Лук 5:36], понимаемые им как отрицание Ветхого Завета. Маркион был ярым сторонником разрыва с иудейским наследием. Тертулиан указывает в этой связи: «Разделение Закона (Торы) и Евангелия является собственным и главным делом Маркиона» [Тертулиан, 2010, 97].

Противоположную стратегию выбрали церковные христиане. Они универсализировали понимание истории и включили всю её полноту (не только иудейскую, но и языческую) в собственный нарратив, создав тем самым замкнутый темпоральный континуум. Цитируя и анализируя Иустина, современника Маркиона, Э. Жильсон пишет: «Начиная с этого решающего момента, христианство принимает

на себя ответственность за всю предыдущую историю человечества, но также требует себе и выгод от этого. Всё, что было совершено злого, было совершено против Слова; но поскольку, напротив, всё то, что было совершено доброго, было совершено Словом, которое есть Христос, всякая истина по определению является христианской. Всё, что было высказано благого, принадлежит нам: "Итак, всё, что было хорошо сказано у всех, принадлежит нам, христианам"» [Жильсон, 2011, 34]. С этого момента история и истина стали христианскими. В творчестве Ф. Шеллинга эта мысль нашла философски ёмкое выражение: «христианство присутствует до Христа» [Шеллинг, 2015, 165]. Анализируя отношение Иисуса и Израиля, Й. Ратцингер, отмечает этот философско-исторический аспект, указывая, что миссия Христа – «это объединение, примирение, как изъяснено в Послании к Ефесянам (2:18–22). История Израиля должна стать всеобщей историей, отцовство Авраама должно распространиться на "многих"» [Ратцингер, 2007, 29]. Маркион предлагал разделить грех Ветхого Завета и истину Нового, церковь предложила универсальную модель христианской истории, где каждое явление обрело своё значение внутри христианского нарратива.

Формирование канона Священного Писания как механизм унификации смыслов

Также разные подходы использовали церковные христиане и гностики по отношению к Священным текстам. Церковную стратегию можно назвать воплощением ветхозаветной формулы «не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте» [Втор. 4:2]. Гностики же считали возможным исправление или даже написание новых священных текстов, если это проясняет вопрос и способствует пониманию истины. Хотя влияние канона Маркиона на становление канона Нового Завета, ответной реакцией на который он, скорее всего, и явился, несомненно, тем не менее об общем каноне гностических священных книг говорить абсолютно не приходится.

Так, признанный знаток текстологии Нового Завета и гностических учений Г. Струмса задаётся вопросом о наличии канона гностических текстов и даёт на него однозначно отрицательный ответ. Ответ этот состоит из двух частей, вторая из которых имеет важное значение в контексте обнаружения механизмов действия институтов онтологической ответственности. Израильский учёный пишет: «В действительности, этот отрицательный ответ на вопрос о гностическом каноне двойственен. С одной стороны, гностические тексты не формируют канона, поскольку не представляют собой закрытого корпуса. С другой стороны, они не принадлежат определённому сообществу, ни церкви, ни даже группе, вовлечённой в процесс самоопределения» [Струмса, http://krotov.info/lib_sec/18_s/str/umsa.htm]. Церковь всё время боролась за закрытый корпус, который и выражает полноту истины, поэтому к ней нельзя ничего ни прибавить, ни отнять, гностики (возможно, кроме Маркиона) не только не отстаивали свой собственный корпус, но и не стремились сделать его всеобщим.

Здесь также следует отметить различное отношение к авторству священных книг, которое для церковных христиан неразрывно связано с апостольским авторитетом. Для гностиков же, в силу открытости корпуса, нормальной практикой было самостоятельное составление Евангелий. Так, по крайней мере, известно, что Маркион создал собственное Евангелие, основанное на Евангелии от Луки, как наиболее близкого автора к Павлу, которого он считал символом разрыва вести с законом. Как было указано выше, он создал собственный кодекс книг, в который также вошли десять посланий ап. Павла, за исключением пастырских, соборных и к Евреям. Такой же опыт написания собственного Евангелия, судя по свидетельству Оригена, имел и Василид. Это было синкретическое сочинение, основанное на Евангелиях от Матфея, Луки и Иоанна. Василид обосновывал своё право написания Евангелия тем, что он был учеником Главка, который был слушателем ап. Матфея, и от него ему известны тайные знания, переданные Христом. Разнообразие (авторства, происхождения, хронологии, лингвистическое и пр.) библиотеки Наг-Хаммади дополнительно доказывает отсутствие единого канона гностических священных книг.

Здесь важно отметить, что там, где церковные христиане стремились к унификации, гностики преследовали оригинальность общей институции, которая бы

отвечала за политику унификации и универсализации гностики не создали. Церковь же взяла на себя функцию не только канонизации определённых текстов, что автоматически все другие тексты делало апокрифическими либо еретическими, но и задачу сделать их всеобщими. Таким образом формировалось единое, унифицированное пространство смыслов.

Сотериология «исключительности» гностиков vs «универсальная» сотериология христиан

Ещё одним фактором, который не позволил конкурировать гностикам с церковными христианами, было сотериологическое учение о существовании трёх видов людей: материальных, душевных и духовных, которые, собственно, и предопределены к знанию, а соответственно – и к спасению. Эта максима, можно сказать, – является сутью гностицизма как такового и прямо следует из креационной теории гностиков. Автор Трёхчастного трактата пишет: «Духовная Раса получит полное спасение во всех отношениях. Материальная во всех отношениях получит разрушение… Психическая Раса, поскольку она посередине с тех пор, как выделилась и с тех пор, как сотворена, является двойственной, согласно определению своему и как доброй, и как злой» [Трёхчастный трактат, http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/3-part-text.shtml]. Таких цитат можно привести массу как из трудов ересиологов, так и из текстов самих гностиков.

Суть гностической сотериологии сводится к тому, что существуют избранные люди, которые определены ко спасению по своей природе. Очевидно, такая позиция сужает возможный круг своих приверженцев как раз до размеров группы этих избранников. Автор «Апокалипсиса Петра», передавая прямую речь спасителя, пишет: «О Пётр, благословенны те свыше, принадлежащие Отцу, тому, который через меня открыл (истинную) жизнь тем, кто предназначен к жизни… Ведь не каждая душа происходит от истины, и не (каждая душа) от бессмертия… Ведь не будет благодати тому, кто не бессмертный, но только тем, которые были избраны от бессмертной сущности…» [Апокалипсис Петра, 2016, 288, 302, 313–314].

Совершенно иной подход избрала Кафолическая церковь, не закрываясь в узкокорпоративную секту, а максимально расширяя горизонт своих потенциальных адептов. Можно сказать, церковные христиане продвигали и обосновывали позицию ап. Павла сформулированную в послании к Колоссянам «нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всём Христос» [Кол 3:8]. Это расширило пространство проповеди до рубежей известной ойкумены.

Следует сказать, что такой подход универсализирует пространство до глобальных размеров: если включение ветхозаветной истории в христианский континуум унифицировало и универсализировало представление о времени, то всеобщая проповедь сделала это с пространством. Шанс на спасение имеет каждый, кто примет Слово Евангелия.

Из этих двух диаметрально противоположных максим относительно природы человека логически следует и поведенческая модель, и отношение к священным текстам. Для гностиков было совершенно очевидно, что если знание, через которое обретается спасение, предназначено для избранных, то и знакомить с ним нужно только избранных, от всех же остальных держать его в строжайшем секрете. Так, автор «Апокрифа Иоанна» сообщает: «Я наполнила тебе всеми вещами уши твои. Я же, я сказала все вещи тебе, чтобы ты записал их и передал их своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого. И спаситель дал это ему, чтобы он записал это и положил надёжно. И он сказал ему: «Да будет проклят всякий, кто обменяет это на дар, или на пищу, или на питьё, или на одежду, или на какую-нибудь другую вещь подобного рода. И это было дано ему втайне…» [Апокриф, http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml]. Автор «Апокалипсиса Петра» вторит этой установке: «И когда я (ещё) говорил это, ответил Спаситель: «Я говорил тебе, что они слепы и глухи. Теперь же послушай то, что будет сказано тебе втайне, сохрани это и не рассказывай этого сынам века сего» [Апокалипсис Петра, 2016, 296]. А «Евангелие от Фомы» начинается фразой: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой…» [Евангелие от Фомы, 1979, 160].

Антагонистической максимой, указанной выше позиции, можно считать слова Иисуса из Евангелия от Матфея «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» [Мф. 28:19]. Эта мысль выражает универсалистскую установку, позволяющую (требующую) включить все народы в единый смысловой континуум. Церковь позаботилась, чтобы максимальное количество адептов с минимальными ограничениями могли «принять» реальность, которую она отстаивала.

Кафолическая экклесиология: институциональный фактор формирования христианской социальной реальности

Наконец, пожалуй, самым важным фактором, определившим историческую победу ортодоксального христианства, оказалась сама церковь. У гностиков не было единой институции, отвечающей за истину, можно сказать, владеющей монопольным правом на истину, дающей окончательный ответ на метафизический вопрос относительно того, что есть. Не было институции, отстаивающей определённый канонический образ реальности и неусыпно следящей за беспрекословным следованием этому канону. Центральные смыслы их реальности так и не были синхронизированы среди множества борющихся между собой и с церковными христианами групп, они так и не стали интерсубъективными для всех участников этой борьбы.

В этом контексте уместно вновь обратиться к исследованию Г. Струмса, который отмечает: «Среди различных дуалистических учений, которые мы называем гностическими, невозможно отметить явной борьбы за политическое или церковное единство, которая вполне очевидна в современном им кафолическом христианстве» [Струмса, http://krotov.info/lib_sec/18_s/str/umsa.htm]. Гностики (за исключением Маркиона) и церковные христиане развивались по двум противоположным стратегиями, которые и привели их в конце концов к различным результатам.

Внутри гностицизма можно выделить несколько экклесиологических стратегий. Часть гностиков была воцерковлена и посещала литургии кафолической церкви, в тайне продолжая исповедовать гностицизм. Часть развивала свои гностические общины, не стремясь их универсализировать и расширить. Маркион создал свою церковь, в которой видимо и был главным иерархом. В связи с этим именно Маркион и был вместе с Валентином главным объектом нападок ересиологов, как единственный, кто попытался конкурировать с церковью институционально, а не догматически. Были и такие, которые посещали философские школы, оставаясь на почве гностического учения. Доподлинно известно о таких случаях в школе Плотина[11]. Так или иначе, гностические общины больше похожи на философские школы, разнящиеся в зависимости от основателя и национальной почвы, на которой они выросли. Самое главное – у таких общин нет стратегии объединить их и сделать единой организацией с унифицированным кодексом, служебным правилом и общей идентичностью, а соответственно, нет и единой институции, этот мир оберегающей.

А. Хосроев пишет по этому поводу: «…со всей определённостью можно утверждать, что гностики разных толков, хотя и были уже к середине II в. весьма многочисленными, а затем представляли серьёзную угрозу Церкви, так и не смогли создать (да, очевидно, к этому они и не стремились) ни своего единого богословия, ни единой церкви, ни единого культа, ни единой морали, оставаясь всегда не более, чем членами разрозненных полутайных общин, которые не находили общего языка не только с господствующей Церковью, но и друг с другом» [Хосроев, 2016, 82–83]. Уже Тертулиан указывал на отсутствие авторитета и дисциплины у гностиков по причине такой позиции. А Ириней по этому поводу писал: «Посмотрим теперь и на непостоянство мнений этих (ересеучителей), как они, двое или трое, об одном и том же говорят не одно и тоже, но противоречат между собой и в сущности дела, и в именах <…> потому что многие, даже все желают сами быть учителями и уклонится от той ереси, которой держались. Образуя учение из другой системы мнений и потом опять составляя одно из другого, они стараются учить новому, выдавая самих себя за изобретателей составленного ими учения» [Ириней, 2017, 55, 102].

Сегодня с уверенностью можно говорить, что гностики не создали своей церкви, что красноречиво отметил Келли: «Существовало множество гностических учителей, каждый со своим кружком приверженцев, но не существовало единой

гностической церкви» [Kelly, 1980, 26.]. Как следствие, они не выработали единого догмата, культа, иерархии, организации: у гностиков отсутствовала борьба за единую идентичность, выраженную общим каноном и догматом. У них отсутствовал универсальный каноничный смысловой континуум и общепризнанная, легитимная институция, этот универсум оберегающая. Используя социологическую терминологию, продолжающую традицию П. Сорокина, можно сказать, что «реальной группе» (церковные христиане) с чёткой структурой и самоидентификацией противостояла, с заведомо предсказуемым результатом, «мнимая группа» (гностики), не имеющая общих целей и структуры. Естественно, в таких условиях они оказались совершенно не конкурентоспособны в сравнении с церковными христианами, последовательно разрабатывавшими и внедрявшими в действие кафолическую экклесиологию.

Как раз в это время, в том числе и в полемике с гностиками, Отцы церкви осмысляли и обосновывали понимание единой церкви как обладательницы истины и настоящего гнозиса. Уже св. Игнатий Богоносец говорит о кафолической (соборной) церкви, указывая: «где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь», а Ириней описывает конкретные её атрибуты: «Приняв это учение и эту веру, Церковь, хотя и рассеяна по всему миру, как я сказал, тщательно хранит их, как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имея одну душу и одно сердце; согласно проповедует это, учит и передаёт, как бы у ней были одни уста» [Ириней, 2017, 53]. Иустин сравнивает церковь с алтарём, соответственно, «тот, кто внутри алтаря чист, а тот, кто за его пределами нечист». Ириней делает следующий логический шаг и неразрывно связывает церковь и истину – истина может находиться (обретаться) только внутри церкви, она и есть наследница и хранительница этой истины: «Он (Христос – *Л.В.*) рассудит и всех находящихся вне истины, т. е. вне Церкви» [Ириней, 2017, 416].

Такое понимание Экклесии позволило выработать единый канон, догмат, культ, но самое главное позволило реализовать две взаимосвязанные стратегии: универсализирующую и унифицирующую. Это позволило одновременно расшириться церкви до масштабов всей ойкумены и при этом везде продолжать оставаться одной и той же соборной церковью, которая любые отклонения от общепризнанных правил жёстко отсекает силой иерархизированной, хорошо организованной институции, недискуссионно уверенной в обладании самой Истиной. А. Хосроев отмечает: «Богословие тех, кто шёл по <…> церковному пути, покоилось на вере в единство Церкви (в которой только и может пребывать истина), построенной на основах единоначалия и беспрекословного подчинения церковным властям, а также на неоспоримом авторитете Писания и предания, восходящего к самим апостолам, – этот путь привёл, в конечном счёте, к Никейскому символу веры и торжеству Церкви» [Хосроев, 2016, 64]. В отличии от гностиков, церковные христиане пошли по пути создания Кафолической церкви, которая в непрерывных спорах с внутренними и внешними оппонентами кристаллизовала своё ценностно-смысловое ядро, с течением времени превратившееся в Символ веры, бескомпромиссно отстаивала образ реальности, этому ядру соответствующий, и на институциональном, социологически фиксируемом уровне последовательно завоёвывала монопольное право относительно высказывания предельных онтологических суждений.

Выводы

Представленный ракурс рассмотрения проблемы противостояния ортодоксии и гностицизма позволяет сделать несколько общефилософских заключений. Во-первых, борьба за «онтологические стандарты» между гностиками и церковными христианами в конце концов закончилась установлением центральных для христианской реальности смыслов, вокруг которых была построена целая цивилизация, наследниками которой мы являемся. Во-вторых, решающим фактором в победе ортодоксии стала «институализация онтологии» – превращение субъективных убеждений отдельных богословов и церковных деятелей в вероучительные догматы церкви. Тот факт, что экспликация и уточнение ортодоксальной версии христианской онтологии стал одним из решающих моментов в становлении самой церкви, а потому защита вероучения превратилась для неё в экзистенциальное со-

бытие, сыграл решающую роль в поражении разрозненных гностических учений. В-третьих, в победах, подобных победе над гностиками, церковь приобретала решающий авторитет в интерпретации центральных мировоззренческих смыслов и обрекала каждого, намеревающегося бросить вызов её учению, на противостояние не только интеллектуальное, но и социальное: попытка отрицания ортодоксальных представлений о реальности наталкивалась теперь не только на контраргументы, но и на весь спектр доступных административных мер, которых у церкви с каждым годом становилось всё больше.

Библиографический список

1. Апокалипсис Петра // Хосроев А.Л. «Другое благовестие». II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. – СПб.: Контраст, 2016. – С. 281–314.

2. Апокриф Иоанна [Электронный ресурс]. – URL: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml (дата обращения 5.11.2019).

3. Белокобыльский, А.В. Социальная реальность. Институции интерсубъективности / А.В. Белокобыльский, В.С. Левицкий // Вопросы философии. – 2018. – № 10. – С. 77–89.

4. Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структурации / Э. Гидденс. – М.: Академический проект, 2005. – 528 с.

5. Евангелие от Фомы // Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2,3,6,7). – М.: Наука, 1979. – С. 160–170.

6. Жильсон, Э. Дух средневековой философии / Э. Жильсон / Пер. с франц. Г.В. Вдовиной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.

7. Касториадис, К. Воображаемое установление обществ / К. Касториадис. – М.: Гнозис, Логос, 2003. – 480 с.

8. Поснов, М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним / М.Э. Поснов. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1991. – 840 с.

9. Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI) Многообразие религий и единый завет / Й. Ратцингер. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 130 с.

10. Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Св. Ириней Лионский. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», «Издательство Пальмира», 2017. – 638 с.

11. Струмса, Г.Г. Тело Истины и его измерения [Электронный ресурс] / Г. Г. Струмса. – URL: http://krotov.info/lib_sec/18_s/str/umsa.htm (дата обращения 12.01.2020).

12. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах / Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», «Университетская книга – СПб», 2010. – 576 с.

13. Трёхчастный трактат [Электронный ресурс]. – URL: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/3-part-text.shtml (дата обращения 3.11.2019).

14. Хосроев, А.Л. «Другое благовестие». II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения / А.Л. Хосроев. – СПб.: Контраст, 2016. – 424 с.

15. Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

16. Шеллинг, Ф.В.Й. Философия откровения / Ф.В.Й. Шеллинг. – СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2015. – 768 с.

17. Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines / Kelly J.N.D. – London: Adam & Charles Black, 1980.

Текст поступил в редакцию 26.12.2020.
Принят к публикации 12.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

---

[1] Эдвин М. Ямаучи. Дохристианский гнозис, Новый Завет и Наг Хаммади в современных дебатах. URL: http://nordxp.3dn.ru/gnosis/eh-jamauchi-dokhristianskij_gnosticizm_v_sovremenn.pdf (дата обращения 15.10.2020).

[2] Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Брюссель: Жизнь с Богом, 1991. 825 с.

[3] Гарнак А. История догматов. URL: http://az.lib.ru/g/garnak_a/text_1890_lehrbuch_der_dogmengeschichte.shtml (дата обращения 21.10.2019).

[4] Grant R.M. Gnosticism and Early Christianity. N.-Y.; London: Columbia Univ. Press, 1966. 251 p.

[5] Pearson B.A. Jewish elements in Gnosticism and the development of gnostic self-definition // Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress press, 1990. P. 124–135.

[6] Schenke H.-M. The phenomenon and significance of gnostic sethianism // The Rediscovery of Gnosticism: Volume 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981. P. 588–616.
[7] Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб.: Лань, 1998. 384 с.
8 Pètrement S. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism. New York: Harper and Row, 1990.
[9] Афонасин Е.В. Античный гностицизм и его критики. URL: https://gnosis.study/library/Гнозис/Исследования/RUS/Афонасин%20E.B.%20-%20Античный%20гностицизм%20и%20его%20критики.pdf (дата обращения 10.02.2020).
[10] King K.L. What is Gnosticism? URL: https://books.google.ru/books?id=df1Tz5Cn8BQC&printsec=frontcover&dq=King+K.+L.+What+is+gnosticism?&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwiN6NrFvpnaAhUTxKYKHRoNBEEQ6AEIKDAA#v=onepage&q&f=false (дата обращения 23.10.2019).
[11] См. 9 трактат Плотина из II Эннеады «Против гностиков» (Плотин. Против гностиков // Вторая эннеада. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2016. С. 295–346).

References

1. Anthony Giddens. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration.* University of California Press, 1984. 402 p. (Russ. Ed.: Anthony Giddens. *Ustrienie obshchestva. Ocherk teorii strukturacii.* Moscow: Akademicheskiy proekt, 2005, 528 p.).
2. *Apokalipsis Petra* in *Hosroev A.L. "Drugoe blagovestie". II. Hristianskie gnostiki II–III v.v.: ich vera i sochinenija* ["A Different Gospel". II. Christian Gnostics of the Second and Third Centuries: Their Belief and Texts]. St. Petersburg: Kontrast, pp. 281–314 (in Russian).
3. *Apokrif Ioanna* [Apocryphon of John]. Available at: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml (accessed on August 15, 2020) (in Russian).
4. Bilokobylskyi O.V., Levytskyy V.S. *Voprosy Filosofii*, [Philosophical Issues]. Moscow: IFRAN, no. 9, pp. 77–89 (in Russian).
5. Cornelius Castoriadis. *L'institution imaginaire de la societe.* Paris: Editions du seuil, 1975. 534 p. (Russ. Ed.: Cornelius Castoriadis. *Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva*. Moscow: Gnozis, Logos, 2003, 480 p.).
6. *Evangelie ot Fomy* in *Trofimova M.K. Istorico-filosofskie voprosy gnosticizma* [Trofimova M.K. Historical and Philosophical Issues of Gnosticism]. Moscow, pp. 160–170 (in Russian).
7. Gilson É.H. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1960. 448 p. (Russ. Ed.: Gilson É.H. *Dukh srednevekovoy filosofii*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2011, 560 p.).
8. Guy G. Stroumsa. *Telo Istiny i ego izmereniya* [The Body of Truth and its Measures. New Testament Canonization in Contex]. Available at: http://krotov.info/lib_sec/18_s/str/umsa.htm (accessed on September 15, 2020) (in Russian).
9. Hosroev A.L. *"Drugoe blagovestie". II. Hristianskie gnostiki II–III v.v.: ich vera i sochinenija* ["A Different Gospel". II. Christian Gnostics of the Second and Third Centuries: Their Belief and Texts]. St. Petersburg: Kontrast, 2016, 424 p. (in Russian).
10. Irenaeus. *Protiv eresey. Dokazatel'stvo apostol'skoy propovedi* [Against Heresies. Proof of the Apostolic Preaching]. Moscow, St Petersburg: "Izdatel'stvo Olega Abyshko", "Izdatel'stvo Pal'mira", 2017, 638 p. (in Russian).
11. Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrines.* London: Adam & Charles Black, 1980.
12. Kurt Hubner. *Die Wahrheit des Mythos.* München, 1985. 465 p. (Russ. Ed.: Kurt Hubner. *Istina mifa*. Moscow: Respublika, 1996, 448 p.).
13. Posnov M.E. *Gnosticizm II veka i pobeda hristianskoj cerkvi nad nim* [Gnosticism of the 2nd Century and the Victory of the Christian Church over it]. Brussels, 1991 (in Russian).
14. Q. Septimi Florentis Tertulliani. *Protiv Markiona v pyati knigakh* [Adversus Marcionem]. St. Petersburg: "Izdatel'stvo Olega Abyshko", "Izdatel'stvo Pal'mira", 2010, 576 p. (in Russian).
15. Ratzinger J.A. (Benedict XVI). *Many Religions, One Covenant: Israel, the Church, and the World.* Ignatius Press, 1999. 113 p. (Russ. Ed.: Ratzinger J.A. *Mnogoobrazie religiy i edinyy zavet.* Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2007, 130 p.).
16. Schelling F.W.J. *Filosofiya otkroveniya* [Philosophy of Revelation]. St Petersburg: Izdatel'skiy proekt "Quadrivium", 2015, 768 p. (in Russian).
17. *Trekhchastnyy traktat* [Tractatus Tripartitus]. Available at: http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/3-part-text.shtml (accessed on September 29, 2020) (in Russian).

Submitted for publication: December 26, 2020.
Accepted for publication: April 12, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 17–27.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 17–27.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.17-27

Варламов А.Н.

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН;
677007, Россия, г. Якутск, ул. Петровского, 1
ataki2006@yandex.ru

История сосуществования религий и перспективы мировоззренческих традиций в эвенкийском обществе

Аннотация. Публикация посвящена взаимодействию религий в истории эвенкийского общества, начиная с эпохи освоения Сибири Российской империей. Рассматривается процесс христианизации различных групп эвенков, в среде которых распространение степени влияния новой религии существенно отличалось. Привлекаются сведения документальных источников и примеры текстов устного народного творчества эвенков, позволяющие обозначить причины формального статуса христианской религии в среде многих эвенкийских групп. Приводятся сведения об истории проникновения буддизма в среду эвенков Забайкалья, что связывается с приобретением этнографических традиций скотоводства в тесной культурной взаимосвязи с монгольскими группами и родами. Приводятся документальные статистические сведения о распространении буддизма в Забайкальском регионе. Анализ привлечённых документальных и фольклорных источников демонстрирует высокую степень сохранности и социального влияния эвенкийского шаманизма в начале XX в. Обозначаются причины утраты традиций эвенкийского шаманизма, основными из которых являются репрессивная государственная политика в 30–40-е гг. XX в. и деградация культурных и этнографических традиций этноса во второй половине XX в. Представлена специфика мировоззренческих и религиозных предпочтений в современном эвенкийском обществе, характеризующаяся сосуществованием атеистических, христианских, буддистских и языческих (шаманских) воззрений. В завершение анализируются перспективы эвенкийского шаманизма, которые связываются с возможной сменой морально-нравственных общественных норм человеческого общества в сторону экологического мышления, свойственного миноритарным этносам Сибири. По мнению автора, в культуре эвенков, как и других коренных этносов Сибири, предстоит трансформация востребованных языческих традиций в процессе их адаптации к объективным условиям эпохи глобализации.

Ключевые слова: эвенки, шаманизм, христианство в Сибири, буддизм в Забайкалье, ноосфера, трансформация этнического мировоззрения

Alexander N. Varlamov

The Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of SB RAS
1 Petrovskogo str., Yakutsk, 677007, Russia
ataki2006@yandex.ru

The History of the Coexistence of Religions and the Prospects for Worldview Traditions in Evenki Society

Abstract. The publication deals with the interaction of religions in the Evenki society since the 17th century. The author considers the process of Christianization of various Evenki groups, among whom the spread of the influence of the new religion was significantly different. The reasons for the formal status of the Christian religion among the majority of Evenk groups are outlined. Information about the history of the penetration of Buddhism into the environment of the Evenks of Transbaikalia is given, which is associated with the acquisition of ethnographic traditions of cattle breeding in close cultural relationships with Mongolian groups and clans. The reasons for the loss of the traditions of Evenk shamanism, associated with the repressive state policy in the 1930–40s, are indicated and the degradation of the cultural traditions of the ethnos in the second half of the 20th century. The article presents a picture of worldview and religious preferences in modern Evenk society, characterized by the coexistence of atheistic, Christian, Buddhist, and pagan (shamanic) views. The perspectives of Evenk shamanism are analyzed, which are associated with the probable change in the moral and ethical social norms of human society towards the ecological thinking characteristic of the minority ethnic groups of Siberia. According to the author, it is expected that there will be a transformation of the demanded pagan traditions in the process of their adaptation to the objective conditions of the era of globalization.

Key words: Evenki, shamanism, Christianity in Siberia, Buddhism in Transbaikalia, noosphere, transformation of ethnic worldview

Введение

Длительное историческое время шаманизм в среде эвенков был традиционным и повсеместно распространённым культурным явлением – практически все группы таёжных охотников и оленеводов до эпохи позднего средневековья оставались приверженцами шаманской веры. Исторически эвенкийский шаман сосредотачивал свою деятельность на внутриродовой функции, сохраняя хозяйственную удачу, физическое и духовное здоровье членов рода, а также помогая в военном противоборстве на межродовом и межплеменном уровне. По причине высокой функциональности шаманизма позиции этого древнего языческого культа в среде эвенков всегда были достаточно прочными. До конца XIX в. шаманы имелись в каждом крупном роде у подавляющего большинства групп эвенков, за исключением конных эвенков Забайкалья, где с конца XVII – начала XVIII вв. получили распространение христианство и буддизм. Обратимся к истории взаимодействия религиозных традиций в среде эвенков, начиная со времени освоения Сибири Российской империей.

История распространения христианства у эвенкийских групп

В процессе освоения Сибири для усиления геополитического влияния царское правительство приняло решение о массовом распространении христианства, и к концу XIX в. христианизации в той или иной мере подверглись практически все группы эвенков. По данным переписи 1897 г. из общего числа эвенков, эвенов и орочонов христианами было записано 82%, буддистами – 14,9%, язычниками – 3,1% [Патканов, 1906, 17]. Подобное соотношение прослеживается и по локальным документальным источникам. Так, по данным Баргузинской инородной управы, к 1892 г. почти все эвенки были крещены [ГАРБ. Ф. 9. Оп. 1. Д. 21. Л. 9]. От полицейских управлений для руководства краёв и областей требовалась ежегодная подача сведений о числе инородцев, принявших святое крещение [ГАРБ. Ф. 320. Оп. 1. Д. 5. Л. 59].

Наибольшее распространение христианство получило в среде конных эвенков Забайкалья. Часть конных эвенков интегрировалась в христианство сознательно, чему способствовала территориально-культурная общность с русским населением в среде забайкальского казачества. Первыми эвенками, принявшими христианство в 1684 г., были предводитель нерчинских эвенков – князь Гантимур со старшим сыном Катанаем [Бантыш-Каменский, 1882, 14]. Согласно Табелю о народочисленности Нерчинского округа ведомства Урульгинской Степной Думы за 1829 г., принадлежность эвенков к той или иной религии и типу хозяйствования характеризовалась следующим образом: «Землѣдѣльцов» – 896 мужчин и 804 женщины; «Христіянъ кочевыхъ» – 1385 мужчин и 1132 женщины; «Инородцовъ кочевыхъ» – 3670 мужчин и 3234 женщины; «Христіянъ бродячихъ» – 16 мужчин и 8 женщин; «Инородцовъ бродячихъ» – 109 мужчин и 113 женщин» [ГАЗК. Ф. 55. Оп. 1. Ед. хр. 37. Лл. 21–26]. Как видим, в нач. XIX в. даже в самой «христианизированной» группе конных эвенков Забайкалья приверженцы традиционных эвенкийских воззрений и кочевого хозяйства составляли значительное число.

Некоторые группы эвенков вполне сознательно принимали новую веру, воспринимая крещение как некий обряд, необходимый в условиях нового времени. При этом этот обряд не изменял основы языческого мировоззрения эвенков, а дополнял его новыми элементами [Тураев, 2012, 89–90]. Встречались случаи принципиального неприятия христианства. Приведём фрагмент отписки миссионера иеромонаха Антония, представленной в Баргузинскую Тунгусскую инородную управу 7 декабря 1871 г.: «Въ проездъ по улусамъ я нашелъ у Николая Берельтуева двухъ дочерей некрещёными, но жена его некрещёная противится крещенію детей, а такъ какъ отъ смешаннаго брака законъ приказываетъ крестить детей, въ сенодстве сего покорнейше прошу Инородную Управу, несмотря на жену, Николая Берельтуева дѣтей вытребовать к крещению» [ГАРБ. Ф. 320. Оп. 1. Д. 5. Л. 66].

В целом же, за исключением степной зоны Забайкалья, христианизация у большинства групп кочующих эвенков носила формальный характер: «Христианство было воспринято лишь со стороны внешней обрядности, да и то крайне поверхностно» [Никульшин, 1939, 20]. Учитывая огромные маршруты ежегодных кочевий, которые зачастую охватывали сопредельные регионы, эвенки, в отличие от оседлых народов, сложно поддавались чёткому учёту. При встрече с миссионерами эвенки, в своём большинстве, предпочитали не противиться требованиям власти, но в действительности оставались приверженцами традиционного эвенкийского шаманизма. Эвенки признавали российское подданство, знали о преобладании в империи христианской веры, однако принять искренне новые мировоззренческие традиции в своей массе не желали: «по слуху государыню почитаютъ и доходятъ, что есть Богъ, а совершенно утвердиться не могутъ, но только шемановъ своихъ весьма уважаютъ и ихъ рѣчамъ вѣрятъ» [АААЯО, 1916, 294–295].

Неприятие новой веры эвенками было обусловлено, во-первых, кардинальной разностью двух мировоззренческих традиций, а также большим авторитетом шаманов в этнической среде. Этот авторитет не был основан лишь на самом статусе служителя культа – деятельность эвенкийских шаманов была органично интегрирована во все сферы жизнедеятельности рода. В обязательные функции шамана входило: добывание удачи в промысле, увеличение поголовья скота, лечение людей и животных, поддержка в войнах и мн. др. Например, для сильного шамана не составляет труда найти пропавшего человека, скот или предметы. И. Идес в описании тунгусских шаманов отмечает их способность в помощи при поиске украденной собственности или в предсказании будущего [Ides, 1706, 30]. Действительно, обычно камлания эвенкийских шаманов сопровождаются ответами на вопросы присутствующих, при этом их предсказания, как правило, сбываются. В условиях такой реальной функциональности шаманизма, авторитет шаманов был действительно чрезвычайно высоким.

Неприятие иной религии в среде эвенков ещё более усиливалось в результате агрессивных методов искоренения языческих традиций и преследования шаманов. Христианское духовенство пользовалось административной поддержкой в борьбе с шаманами, в которых видело ощутимую конкуренцию [Драверт, 1912, 5]. В этом противостоянии двух религий таёжные кочевники оставались на стороне своих духовных лидеров, что нашло отражение в фольклорных традициях: «попы запрещали шаманам шаманить. Они жгут их имущество, но бубен не горит, стали волосы резать – не режутся. Поп и илимпийский князь решили сжечь самого шамана. Волоса сгорели, но сам не горит… Такие легенды складывались вокруг преследований шаманов миссионерами, причём симпатии и сочувствие эвенков были всецело на стороне шаманов, которые рисовались в этих легендах героями, мучениками, могущественными шаманами, с которыми не в силах были справиться миссионеры» [Никульшин, 1939, 19–20].

Стоит отметить, что многие из посланных в Сибирь служителей культа Христа весьма высоко ценили вполне земные, материальные блага. Посланное с благой миссией духовенство предпочло, в первую очередь, расширить своё экономическое влияние: «Вслѣдъ за первыми завоевателями казаками и торговыми людьми правительство двинуло сюда новыхъ воителей – воителей духа – чёрное и бѣлое духовенство, задачею котораго, повидимому, являлось успокоеніе мятежнаго духа иновѣрцевъ проповѣдью страданія и непротивленія. Но духовенство, придя на новыя мѣста, съ первыхъ же шаговъ интересуется болѣе матеріальнымъ благосостояніемъ новой церкви... въ результатѣ чего уже въ началѣ 18 столѣтія его владѣния заброшены далеко въ предѣлы современной Иркутской губерніи» [Стрелов, 1916, III].

Степень искренней преданности идеалам христианства многих священников иллюстрируется примерами из книг XIX в.: «многіе мѣстные священники до того дичаютъ въ тайгѣ и погружаются въ своекорыстные интересы, что не только не заботятся объ уничтоженіи шаманскихъ предразсудковъ, а наоборотъ – извлекаютъ изъ нихъ себѣ выгоду. У якутовъ, напр., существуетъ повѣрье, что покойникъ передъ погребеніемъ высказываетъ священнику (прежде шаману) какое-нибудь своё послѣднее желаніе. “Агабытъ (священникъ)! Послушай, что покойникъ говоритъ”, –

проситъ якутъ. Священникъ наклоняется къ покойнику и, продѣлавши сцену внимательнаго слушателя, торжественно сообщаетъ: “покойникъ желаетъ, чтобы родственники пожертвовали корову за искупленіе грѣховъ умершаго”. Этотъ примѣръ слишкомъ характеренъ, чтобы приводить ещё другіе и пестритъ менѣе значительными фактами изъ жизни мѣстнаго духовенства» [Гамов, 1894, 29]. Подобный моральный облик служителей новой веры не способствовал росту доверия со стороны эвенков, и христианизация в их среде проходила с большим трудом. Спустя короткое время власти и духовенство стали понимать, что процесс распространения новой веры в среде тунгусов нередко носит формальный характер. В результате был принят указ, согласно которому инородцам запрещалось вносить платежи под нехристианскими именами, чтобы исключить случаи многократного крещения в корыстных целях [ААЯО, 1916, 234–235].

Значительным барьером, препятствовавшим христианизации, были традиции социальной организации эвенков – законы рода, по одному из которых считалось, что предательство веры и переход под влияние церкви приравнивалось к изгнанию из рода, что само по себе являлось страшным наказанием для человека [Широкогоров, 2017, 332–333]. В преданиях жиганских эвенков повествуется о насильственной христианизации и о крещении предков как символическом акте утраты культурных традиций: «Прадед мой первым был в нашем роду крещён, плакали о нём, [ведь] насильно заставляли креститься»[1] [Окладников, 1949, 89].

Отсутствие ощутимого результата по распространению веры Христа вынудило правительство предпринять экономические шаги – издаётся указ о льготах, согласно которому крестившиеся освобождаются от взноса ясака на несколько лет, выделяются средства на материальное поощрение инородцам, принявшим новую веру [ААЯО, 1916, 194–195]. Это приносит свои плоды, многие группы эвенков, как и другие народы Сибири, находясь в сложнейших экономических условиях и желая получить экономические льготы, принимают новую веру. Отсюда становится понятным преобладание русских имён и фамилий в эвенкийской среде – этому способствовали экономические условия и законодательные акты, исполнение которых достигалось административным воздействием и полицейским давлением [Инфантьев, 1911, 33].

Основной причиной формального статуса насаждаемой веры в эвенкийском обществе является её низкая функциональность в условиях таёжной жизни. Традиции христианства не сочетаются с бытом и мировоззрением кочевников тайги, в котором каждая местность, река, перевал имеют свою душу. Всю свою жизнь эвенки общаются с огнём, стихиями и духовными образами пантеона традиционного мировоззрения. Это противоречие наглядно иллюстрируется случаем, произошедшим в 1794 г. на Охотском побережье. Священник Карп Щапов через суд обвинил тунгусского князца Долганского рода Кирилла Шелудякова в «идолопоклонствѣ и богопротивныхъ поступкахъ». Оказалось, что Шелудяков был шаманом, но после принятия христианства с его семьёй случилась череда несчастий – от болезней умерли дети, одного из сыновей задрал медведь, пришла нужда. После произошедшего Шелудяков вернулся к практике шамана – совершил камлание, принёс жертву, о чём вскоре узнал местный священник. Прибыв на стойбище Шелудякова, священник обвинил его в идолопоклонничестве и сжёг бубен. Произошла ссора, в результате чего Шелудяков был привязан к дереву. Спустя какое-то время священник «великодушно» простил грешника, попутно вытребовав для себя дары – меха и двух забитых оленей. Охотской верхней расправой было постановлено: Щапова оштрафовать, а Шелудякова наказать поркой [ААЯО, 1916, 298–305].

Следует отметить, что среди служителей церкви, осуществлявших миссионерскую деятельность в Сибири, встречались и совершенно противоположные примеры. Некоторые миссионеры несли ценности православной веры с искренним стремлением и бескорыстием. Так, отец Серафим, осуществлявший миссионерскую деятельность в Колымском округе Якутского края в конце XIX в., снискал большое уважение среди местных тунгусов своей честностью. Серафим был уникальным церковнослужителем – образованный, обладавший навыками медицинской помощи, он всеми силами пытался не столько обратить тунгусов в новую веру, сколько

защитить их от жадности и своеволия купцов, беззастенчиво обиравших и спаивавших инородцев. В отличие от других церковнослужителей, он никогда не брал платы за свою помощь, более того, тунгусам с большим трудом удавалось уговорить его принять какую-либо материальную благодарность [Клюге, 1899, 32–46]. В локальном фольклоре Прибайкалья сохранился цикл преданий о святом мученике Аввакуме – приверженце старой веры и просветителе, сосланном в Сибирь за свои твёрдые моральные принципы при правлении царя Алексея Михайловича. В текстах, собранных Л.Е. Элиасовым, опубликованных в сборнике «Байкальские легенды и предания», выражается большое уважение к священнослужителю со стороны простых крестьян, а также описываются его уникальные способности: «протопоп Аввакум шибко в старой вере толк знал. Он самый первейший молитвенник был. Он мог всяко заговорить: он и от зверя заговор знал, он и от молнии людей сохранял и все болести лечил. Вот ежли на тронутого он посмотрит и молитву прочитает, обязательно у того человека мозги просветлеют. Верно, мёртвых он не воскрешал, но живым жить помогал» [БЛП, 1984, 143].

Проникновение христианства в среду эвенков нашло отражение в традициях устного народного творчества эвенков разных групп. Это особенно сильно проявляется во вхождении христианских мотивов и образов в традиционные фольклорные сюжеты эвенков, прежде всего, мифы цикла творения [Варламов, 2009].

Буддизм в среде эвенков

Проникновение буддизма в среду тунгусов происходило с первых вв. н. э. в процессе этнокультурных контактов тунгусских групп в низовьях Амура. Например, в историческом предании, внесённом в описание истории чжурчжэньской династии Айсин Гурун (Цзинь), приводится текст легенды о братьях – предках южных тунгусов: «Предок поколения шен-нюй-чжи назывался Сяньпу, ему было с лишком шестьдесят лет, когда он вышел из Кореи. Его старший брат Агунай был почитателем божества Фо; не желая выходить из Кореи, он говорил: “Наши дети и внуки от последующих колен непременно соединятся; но я теперь не пойду отсюда”. Агунай остался в Корее, а Сяньпу вышел оттуда со своим младшим братом Бохори» [ИЗИ, 1998, 88]. Приверженность старшего брата божеству Фо символизирует буддизм. Дальнейшее развитие буддизма в среде южных тунгусов связано с историей тунгусского государства Бохай. Исследователи считают, что буддизм являлся государственной религией в Бохае, на что указывают найденные археологами артефакты – при раскопках были обнаружены предметы искусства, связанные с буддизмом. Вместе с тем, значительная часть населения оставалась приверженцами древних языческих воззрений – шаманизма [Шавкунов, 1968, 101–102, 111].

Следующий этап распространения буддизма в среде тунгусов связан с ростом этногенетических контактов с монгольскими группами в Забайкалье в позднем средневековье. Переход от шаманской веры к буддизму сопровождал процесс ассимиляции некоторых эвенкийских родов монгольскими и бурятскими группами. Во второй половине XVIII в. число эвенков, принявших буддизм, было невелико [Паллас, 1788, 337], но уже с начала XIX в. это явление приняло значительные масштабы. Так, тунгусы, расселявшиеся в агинской степи, к началу XIX в. в своём большинстве приняли буддизм. По инициативе этой группы эвенков были возведены не менее трёх дацанов. Только один Гунэйский дацан, построенный при поддержке начальника тунгусских родов Гантимурова в 1802 г., объединял эвенков Гуновского рода (565 человек обоих полов) и Баликагирского рода (76 чел.). Общее же число прихожан тунгусов дацана в дни крупных хуралов достигало 800 человек [ГАРБ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 6. Л. 4]. Второй – Ольхонский – дацан был построен тунгусскими казаками в урочище Зугалуй. Этот дацан просуществовал до пожара в 1851 г. [ГАРБ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 875]. Данных о числе прихожан-тунгусов в этом дацане в документах не отражено. Хужиртаевский дацан (третий), существовавший с 1828 г. по 1937 г., также имел значительное число приверженцев буддизма из числа тунгусов. По документальным сведениям, за 1890 г. состав прихожан Хужиртаевского дацана был представлен следующими тремя этническими группами: тунгусов – 296 мужчин и 305 женщин, казаков могойтуевской станицы – 46 мужчин и 50 женщин, бурят Агинского ведомства – 281 мужчина и 290 женщин [ГАРБ. Ф. 471. 2Д. 1828–1937].

По неподтверждённым сведениям, число тунгусских (хамниганских) дацанов в Урульгинской степной думе было не менее 6 [ПМА, 2019].

Схожая ситуация, характеризующаяся интенсивной ассимиляцией, под влиянием буддизма наблюдалась в среде тунгусов, расселённых на юго-западных территориях Прибайкалья вдоль границы с Монголией [Талько-Грынцевич, 1905, 76–77]. Эта достаточно крупная группа эвенков-буддистов уже в начале XX в. практически полностью утратила эвенкийский язык, приблизившись по этническому самосознанию к бурятскому этносу. Сведения исторических документов позволяют предполагать о выделении хамниган в отдельную группу и вхождение в состав бурятского этноса в сравнительно недавнем историческом времени – начиная с первой половины XVIII в. и до начала XX в. По сведениям Дионео, ламаизм проник в Забайкалье в 20-х гг. XVIII в. [Дионео, 1895, 280]. Со временем буддизм органично вошёл в мировоззрение части бурят и забайкальских эвенков, вытеснив традиции шаманизма. По сведениям исторических документов, в 40-х гг. XVIII в. подавляющее большинство бурят оставалось приверженцами шаманских воззрений, а буддизм только начинал распространение своего влияния – существовало всего 11 дацанов, в которых насчитывалось 150 служителей. Спустя чуть более 100 лет, в 1848 г., в Забайкалье насчитывалось уже 125 тыс. буддистов и 4546 служителей новой веры [ХПВДИС, 1883, 241]. Влияние буддизма способствовало ассимиляции многих эвенкийских родов Забайкалья, которые с течением времени пополнили генофонд бурятского и монгольского этносов.

Деградация религиозных традиций эвенков в XX в.

К началу XX в. распространение христианства и буддизма не смогли изменить отношение большей части эвенков к своей традиционной религии. Для подтверждения этого тезиса приведём данные документальных источников о распространении шаманизма в эвенкийской среде в конце XIX – начале XX вв. Некоторые исследователи, полагаясь на документальные свидетельства о приверженности эвенков к той или иной вере, полагают, что зафиксированная в исторических документах информация может отражать действительную картину, однако это вовсе не так. Рассмотрим далее на примерах. В «Ведомости о численности тунгусов в Баунтовской Инородной управе» за 1906 г. есть сведения о трёх родах, согласно которым общая численность эвенков составляла 699 человек, при этом православными числились 692 человека, а язычниками 7 человек [ГАРБ. Ф. 9. Оп. 1. Д. 21. Л. 9]. Исходя из этих сведений, можно составить мнение о тотальном преобладании православия, однако если посмотреть на «Семейные списки» этих же родов за 1897 г., окажется, что соотношение общего числа эвенков и шаманов не позволяет сомневаться в устойчивости шаманских традиций у этой группы эвенков в начале XX в. При общей численности в 831 человек число практикующих шаманов в трёх родах составляло 42 человека. Более всего шаманов было в 1-м Чильчагирском роде – 18 человек. Соотношение шаманов-мужчин (24) и удаганок-женщин (18) свидетельствует о сохранности традиций тунгусского шаманизма, в котором роль женщины всегда оставалась высокой [ГАРБ. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9]. Р.К. Маак в 80-х гг. XIX в. отмечал широкое распространение шаманизма в среде вилюйских эвенков, которые к тому времени были поголовно крещены [Маак, 1887, 118].

Наиболее значительные трансформации социальных традиций эвенков произошли в XX в. В 30-х гг. XX в. тезисы о шаманах как классовых идеологических врагах советского общества воплотились в неотъемлемую часть всеобщей пропагандистской работы. Эвенкийские мировоззренческие традиции подверглись репрессивной политике воинствующего атеизма. В зависимости от усердия исполнителей шаманы объявлялись врагами народа, либо «несознательными, ненадёжными элементами», с которыми следовало вести непримиримую и целенаправленную борьбу. Во всех уголках тайги шаманов арестовывали и отправляли в тюрьмы или психиатрические лечебницы. Результат суда над шаманами зависел от отношения местного коммунистического и комсомольского актива: кого-то ограничивали в правах, но большинство шаманов получали большие сроки заключения.

В Красноярском крае, Амурской области и Забайкалье репрессии в отношении шаманов оказались тотальными и жестокими. Подавляющее большинство таких обвинений основывалось на «политической 58-й» статье, если точнее, её пунк-

тах 58–10: «Пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти или к совершению отдельных контрреволюционных преступлений…» и 58–11 «Всякого рода организационная деятельность, направленная к подготовке или совершению предусмотренных в настоящей главе контрреволюционных преступлений…». В открытых источниках о жертвах репрессий нам удалось найти документы о двадцати пяти репрессированных эвенкийских шаманах и одиннадцати служителях буддистской веры из числа эвенков [Варламов, Варламова, 2021]. Сведения открытых источников не отражают масштаб трагедии – это касается и преследования шаманов, и общего числа репрессированных эвенков. В подготовленной нами рукописи «Кочевья прерванный полёт. Репрессированные тунгусы» опубликован список имён 680 эвенков и 100 эвенов, осуждённых по политическим статьям начиная с конца 20-х гг. XX в.

В эвенкийские школы были направлены издания, в которых шаманы представлялись злейшими врагами, которым была объявлена непримиримая борьба. Например, в 1940 г. известным специалистом по эвенкийскому шаманизму А.Ф. Анисимовым было издано учебное пособие «Против шаманства. Сборник рассказов для детей эвенков», в котором эвенкийские шаманы были представлены пособниками баев[2], убеждёнными противниками школьного обучения и медицины [Анисимов, 1940]. На долгие годы тунгусский шаманизм был объявлен проявлением враждебной идеологии, подлежащей искоренению. По воспоминаниям шаманки Матрёны Петровны Кульбертиновой[3], в послевоенное время ей приходилось постоянно скрывать свой шаманский дар, «прятаться» в тайге [Варламова, Решетникова, 1996, 122]. До конца 80-х гг. XX в. эвенкийский шаманизм жил в глубоком подполье – камлания совершались только в тайге, в узком кругу кровного родства.

В эвенкийской среде существует мнение, что исчезновение шаманизма является не только следствием идеологического преследования государства, но и результатом коллективного решения эвенкийских шаманов, принятого незадолго до начала репрессий в отношении духовенства в начале 30-х гг. XX в. По преданию, записанному нами от эвенкийского нимнгакалана[4] Валентина Гаврильевича Исакова, уроженца Эжанского наслега Усть-Майского района Якутии, в 1931 г. эвенкийские шаманы всех сибирских земель устроили одновременно последнее известное коллективное камлание (на расстоянии, методом астральной связи), во время которого обсуждали наступление предстоящей катастрофы, связанной с утратой многих эвенкийских традиций. Вероятно, они были бессильны что-либо изменить, поэтому многие из шаманов решили поступить так, чтобы не навредить своим кровным потомкам – они наложили запрет на передачу шаманских традиций внутри своего рода [ПМА, 2020]. К концу XX в. эвенкийский шаманизм как культурное и социальное явление практически исчез.

Этническое мировоззрение в эпоху глобализации

В настоящее время шаманизм у эвенков сохраняется в чрезвычайно незначительной степени. Вместе с тем, сведения, полученные нами от эвенкийских шаманов, практикующих в начале XXI в., свидетельствуют о возвращении шаманских традиций в среду эвенков в ближайшем будущем. Так, по мнению известного эвенкийского шамана Савея[5] в ближайшие десятилетия число практикующих шаманов несколько увеличится, при этом наибольшее развитие получит женская традиция [ПМА, 2005]. Наблюдение за ситуацией в последние годы позволяет предполагать, что эвенкийский шаманизм постепенно возвращается в этническую среду. Этот процесс осложнён утратой традиций преемственности служителей древнего языческого культа, поэтому современным кандидатам в шаманы приходится проходить сложнейший путь становления самостоятельно, что оказывается под силу далеко не всем.

Современное состояние мировоззренческих и религиозных традиций эвенков можно охарактеризовать как переходное. Многие современные эвенки придерживаются атеистических взглядов, некоторые являются приверженцами христианской веры и буддизма. Часть молодого поколения существует в состоянии идеологического вакуума. Вместе с тем, весьма распространённым является общественное мнение о необходимости возвращения к жизни исторических эвенкийских традиций, связанных с языческим мировоззрением. По этой причине многие восстановленные обрядовые традиции оказываются востребованными современным поколе-

нием эвенков. По нашему мнению, развитие традиций эвенкийского мировоззрения напрямую связано с содержанием общественного мнения о духовной взаимосвязи «человек – природа».

В этой связи, перспектива мировоззренческих традиций эвенков во многом зависит от глобального сдвига общественного сознания человечества в сторону развития экологического сознания. В соответствии с теорией В.И. Вернадского, биосфера в XXI в. постепенно трансформируется в ноосферу – специфическое состояние общественного сознания, которое на основе приобретённых знаний и уровня морально-нравственных норм будет способно оптимально регулировать взаимоотношение человека и природы: «Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние – в ноосферу» [Вернадский, 1988, 27]. Признаки взаимодействия созидательной мысли человечества с окружающим миром, предсказанного В.И. Вернадским, наиболее отчётливо проявляются лишь в настоящее время – эпоху развитого антропоцена и глобального экологического кризиса. По большому счёту, у человека разумного нет иного пути, чтобы продолжить свою эволюцию, кроме построения созидательной модели экологического развития. Согласно математическим исследованиям ведущих учёных, наибольшую угрозу для человечества представляют «риски загрязнения», недостаток внимания к которым влечёт масштабную катастрофу, способную привести к резкому уменьшению населения планеты [Форрестер, 2003, 170–172].

У этносов, мировоззренческие традиции и этнографический комплекс которых на протяжении истории основывались на гармоничном взаимодействии человека и окружающего мира – природного ландшафта, существуют объективные предпосылки для развития исторических религиозных традиций в ближайшем будущем. Не исключено, что в XXI в. развитие духовных традиций эвенков будет происходить на основе трансформации языческих (шаманских) воззрений, которые будут адаптироваться к совершенно новым условиям. В целом же, весьма перспективным видится построение духовных традиций общества на основе исторического мировоззрения миноритарных этносов, связанных с тем или иным типом ландшафта исторической судьбой. Л.Н. Гумилёв правомерно назвал ландшафт эталоном географической систематики, обозначая неотъемлемым условием исторического развития этноса его способность приспособления культурных традиций к естественным природным условиям окружающего мира [Гумилёв, 1966, 246]. Способность современного общества избавиться от тупиковой идеологической модели мировоззрения «человек – царь природы» является залогом будущего для всего человечества.

Заключение

Таким образом, история взаимодействия шаманизма, христианства и буддизма в среде эвенков, длившаяся более 250 лет, не привела к исчезновению языческих традиций, которые в начале XX в. у большинства эвенкийских групп оставались преобладающими. Репрессивная политика искоренения шаманизма и последовавшие трансформации общественного сознания в эпоху СССР повлекли деградацию устойчивых мировоззренческих традиций эвенков. Эпоха глобализации, с одной стороны, усилила эту негативную тенденцию, с другой – обозначила возможные формы восстановления и развития духовных языческих традиций в перспективе. Не исключено, что духовные традиции миноритарных этносов будут востребованы как в этнической среде, так и достаточно широко за её пределами.

Список сокращений

ААЯО – Акты архивов Якутской области
БЛП – Байкальские легенды и предания
ГАЗК – Государственный архив Забайкальского края
ГАРБ – Государственный архив Республики Бурятия
ИЗИ – История Золотой империи
ПМА – Полевые материалы автора
ХПВДИС – Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири

Библиографический список

1. Акты архивов Якутской области (с 1650 г. до 1800 г.) / Е.Д. Стрелов. – Якутск: Изд-во. Якут. Обл. Учён. Архив. Комис, 1916. – Т. 1. – [VI], 308 с.
2. Анисимов, А.Ф. Самасэлвэ хуски = Против шаманства / А.Ф. Анисимов. – Л.: Госучпедгиз, 1949. – 160 с.; ил.
3. Байкальские легенды и предания / Л.Е. Элиасов. – Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1984. – 256 с.
4. Бантыш–Каменский, Н.Н. Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государствами с 1619 по 1792-й год / Н.Н. Бантыш-Каменский. – Казань: Типография Императорского университета, 1882. – [XII], 565 с.
5. Варламов, А.Н. Христианские мотивы в мировоззрении и фольклоре эвенков / А.Н. Варламов // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 74–78.
6. Варламов, А.Н. Кочевья прерванный полёт. Репрессированные тунгусы / А.Н. Варламов, Ю.А. Варламова. – Якутск: Северовед, 2021. – 225 с.
7. Варламова, Г.И. Эвенкийская шаманка М.П. Кульбертинова / Г.И. Варламова, А.П. Решетникова // Язык – миф, культура народов Сибири: Сб. науч. тр. – Якутск: Изд-во Якутского гос-го ун-та, 1996. – С. 117–123.
8. Вернадский, В.И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 520 с.
9. Гамов, И.И. Очерки далёкой Сибири / И.И. Гамов. – Гомель: Типография Ш.А. Фридланда, 1894. – 117 с.
10. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК). Ф. 55. Оп. 1. Ед. хр. 37. Лл. 21–26.
11. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. 9. Оп. 1. Д. 9.
12. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. 9. Оп. 1. Д. 21. Л. 9.
13. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. 129. Оп. 1. Д. 875.
14. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. 320. Оп. 1. Д. 5. Л. 59.
15. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. 320. Оп. 1. Д. 5. Л. 66.
16. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. 420. Оп. 1. Д. 6. Л. 4.
17. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. 471. 2Д. 1828–1937.
18. Гумилёв, Л.Н. Археологические исследования П.К. Козлова в аспекте исторической географии / Л.Н. Гумилёв, С.И. Руденко // Известия Всесоюзного географического общества. – 1966. – Т. 98. – Вып. 3. – С. 240–246.
19. Дионео, И.В. На крайнем северо–востоке / И.В. Дионео. – СПб.: Изд-во Л.Ф. Пантелеева, 1895. – 201 с.
20. Драверт, П.Л. Материалы к этнографии и географии Якутской области = Les matériaux sur ethnographie et géographie de gouvernement de Yakoutsk / П.Л. Драверт. – Казань: Типолитография Императорского Ун-та, 1912. – 50 с.
21. Инфантьев, П.В. В амурской тайге: Рассказ из жизни тунгусов / П.В. Инфантьев. – СПб.: Издание П.В. Луковникова, 1911. – 36 с.
22. Клюге, А.К. Из жизни угасающего племени [тунгусов]: (в защиту инородцев) / А.К. Клюге. – Томск: Паровая типолитография П.И. Макушина, 1899. – 96 с.
23. Маак, Р.К. Описание Вилюйского округа. Ч. III / Р. Маак. – СПб.: Типография и Хромолитография А. Траншеля, 1887. – 192 с.
24. Никульшин, Н.П. Первобытные производственные объединения и социалистическое строительство у эвенков / Н.П. Никульшин. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 140 с.
25. Окладников, А.П. Исторические рассказы и легенды Нижней Лены / А.П. Окладников // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XI. – М.,Л.: Изд–во АН СССР, 1949. – С. 73–109.
26. Паллас, П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства Петра Симона Палласа, медицины доктора, натуральной истории профессора, Санкт-Петербургской Императорской Академии Наук и Вольного Экономического общества, Римской Императорской Академии, Королевского Аглинского собрания и Берлинского естествоиспытательного общества члена. Ч. 3, кн. 1: 1772 и 1773 годов / П.С. Паллас, В. Зуев. – СПб.: Императорская академия наук, 1788. – [XVI], 624 с.
27. Патканов, С.К. Опыт географии и статистики тунгусских племён Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников. Ч. 1. Вып. 2 / С.К. Патканов. – СПб.: Типография Сибирского акционерного общества «Слово», 1906. – 283 с.
28. Розов, Г.М. История Золотой империи / Г.М. Розов, А.Г. Малявкин. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. – 288 с.
29. Стрелов, Е.Д. Предисловие // Акты архивов Якутской области (с 1650 г. до 1800 г.). Т. 1. – Якутск: Изд–во. Якут. Обл. Учён. Архив. Комис., 1916. – С. I–VI.

30. Талько-Грынцевичъ, Ю.Д. Къ антропологіи тунгусовъ. Иройскіе хамнеганы. Антропологоэтнологическій очеркъ / Ю.Д. Талько-Грынцевичъ. – СПб.: Типо-Литография «Герольд», 1905. – 146 с.
31. Тураев, В.А. Русская православная церковь и коренные малочисленные народы Дальнего Востока (XVII–XIX вв.) / В.А. Тураев // Вестник ДВО РАН. – 2012. – № 4. – С. 85–93.
32. Форрестер, Дж. Мировая динамика / Дж. Форрестер. – М.: АСТ, 2003. – 384 с.
33. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири: 1032– 1882 гг. / И.В. Щеглов. – Иркутск: Издание Восточно–Сибирского отдела Императорского Русского географического общества, 1883. – 779 с.
34. Шавкунов, Э.В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье / Э.В. Шавкунов. – Ленинград: Наука, 1968. – 164 с.
35. Широкогоров, С.М. Социальная организация северных тунгусов (с вводными главами о географии расселения и истории этих групп / С.М. Широкогоров. – М.: Наука – Вост. Лит., 2017. – 710 с.
36. Ides, E. Isbrant. Three Years Travels from Moscow Over-land to China: thro Great Ustiga, Siriania, Permia, Sibiria, Daour, Great Tartary, &c. to Peking / I. Ides. – London: Printed in Dutch by the Direction of Burgomaster Witzen, 1706. – 210 c.

Текст поступил в редакцию 10.11.2020.
Принят к публикации 12.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

---

[1] Записано А.П. Окладниковым в 1943 г. от Ивана Фёдорова, 73 лет, эвенка Хатылинского наслега, р. Бугачан.
[2] Термин «бай» не соотносится ни с социальными традициями эвенков, ни с лексикой эвенкийского языка. Содержание этого учебного пособия кардинально противопоставляется научным трудам А.Ф. Анисимова. Вероятно, автору пришлось выполнить идеологический заказ.
[3] Кульбертинова (Сынгалаева) Матрёна Петровна – одна из сильнейших эвенкийских шаманок второй половины XX в. В научных кругах М.П. Кульбертинова известна благодаря публикациям Г.И. Варламовой, Н.Н. Николаевой, а также документальному фильму, снятому А.Х Слапиньшем и Е.С. Новик в 1980 г.
[4] Нимнгакалан – сказитель, исполнитель эвенкийского эпоса.
[5] Савей (Васильев Семён Степанович) – наиболее известный эвенкийский шаман XXI в. Проживал в тайге, вблизи с. Иенгра Нерюнгринского района Якутии.

References

1. *Akty arhivov Yakutskoj oblasti (s 1650 g. do 1800 g.)* [Acts of the archives of the Yakutsk region (from 1650 to 1800)]. Edit. E.D. Strelov. Yakutsk, Izd-vo. Yakut. Obl. Uchen. Arhiv. Komis., 1916, 308 p. (in Russian).
2. Anisimov A.F. *Samaselve huski = Protiv shamanstva* [Samaselve huski = Against shamanism]. Edit. G.M. Vasilevich. Leningrad, Gosuchpedgiz, 1949, 160 p. (in Russian).
3. Eliasov L.E. *Bajkal'skie legendy i predaniya* [Baikal legends and traditions]. Ulan-Ude, Buryatskoe kn. izd-vo, 1984, 256 p. (in Russian).
4. Bantysh-Kamensky N.N. *Diplomaticheskoe sobranie del mezhdu Rossijskim i Kitajskim gosudarstvami s 1619 po 1792-j god* [Diplomatic meeting of affairs between the Russian and Chinese states from 1619 to 1792]. Kazan, Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1882, 565 p. (in Russian).
5. Varlamov A.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2009, no. 1, pp. 74–78 (in Russian).
6. Varlamov A.N., Varlamova J.A. *Kochev'ya prervannyj polet. Repressirovannye tungusy* [Wandering interrupted flight. Repressed Tungus]. Yakutsk, Severoved, 2021, 225 p. (in Russian).
7. Varlamova G.I., Reshetnikova A.P. *Yazyk – mif, kul'tura narodov Sibiri: Sb. nauch. tr.* [Language – myth, culture of the peoples of Siberia: Collection of scientific papers]. Yakutsk, 1996, pp. 117–123 (in Russian).
8. Vernadskiy V.I. *Filosofskie mysli naturalista* [Philosophical thoughts of a naturalist]. Moscow, Nauka, 1988, 520 p. (in Russian).
9. Gamov I.I. *Ocherki dalekoj Sibiri* [Essays of distant Siberia]. Gomel, Tipografiya Sh.A. Fridlanda, 1984, 117 p. (in Russian).
10. *Gosudarstvennyj arhiv Zabaikal'skogo kraja* [State Archive of the Trans-Baikal Territory]. Fund 55. Inventory 1. File 37. Fols. 21–26 (in Russian).
11. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Buriatija* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 9. Inventory 1. File 9 (in Russian).

12. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Buriatija* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 9. Inventory 1. File 21. Fol. 9 (in Russian).
13. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Buriatija* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 129. Inventory 1. File 875 (in Russian).
14. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Buriatija* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 320. Inventory 1. File 5. Fol. 59 (in Russian).
15. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Buriatija* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 320. Inventory 1. File 5. Fol. 66 (in Russian).
16. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Buriatija* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 420. Inventory 1. File 6. Fol. 4 (in Russian).
17. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Buriatija* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 471. Inventory 2D. 1828–1937 (in Russian).
18. Gumilev L.N., Rudenko S.I. *Izvestiya Vsesoyuznogo geograficheskogo obshchestva* [News of the All-Union Geographical Society]. St. Petersburg, 1966, vol. 98, iss. 3, pp. 240–246 (in Russian).
19. Dioneo I.V. *Na krajnem severo-vostoke* [In the Farth Northeast]. St. Petersburg: Izd-vo L.F. Panteleeva, 1895, 201 p. (in Russian).
20. Dravert P.L. *Materialy k etnografii i geografii Yakutskoj oblasti* [Materials for ethnography and geography of the Yakutsk region]. Kazan, Tipolitografiya Imperatorskogo Un-ta, 1912, 50 p. (in Russian).
21. Infantiev P. *V amurskoj tajge: Rasskaz iz zhizni tungusov* [In the Amur taiga: A story from the life of the Tungus]. St. Petersburg, Izdanie P.V. Lukovnikova, 1911, 36 p. (in Russian).
22. Klyuge A.K. *Iz zhizni ugasayushchego plemeni [tungusov]: (v zashchitu inorodcev)* [From the life of a dying tribe [Tungus]: (in defense of foreigners)]. Tomsk: Parovaya tipolitografiya P.I. Makushina, 1899, 96 p. (in Russian).
23. Maak R.K. *Opisanie Vilyujskogo okruga* [Description of the Vilyui District]. St. Petersburg: Tipografiya i Hromolitografiya A. Transhelya, Vol. 3, 1887, 192 p. (in Russian).
24. Nikulshin N.P. *Pervobytnye proizvodstvennye ob"edineniya i socialisticheskoe stroitel'stvo u evenkov* [Primitive production associations and socialist construction among the Evenki]. Leningrad: Izd-vo Glavsevmorputi, 1939, 140 p. (in Russian).
25. Okladnikov A.P. *Sbornik muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow, Leningrad: Izd-vo AN SSSR, Vol. 11, 1949, pp. 73–109 (in Russian).
26. Pallas P.S., Zuev V. *Puteshestvie po raznym provinciyam Rossijskogo gosudarstva Petra Simona Pallasa, mediciny doktora, natural'noj istorii professora, Sankt-Peterburgskoj Imperatorskoj Akademii Nauk i Vol'nogo Ekonomicheskogo obshchestva, Rimskoj Imperatorskoj Akademii, Korolevskogo Aglinskogo sobraniya i Berlinskogo estestvoispytatel'nogo obshchestva chlena* [Travel to different provinces of the Russian state by Peter Simon Pallas, doctor of medicine, professor of natural history, St. Petersburg Imperial Academy of Sciences and Free Economic Society, Roman Imperial Academy, Royal Aglinsky Assembly and Berlin Natural Science Society member]. St. Petersburg: Imperatorskaya akademiya nauk, Vol. 3. B. 1: 1772, 1773, 1788, 624 p. (in Russian).
27. Patkanov S.K. *Opyt geografii i statistiki tungusskih plemen Sibiri na osnovanii dannyh perepisi naseleniya 1897 g. i drugih istochnikov* [The experience of geography and statistics of the Tungus tribes of Siberia based on data from the 1897 census and other sources]. St. Petersburg: Tipografiya Sibirskogo akcionernogo obshchestva "Slovo", vol. 1, iss. 2, 1906, 283 p. (in Russian).
28. Rozov G.M., Malyavkin A.G. *Istoriya Zolotoj imperii* [History of the Golden Empire]. Novosibirsk: Izd-vo in-ta arheologii i etnografii SO RAN, 1998, 288 p. (in Russian).
29. Strelov E.D. [Introduction]. *Akty arhivov Yakutskoj oblasti (s 1650 g. do 1800 g.)* [Acts of the archives of the Yakutsk region (from 1650 to 1800)]. Yakutsk: Izd-vo Yakut. Obl. Uchen. Arhiv. Komis., 1916, vol. 1, pp. 1–6 (in Russian).
30. Talko-Gryntsevich Yu.D. *K antropologii tungusov. Irojskie hamnegany. Antropologo-etnologicheskij ocherk* [To the anthropology of Tungus. Iroysk hamnegans. Anthropological – ethnological essay]. St. Petersburg: Tipo-Litografiya "Gerold", 1905, 146 p. (in Russian).
31. Turaev V.A. *Vestnik DVO RAN* [Vestnik of Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences]. Vladivostok, 2012, no. 4, pp. 85–93 (in Russian).
32. Forrester J. *Mirovaya dinamika* [The world dynamics]. Moscow: AST, 2003, 384 p. (in Russian).
33. *Hronologicheskij perechen' vazhnejshih dannyh iz istorii Sibiri: 1032–1882 gg.* [Chronological list of the most important data from the history of Siberia: 1032-1882]. Edit. I.V. Scheglov. Irkutsk: Izdanie Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva, 1883, 779 p. (in Russian).
34. Shavkunov E.V. *Gosudarstvo Bohaj i pamyatniki ego kul'tury v Primor'e* [Bohai state and monuments of its culture in Primorye]. Leningrad: Nauka, 1968, 164 p. (in Russian).
35. Shirokogorov S.M. *Social'naya organizaciya severnyh tungusov (s vvodnymi glavami o geografii rasseleniya i istorii etih grupp* [Social organization of the northern Tungus (with introductory chapters on the geography of settlement and the history of these groups)]. Moscow: Nauka – Vost. Lit., 2017, 710 p. (in Russian).
36. Ides, E. Isbrant. Three Years Travels from Moscow Over-land to China: thro Great Ustiga, Siriania, Permia, Sibiria, Daour, Great Tartary, &c. to Peking. London: Printed in Dutch by the Direction of Burgomaster Witzen, 1706, 210 p. (in English).

Submitted for publication: November 10, 2020.
Accepted for publication: April 4, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 28–43.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 28–43.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.28-43

[1]Забияко А.А., [2]Зиненко Я.В.

[1,2] Амурский государственный университет
[1,2] 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
[1] sciencia@yandex.ru
[2] yasya11111@mail.ru

А.А. Забияко

Я.В. Зиненко

«По Забайкалью и Амуру» А.П. Фарафонтова как источник исследования народного православия на территории дальневосточного фронтира начала XX века

Аннотация. В статье представлены результаты исследования фольклорных материалов, собранных А.П. Фарафонтовым и отражающих народную православную культуру населения Забайкалья и Приамурья начала XX в. А.П. Фарафонтов (1889, Троицкосавск – 1958, Сан-Франциско) – русский энтузиаст-подвижник: этнограф, натуралист, таксидермист, литератор; член РГО, ОИМК; эмигрант. Во время экспедиции 1916 г. из Харбина в забайкальский курорт Шиванда А.П. Фарафонтовым были записаны и опубликованы в научном журнале «Вестник Азии» (1922 г., Харбин) фольклорные тексты (приметы, заговоры, былички, бывальщины, сказы, загадки) с концептуальным предисловием П.В. Шкуркина. Особый интерес для исследователей представляет первая часть сборника – «Среди русского народа». Его ценность – в фиксации локальной этнорелигиозной традиции русского населения дальневосточного фронтира, основанной на народном православии с включением элементов религиозных культов местных народов (бурят, китайцев, нанайцев, удэгейцев и др.). Фольклорные материалы, собранные А.П. Фарафонтовым, являются ценным источником изучения религиозных представлений русского населения начала XX в., сформированного в процессе поступательных миграций из центральной России и Забайкалья в Приамурье и проживающего в тесных этнокультурных контактах с местным населением. Эти материалы расширяют систему знаний о народных верованиях и практиках, укоренившихся в массовом сознании, представляют интерес для дальнейших религиоведческих, источниковедческих, этнографических, фольклористических, исторических исследований. Фольклорно-этнографическая деятельность А.П. Фарафонтова вписывает его творчество в более широкий контекст изучения научной и художественной этнографии Дальнего Востока и Маньчжурии первой половины XX в., позволяя установить типологические связи творчества российских и дальневосточных учёных.

Ключевые слова: этнография, русские, буряты, гольды, гураны, Приамурье, дальневосточный фронтир, эмигрантская публицистика, народное православие, троеверие, нечистая сила, пандемониум, поверья, приметы

[1]Anna A. Zabiyako, [2]Yana V. Zinenko

[1,2] Amur State University
[1,2] 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, 675027, Russia
[1] sciencia@yandex.ru
[2] yasya11111@mail.ru

“Across Transbaikalia and the Amur” by A.P. Farafontov as a Source of Study of Folk Orthodoxy on the Territory of the Far Eastern Frontier of the Early Twentieth Century

Abstract. The article presents the results of the study of materials collected by A.P. Farafontov and reflecting the folk Orthodox culture of the Russian population of Transbaikalia and the Amur region of the early 20th century. A.P. Farafontov (1889, Troitskosavsk – 1958, San Francisco) is a Russian emigrant enthusiast: ethnographer, naturalist, taxidermist, writer; member of the Russian Geographical Society, The Society for the Study of the Manchurian Region. The collected data (signs, charms, life stories, past occurrences, tales,

riddles) were written down by A.P. Farafontov during an expedition from Harbin to the Trans-Baikal resort of Shivanda (1916) and published in the Harbin scientific journal "Monitor of Asia" with a conceptual foreword by P.V. Shkurkin. The first part of the collection – "Among the Russian people" – is of particular interest to researchers. Its value is in fixing the local ethno-religious tradition of the Russian population of the Far Eastern frontier (Transbaikalia and the Amur region), based on folk Orthodoxy with the inclusion of elements of religious cults of local peoples (Buryats, Chinese, Nanais, Udege, etc.). Folklore texts collected by A.P. Farafontov are a valuable source of study of the religious beliefs of the Russian population of the early 20th century, formed in the process of progressive migrations from central Russia and Transbaikalia to the Amur region, and living in close ethnocultural contacts with the local population; expand the system of knowledge about folk beliefs and practices, rooted in the mass consciousness of the Russian population of the Amur region, are of interest for further source, religion, ethnographic, folkloristic, and historical studies. Folklore and ethnographic activity of A.P. Farafontov inserts his work into a broader context of studying the academic and literary ethnography of the Far East and Manchuria in the first half of the 20th century, making it possible to establish typological connections between the works of Russian and Far Eastern scholars.

Key words: ethnography, Amur region, Far Eastern frontier, Russians, Buryats, Golds, Gurans, emigrant journalism, folk Orthodoxy, triple faith, evil spirits, pandemonium, beliefs, omens

---

Вторая половина XIX в. стала в России временем интенсивных этнографических и фольклористических разысканий. Труды А.Н. Афанасьева, Ф.И. Буслаева, А.Н. Веселовского, И.Е. Забелина, В.Ф. Миллера, О.Ф. Миллера, А.А. Потебни, А.Н. Пыпина, Н.Ф. Сумцова в этот период развивают отечественную гуманитарную науку в мифологическом, историческом, психологическом направлении, благодаря чему несколько последующих десятилетий интенсивнейшим образом ведутся исследования, связанные с изучением «славянских древностей и религиозных сторон русской народной культуры» [Забияко, 2006а, 860]. Вполне закономерно внимание учёных начала XX в. сосредотачивается на «народных верованиях», «суевериях», «суеверных обрядах», приметах, заговорах и т.д. [Максимов, 1903; Ончуков, 1909; Бурцев, 1910; Зеленин, 1916, Рыбников, 1910]. Исследователи приступают к жанровому изучению фольклорных текстов, собранных в разных уголках России, ведут теоретические дискуссии о дефинициях видовых образований устного народного творчества, формируют основные принципы систематизации, фиксации и обработки фольклорных и этнографических материалов.

Интерес к фольклору русского народа в эти годы теснейшим образом связан с теоретическими обоснованиями этнического своеобразия и религиозного сознания в целом: труды второй половины XIX – начала XX в. по истории религий, индоевропейским религиям, религиям Китая и Индии, исламу, архаическим верованиям народов Сибири и Дальнего Востока (В.Г. Богораз-Тана, В.П. Васильева, Ф.Ф. Зелинского, А.М. Золотарёва, С.М. Широкогорова, Л.Я. Штернберга, Ф.И. Щербатского и др.) образуют внушительный раздел отечественного гуманитарного знания [Забияко, 2006, 860]. Концепция «генеалогических особенностей происхождения каждого народа» [Надеждин, 1847, 159] находит действенное воплощение в интенсивном освоении и осмыслении невероятно богатого этнокультурного и этнорелигиозного потенциала Дальнего Востока и примыкающих к нему территорий. В 1884 г. во Владивостоке основывается Общество изучения Амурского края (ОИАК), в уставе которого обозначены задачи всестороннего изучения бассейна р. Амура, русского побережья Восточного океана и сопредельных местностей, собирания разных сведений по всем отраслям естествознания, географии, этнографии и археологии и научной разработки собранных материалов» [Устав, 1888, 1]. Членами общества становятся Ф.Ф. Буссе, Д. Крапоткин, И.А. Лопатин, К.Д. Логиновский, Л.И. Шренк, В.К. Арсеньев и др. В 1899 г. состоялось открытие Восточного Института (Владивосток), в методологическую основу преподавания в нём ложится, выражаясь словами А.Н. Пыпина, идея «этнографического прагматизма» Н.И. Надеждина. Выпускниками этого славного заведения весьма скоро станут П.В. Шкуркин (1903), И.Г. Баранов, А.П. Хионин и др. [Хисамутдинов, 2009].

Именно в таком научном контексте формируется научная картина мира уроженца забайкальского городка Александра Павловича Фарафонтова (14 (15) мая 1889 г., Троицкосавск – 1958 г., Сан-Франциско). Фарафонтов родился в большой разночинной семье; отец его был учителем, мать – домохозяйкой [Фарафонтов, 2001].

Получив образование в Троицкосавском Алексеевском реальном училище, юноша отправляется из Забайкалья, к тому времени активно изучаемого этнографами и фольклористами [Кашин, 1860; Кроль, 1894; Кроль, 1896; Буссе, 1897; Логиновский, 1903; Васильев, 1916–1918], во Владивосток. Там Александр продолжает обучение в Восточном Институте [Франкьен, 2015, 132]. Насколько полным был курс и на каком отделении он учился – сказать трудно. Судя по направлению этнографических интересов и собранным фольклорным материалам учёного, это вполне могло быть монголо-бурятское отделение.

В 1913 г. Александр Павлович с родителями переезжает в Маньчжурию. Семья разрастается, и, чтобы прокормить домочадцев, он очень много работает: в 1913–1916 гг. учителем и заведующим железно-дорожным училищем на станции Бухэду КВЖД; в мае–августе 1917 г. – инородческим начальником на Амуре; в 1917–1918 гг. – опять в Бухэду; в 1919 г. – заведующий училищем на станции Аньда; в 1919–1920 гг. – инспектором рыболовства учебно-наглядных пособий при Первом Высшем начальном училище КВЖД (в марте 1924 г. был уволен советской администрацией как человек без гражданства) [Франкьен, 2015, 133]. Богатый список исполняемых должностей свидетельствует: А.П. Фарафонтов проявлял компетентность на разных поприщах – образовательном, административном, инспекционном, и был сведущ во многих сферах – железнодорожной, этнографической, природоохранной…

В Северной Маньчжурии жизнь в эти годы кипит, благодаря подвижнической деятельности российских учёных здесь полномерным образом разворачиваются этнографические, востоковедческие, географические, натуралистические изыскания. Уже середине 10-х гг. XX в. по итогам своих более чем десятилетних исследований публикует знаменитую книгу «В горах и лесах Маньчжурии» (1914, 1915 гг., С-Пб.) Н.А. Байков. Скрупулёзно собирает фольклорные материалы в Южной и Северной Маньчжурии, поступательно их издавая, П.В. Шкуркин [Забияко, Чжоу, 2019, 135–142]. На приграничных территориях Сахаляна и округа Хэйхэ осуществляют свою экспедицию С.М. и Е.П. Широкогоровы (1915–1917), собирая антропологические, этнографические, лингвистические и фольклорные материалы среди эвенков, маньчжуров, дауров, китайцев [Сирина, 2018, 64–85]. Оказавшись после окончания Восточного института в 1913 г. на территории Северной Маньчжурии, бывший забайкалец А.П. Фарафонтов погружается в соприродную ему атмосферу научных штудий.

В 1915 г. в Харбине выходит его первый сборник – «Легенды Азии» [Фарафонтов, 1915], включающий девять легенд – бурятских, монгольских, русских, маньчжурских, китайских: «Легенда о происхождении Тарабагана» (*записано в Забайкалье, в районе посёлка Чиндант 2-й*), «Три брата» (*из записной книжки г. Ф.А.*), «Стрела» (*из записной книжки г. Ф.А.*), «Озеро Бальджима» (*записано в Забайкалье, в районе посёлка Чиндант 2*), «Легенда о происхождении русских» (*записано в г. Троицкосавске, Забайкальской обл.*), «Легенда о происхождении чая» (*записано в г. Мукдене*), «Гора Шапка на реке Амуре» («*Сибирский Архив*»), «Адуген и Владимир» («*Сибирский Архив*»), «Ян-гуй-цза» (*без указ. источника*). В этнографическом направлении А.П. Фарафонтов изначально сочетает практику полевых и архивных штудий, отдавая дань их литературной обработке (что весьма характерно для исследователей той поры, наследующих линию А.Н. Афанасьева) [Афанасьев, 1914а; Афанасьев, 1914б; Афанасьев, 1916].

Материалами этой первой серьёзной публикации молодого учёного становятся его собственные записи, собранные ещё в забайкальской юности, полевые исследования, проведённые уже на территории Маньчжурии, и публикации дальневосточных полевиков-краеведов (журнал «Сибирский архив»). В частности, русская легенда о названии горы Шапка в Амурской области была записана и опубликована в своё время Е.В. Гонсовичем – консерватором Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского [Гонсович, 1913, 505–522], о чём мы узнаём благодаря сегодняшним разысканиям археологов [Забияко, 2020, 33–49]. Вероятно, именно текст Е.В. Гонсовича был положен в основу его литературной обработки А.П. Фарафонтовым, который и сам позднее активно публиковался в «Сибирском архиве» в 1916 г. [Фарафонтов, 1922, 130]. В 1916 г. в ежедневной читинской газете

«Забайкальская новь» А.П. Фарафонтов издаст легенды, собранные им тогда же в Забайкалье как у «инородческого», так и у русского населения. Например, «Легенду о происхождении верблюда» [Фарафонтов, 1916а, 4], «Легенду-сказку о Гысыр-Богдохане» [Фарафонтов, 1916б, 4], «Легенду о трёх богатырях» [Фарафонтов, 1916в, 8] и др. В том же году, по мнению А.А. Хисамутдинова, А.П. Фарафонтов прослушал несколько лекций В.К. Арсеньева в ОРО, впоследствии состоял с ним в переписке.

Вплоть до закрытия границ с Советской Россией (1920) пытливый энтузиаст постоянно курсирует между Маньчжурией и Владивостоком. Кроме того, он совершает научные экспедиции в Приамурье, Забайкалье, на Камчатку (1919 г.).

Разные источники по-разному определяют ведущее направление научных и творческих пристрастий А.П. Фарафонтова – как литературное [Константинов, http://encycl.chita.ru/encycl/person/?id=3279], этнографическое, естественно-научное – наравне с этнографией и фольклором он активно занимался орнитологией и таксидермией [Франкьен, 2015, 132–137]. Фарафонтов был членом Императорского русского географического общества (ИРГО) и Читинского отделения Общества русских ориенталистов. Вскорости он перебирается в Харбин и с 1923 г. избирается в Общество изучения Маньчжурского края (ОИМК); публикуется в газетах «Даурский край», «Забайкальская новь», журнале «Сибирский архив», является корреспондентом харбинского журнала «Рубеж», газеты «Слово» (1921–1935) (печатается под псевдонимами К. Джарджуйский, К. Чарджуйский). В Харбине создаёт фирму «Натуралист», в которую входят библиотека, книжный и писчебумажный магазин, там же продаваются изготовленные им чучела птиц. Кстати, коллекция птиц, препарированных Фарафонтовым, находится сегодня в Зоологическом институте РАН.

Любопытнейший факт – два года он проработал орнитологом в Четвёртой Азиатской экспедиции профессора Штецнера из Германии (Дрезденский музей этнографии и зоологии). Известно, что Вальтер Штецнер занимался исследованием Маньчжурии в разнообразных направлениях – в частности, именно благодаря интервью с немецким учёным в харбинском «Рубеже» (1933) были опубликованы уникальные сведения о традиционной жизни маньчжурских солонов (тунгусо-маньчжурской группы народов, ныне практически утративших свою идентичность) – «Дикари под боком у Харбина» [Забияко, 2014а, 192–202]. Можно предположить, что во время участия в экспедиции были востребованы не только орнитологические, но и этнографические познания А.П. Фарафонтова.

Позднее, в анкете Бюро по делам Российских Эмигрантов в Маньчжурской Империи (БРЭМ) 3 апреля 1934 г. Александр Павлович напишет: «В течение более десяти лет я работал в области животноводства, организации государственных и промысловых питомников диких животных (изюбрей, лисиц и проч.), организации парков и заповедников, а также хорошо знаком с вопросами охоты и рыболовства на Дальнем Востоке. В этих областях я смог бы принести известную пользу своими познаниями и своим опытом. В Трёхречье – при условии моего туда возвращения – в случае нужды я мог бы выполнить *то или иное поручение* Бюро» [ГАХК. Ф. 830, Оп. 3, Д. 49039 (БРЭМ). Анкеты Фарафонтовых].

В основе данной публикации – исследование материалов, собранных А.П. Фарафонтовым в 1916 г., когда им была осуществлена экспедиция из Харбина до курорта «Шиванда» в Забайкалье, как раз накануне эпохальных не только политических – ментальных сдвигов в жизни амурчан и забайкальцев. Очевидно, бурные исторические процессы – революция, Гражданская война на Дальнем Востоке – помешали оперативной обработке собранных данных. Она затянется на целых 6 лет.

Всё же в 1922 г. в харбинском журнале «Вестник Азии», печатном органе Общества русских ориенталистов в Харбине, А.П. Фарафонтов опубликует работу «По Забайкалью и Амуру. Заговоры, загадки, приметы и поверья». Сборник состоял из 2 частей: «Среди русского населения» и «Среди бурят», что отразило не только этническую карту маршрута, по которому следовал Фарафонтов в 1916 г., но и свидетельствовало об этнографической равновесности интересов исследователя.

Отдельного внимания заслуживает то, что сборник выходит под редакцией и с предисловием П.В. Шкуркина – в эти годы уже не только картографа, демографа, этнографа Северной и Южной Маньчжурии, автора многочисленных пособий по изучению китайского разговорного языка, преподавателя китайского языка в Гирине, главного редактора «Вестника Азии», но и автора опубликованных материалов фольклорного и этнографического характера: *«Китайские рассказы и легенды» (Харбин, 1917), «Китайские легенды» (Харбин, 1921), «Легенды в китайской истории» (Харбин, 1922), «Тонкая ива: Китайская повесть для дам и идеальных мужчин» (Харбин, 1922),* создателя оригинального жанра «этнографических рассказов» («Игроки» и «Хунхузы»).

Предваряя редактируемую работу, Шкуркин подчеркнёт важность и своевременность этнографических и фольклористических разысканий «по медвежьим углам», имея в виду – дальневосточные территории (в словоупотреблении тех лет – «Сибирь»):

«При современном необычайно быстром поступательном движении общественной жизни, формы бытового и семейного уклада также быстро изменяются; являются новые понятия, новые требования; новые представления неудержимо просачиваются не только *в деревенскую крестьянскую среду, но и в толщу инородческой народной массы, даже в глухих местах Сибири.* Свет, знание, культура быстро завоёвывают себе более или менее твёрдые позиции.

Но, наряду с этим, также быстро вымирают *остатки старины*, забываются предания, сказки, заговоры и т.п.

А между тем, эти *осколки старины, дышащие иногда глубокой древностью,* являются *драгоценными для этнографа и для всякого, изучающего быт, язык, историю* и т.п. известного уголка нашего необъятного отечества. *В преданиях, сказках, поверьях и т.п. находятся иногда драгоценные указания или намёки на тот или другой исторический факт, забытый или неотмеченный официальной историей, на происхождение рода или племён от того или другого народного корня, на вкрапление в народную массу посторонних этнографических элементов, и т.д*.

Словом, все эти *брызги народного творчества являются материалом солидной научной ценности, но материалом, к сожалению, крайне неустойчивым*. Он гибнет с каждым днём. Многое забывается, многое нарочно изгоняется усердными, но малообразованными носителями казённой культуры, – и гибель для науки.

Вот почему так желательно, чтобы всюду, *особенно по медвежьим углам, записывались бы сказки, предания, легенды, заговоры, приметы, загадки, присказки, рассказы про нечистую силу и т.п.*

Предлагаем ниже заметки – труд А.П. Фарафонтова[1], который, путешествуя летом 1916 года по Забайкалью и Амуру, имел возможность записать предлагаемые ныне читателю эти *образцы «явного и сокровенного» народного творчества* и сохранить их, таким образом, от гибели» (Курсив наш. – *Авт.*).

Провиденциальны окажутся метафорические определения Павла Васильевича, данные фольклорным и религиоведческим материалам Фарафонтова – «остатки старины», «осколки старины», «брызги», «образцы “явного и сокровенного” народного творчества». Текст предисловия пишется в 1922 г., очень скоро бурный расцвет дальневосточной российской этнографии, дальневосточного религиоведения и востоковедения обернётся мрачным закатом, продлившимся ни много ни мало – почти 70 лет [Забияко, 2014б, 270–290]. Это в отрезанном от метрополии Харбине русские этнографы и востоковеды получат шанс ещё на протяжении четверти века продолжать начатое в первые десятилетия XX в. На территории советского Дальнего Востока этнографические и религиоведческие изыскания весьма скоро сойдут на нет – страна приступит к строительству нового общества, где «религиозным предрассудкам» и «националистическим мелкобуржуазным обычаям» не было запланировано места.

Полвека назад Н.И. Надеждин призывал: «Слово “устное”, язык “живой”, в своём “всенародном”, или скажу ещё точнее – “простонародном” употреблении: вот собственно дело этнографии: вот законная, беспрекословная область её лингвистических работ: ибо тут только, чрез цепь веков, чрез ряды всякого рода перево-

ротов сберегается если не вся, то по крайней мере в главных чертах, первоначальная, самообразная жизнь и особность народов, что именно и есть их “народность”» [Надеждин, 1847]. Однако даже в первые десятилетия нового столетия российская этнография только начала вырабатывать свои специфические принципы фиксации и паспортизации полевого материала, а фольклористика апробировала основные методы и направления исследования в рамках мифологической школы, психологического направления, теории заимствования, антропологической и исторической школы.

П.В. Шкуркин обращает внимание именно на этот важный аспект записей Фарафонтова:

«Ценность их, без сомнения, увеличивается тем, что *автор точно указывает, где и от кого он слышал тот или другой рассказ, или заговор.*

Не претендуя на полноту и системность сообщаемых данных, автор хотел бы видеть в них лишь сырой материал, который, быть может, когда-нибудь понадобится и серьёзному научному работнику» [Фарафонтов, 1922, 120]. Данная реплика коллеги по цеху подчёркнет весьма существенный наукометрический маркер труда Фарафонтова, зафиксировавшего территориальный, этносоциальный, этнорелигиозный портрет своих информантов 1916 г.

Большинство исследователей-фольклористов и этнографов той поры в научных разысканиях не придерживались какого-то одного направления, как правило, сочетая методы и приёмы различных научных школ, при этом допуская и присущие им издержки (стилистические правки собранных текстов, их унификацию, невнимание к личности информанта и т.д.) [Васкул, 2009]. К примеру, сам П.В. Шкуркин, публикуя свои «Китайские легенды» в 1921 г., не указывает ни место, ни имён информантов, ни полноценных источников, откуда легенды могли быть заимствованы и переведены, кроме того – он во многом «русифицирует» эти тексты, придавая им жанровую стилистику русской фольклорной прозы. Вероятно, в своих изысканиях П.В. Шкуркин также ориентировался на методологию А.Н. Афанасьева. Данные факты весьма осложняют последующее источниковедческое и текстологическое изучение его собрания – но это тема отдельного разговора [Чжоу, 2019, 220–227].

В текстах, публикуемых А.П. Фарафонтовым, мы, к сожалению, также обнаруживаем следы стилистической правки и «выравнивания» устной диалектной речи забайкальцев и амурцев. Очевидно, что Фарафонтов пока ещё бредёт наощупь в своих попытках зафиксировать этнографический материал. Но, несмотря на определённые недостатки, в данном собрании, по меткому определению П.В. Шкуркина, мы можем найти «*драгоценные указания или намёки на тот или другой исторический факт, забытый или неотмеченный официальной историей, на происхождение рода или племён от того или другого народного корня, на вкрапление в народную массу посторонних этнографических элементов, и т.д.*» [Фарафонтов, 1922, 120] – реконструировать портрет представителей местного населения тех пунктов, где работал герой нашей публикации, пусть не «услышать» их голоса, но узнать имена, ощутить атмосферу этнокультурного и этнорелигиозного взаимодействия на территории дальневосточного фронтира в первые десятилетия XX в., сформировать представление об этнолокальных вариантах религиозных представлений русского населения.

Вспомним – русские начинают освоение современной территории Дальнего Востока России в середине XVII в. [Константинов, 2002, 248; Артемьев, 2008, 173–230, Забияко, 2008а, 214–224]. За исторически короткий срок (всего два с половиной столетия) сотни тысяч людей переселяются на новоприсоединённые земли. К 10-м годам XX в. русское население Амурской области составляет уже почти 200 тыс. человек [Шликевич, 1911, 10–11]. Этнический, этнокультурный опыт русских переселенцев был неоднородным. Большой миграционный поток шёл из Восточной Сибири и Забайкалья (участники первых сплавов на Амур 1854–1857 гг., последовавшие за ними казачьи семьи).

Бо̀льшая часть рассказов была собрана А.П. Фарафонтовым в Амурской области в станице Поярково (в настоящее время посёлок Поярково – *Авт.*), на хуторах Чесноковский (наст. вр. с. Чесноково – *Авт.*), Краснояровский (в наст. вр. п. Красный Яр), п. Завитая (в наст. вр. г. Завитинск – *Авт.*), остальное – в Забайка-

лье (Верхний Чирон). Согласно историческим данным, забайкальские посёлки был и образованы в середине XIX в. в основном переселенцами из Центральной России. В свою очередь, ст. Поярково и хут. Чесноковский Амурской области были заселены в конце XIX в. казаками-переселенцами с р. Аргуни Забайкальского края, а первыми переселенцами в п. Завитая были крестьяне из внутренних областей европейской России, Украины, Белоруссии и Сибири. Именно забайкальские казаки сформировали весьма жизнестойкий тип казачьего населения Амура, которое в тяжёлых условиях расчищало тайгу, ставило дома, распахивало целину, несло охранную службу [Забияко, 2008а, 214–224]. На приамурских землях эти разноплемённые и разновременные миграционные потоки соединились, и в тесном взаимодействии с местными и пришлыми со стороны Китая народами создали уникальный комплекс этнорелигиозных и этносоциальных представлений.

Существенный вклад в освоение Дальнего Востока внесла русская православная церковь, начиная с первых волн переселения в XVII в. С одной стороны, факт принадлежности к русскому православию был «бесспорным объединяющим началом и основой идентичности неоднородного в социальном и идейно-психологическом отношении этнического сознания переселенцев». Однако не последнюю роль в формировании религиозного сознания поселенцев играл и старообрядческий элемент. С самого начала православная религиозность в Даурских землях, как исстари называли Приамурье, «была отнюдь не однородной и поголовно благочестивой». [Забияко, 2008б, 70–79]. Опираясь на полевые исследования в приграничной полосе проживания амурского казачества, современные религиоведы с большой долей скепсиса характеризуют уровень набожности дореволюционного казачьего населения: «Респонденты-старожилы отмечают черты формального отношения казаков к вере. Так, например, Бакуменко Григорий Михайлович, старожил с. Петропавловки, вспоминал: “Казаки не шибко-то и жили в православной вере. Церковь находилась в Буссе. Ходили туда на крестины, да раз в полгода на праздник и всё…”. Сходным образом описывала религиозную жизнь казачества и старейший краевед Амурской области, жительница с. Албазино Агриппина Николаевна Дорохина. По её словам, албазинские казаки уклонялись от посещения церковных служб, считали хождение в церковь прежде всего женским занятием» [Забияко, 2008б, 70–79].

Формирование религиозных традиций русского населения, обживающего левобережье Амура, носило стихийный характер, в большей степени опираясь на народное православие – этнолокальный вариант универсального феномена народной религии. Народная религия – плоть от плоти представлений «низких» социальных слоёв [Забияко, 2006, 672]. Официальной, элитарной религиозности народная религия противопоставляет «низовое», ненормативное и непрофессиональное понимание религиозных канонов, справление религиозных культов.

Возникающие в подобном синкретическом «вареве» фольклорные тексты – заговоры, мифологические рассказы, народные приметы и т.д. – исторически делят первенство с традиционными священными текстами нормативной религии [Забияко, 2017, 121–122]. При этом в «разных русских землях народное русское православие получает своеобычные местные черты» [Забияко, 2002, 105]. Толкование многих образов и сюжетов в народном православии происходит по «самомышлению»: православные каноны переосмысляются на бытовом уровне, исконные славянские верования синкретизируются с православными, образуя троеверие [Забияко, 2002, 107]. Характерной чертой народной религии русского населения Приамурья было двоеверие, сочетающее народное понимание православия, унаследованные от предков славянские представления и усвоенные от новых соседей инокультурные верования и обычаи [Забияко, 2017, 121–182].

В нашем исследовании мы обращаемся к первой части материала Фарафонтова – «Среди русского населения», состоящей из 4 блоков: «Поверья и приметы», «Нечистая сила», «Заговоры», «Загадки» (последний весьма скромен по объёму, в нём всего 4 загадки). Информантами А.П. Фарафонтова стали казаки, учителя, крестьяне; русские, буряты, метисы (гураны). Нас более интересуют первые три блока, чьё содержание коррелирует с более поздними историческими, этнографическими,

фольклорными данными о ментальности и религиозных воззрениях *русских дальневосточного фронтира.*

Насколько можно судить по записям Фарафонтова, русское население Приамурья имело усвоенную в процессе миграций развёрнутую систему общерусских народных представлений о нечистой силе и дьявольщине [Забияко, 2004, 236–287], сопровождающей повседневную жизнь русского человека, а также об её излюбленных временных и пространственных локациях: «На Крещенье, когда закатится солнце, крестьяне обыкновенно на своих избах и на всех постройках на дворе ставят мелом или углём кресты, как защиту от разных покушений *нечистой силы*. Через ту дверь, на которой поставлен крест, *дьявольщина* проникнуть не может. Ставят кресты сначала снаружи помещений, а потом уже внутри их» [Фарафонтов, 1922, 124].

Легко установить типологию приамурских представлений о самом популярном низшем духе – домовом: «Для дома очень важно жить с *домовым* в ладу. Для того чтобы *домовой* не сердился, на ночь под печку ему ставят угощение – колобки из теста» (Сообщил учитель Шестаков из ст. Поярковой на Амуре); «*Домового* можно умилостивить и другим способом: поставить на ночь около коровника крынку молока и кусок хлеба (Хут. Чесноковский)» [Фарафонтов, 1922, 121].

Эти нарративы аналогичны бытующим в Забайкалье в начале XX в. [Логиновский, 1903, 4–6], их рудиментарным вариантам, собранным в настоящее время у метисированных потомков забайкальских казаков в Трёхречье [Забияко, 2017, 172–173], современным представлениям амурских казаков [Забияко, 2016, 22]. Общим для такого рода нарративов являются суждение о том, что *домовой* – хозяин дома, потому его надо задабривать, прикармливать и т.д. [Фарафонтов, 1922, 121].

Несмотря на то, что демонологических рассказов в собрании не очень много, собирателем были зафиксированы нарративы практически обо всех основных персонажах русского пандемониума – *домовом, банном, лешем, водяном, чёрте/чертёнке/чертовке*: «Не так ещё это было давно, я был подросточком. Был у нас один охотник, наш же казак, который всегда смеялся, когда ему говорили о нечистом. Ни во что не верил казак. Однажды он был на охоте с товарищем. Вечером расположились они в одном месте развели костёр, чаёк попивают, разговаривают. Уже стемнело, и нужно было спать. Вот товарищ охотника и говорит: “Смотри, брат, ты вот всё смеёшься над нечистым, а он возьмёт, да и пошутит над тобой. Я, брат, знаю случаи, когда человек ложится на одно место, а просыпается на другом…”. Смеётся охотник: “Смотри, как бы тебя не уволок *леший*, а за меня не бойся: не тронет”. Посмеялись и легли спать. Каково же было удивление охотников утром, когда они проснулись и увидали, что один из них, именно неверующий, лежал совсем на другом месте» (Пос. Красноярский) [Фарафонтов, 1922, 124].

Обращает на себя внимание тот факт, что в процессе миграций «нечистая сила», сопровождающая жизнь русского переселенца, несколько «запуталась» в своей идентичности. Для общерусских представлений о разного рода бесах характерна была определённая дифференция и персонификация *чёрта и* остальных бесов и полубесов [Забияко, 2004, 236–287]. В представлениях же русских Приамурья категория «чёрт» выступает как родовое название всей «нечистой силы, дьявольщины», а остальные представители пандемониума имеют видовое определение «специальных чертей» и по описанию очень часто подпадают под антропоморфный вариант образа *чёрта, чертяги, чертовки, чертёнка* – одним словом, *нечистого* («маленький, чёрненький, голенький», «что-то голое <…>, как будто ребёнок» – *банный*; «маленький, сивый, имел рожки и хвостик» – *водяной* и т.д.):

«Было это вблизи посёлка Красноярского. Один казак вернулся к вечеру с поля. Утром ещё он велел своим домашним истопить баню. Про эту баню ходил промеж народа слух, что в ней живёт *нечистый*. Баню истопили, и казак, когда совсем уже стемнело, и он управился по домашности, пошёл мыться. Мужик-то он был такой, который ничего не боялся: не верил он в нечисть. Как водится, пришедши в баню, разделся и пошёл смотреть колоду, горяча ли в ней вода; опустил в неё свою руку, – а у него там что-то голое забилось, как будто ребёнок. Бросился мужик обратно, схватил свечку, да к колоде. Смотреть – а там высунулся ребёнок и снова нырнул, и не стало его… Перепугался мужик, и давай Бог ноги из бани. Не стали

уже больше в ней мыться: кому охота с *нечистым* возиться? Вскорости, подумав, сожгли эту самую баню, чтобы не плодить *чертяги* у нас. Ну, теперь ничего, живём» (Хут. Красноярский) [Фарафонтов, 1922, 124].

«Лет 15 тому назад наши казаки ловили в Ононе, недалеко от посёлка Красноярского, рыбу. Закинули сети и вытащили… *чертёнка*. *Чертёнок* был маленький, сивый, имел рожки и хвостик. Он весь дрожал и пищал. От страха мужики столпились около него и не знали, что им делать.

И вдруг по реке пошли валы и из неё вынырнула старая *чертовка*, матка чертёнка. Стонет сама, машет не то руками, не то плавниками, как у летучей мыши, хочет достать своё отродье. Страх взял мужиков: выбросили они *чертяку*. Схватила его матка и нырнула в воду. Только их и видели. Сама-то *чертовка* толстая, такая же сивая, как и её отродье, вся волосами покрытая.

Когда *чертёнок* был у мужиков, то они нет-нет да и перекрестят *чертёнка*, а тот всё корчится: не любит нашего, значит, креста». (Рассказ казака, живущего в пос. Красноярском, который слышал всё от казаков, принимающих участие в рыбной ловле, о которой идёт речь – *прим. А.П. Фарафонтова*).

Вместе с переселенцами из западных районов России в русское Приамурье мигрировали общерусские приметы и нарративы о *колдунах* и *ведьмах*: «Если по дороге на охоту встретишь колдуна, – лучше вернись: не только охота будет неудачна, но и ружьё испортишь так, что после из него ничего не убьёшь (Хут. Чесноковский)» [Фарафонтов, 1922, 122].

Представление о том, что если душу ведьмы или колдуна не выпустить, то она обязательно вернётся назад и человек воскреснет, было зафиксировано ещё Далем [Даль, 2015, 117]. В Забайкалье начала XX в. было записано народное поверье о том, что «*душа колдуна принадлежит дьяволу. Поэтому, желая облегчить ему смерть, родственники приподнимают князёк над домом, где находится умирающий и тогда душа умирающего, якобы, вылетает под поднятый князёк, не замеченная ангелом»* [Логиновский, 1903, 31]. Ср. у Фарафонтова: «Когда умирает колдунья, то надо с крыши снять «князька», иначе колдунья будет долго мучится, и всё-таки не умрёт (Хут. Чесноковский)» [Фарафонтов, 1922, 122].

Данные современных полевых исследований религиоведов, собранные среди потомков амурских казаков, свидетельствуют о живучести данного суеверия в сознании русских поселенцев вплоть до 60-х гг. прошлого века: «*Бабка-то у меня ой, красивая была – казачка, да… Ведьма. <…> Ой, тяжело помирала, да… Чувствует – пора ей уже. Сына просит: разбери крышу-та! А он не слушает... Три дня просила, выла, да… А на третий день уже он не выдержал, плюнул… Полез, крышу разобрал. И как только дыра появилась: – Ох! Такой тяжёлый вздох он услышал прямо над дырой. И столб дыма. Он вниз – глядь, а мать уж померла*» [Воронова Валентина Георгиевна, 1935 г.р., прож. д. Дмитриевка, Амурской обл.; соб. Забияко В.А., г. Благовещенск, май, 2020; ЦИДВЭ].

В амурских материалах Фарафонтова мы находим сжатый нарратив о порче посредством «*надевания хомута*», бытующий в казачьей среде: «*Когда желают жестоко отомстить врагу-мужчине, то с помощью заговора “надевают хомут”. Хомут можно надеть на язык, отчего язык пухнет и причиняет большие страдания, а в особых случаях – и на половой орган, на котором образуется рубцеобразная опухоль* (вероятно, от разрыва стенки одной из каверн пещеристого тела. – *прим. А.П. Фарафонтова*), *что причиняет невероятные мучения. Надевают хомут не только взрослым, но и мальчикам (parafimos). Кроме того, “хомут надевают” и на лошадей. От этого лошадь начинает пухнуть, и даже бывали случаи, что лошади издыхали. Хомут надевается про помощи заговора. К сожалению, добыть этот заговор очень трудно, так как слова заговора составляют тайну “заговорщика”, и если эта тайна получит огласку, то заговорщику “не жить тут”. Против заговора существует и “отговор”. Записать его тоже не удалось* (Сообщ. учитель, казак Шестаков в ст. Поярковой на Амуре)» [Фарафонтов, 1922, 126].

В 1903 г. этнограф К.Д. Логиновский, собиравший материал в среде забайкальских казаков, писал: *«“Хомутец”, или “хомут” – самая страшная порча, которая известна в деревнях Восточной Сибири, Прибайкалья и Забайкалья. Она, согласс-*

но рассказам, обычно приводила к смерти. "Хомут" могли сделать не только на человека, но и на животных и даже хозяйственные предметы. Преимущественно всё же "хомут" надевали на половые органы мужчинам по злобе или "ради насмешки девок над парнями". Под "хомутом" понимается вообще сильная порча, сглаз» [Логиновский, 1903, 85]. В 1929 году В. Кормазов писал об этом суеверии в своём очерке о трёхреченских казаках-забайкальцах [Кормазов, 1929, 41]. Подобные представления до сих пор живы среди их метисированных потомков: «*Бабушка и мама говорили – раньше какой-то хомут надевали. Я же не видела, я слышала, люди говорят. Ребятишки бегают, играют, вдруг брюхо заболел<о>, пошли – твёрдо как кушак, вот тут (показывает в область паха – Авт.), пошли к бабушке, бабушка всё тут снимала, и не будет. Говорят, что правда, но я не видывала*» [Зап. от Маруси Дементьевой 果佩珍, Quo Peizhen, 1941 г.р. (урож. д. Караванная), д. Караванная, 2016 г., собиратели: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян, ЦИДВЭ АмГУ].

А.П. Забияко подчёркивает: забайкальские переселенцы были неплохо адаптированы к амурским природным условиям и хозяйственной деятельности [Забияко, 2008б, 70–79]. Об этом же свидетельствуют многие бытовые приметы и поверья, собранные Фарафонтовым, ориентированные на промысловую магию и ловлю рыбы в обильных амурских водах: «*Для населения, живущего по берегам реки, удачный лов рыбы играет, конечно, большое значение. Если рыбы плохо идёт на удочку, то этому можно помочь. Нужно подойти к рыболову и сказать: "Клёв на уду". Рыболов же на это должен ответить: "Спасибо". И рыба тотчас же станет клевать* (Зап. в хут. Чесноковском, на Амуре)»; «*Но, когда ты собираешься на рыбную ловлю, – отнюдь не бросай небрежно удочек на землю, а всегда ставь их стоя, прислонив их к чему-нибудь. Ибо, если через лежащую удочку перешагнёт женщина или девушка, – не быть добру: ничего не поймаешь* (Хут. Чесноковский)»; «*Если осенью перед замерзанием реки по воде идёт такая обильная шуга, что часть её остаётся на берегу, – то на будущий год будет хороший урожай»; «Если же шугу течением отнесло от берега, – быть худу: урожай будет плохой»; «Но если при этом вода зальёт берег, – то это хорошо: урожай будет хороший»* [Фарафонтов, 1922, 121].

Основы народного православия русских поселенцев Приамурья «выплавлялись» в мощном этнорелигиозном «котле». В ходе миграций русские верования синкретизировались с религиозными традициями местного населения [Забияко, 2008б, 70–79] – тунгусо-маньчжурских народов, дауров, бурят, якутов; в православную практику переселенцев постепенно вошли практики шаманизма, промысловой и лечебной магии [Забияко, 2009, 24]. Среди забайкальцев значительную группу составляли так называемые *гураны* – потомки смешанных русско-бурятских, русско-тунгусских браков [Забияко, 2008б, 70–79]. Некоторые приметы, зафиксированные А.П. Фарафонтовым, содержат региональные элементы и свидетельства этнорелигиозной синкретизации русских и бурятских представлений – это представления, связанные с универсальными оппозициями мужское/женское, а также с архаическими представлениями о хтонической женской природе.

Местный этнокультурный колорит представлениям о нечистой силе, бытующим в русской среде амурских жителей, придаёт нарратив о *нырке* – антропозоо-дендроморфном образе беса/чёрта, сформировавшемся уже на просторах амурской природы: «*В 1909–10 году на хуторе Куприяновском у одного казака на заимке произошёл следующий случай, который я до сих пор не могу объяснить.*

На заимке был барак, в котором ночью спали рабочие. Однажды рабочие легли спать. Многие уже заснули. Вдруг кто-то с одного из рабочих сорвал одеяло и бросил его в другой конец барака. Затем тоже повторилось с другим, третьем и т.д. Наконец, одеяла стали просто летать по бараку. Зажгли огонь. Всё и вся оказались на своих местах. Думали, что кто-нибудь подшутил. Спросили, но все отозвались полным незнанием. Потушили огонь. Началась та же история, но теперь уже кто-то сильно барабанил в двери барака. Зажгли огонь – и опять всё прекратилось. Тогда решили изловить того, кто шутит эти шутки. Потушили огонь и стали ждать. Через несколько времени стали раздаваться стуки в дверь, а затем начали летать по бараку одеяла, тужурки и пр. Повскакали рабочие и стали ловить одеяла; но каков же был их ужас, когда эти одеяла стали их лупить са-

мым определённым образом… Как сумасшедшие выскочили рабочие из барака и весь остаток ночи провели уже на свежем воздухе.

Утром хозяин заимки обратился к знахарю. Знахарь сказал: не иначе, как в бараке поселился нырок <…>

Стали искать и, действительно, под одной из балок нашли нырка.

По совету знахаря, очевидно, уже опытного в этих делах, разложили в стороне большой костёр и, когда костёр запылал большим пламенем, знахарь бросил нырка в самую середину пламени. Нырок тут сильно стал прыгать и корчиться, но всё же сгорел.

После этого рабочие в бараке спали уже спокойно.

Да, много у нас есть ещё необъяснимого, странного. Иногда, конечно, можно дать случаю то или другое объяснение, но бывают случаи, что совершенно теряешься в объяснениях, как вот и в только что приведённом случае (Рассказ учителя – амурского казака Шестакова)» [Фарафонтов, 1922, 125].

В Указателе мифологических персонажей русского населения Восточной Сибири [Мифологические рассказы, 1987] *нырок* не упоминается. При этом сюжет о проделках местного беса типологически соотносится с восточносибирским сюжетом о чёрте (156) [Мифологические рассказы, 1987, 106; 343]. Согласно комментарию Фарафонтова, «*нырок* – чёрная *коряжина*, плавающая по воде, формой своей напоминающая несколько *куклу*. Когда она плывёт в воде, то ныряет, отсюда и название – *“нырок”*» [Фарафонтов, 1922, 125]. Однако *нырок* (нырок Бэра) – это ещё и редкий вид уток, обитающий лишь в бассейне Амура, черновато-зелёного (самцы) и черновато-рыжего (самки) оперения [Бёме, 1994, 32]. Вероятно, своё название локально обретающийся на Амуре нечистый первоначально приобрёл благодаря коряжине, на которую, в свою очередь, были перенесены внешние и поведенческие характеристики водоплавающего пернатого первообраза. Помимо этого, возникновение загадочного водяного беса в представлениях русских приамурцев вполне может быть связано с анимизмом и промысловой магией местных народов – нанайцев (гольдов), практикующих изготовление антропоморфных деревянных идолов и верящих в то, что злой дух Огдзё, селящийся в заброшенных жилищах, может приносить ночующим там путникам множественные неприятности [Архив ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 218–219 (цит. по: Старцев, 2017, 27)].

Следующая примета иллюстрирует факты религиозного синкретизма, бытующего в среде местного населения: «*Люди “с двойной верой”* [*двойная вера: попадаются ещё старики – буряты, исповедующие открыто православие, а в тайне – ламаизм или шаманизм. – прим. А.П. Фарафонтова*] *сильно мучатся и долго борются со смертью: каждая вера тянет в свою сторону* (Ст. Пояркова)» [Фарафонтов, 1922, 122]. Данный текст одновременно характеризует и органику народного православия русских амурцев, отнюдь не считающих собственную веру в «специальных чертей» признаком отступления от «истинного православия».

Обратим внимание на жанровое своеобразие фольклорных материалов, собранных А.П. Фарафонтовым среди русского населения Забайкалья и Приамурья. В современной терминологии фольклористики – это *былички*, *бывальщины*, устные рассказы (*сказы*), *приметы, заговоры, загадки*. Так как собирание несказочной прозы было начато лишь в первые годы XX в., термины «быличка», «бывальщина», «сказ» ещё только входили в научный обиход, а их дефиниции будут выработаны значительно позднее. Потому А.П. Фарафонтов ещё не прибегает к жанровому делению своих мифологических «поверий» о нечистой силе. Заметно и то, что он уделяет большее внимание содержательной стороне, порою прибегая к пересказу устных текстов.

Несмотря на довольно скромные, на наш взгляд, успехи в литературном творчестве и зачастую любительский принцип оформления фольклорных текстов, в целом можно сказать, что Александр Павлович Фарафонтов представлял собой образец подвижника-универсала, призванного и взращённого российской гуманитарной наукой в эпоху замечательных географических открытий, активного становления биологии, этнографии, антропологии, фольклористики.

Данные материалы – не только ценный источник реконструкции народной православной традиции русского населения дальневосточного фронтира начала

XX в., сформированного в процессе поступательных миграций из центральной России и Забайкалья и проживающего в тесных этнокультурных контактах с местным населением. Ведь «в действительности именно народная религия формирует основное русло истории любой этнокультурной традиции» [Забияко, 2006б, 673]. В собрании Фарафонтова зафиксирована этнолокальная религиозная традиция русского населения далёких «медвежьих углов», Забайкалья и Приамурья, – как раз накануне революции, и в этом его особенная ценность.

Фольклорные и этнографические материалы А.П. Фарафонтова вписывают его творчество в более широкий контекст изучения научной и художественной этнографии Дальнего Востока и Маньчжурии первой половины XX в., позволяя установить типологические связи направления изысканий дальневосточных исследователей и их столичных коллег. Они представляют большой интерес для религиоведческих, источниковедческих, этнографических, фольклористических, исторических исследований.

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

Список сокращений

ГАХК – Государственный архив Хабаровского края
РФФИ – Российский фонд фундаментальных исследований
ЦИДВЭ – Центр изучения дальневосточной эмиграции

Библиографический список

1. Артемьев, Р.А. Русские на Амуре в XVII веке / Р.А. Артемьев // История Амурской области с древнейших времён до начала XX века / Под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск, 2008. – С. 173–230.
2. Афанасьев, А.Н. Народные русские легенды / А.Н. Афанасьев. – Казань, 1914а. – Т. 1. Легенды, собранные А. Н. Афанасьевым / Под ред. И.П. Кочергина. – 230 с.
3. Афанасьев, А.Н. Народные русские легенды / А.Н. Афанасьев / Ред. и предисл. С К. Шамбинаго. – М., 1914б.
4. Афанасьев, А.Н. Народные русские легенды / А.Н. Афанасьев / Ред. и предисл. С. К. Шамбинаго. Изд. 3-е.– М., 1916.
5. Бёме, Р.Л. Пятиязычный словарь названий животных. Птицы. Латинский, русский, английский, немецкий, французский / Р.Л. Бёме, В.Е. Флинт/ Под общ. ред. акад. В.Е. Соколова. – М.: Русский язык, РУССО, 1994. – С. 32.
6. Бурцев, А.Е. Полное собрание этнографических трудов А.Е. Бурцева / А.Е. Бурцев. – СПб., 1910. – Т. VI. Легенды русского народа. – 315 с.
7. Буссе, Ф.Ф. Забайкальское инородческое войско / Ф.Ф. Буссе. – М., 1897.
8. Васильев, А.П. Забайкальские казаки: (Ист. очерк) / А.П. Васильев. – Чита,1916–1918.
9. Васкул, А.И. История русской фольклористики второй половины XIX – начала XX в.: проблемы источниковедения: дис. … канд. филол. наук: 10.01.09 / А.И. Васкул; СПбГУ. – Санкт-Петербург, 2009. – 376 с.
10. Гонсович, Е. Гора Шапка на р. Амуре / Е. Гонсович // Сибирский архив. – 1913. – № 12. – С. 505–522.
11. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. 830. Оп. 3, Д. 49039 (БРЭМ).
12. Даль, В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. / В.И. Даль. – М.: ЗАО «Издательский дом Аргументы недели», 2015. – 208 с.
13. Забияко, А.А. «Дикари под боком у Харбина»: религиозная жизнь эвенков Северной Маньчжурии в периодической печати дальневосточной эмиграции / А.А. Забияко // Религиоведение. – 2014а. – № 4. – С. 192–202.

14. Забияко, А.А. Художественная этнография Дальнего Востока: эмигрантский и советский текст 20–40-х гг. XX в. / А.А. Забияко // Традиционная культура Востока Азии: к 10-летию Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области: сб. ст. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2014б. – С. 258–279.
15. 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. 242–283.
16. Забияко, А.А. П.В. Шкуркин: биографический, историко-культурный, этносоциальный контекст становления учёного и писателя / А.А. Забияко, Чжоу Синьюй // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2019. – Т. XVI. – Вып. 4. – С. 135–142.
17. Забияко, А.А. Архивы эмигрантской публицистики. Жизнь русской православной общины на приграничных территориях Приамурья в 20–40-е гг. XX в. (по материалам эмигрантской публицистики) / А.А. Забияко, Я.В. Зиненко // Религиоведение. – 2020. – № 3. – С. 130–142.
18. Забияко, А.П. Религиоведение в России / А.П. Забияко // Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006а. – С. 859–861.
19. Забияко, А.П. Народная религия / А.П. Забияко // Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006б. – С. 672–673.
20. Забияко, А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII века / А.П. Забияко // История Амурской области с древнейших времён до начала XX века. – Благовещенск: Изд-во Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области, 2008а. – С. 214–224.
21. Забияко, А.П. Особенности дальневосточной ментальности и теории интерпретации религиозных новообразований / А.П. Забияко // Современные контексты магии, религии и паранауки: моногр. / Сердюков Ю.М., Забияко А.П., Кобызов Р.А., Тюрина Ю.А., Лазарева И.В. – М.: Академия, 2008б. С. 70–115.
22. Забияко, А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII – начала XX вв. / А.П. Забияко // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – С. 9–35.
23. Забияко, А.П. Магия, демонология и видения в религиозной культуре русских Трёхречья / А.П. Забияко, А.А. Забияко // Религиоведение. – 2016. – № 4. – С. 96–111.
24. Забияко, А.П. Русские Трёхречья: основы этнической самобытности: монография / А.П. Забияко А.А. Забияко. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. – 340 с.
25. Забияко, А.П. Ранний чжурчжэньский текст на скале реки Архары в контексте истории чжурчжэней в Приамурье / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Народы и культуры Северо-Восточного Китая. Вып. 13. / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2020. – С. 33–49.
26. Зеленин, Д.К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Д. К. Зеленин. – М.: 1916. – 432 с.
27. Кашин, Н.И. Свадебные обычаи приаргунцев / Н.И. Кашин // Вестник РГО. СПб. – 1860. – Ч. XXX. – С. 147–182.
28. Константинов, М.В. Фарафонтов А.П. [Электронный ресурс] / М.В. Константинов. – URL: http://encycl.chita.ru/encycl/person/?id=3279 (дата обращения 14.11.2020).
29. Константинов, А.В. История Забайкалья (с древнейших времён до 1917 года) / А.В. Константинов, Н.Н. Константинова – Чита: Изд-во ЗабГПУ, 2002. – 248 с.
30. Кормазов, В.А. Трёхречье (Из путевых заметок) / В.А. Кормазов // Вестник Маньчжурии. – 1929. – № 5. – С.41.
31. Кроль, М.О. О забайкальских бурятах / М.О. Кроль. – Чита, 1896.
32. Кроль, М.О. Брачные обряды и обычаи у вост. бурят / М.О. Кроль – Изв. Вост.-Сиб. отд. ИРГО, 1894.
33. Логиновский, К.Д. Материалы к этнографии Забайкальских казаков / К.Д. Логиновский // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела РГО. – Владивосток, 1903.– Т. 9.– Вып. 1.– 135 с.
34. Максимов, С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С.В. Максимов. – С.-Петербург: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. – 525 с.
35. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. – Новосибирск: Наука, 1897. – 401 с.
36. Надеждин, Н.И. Об этнографическом изучении народности русской // Записки Русского географического общества. – Кн. 2. – 2-е изд. – СПб., 1847.

37. Ончуков, Н.Е. Северные сказки / Н.Е. Ончуков. – С.-Петербург: Типография А.С. Суворина, 1909. – 636 с.
38. Пищикова, Т.В. Александр Павлович Фарафонтов: История поиска / Т.В. Пищикова // Русский Харбин, запечатлённый в слове. Проблемы источниковедения и текстологии. Вып. 5 / Под. ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – С. 41–69.
39. Рыбников, П.Н. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. / Рыбников П.Н. В 3-х тт. Т. 2 / Под ред. А.Е. Грузинского; предисл. ред. – 2-е изд. – М.: Изд. фирмы «Сотрудник школ», 1910. – 727 с.
40. Сирина, А.А. Маньчжурская экспедиция С.М. и Е.Н. Широкогоровых (1915–1917 гг.) / А.А. Сирина // Этнография. – 2018. – № 1. – С. 64–85.
41. Старцев, А.Ф. Культ хозяев природы у тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья / А.Ф. Старцев // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 25–31.
42. Фарафонтов, А.П. Легенды Азии / А.П. Фарафонтов – Харбин, 1915. – Вып. 3. – 27 с.
43. Фарафонтов, Ал. Легенда о происхождении верблюда/ Ал. Фарафонтов // Забайкальская новь. – Чита, 1916а. – № 2443. – С. 4.
44. Фарафонтов, Ал. Легенда-сказка о Гысыр-Богдохане / Ал. Фарафонтов// Забайкальская новь. – Чита, 1916б. – № 2492. – С. 4.
45. Фарафонтов, Ал. Легенда о трёх богатырях / Ал. Фарафонтов // Забайкальская новь. – Чита, 1916в. – № 2490. – С. 8.
46. Фарафонтов, А.П. Мои улыбки: Сборник рассказов и стихотворений. Вып. 5. – Харбин, 1917. – 40 с.
47. Фарафонтов, А.П. По Забайкалью и Амуру /А.П. Фарафонтов // Вестник Азии. – Харбин, 1922. – № 48. – С. 120–127.
48. Фарафонтов, А.П. По Забайкалью, Маньчжурии и США / Сост. Т.В. Пищикова. – Калуга: Издательство Н. Бачкаревой, 2001. – 172 с.
49. Франкьен, И. Александр Павлович Фарафонтов (1889–1958) – натуралист, писатель и общественный деятель русского зарубежья / И. Франкьен, Е.Э. Шергалин // Байкальский зоологический журнал. – 2015. –№ 1(16). – С. 132–137.
50. Хисамутдинов, А.А. О чём рассказали китайские львы: К истории Восточного института и Государственного дальневосточного университета / А.А. Хисамутдинов / Под ред. Г.П. Турмова. – Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 2009. – 160 с.
51. Чжоу, Синьюй. Китайский фольклор в произведениях писателя-синолога П.В. Шкуркина / Чжоу Синьюй // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая : материалы международной научной-практической конференции, посвящённой 120-летию русской истории г. Харбина, прошлому и настоящему русской диаспоры в Китае (Харбин, 16–18 июня 2018 г.) / Отв. ред. Ли Яньлин. – Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2019. – С. 220–227.
52. Шликевич, С.П. Колонизационное значение земледелия в Приамурье / С.П. Шликевич. – СПб., 1911. – С. 10–11.

Текст поступил в редакцию 30.11.2020.
Принят к публикации 19.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

[1] Текст А.П. Фарафонтова цитируется с учётом современных норм орфографии и пунктуации.

References

1. Artem'ev R.A. *Istoriya Amurskoy oblasti s drevneyshikh vremen do nachala XX veka* [History of the Amur Region from ancient times to the beginning of the 20th century]. Blagoveshchensk, 2008, pp. 173–230 (in Russian).
2. Afanas'ev A.N. *Narodnye russkie legendy* [Folk Russian legends]. Kazan, 1914a (in Russian).
3. Afanas'ev A.N. *Narodnye russkie legendy* [Folk Russian legends]. Moscow, 1914б (in Russian).
4. Afanas'ev A.N. *Narodnye russkie legendy* [Folk Russian legends]. Moscow, 1916 (in Russian).
5. Beme R. L., Flint, V. E. *Pyatiyazychnyy slovar' nazvaniy zhivotnykh. Ptitsy. Latinskiy, russkiy, angliyskiy, nemetskiy, frantsuzskiy* [A five-language dictionary of animal names. Birds. Latin, Russian, English, German, French]. Moscow, 1994 (in Russian).
6. Burtsev A.E. *Polnoe sobranie etnograficheskikh trudov A.E. Burtseva. T. VI. Legendy russkogo naroda* [Complete collection of ethnographic works of A.E. Burtsev. Vol. VI. Legends of the Russian people]. St. Petersburg, 1994 (in Russian).
7. Busse F.F. *Zab. inorodcheskoe voysko* [Transbaikal foreign army]. Moscow, 1897 (in Russian).

8. Vasil'ev A.P. *Zabaykal'skie kazaki: (Ist. ocherk)* [Transbaikal Cossacks: (Historical essay)]. Chita, 1916–1918 (in Russian).
9. Vaskul A.I. *Istoriya russkoy fol'kloristiki vtoroy poloviny XIX – nachala XX v.: problemy istochnikovedeniya. Dis. kand. filol. nauk.* [History of Russian folklore studies in the second half of the XX – early XX century: problems of source study. Ph.D. Thesis in Philosophy]. St. Petersburg, 2009 (in Russian).
10. Gonsovich E. *Sibirskiy arkhiv* [Siberian Archives]. 1913. no. 12. pp. 505–522.
11. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archives of the Khabarovsk Territory]. Fund 830. Inventory 3. File 49039 (in Russian).
12. Dal' V.I. *O pover'yakh, sueveriyakh i predrassudkakh russkogo naroda* [About beliefs, superstitions and prejudices of the Russian people]. Moscow, 2015 (in Russian).
13. Zabiyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014a, no. 4, pp. 192–202 (in Russian).
14. Zabiyako A.A. *Traditsionnaya kul'tura Vostoka Azii* [Traditional culture of East Asia]. 2014b, pp. 258–279 (in Russian).
15. Zabiyako A.A. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: The Experience of Life Building in the Context of Far Eastern Frontier]. Blagoveshchensk, 2015, pp. 258–279 (in Russian).
16. Zabiyako A.A. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Social and Human Sciences in the Far East]. 2019, vol. XVI, no. 4. pp. 135–142 (in Russian).
17. Zabiyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2020, no. 3, pp. 130–142 (in Russian).
18. Zabiyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Moscow, 2006a, pp. 859–861 (in Russian).
19. Zabiyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Moscow, 2006b, pp. 672–673 (in Russian).
20. Zabiyako A.P. *Istoriya Amurskoy oblasti s drevneyshikh vremen do nachala XX veka* [History of the Amur Region from ancient times to the beginning of the 20th century]. Blagoveshchensk, 2008a, pp. 214–224 (in Russian).
21. Zabiyako A.P. *Sovremennye konteksty magii, religii i paranauki* [Contemporary contexts of magic, religion and parascience]. Moscow, 2008b (in Russian).
22. Zabiyako A.P. *Russkie i kitaytsy: etnomigratsionnye protsessy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethnomigration Processes in the Far East]. Blagoveshchensk, 2009, p. 24 (in Russian).
23. Zabiyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 4, pp. 96–111 (in Russian).
24. Zabiyako A.P. *Russkie Trekhrech'ya: osnovy etnicheskoy samobytnosti* [Russian Three Rivers: Foundations of Ethnic Identity]. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2017, 350 p. (in Russian).
25. Zabiyako A.P. *Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh.* [Russia and China at the Far Eastern Borders]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2020, vol. 13, pp. 33–49 (in Russian).
26. Zelenin D. K. *Ocherki russkoy mifologii: Umershie neestestvennoyu smert'yu i rusalki* [Essays on Russian Mythology: Unnatural Deaths and Mermaids]. Moscow, 1916 (in Russian).
27. Kashin N. I. *Svadebnye obychai priarguntsev* [Wedding customs of the Argins]. St. Petersburg, 1860 (in Russian).
28. Konstantinov M.V. *Farafontov A.P.* [Farafontov A.P.]. Available at: URL: http://encycl.chita.ru/encycl/person/?id=3279 (accessed on November 14, 2020) (in Russian).
29. Konstantinov A.V. *Istoriya Zabaykal'ya (s drevneyshikh vremen do 1917 goda)* [The history of Zabaykal'ya (from ancient times to 1917)]. Chita, 2002, 248 p. (in Russian).
30. Kormazov V.A. *Vestnik Man'chzhurii* [Manchurian Herald]. Harbin, 1929, no. 5. p. 41 (in Russian).
31. Krol' M. O. *O zabaykal'skikh buryatakh* [About the Transbaikal Buryats]. Chita, 1896 (in Russian).
32. Krol' M. O. *Brachnye obryady i obychai u vost. buryat* [Marriage rituals and customs in the east. Buryat]. 1894 (in Russian).
33. Loginovskiy K.D. *Materialy k etnografii Zabaykal'skikh kazakov* [Materials for the ethnography of the Transbaikal Cossacks]. Vladivostok, 1903, 103 p. (in Russian).
34. Maksimov S.V. *Nechistaya, nevedomaya i krestnaya sila* [nclean, unknown and cross power]. St. Petersburg, 1903 (in Russian).
35. *Mifologicheskie rasskazy russkogo naseleniya Vostochnoy Sibiri* [Mythological stories of the Russian population of Eastern Siberia]. Novosibirsk, 1897 (in Russian).
36. Nadezhdin N. I. *Zapiski Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the Russian Geographical Society]. St. Petersburg, 1847 (in Russian).
37. Onchukov N.E. *Severnye skazki* [Nordic tales]. St. Petersburg, 1909 (in Russian).
38. Pishchikova T.V. *Russkiy Kharbin, zapechatlennyy v slove* [Russian Harbin, engraved in the word]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2012, vol. 5, pp. 41–69 (in Russian).
39. Rybnikov P.N. *Pesni, sobrannye P.N. Rybnikovym* [Songs collected by P.N. Rybnikov]. Moscow, 1910 (in Russian).
40. Sirina A.A. *Etnografiya* [Ethnography]. 2018, no. 1, pp. 64–85 (in Russian).
41. Startsev A.F. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 3, pp. 25–31 (in Russian).
42. Farafontov A.P. *Legendy Azii* [Legends of Asia]. Harbin, 1915. no. 3. 27 p. (in Russian).
43. Farafontov Al. *Zabaykal'skaya nov'* [Zabaikalskaya nov]. Chita, 1916a. no. 2443. p. 4 (in Russian).
44. Farafontov Al. *Zabaykal'skaya nov'* [Zabaikalskaya nov]. Chita, 1916b. no. 2492. p. 4 (in Russian).
45. Farafontov Al. *Zabaykal'skaya nov'* [Zabaikalskaya nov]. Chita, 1916v. no. 2490. p. 8 (in Russian).
46. Farafontov A.P. *Moi ulybki* [My smiles]. Harbin, 1917. no. 3. 40 p. (in Russian).
47. Farafontov A.P. *Vestnik Azii* [Bulletin of Asia]. Harbin, 1922. no. 48, pp. 120–127 (in Russian).
48. Farafontov A.P. *Po Zabaykal'yu, Man'chzhurii i SSHA* [In Transbaikalia, Manchuria and the USA]. Kaluga, 2001 (in Russian).

49. Frank'en I. *Baykal'skiy zoologicheskiy zhurnal* [Baikal Zoological Journal]. 2015.no. 1(16), pp. 132–137 (in Russian).
50. Hisamutdinov A.A. *O chem rasskazali kitayskie l'vy: K istorii Vostochnogo instituta i Gosudarstvennogo dal'nevostochnogo universiteta* [What Chinese Lions Told About: On the History of the Oriental Institute and the State Far Eastern University]. Vladivostok: the Far Eastern State Technical University Publ., 2009, 160 p. (in Russian).
51. Chzhou Sin'yuy. *Lyubimyy Kharbin – gorod druzhby Rossii i Kitaya* [Favorite Harbin – the city of friendship between Russia and China]. Vladivostok: Izd-vo VGUES, 2019, pp. 220–227 (in Russian).
52. Shlikevich S.P. *Kolonizatsionnoe znachenie zemledeliya v Priamur'e* [Colonization significance of agriculture in the Amur region] St. Petersburg, 1911 (in Russian).

Submitted for publication: November 30, 2020.
Accepted for publication: April 19, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 44–55.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 44–55.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.44-55

Ленков П.Д.

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, кор. 20
p-lenkov@yandex.ru

Буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь (по материалам *Лун мэнь синь фа*): психология и соматология

Аннотация. Статья посвящена анализу антропологических представлений одной из основных школ религиозного даосизма – Цюаньчжэнь – в аспекте выявления и рассмотрения буддийских элементов позднедаосской антропологии. В качестве основного источника для анализа взят текст XVII века *Лун мэнь синь фа* («Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь»), в котором изложены воззрения Ван Чан-юэ, наставника даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь. В статье рассматриваются буддийские элементы позднедаосской соматологии и психологии: представления о сердце-сознании (*синь*), концепция «жизненности мудрости» (*хуэй мин*), доктрина «истинного духа» (*чжэнь лин, юань шэнь)*. Центральное понятие текста – сердце-сознание (*синь*) – истолковывается Ван Чан-юэ в значительной мере в буддийском ключе. Такие понятия как материальное тело (*сэ шэнь*) и Тело Закона (*фа шэнь*) рассматриваются в тексте в духе позднебуддийской махаянской психологии. В статье также разбирается доктрина «истинного духа» (*чжэнь лин*), который истолковывается в значительной степени в китайско-буддийском ключе. В заключение рассматривается критика буквалистского истолкования популярной в среде последователей даосизма, в особенности адептов внутренней алхимии, концепции «зародыша бессмертия» (*сянь тай, шэн тай*), или «дитяти» (*инъэр*). В статью включены фрагменты *Лун мэнь синь фа*, впервые переведённые на русский язык, иллюстрирующие буддийские влияния на позднедаосскую психологию и соматологию.

Ключевые слова: даосизм, буддизм, Цюаньчжэнь, Лунмэнь, *Лун мэнь синь фа*, антропология, психология, соматология, Тело Закона/Дхармы» (*фа шэнь*), «жизненность-долголетие» (*шоу мин*), «жизненность мудрости» (*хуэй мин*), «истинный дух» (*чжэнь лин*)

Pavel D. Lenkov

Herzen State Pedagogical University of Russia
48 Moiki emb., St. Petersburg, 191186, Russia
p-lenkov@yandex.ru

Buddhist Elements of the Anthropological Conceptions of the Religious Taoism of the Quanzhen School Based on *Long Men Xin Fa*): Psychology and Somatology

Abstract. The article deals with the analysis of anthropological concepts of one of the main schools of religious Taoism – Quanzhen / Longmen – in the aspect of identifying and considering the Buddhist elements of late Taoist anthropology. The main source for the analysis was the text of the 17th century *Lun men xin fa* (“The Law of the Heart-Consciousness [according to the Tradition] Longmen”), which outlined the views of Wang Changyue, master of the Taoist school Quanzhen / Longmen. The article examines the Buddhist elements of the late Taoist somatology and psychology: the concept of the heart-consciousness (*xin*), the concept of “vitality of wisdom” (*hui ming*), the doctrine of the “true spirit” (*zhen ling, yuan shen*). The central concept of the text – heart-consciousness – is interpreted by Wang Changyue to a large extent in a Buddhist way. Such concepts as the material body (*se shen*) and the Body of the Law (*fa shen*) are discussed in the text in the spirit of late Buddhist Mahayana psychology. The article also examines the doctrine of the “true spirit” (*zhen ling*), which is interpreted largely in a Sino-Buddhist vein. In conclusion, a criticism of the literalist interpretation of the concept of the “embryo of immortality” (*xian tai, sheng tai*), or “child” (*ying’er*), which was popular among followers of Taoism, especially adherents of internal alchemy, is considered. The article includes fragments of *Long men xin fa*, first translated in Russian, illustrating Buddhist influences on late Taoist psychology and somatology.

Key words: Taoism, Buddhism, Quanzhen, Longmen, *Long men xin fa*, anthropology, psychology, somatology, the Body of the Law / Dharma (*fa shen*), vitality-longevity (*shou ming*), vitality of wisdom (*hui ming*), true spirit (*zhen ling*)

1. Введение

В данной статье мы продолжим рассмотрение буддийских элементов позднедаосской антропологии, начатое нами ранее[1]. Так же, как и в предыдущей публикации, в качестве основного источника для анализа взят текст XVII века *Лун мэнь синь фа* («Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь» 龍門心法; далее – ЛМСФ), в котором изложены воззрения Ван Чан-юэ, наставника даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь[2]. Напомним, что ЛМСФ представляет собой собрание проповедей Ван Чан-юэ, однако это собрание структурировано в виде трактата[3].

В предшествующей работе мы уже говорили, что в антропологических представлениях традиционной идеологии можно выделить следующие компоненты: 1) концепцию антропогенезиса, 2) антропографию, включающую соматографию (подразумевающая прежде всего описание «тонких», невидимых структур) и психографию/психологию, 3) концепцию человеческой деятельности, 4) сотериологию (учение о высшей религиозной цели) [Ленков, 2019, 58]. Поскольку речь идёт о буддийских элементах в антропологии религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь, мы останавливаемся только на тех аспектах, где можно ясно увидеть буддийское влияние. Ранее мы уже рассмотрели концепцию человеческой деятельности и сотериологию, обратимся теперь к буддийским элементам позднедаосской соматологии и психологии. Поскольку акцент в проповедях Ван Чан-юэ сделан на духовных практиках, мы начнём с рассмотрения психологии.

2. Буддийские элементы в психологии школы Цюаньчжэнь. Концепция сердца-сознания (*синь*)

Прежде всего отметим отчётливое буддийское влияние в психологических описаниях в позднедаосских текстах, например, в ЛМСФ. Ранее мы уже писали, что «буддийская терминология используется в тех сферах (контекстах), где буддийское учение находилось изначально на более высоком концептуальном уровне, т.е. сами концепции возникли ранее и, чаще всего, пришли в китайскую культуру уже в готовом виде»[4], в частности, в таких сферах, как (1) сотериология и учение о карме, (2) психология и психотехнические практики[5].

В ЛМСФ мы встречаем немало типично буддийских терминов, например: «восемь типов сознания» (*ба ши* 八識), «шесть органов чувств» (*лю гэнь* 六根)[6], «шесть типов объектов [сознания]» (*лю чэнь* 六塵)[7] и др. Ни один из этих терминов в тексте не объясняется, на основании чего можно сделать предположение, что они и так были хорошо знакомы и самому Ван Чан-юэ, и его слушателям и читателям (или, по крайней мере, проповедник считал, что эти термины должны быть им известны).

Центральное понятие текста – сердце-сознание (*синь* 心) – является одним из важнейших во всей китайской мысли: и в даосской, и в конфуцианской, и в буддийской (и, в частности, в чаньской). В даосизме, как отмечает Л. Комъяти, сердце-сознание (heart-mind) понимается «и как физическая локация в груди (сердце как “орган” [*цзан*]), и как то, что имеет отношение к мыслям (*нянь*) и эмоциям (*цин*) (сердце как “сознание” [*ши*])» [Komjathy, 2014, 115]. Сердце-сознание истолковывается как эмоциональный и интеллектуальный центр человека. Эта идея имеет первостепенное значение и в ЛМСФ. Отметим, что иероглиф *синь* по-китайски имеет не только значения «сердце» и «сознание», но и «центр», «середина». И Ван Чан-юэ обыгрывает в своих проповедях эту полисемию слова синь. В седьмой главе ЛМСФ «Очищение тела и сердца-сознания» (*Цин цзин шэнь синь* 清淨身心), критикуя буквалистское понимание методов внутренней алхимии и других даосских соматических практик, он объясняет, что такое «отдаление от всевозможных крайностей» (*ли чжун чжун бянь* 離種種邊): «Друзья! О каких всевозможных [крайностях] идёт речь? Вслепую совершенствоваться и вслепую заниматься сидячей медитацией, “варить свинец и перегонять ртуть” – вот это и есть всевозможные “боковые двери”[8]. Что есть крайность/односторонность? Эти

“боковые двери” – не срединные, не прямые; возьмём для примера [обычный] стол, [тогда получится, что] эти “боковые двери” всегда остаются на четырёх сторонах, [через них мы] не можем попасть в центр[9], а если даже [мы] попадём в центр, то всё равно не отвлечёмся (букв. не отделимся) от стола, так как совершенно не знаем как отвлечься от [этого] стола, а ведь только так [и можно постичь] пустотное великое Дао (*сюй кун да дао* 虛空大道), [а если мы] не можем отвлечься от стола, который в конечном счёте есть вещь, но не есть Дао, то разве это не крайность/односторонность? Крайность/односторонность суть сторона, суть кривизна/ложь, суть ограничение, суть берег. Если [что-то] на стороне, значит – не в центре, если криво/ложно, значит – не прямо/истинно» [ЛМСФ, 7, 364]. В этом фрагменте проповеди чётко выстроен ряд: центр – Дао – сердце-сознание. Задача адепта – понять, что нужно вернуться в центр (см. далее о концепции «реверсивного движения»), то есть вернуться к чистому сердцу-сознанию, которое и есть центр, а это и есть «пустотный великий Дао-путь».

Вместе с тем, само это понятие – сердце-сознание (*синь* 心) – истолковывается в ЛМСФ в значительной мере в буддийском ключе[10]. Так, в первой главе ЛМСФ «Прибежище в Трёх Драгоценностях» (*Гуй и сань бао* 皈依三寶) сказано: «Если [вы] хотите взять под контроль это сердце-сознание, необходимо соблюдать [монашеские] обеты и *войти в состояние сосредоточения* (здесь и далее в этой цитате курсив наш – *П.Л.*). Это сердце-сознание *пребывает в неведении* и разгорается, пламя бушует, без воды с ним не справиться, *концентрация* – и есть эта вода, которая обуздает [это] разбушевавшееся пламя. Это можно сравнить с морской водой и попутным ветром: волны бушуют, в лодке-плоскодонке плывёт купец, он испуган, он в панике; и вдруг море успокаивается, волн больше нет, и он спокойно достигает берега. Огонь сердца-сознания поистине пылает, а вода сосредоточения тушит его, превращает бушующее пламя в ветер мудрости, преобразует неведение в благое знание, трансформирует материальную телесность в пустоту, превращает бедствия в счастливые события, преобразует дурные причины в счастливые плоды, превращает мстительность в родственное чувство, преобразует грабительские действия в благие нравы, побуждает злодеев становиться добродетельными, превращает развратных и склонных к излишествам в прямых и бесхитростных, печаль преобразуется в радость, болезни проходят, после недорода собирают богатый урожай, нечистую силу истребляет, *сяни*-небожители и будды являются, новые прозрения приходят на смену заблуждениям, цветение сменяет увядание, всё это происходит благодаря *сосредоточению*»[11]. Здесь обычное для человека состояние сердца-сознания характеризуется вполне в буддийском духе как *пребывание в неведении*, а в качестве средства, призванного избавить от неведения, указано сосредоточение (концентрация), т.е. практика *самадхи* (*дин* 定). Отметим, что типично буддийский по своему происхождению термин «неведение» (*у мин* 無明)[12] несколько раз встречается на страницах ЛМСФ.

Вполне в буддийском духе Ван Чан-юэ истолковывает даосскую концепцию «реверсивного движения» (*ни син* 逆行, букв. «двигаться в реверсивном/противоположном направлении»)[13]. В даосских текстах этот термин противопоставляется выражению *шунь син* 順行 («двигаться вперёд», или «плыть по течению»). Ван Чан-юэ понимает реверсивно (обратно) направленное движение прежде всего как действие сознания. Обычно сознание направлено на внешние вещи и феномены, реверсивная же направленность сознания – направленность его на самое себя. В 9-й главе ЛМСФ Ван Чан-юэ говорит: «Тот, кто] движется вперёд (плывёт по течению), перемещается вслед за вещами, движется под воздействием внешних объектов, привлекает демонов (= страсти) и собирает злых духов, навлекает на себя несчастья и терпит бедствия, рождается и умирает в круговороте [сансары], [претерпевает] четыре типа рождения и [воплощается в] шесть типов живых существ, скитается в круговороте [сансары]. Тот, кто принимает “обеты Центрального предела”[14], должен двигаться в противоположном направлении. “Противоположно” – это значит *не двигаться вслед за вещами, не перемещаться вслед за объектами*, злые силы не осмелятся вредить [такому человеку], [он] сможет выйти из круговорота [сансары], сможет переправиться через пучину страданий» [ЛМСФ, 9, 373]. В 7-й главе:

«И мирские дхармы, и внемирские дхармы – [вся их суть] только в том, что одно и то же сознание использует разные средства – движется прямо (плывёт по течению) или движется в реверсивном направлении, на самом же деле это одна и та же дхарма» [ЛМСФ, 7, 355]. Итак, выражение «двигаться в реверсивном направлении» означает «двигаться от "вещей", от внешних объектов к сознанию» (иначе говоря, в направлении своего духовного центра).

3. Буддийские элементы в соматологии школы Цюаньчжэнь. О телесном долголетии и вечности Тела Дхармы

В целом можно говорить о том, что буддийское влияние на соматографию (представления о теле и структурах внутреннего «антропокосмоса») даосских школ было незначительным. Именно в этой сфере можно отчётливо увидеть своеобразие даосизма как китайской религии. Вместе с тем некоторое воздействие, по крайней мере, в аспекте использования буддийского языка описания, мы можем встретить и здесь. Так, значительная часть 15-й главы ЛМСФ – «Раскрытие смысла Учения и распространение Дао» (*Чань цзяо хун дао* 闡教弘道) – посвящена рассмотрению связи и соотношения Тела Закона (кит. *фа шэнь*, санскр. *дхармакая*) и материального (физического) тела. О термине «Тело Закона» мы уже говорили, что «в ЛМСФ, термин "Тело Закона" обозначает то нематериальное "тело" адепта, которое должно возникнуть (или проявиться) внутри его материального тела» [Ленков, 2019, 62]. Широкое использование термина *фа шэнь* можно увидеть уже в ранних текстах Цюаньчжэнь. В ЛМСФ «Тело Закона» – это глубинная сущность человеческого существа, примерно то же, что «Природа Будды» (*Фо син*), понимаемая в духе теории *Татхагата-гарбхи*. Что касается материального тела, отметим, что уже сам термин, обозначающий физическое тело (*сэ шэнь* 色身; санскр. *рупакая*), – типично буддийский[15].

В 15-й главе о соотношении двух «тел» сказано:

«Крепость *материального тела* (здесь и далее в этой цитате курсив наш – П.Л.) – то, чему придают совершенство внешние определяемые деяниями (причинно-обусловленные) заслуги; чистота и покой *Тела Закона* – то, чему придают совершенство внутренние не определяемые деяниями (причинно-необусловленные) заслуги[16]. Если внутреннее (= Тело Закона) и внешнее (= материальное тело) очистились, и то, и другое достигло пробуждения, то просветлённый дух обретёт освобождение, [достигнет] высочайшего-наивысшего [состояния], нерушимой абсолютной Пустоты, [обретёт] великое сияние, великое совершенство, непобедимость, все божества[17] поклонятся [такому человеку], [ему] будут служить громы [и молнии], [существа] трёх миров[18] будут [его] охранять, пять владык [неба][19] будут [его] приветствовать, и пещерные мудрецы[20] станут [его] друзьями» [ЛМСФ, 15, 406].

Затем рассматривается пара противоположностей: жизненность-долголетие (*шоу мин* 壽命) как то, чем может обладать физическое тело, и жизненность мудрости (*хуэй мин* 慧命)[21] как то, чем должно обладать Тело Закона: «Материальное тело обладает жизненностью-долголетием, Тело Закона обладает жизненностью мудрости» [ЛМСФ, 15, 407]. И далее: «Жизненность-долголетие определяется Небом, и не определяется самим [человеком], поэтому материальное тело пребывает в круговороте рождений и смертей (сансаре), из кальпы в кальпу возвращается; жизненность мудрости определяется самим человеком, и не определяется Небом, поэтому Тело Закона самовластно и самостоятельно, и достигает освобождения беспрепятственно» [Там же].

Физическое тело подчинено кармическому закону: «жизненность-долголетие материального тела ограниченна, определённого кармой трудно избежать, если Небо велит умирать, придётся умирать» [ЛМСФ, 15, 407]. Напротив, Тело Закона по сути бессмертно: «Жизненность мудрости Тела Закона беспредельна, чудесные (= паранормальные) способности [Тела Закона] многочисленны, [когда оно] достигает [состояния] отсутствия новых рождений, то обретает вечную жизнь» [Там же].

От привязанности к физическому телу нужно избавиться, именно эта привязанность ведёт к новым рождениям (сансаре): «Друзья, если привязываешься к материальному телу, то [это], напротив, ведёт к тому, что [тот, кто обладает] неизме-

римым долголетием и счастием, остаётся в круговороте [сансары]. Друзья, нужно только подвергнуть мысленной деконструкции[22] материальное тело, и тогда многообразные помыслы опустошаться; [нужно] рафинировать (*цзин сю* 精修) Тело Закона, и будет достигнута абсолютная чистота» [Там же].

Таким образом, физическое тело и Тело Закона рассматриваются в духе позднебуддийской махаянской психологии, в её китаизированной версии. Так, например, в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» (*Да чэн ци синь лунь*, VI в.), одном из весьма популярных в Китае махаянских текстов (см.: [Трактат, 1997, 52–53]), Тело Закона (Дхармовое Тело) истолковывается как пробуждённый аспект сознания-алаи (*алая-виджняны*): «То же, что называют нерождающимся и негибнущим, находится в гармоничном единстве с подверженным рождению и смерти по принципу не-единства и не-отличия. Это называется “сознание-алая”» [Трактат, 1997, 52]. И далее: «Это сознание может быть рассмотрено в двух аспектах, которые охватывают все дхармы и рождают все дхармы. Каковы же эти 2 аспекта? *Один – пробуждённый и один – не-пробуждённый* (выделено нами – *П.Л.*). Когда говорят о пробуждённом аспекте, то имеют в виду субстанцию сознания, отделённую от различающей мысли. Отделение от различающей мысли сознания подобно пустому пространству, для которого нет ничего, что бы оно собой ни охватывало. Дхармовый мир, наделённый свойством единства, есть не что иное, как с*амотождественное Дхармовое Тело Так Приходящего*[23] (выделено нами – *П.Л.*)» [Там же, 52–53]. В этом случае мы имеем следующую структуру: (1) «подверженное рождению и смерти» (физическое тело и, по-видимому, связанная с ним часть психики) и (2) сознание-алая, которое может быть «непробуждённым», но в своём «пробуждённом аспекте» и есть Дхармовое Тело.

В ЛМСФ сознание-алая как термин отсутствует[24], и терминологически структура следующая: (1) физическое тело (и связанная с ним часть психики), подверженное рождению и смерти, которое может обладать лишь «долголетием», и (2) Дхармовое Тело, обладающее безграничной «жизненностью мудрости» и способное обрести вечную жизнь. Таким образом, *в ЛМСФ мы встречаемся с предельно спиритуализированной и «буддизированной» формой даосизма.* Проповедник говорит: «Друзья, даже если материальное тело просуществует десять тысяч лет, то [это] называется всего лишь колдовством, не называется Дао-Путём[25]» [ЛМСФ, 15, 407]. И ещё: «Друзья, если пробудившись, обретаешь Тело Закона, то становится возможным сделать так, что то живое существо, которое обладает короткой жизненностью, обретёт вечность. Друзья, если привязываешься к материальному телу, то [это], напротив, ведёт к тому, что [тот, кто обладает] неизмеримым долголетием и счастием, остаётся в круговороте [сансары]» [Там же].

4. Доктрина «истинного духа»

Противопоставление материального тела и чистого духа – одна из центральных тем в проповедях ЛМСФ. В 7-й главе «Очищение тела и сердца-сознания» (*Цин цзин шэнь синь* 清淨身心) это противопоставление предстаёт как форма апологетики доктрины «истинного духа» (*чжэнь лин* 真靈).

Так, в 7-й главе Ван Чан-юэ рассматривает понятия «мирские дхармы» (*ши фа* 世法) и «внемирские дхармы» (*чу ши фа* 出世法). Источник всего – в сознании. Проповедник говорит: «И мирские дхармы, и внемирские дхармы – [вся их суть] только в том, что одно и то же сознание использует разные средства – движется прямо (плывёт по течению) или движется в реверсивном направлении, на самом же деле это одна и та же дхарма»[26] [ЛМСФ, 7, 355]. Цель практического преобразования сознания – в осознании иллюзорности мира: «Осознайте[27], что мирские дхармы не реальны, что призрачные чувства иллюзорны, что всё причинно-обусловленное (определяемое деяниями) относится к миру сновидений и непостоянно, очистите тело и сердце-сознание, и тем самым [вы] выйдете за пределы мира»[28] [ЛМСФ, 7, 356]. Объектом сознания должны стать не иллюзорные внешние вещи, но само сознание: «Друзья, нужно среди мирских дхарм прозреть внемирскую дхарму. Об этой дхарме, выводящей за пределы мира, не следует много говорить, но следует лишь развернуть своё сознание [на него самого], вот и всё»[29] [Там же].

Результатом очищения сознания и осознания иллюзорности «мирских дхарм» станет возвращение к «истинному духу». «Необходимо подвергнуть мысленной деконструкции небо, землю и все десять тысяч вещей, поняв, что всё это непостоянно, что мирские дхармы и человеческие чувства – все они ложные и иллюзорные, но этот истинный дух, который способен осуществить [эту] мысленную деконструкцию, вот он и есть Царь Учения (*Дхармараджа*), который способен выйти за пределы мира»[30] [Там же]. Далее проповедник, в полном соответствии с духом и стилем школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь, подчёркивает тождественность даосских, буддийских и конфуцианских представление об этом «истинном духе»: «Этот истинный дух не есть нечто незначительное. В буддизме он называется “истинная природа сокровенного понимания”, в конфуцианстве он называется “светлая добродетель”, в даосизме он называется “изначальный дух”, или “*ци*, [полученная от] предков”[31]. [У него] так много других наименований, что все не перечислить» [Там же].

И этот «истинный дух» снова истолковывается в буддийском ключе, с применением дхармической терминологии: «Этот [истинный дух] способен познать небо, землю и все десять тысяч вещей, человеческие чувства и мирские дхармы, а также познать светлые добродетели, постичь что среди всего возникающего, существующего, деградирующего и исчезающего[32], среди рождения, старости, болезней и смерти, есть нестановящаяся, непребывающая и недействующая (причинно-необусловленная) дхарма, неразрушающаяся и неисчезающая, незатухающая (т.е. непрерывно существующая) и недействующая, которая способна выйти за пределы рождения, старости, болезней и смерти»[33] [Там же]. Этот истинный дух по сути своей вечен: «Небо, земля и десять тысяч вещей, человеческие чувства и мирские дхармы, всё это из века в век уходит и приходит, а этот истинный дух с незапамятных времён и до настоящего времени всегда существует и не уничтожается»[34] [Там же]. Этот дух «Не рождается и не погибает, не разрушается и не портится, не приходит и не уходит»[35]. «[Он] пронзает три мира по вертикали и по горизонтали, свободно уходит и приходит, ничем не связанный; управляет всеми душами, трансформируясь, проникает повсюду (постигает всё), но [сам он] непостижим. На небе и на земле только он один достоин почитания. Каждый человек имеет этот истинный дух, но каждому трудно его постичь, [хотя существуют] десятки тысяч методов и тысячи учений, три колесницы и одна сокровищница, трудно хоть сколько-нибудь постичь его тайны, хоть в какой-то мере [понять его] организацию. Если постигаешь его – то вот он, перед глазами, если заблуждаешься относительно его – будто роняешь его на дно колодца»[36] [ЛМСФ, 7, 357].

Здесь нам кажется уместным напомнить о том, что буддизм ещё на относительно ранней стадии своего распространения в Китае (собственно, в конце периода распространения и в начале периода рецепции, согласно предложенной нами периодизации)[37] был воспринят многими китайскими интеллектуалами как учение, утверждающее идею неуничтожимости духа. Об этом довольно подробно писал ряд исследователей. Так, например, Е.А. Торчинов в книге «Введение в буддологию» говорит следующее: «Поскольку в Китае не было развитых теорий бессмертия души, да и вообще души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности, буддийское учение о карме воспринималось китайцами как доктрина, предполагающая наличие в человеке вечного и неуничтожимого духовного начала. Такое понимание в корне противоречило такой основополагающей буддийской доктрине, как анатмавада, и, по существу, совпадало с самыми грубыми формами индуистской атмавады. Однако именно эту теорию неуничтожимости духа в III–V веках в Китае воспринимали как собственно буддийскую» [Торчинов, 2000, 181]. В среде китайской интеллектуальной элиты начались споры на тему «бессмертия души», которые получили название дискуссии о неуничтожимости духа (*шэнь бу ме*), в которой оппонентами китайских буддистов выступили ортодоксальные конфуцианцы того времени (Фань Чжэнь). Закреплению этой доктрины, как отмечает Торчинов, «способствовало и незнание китайцами в течение длительного времени шастр – систематических философских трактатов. Знакомство с ними благодаря переводческой деятельности Кумарадживы <...> поставило вопрос о соответствии устоявшихся представлений о буддизме его подлинному учению» [Там же]. Это

привело к тому, «с одной стороны, <...> к отказу от несовместимых с буддизмом интерпретаций учения, а с другой – побудило китайских буддистов искать в самой религиозно-философской литературе индийского буддизма опору для сложившегося в Китае подхода к фундаментальным буддийским идеям» [Там же]. По мнению Торчинова, «неадекватное понимание в Китае анатмавады в значительной степени было обусловлено натуралистическим субстанциализмом традиционной китайской философии, который "овеществил" поток психических состояний (*сантана*) буддийской философии и превратил его в некую духовную "вечную вещь" (*чан у*)» [Там же].

Далее Торчинов отмечает, что «после перевода на китайский язык буддийских философских трактатов (вначале шуньявадинских, а позднее и виджнянавадинских) неправомерность подобных интерпретаций стала очевидной» [Торчинов, 2000, 182]. Однако «определённое понимание буддизма в Китае уже сложилось <...>. Тогда теоретики китайского буддизма в самой индийской традиции нашли идеи, подкрепляющие сложившуюся интерпретацию буддизма. Начинается период реинтерпретации буддизма в Китае (вторая половина V – первая половина VI веков), связанной с расцветом в Китае теории Татхагатагарбхи (кит. *жулай цзан*)» [Там же].

Соглашаясь в целом с вышеприведёнными рассуждениями Торчинова, мы бы хотели отметить ещё один момент – в традиции переводов буддийских текстов в Китае на довольно ранней стадии утвердился перевод санскритского термина *атман* посредством слова «я» («эго»). Это обстоятельство представляется весьма существенным: китайские буддисты-интеллектуалы понимали индобуддийскую доктрину анатмавады не как отрицание духовного начала в человеке, но как отрицание эгоцентрирования. *В этом отношении* ни более близкие к оригиналу переводы школы Сюань-цзана, ни более китаизированные переводы, ни тексты китайских буддийских мыслителей существенно не отличались: везде принцип *анатма* переводился как «не-Я».

Как нам представляется, в индийском буддизме концепция анатмавады включала в себя два аспекта – отказ от эгоцентрированной личностной установки (методологический аспект буддийской психологии) и разрушение представления о «я» (или «душе») как о чём-то субстанциальном, вечном и неизменном, подобном атману в брахманистских системах (онтологический аспект буддийской психологии). С точки зрения классических индобуддийских представлений, именно вера в реальность «я», «личности» и порождает всю сумму страстных влечений, которые выступают причиной страдания (*дуккха*)[38]. Китайские буддийские мыслители восприняли первый аспект учения анатмавады, отказавшись от второго, или даже возможно, не вполне его поняв.

Возвращаясь к проповедям Ван Чан-юэ, отметим, что в них можно найти мысль о ложном представлении о «я». Так, например, в конце шестой главы («Терпение и смирение») проповедник говорит: «Друзья! Нужно торопиться прозреть, как можно скорее искоренить образ "я"[39] в человеке, поспешить постичь причинность сансары»[40] [ЛМСФ, 6, 355]. Здесь не уточняется, в чём состоит этот (ложный) образ «я», однако из контекста совершенно ясно, что речь идёт об эгоизме (одна из главных тем шестой главы – обуздание гнева-злобы (*чэнь* 嗔), возникновение которого нередко связано именно с эгоцентрацией).

5. Тело Закона и Бессмертный зародыш

Интересно, что Ван Чан-юэ подвергает резкой критике популярную в среде последователей даосизма, в особенности адептов внутренней алхимии, концепцию «зародыша бессмертия» (*сянь тай* 仙胎, или *шэн тай* 聖胎), или «дитяти» (*инъэр* 嬰兒). Вот, что он говорит по этому вопросу в седьмой главе ЛМСФ: «Друзья! Эссенция-*цзин* и энергия-*ци*, пребывающие в теле, исходно суть прежденебесные изначальная *ци* и изначальная *цзин*[41], не увеличивающиеся и не уменьшающиеся, лишённые загрязнения и не нуждающиеся в очищении, нерождающиеся и неумирающие сокровища. Если вы будете что-то делать с ними, то всё равно не заметите, чтобы [к ним] что-то добавилось, если не будете ничего [с ними] делать, то будет то же самое, не увидите, чтобы [они] уменьшились. Этот пустотный, духовный, ничем не омрачённый истинный человек и есть изначальный дух[42]. Раз уж [он] именуется "из-

начальным духом", то о каком "зародыше" можно ещё говорить? И о каком "дитяти"? [Вы] сами в течение многих предшествующих кальп преступную карму не искоренили, препятствия не устранили, источник сердца-сознания не очистили, природный корень не одухотворили. Зачем же вместо того, чтобы как можно скорее раскаяться и исповедаться в [своих] прегрешениях, изменить [свой] характер, найти учителя и постичь Дао-путь, практиковать терпение и смирить своё сердце, – зачем же использовать столь ценное истинное сердце-сознание как бесполезную ложную вещь, и тратить ограниченное время [жизни] на ожидание этого "бестеневого дитяти"[43]?» [ЛМСФ, 7, 361–362]. Действительно, в этом рассуждении Ван Чан-юэ совершенно логичен и последователен: раз речь идёт о том, что в каждом человеке есть изначальный дух (*юань шэнь* 元神), следовательно, он не может «зародиться» и быть назван «зародышем» или «дитятей», но он всегда пребывает.

Однако Ван Чан-юэ не отвергает понятие «дитяти» всецело, но перетолковывает его. Вот что он говорит: «Друзья! [Тот, кто], пребывая в своём собственном теле, знает, что есть добро, и что есть зло, что есть истина, и что есть ложь, что есть кривда, и что есть правда, что есть рождение, и что есть уничтожение, что – своё, и что – чужое, что есть подлинность, и что есть подделка, – он и есть [бессмертное] дитя. Но это дитя первоначально не знает добро и зло, истину и ложь, кривду и правду, рождение и уничтожение, своё и чужое, подлинное и поддельное. Это дитя само не проявляет признаки, [но] в соответствии с объектами порождает сознание, в соответствии с сознанием порождает познание, в соответствии с познанием порождает знание, зная добро, знает и зло, зная истину, знает и ложь, зная правду, знает и кривду, зная рождение, знает и уничтожение, зная своё, знает и чужое, зная подлинное, знает и поддельное. [Это дитя] первоначально не имеет представления о "я", а также не имеет представления о "пустоте", [для него] есть только "этот мир здесь", его не может не быть[44]. А если нет [этого] мира, то это знание также можно не знать[45]. Однако это знание есть доброе знание, буддизм называет [его] "благим (по)знанием", а даосизм [называет его] "дитя", "изначальный дух"[46]. Друзья, в общем можно сказать, что это и есть пустотно-духовная, ничем не омрачённая разумная природа[47]» [ЛМСФ, 7, 362]. Таким образом, Ван Чан-юэ выстраивает ряд отождествлённых концептов: «дитя» = «изначальный дух» = «благое знание» = «пустотно-духовная, ничем не омрачённая разумная природа». «Дитя» – это не зародыш, который должен быть порождён в ходе алхимических практик, но нечто, что присутствует в человеке до появления представлений о «я». Этому дитяти изначально дан «этот мир здесь»[48], всё остальное появляется позже. «Дитя» – это и есть то состояние, которое достигается посредством «движения в реверсивном направлении» (*ни син*).

6. Выводы

1. В позднедаосском сочинении ЛМСФ можно обнаружить отчётливое буддийское влияние в психологических и соматологических дискурсах.

2. Центральное понятие текста – сердце-сознание (*синь*) – истолковывается в значительной мере в буддийском ключе.

3. Ключевые понятия «материальное тело» (*сэ шэнь*) и «Тело Закона» (*фа шэнь*) рассматриваются в ЛМСФ в духе китаизированной версии позднебуддийской махаянской психологии.

4. Одно из центральных доктринальных понятий школы Цюаньчжэнь «истинный дух» (*чжэнь лин*) в ЛМСФ также истолковывается в буддийском ключе, с применением дхармической терминологии.

5. Ван Чан-юэ подвергает резкой критике буквалистские толкования ключевого понятия даосской внутренней алхимии «бессмертное дитя» (в тексте: *шэн тай*), перетолковывая его и выстраивая ряд отождествлений: «бессмертное дитя» = «изначальный дух» = «благое знание» = «пустотно-духовная, ничем не омрачённая разумная природа».

Библиографический список

1. Буддизм. Словарь / Н.Л. Жуковская, В.И. Корнев и др. – М., 1992. – 290 с.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М., 2001. – Т. II. Раздел III: Локанирдеша, или Учение о мире; Раздел IV: Карманирдеша, или Учение о карме. – 755 с.
3. Введение в буддизм. Учебное пособие / Под ред. В.И. Рудого. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 384 с.
4. Вэнь, Цзянь. Даосизм в современном Китае / Вэнь Цзянь, Л.А. Горобец – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. – 160 с.
5. Куньян-цзы. «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»). Предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П.Д. Ленкова // История философии. – 2015. – № 2. – С. 12–21.
6. Ленков, П.Д. Буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь (по материалам Лун мэнь синь фа): концепция человеческой деятельности и сотериология / П.Д. Ленков // Религиоведение. № 2. 2019. – С. 56–65.
7. Ленков, П.Д. Концепция «Трёх Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и её буддийские параллели: по тексту «Лун мэнь синь фа», XVII в. / П.Д. Ленков // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. – СПб., 2015. – № 2 (23). – С. 64–68.
8. Ленков, П.Д. Особенности языка описания психопрактик в позднем даосизме (по тексту «Лун мэнь синь фа») / П.Д. Ленков // Психотехники и изменённые состояния сознания. Сб. материалов Четвёртой всероссийской научной конференции с международным участием (8–10 декабря 2016 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. и сост. С.В. Пахомов. – СПб.: Издательство РХГА, 2018. – С. 154–163.
9. Ленков, П.Д. Периодизация истории буддизма в Китае / П.Д. Ленков // Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей. – Київ, 2007. – С. 57–61.
10. Ленков, П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) / П.Д. Ленков. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2006.
11. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
12. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания / Е.А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 309 с.
13. Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Да чэн ци синь лунь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. – СПб.: Издательство Буковского, 1997. – 92 с.
14. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. – СПб., 1994.– 346 с.
15. Komjathy, L. Daoism. A Guide for the Perplexed / L. Komjathy. – L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014. – 272 p.
16. Robinet, I. The World Upside Down: Essays on Taoist Internal Alchemy / I. Robinet. Ed. and translated by Fabrizio Pregadio. – Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011. – 138 p.
17. Дин Фубао 丁福保. Фосюэ да цыдянь (Большой буддологический словарь 佛學大辭典). – Шанхай, 1995. – Т. I–II.
18. Ван Чан-юэ 王常月. Лун мэнь синь фа (Закон сердца/сознания [традиции] Лунмэнь 龍門心法) // Сю дао чжэнь янь (Истинные слова о практике Пути 修道真言). – Дэнфэн, б.г. – С. 331–446.
19. Тайсё синсю Дайдзокё (Заново отредактированная Трипитака годов Тайсё 大正新修大藏經). Под ред. Такакусу Дзюндзиро и Ватанабе Кайкёку. – Токио, 1960–1977. – Т. 1–100.

Текст поступил в редакцию 05.11.2020.
Принят к публикации 12.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

---

[1] См. мою статью: [Ленков, 2019].
[2] Подробнее о школе Цюаньчжэнь 全真, субтрадиции Лунмэнь 龍門 и о Ван Чанъюэ 王常月 (также именуемом Куньян-цзы 昆陽子; ?–1680) см. [Там же, 57].
[3] Считается, что в основе текста ЛМСФ – записи наставлений Ван Чан-юэ, сделанные его учеником (учениками), см. [Ленков, 2015, 64].
[4] [Ленков, 2018, 161].
[5] [Там же].
[6] Буквальный перевод иероглифа *гэнь* 根 – «корень» (устойчивый общепринятый в прошлом китайский перевод санскритского слова *индрия*), поэтому некоторые китаисты переводят выражение *лю гэнь* как «шесть корней», однако это примерно как если бы переводчик с современного

китайского переводил слово *дяньнао* 電腦 не как «компьютер», а через исходное значение составляющих его иероглифов – как «электронный мозг». Слово индрия – многозначное, но в буддийских санскритских текстах оно чаще всего встречается в значениях «психическая способность» или «орган чувств с соответствующей сенсорной способностью».

[7] Здесь примерно та же ситуация: буквальный перевод иероглифа *чэнь* 塵 – «пылинка», и опять же в некоторых работах можно встретить перевод «шесть пылинок», однако речь идёт именно о шести типах объектов, каждый из которых соответствует определённому органу чувств и определённой модальности сознания, например: звук – ухо (слух) – сознание слышимого, и т.п.

[8] «боковые двери» (*пан мэнь* 旁門) – как будет понятно из дальнейшего рассуждения, то же, что крайности/односторонности.

[9] не можем попасть в центр (*бу нэн жу синь* 不能入心) – здесь, вероятно, игра слов: *синь* по-китайски означает и «центр», «середину», и «сердце», «сознание». И это, кстати, наводит на мысль, что название всего сочинения также может быть интерпретировано и как «Закон середины [согласно традиции] Лунмэнь»).

[10] Отметим, что в переводах индобуддийских текстов иероглиф *синь* обычно используется для передачи термина *читта* (сознание, психика, разум), хотя также и термина *хридая* (сердце).

[11] [Куньян-цзы, 2015, 17].

[12] Неведение (*авидья*) – термин, указывающий на состояние незнания, в котором пребывает человек в сансарном существовании, психика такого человека «загрязнена», «омрачена» аффектами (*клеша*); неведение – одна из ключевых причин, порождающих страдание, аффективную кармическую деятельность и, таким образом, *сансару*.

[13] Об этом принципе см.: [Robinet, 2011, 2–3; Чжан Бо-дуань, 1994, 308].

[14] «обеты Центрального предела» (*чжун цзи цзе* 中極戒) – второй этап ритуализированного процесса принятия обетов; на этом этапе принимают «триста великих обетов Центрального Предела» (*чжун цзи саньбай да цзе* 中極三百大戒). См.: [Вэнь Цзянь, Горобец, 2005, 30–31; Ленков, 2016, 58; Komjathy, 2014, 76], а также в комментариях к переводу седьмой главы ЛМСФ.

[15] Отметим, что в раннем буддизме термин рупакая обозначает видимое всем физическое тело Будды, состоящее из 4-х элементов. См., напр. [Буддизм, 1992].

[16] Определяемые деяниями (причинно-обусловленные) заслуги – *ю вэй гун дэ* 有為功德; не определяемые деяниями (причинно-необусловленные) заслуги – *у вэй гун дэ* 無為功德.

[17] все божества (*вань шэнь* 萬神) – букв.: десять тысяч божеств.

[18] три мира (*сань цзе* 三界) – здесь может обозначать и три сферы (дхату) буддийской космологии – чувственный мир (кама-дхату), мир форм (рупа-дхату) и мир не-форм (арупа-дхату), и три сферы космоса – нижний мир, срединный мир и небесный мир.

[19] пять владык [неба] (*у ди* 五帝) – здесь, вероятно, имеются в виду Зелёный/Синий император (Цин-ди 青帝, на востоке), Красный император (Чи-ди 赤帝, на юге), Жёлтый император (*Хуанди* 黃帝, в зените), Белый император (Бай-ди 白帝, на западе), Чёрный император (Хэй-ди 黑帝, на севере); с четырьмя из них соотносятся духи-хранители четырёх сторон света: Зелёный/Синий дракон (*цин лун* 青龍), Красная птица (*чжу няо* 朱鳥), Белый тигр (*бай ху* 白虎), Чёрный воин (гибрид черепахи и змеи) (*сюань у* 玄武), которые символизируют четыре квадранта звёздного неба. У выражения *у ди* есть ещё несколько значений, два из наиболее часто встречающихся (помимо вышеприведённого): 1) пять легендарных императоров древности: Хуан-ди 黃帝, Чжуань-сюй 顓頊, Ди Ку 帝嚳, Тан Яо 唐堯, Юй Шунь 虞舜; 2) наименование созвездия (в небесной области Тай-вэй юань 太微垣).

[20] пещерные мудрецы (*дун хуэй* 洞慧) – имеются в виду даосские сяни-бессмертные.

[21] В «Большом буддологическом словаре» Дин Фубао о термине «жизненность мудрости» (*хуэй мин* 慧命) говорится следующее: «Для Дхармового Тела мудрость/разум приравнивается к долголетию. Если жизненность мудрости/разума погибает, то субстанция Дхармового Тела утрачивается. Поскольку мудрость – это жизнь Дхармового Тела, речь идёт о “жизненности мудрости”. В *Сы цзяо и* сказано: “В последние времена (время упадка Дхармы) среди обычных/глупых людей в буддизме распространятся деструктивные взгляды, [у таких людей] гибнет жизненность мудрости и [они] утрачивают Дхармовое Тело”» [Дин Фубао, 1995, II, 2534]. *Сы цзяо и* 四教儀 [Тайсё синсю дайдзокё, 46: 775.3] – текст китайской буддийской школы Тяньтай 天台, написан Чжи-и 智顗 (538–597), жившем в эпоху Суй.

[22] подвергнуть мысленной деконструкции (*кань по* 看破) – букв.: постичь-разрушить. В плане словообразования второй слог (*по*) обычно рассматривают как модификатор результативных глаголов.

[23] Так Приходящий (кит. *Жу лай*, санскр. *Tathagata*) – один из основных эпитетов Будды в буддизме Махаяны.

[24] Интересно, что хотя термин сознание-алая (*алайе-ши*) не употребляется, фактически эта концепция подразумевается, так как буддийское выражение «восемь типов сознания» (*ба ши*) включает в себя шесть типов сознания-распознавания, соответствующих пяти органам чувств и разуму (санскр. *манас*), седьмое сознание – *мановиджняну*, и восьмое сознание – *алая-виджняну*.

[25] то [это] называется всего лишь колдовством, не называется Дао-Путём – *чжи мин вэй яо, бу мин вэй Дао* 止名為妖，不名為道.

[26] 世法、出世法，只在一心所用順逆不同，其實只是一法。

[27] Осознайте (*ши по* 識破, букв. «осознать-разрушить») – здесь использована глагольная форма, аналогичная *кань по* 看破 (букв.: «постичь-разрушить»), выражению, которое нередко используется Ван Чан-юэ в проповедях (см. выше, прим. 22).

[28] 識破世法非真，幻情是假，一切有為，夢境無常，清靜身心，以出世之外也。
[29] 大眾，要世法中，悟出出世法來方好。這出世之法，不在乎多言，只在乎此心還返而已。
[30] 須要看破天地萬物，皆是無常，世法人情，皆成假幻，則此一點能看破的真靈，便是能出世的法王了。
[31] 在釋謂之妙明真性，在儒謂之明德，在道謂之元神，又謂之祖氣。
[32] возникающее, существующее, деградирующее и исчезающее (*чэн чжу хуай кун* 成住壞空) – буддийское выражение; в буддийских текстах обычно имеются в виду четыре периода (*кальпы*), полный космический цикл, согласно буддийским космологическим представлениям, включает в себя возникновение мира, его пребывание в ставшем состоянии, разрушение и космогоническую паузу, полный цикл обозначается термином «великая кальпа». См.: [Васубандху, 2001, 32–43, 155–179, 275–293].
[33] 這能知天地萬物，人情世法的，便在明明德的，明瞭一切成住壞空、生老病死之中，有個無成無住，無為之法，不壞不空，不息不機，能出生老病死之苦。
[34] 天地萬物，人情世法，皆有劫運往來，這一點真靈，亙古至今，常存不昧。
[35] 不生不滅，無毀無壞，無來無去。
[36] 縱橫三界，去來自在以無拘束；統轄萬靈，變化圓通而莫測。天上地下，唯此獨尊。這點真靈，人人都有，個個難明，萬法千門，三乘一藏，難出此些些竅妙，點點機關，悟之即在眼前，迷之落他井底。
[37] Подробнее см.: [Ленков, 2007].
[38] См.: [Введение в буддизм, 1999, 19].
[39] Выражение «образ “я”» в обратном переводе на санскрит выглядело бы как *атма-лакшана*. В буддийских философских текстах термин лакшана (*сян* 相) означает «проявления», или «манифестации», сознания. Подробнее см.: [Ленков, 2006].
[40] 大眾，急須猛省，早除人我相，急悟生死因。
[41] 先天元炁元精。
[42] 這一點虛靈不昧的真人，便是元神。
[43] «бестеневое дитя»: *у ин дэ ин'эр* 無影的嬰兒.
[44] 原無我相，亦非空相，不過是這個世界在此，不得不在。
[45] 無世界，則此知亦可以無知的。
[46] ...буддизм называет [его] «благим познанием», а даосизм [называет его] «дитя», «изначальный дух» (*ши мэнь хуаньцзо шань чжи ши, дао мэнь инъэр, юань шэнь* 釋門喚作善知識，道門嬰兒、元神).
[47] 虛靈不昧的理性
[48] «этот мир здесь» (*чжэгэ шицзе цзай цы* 這個世界在此) – здесь можно вспомнить концепцию Lebenswelt Э. Гуссерля. В целом данное рассуждение Ван Чан-юэ восходит, конечно же, к традиции буддийской «феноменологии сознания».

References

1. *Buddizm. Slovar* [Buddhism. Dictionary] N.L. Zhukovskaia, V.I. Kornev et al. Moscow, 1992, 290 p. (in Russian).
2. Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy ili Abhidharmakosha. T. II. Razdel III: Lokanirdesha, ili Uchenie o mire; Razdel IV: Karmanirdesha, ili Uchenie o karme / Per. s sanskr., vved., komment. i rekonstr. sistemy E.P. Ostrovskoi i V.I. Rudogo* [Encyclopedia of Abhidharma or Abhidharmakosha. T. II. Section III: Lokanirdesha, or the Doctrine of the World; Section IV: Karmanirdesha, or the Doctrine of Karma]. Translation from Sanskrit, introduction, commentary and reconstruction of the system by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy. Moscow, 2001, 755 p. (in Russian).
3. *Vvedenie v buddizm. Uchebnoe posobie* [Introduction to Buddhism. Tutorial]. Ed. by V.I. Rudoi. St. Petersburg: Lan Publ., 1999, 384 p. (in Russian)/
4. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in modern China]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, 160 p. (in Russian).
5. Kunyang-zi. *Istoriya filosofii* [History of philosophy]. 2015, no. 2, pp. 12–21 (in Russian).
6. Lenkov P.D. *Religiovedenie* [Study of Religions]. № 2. 2019. P. 56–65.
7. Lenkov P.D. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of St. Petersburg State University of Culture and Arts]. St. Petersburg, 2015, no. 2 (23), pp. 64–68 (in Russian).
8. Lenkov P.D. *Psikhotekhniki i izmenennye sostoyaniya soznaniya. Sb. materialov Chetvertoi vserossiyskoi nauchnoi konferencii s mezhdunarodnym uchastiem (8–10 dekabrya 2016 g., Sankt-Peterburg) / Otv. red. i sost. S.V. Pahomov* [Psychotechnics and Altered States of Consciousness. Materials of the Fourth All-Russian Scientific Conference with International Participation (December 8-10, 2016, St. Petersburg]. Ed. S.V. Pakhomov. St. Petersburg: RHGA Publ., 2018. P. 154–163. (in Russian).
9. Lenkov P.D. *Kitays'ka tsivilizatsiya ta suchasnit'. Zbirnik statey* [Chinese Civilization and Modernity. Collection of Articles]. Kiev, 2007, pp. 59–63 (in Russian).
10. Lenkov P.D. *Filosofiya soznaniya v Kitae: buddiyskaya shkola faxian (weishi)* [Philosophy of Consciousness in China: Buddhist Faxian (Weishi) School]. St. Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU, 2006, 257 p. (in Russian).
11. Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektsiy* [An Introduction to Buddhology. A course of lectures]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, 304 p. (in Russian).

12. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The experience of historical and religious description]. St. Petersburg: Andreev i synov'ya Publ., 1993, 309 p. (in Russian).
13. Traktat o probuzhdenii very v Makhayanu (Da cheng qi xin lun) [Treatise on the Awakening of Faith in Mahayana (Da cheng qi xin lun)]. Translation from Chinese, introduction and commentary by E.A. Torchinov. St. Petersburg: Izdatelstvo Bukovskogo, 1997, 92 p. (in Russian).
14. Zhang Bo-duan. *Glavy o prozrenii istiny* [Chapters on the Insight of Truth (Wu zhen pian)]. Translation from Chinese, foreword and comments by E.A. Torchinov. Saint Petersburg: Tsentr "Peterburgskoe Vostokovedenie", 1994, 346 p. (in Russian).
15. Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed.* L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, 272 p.
16. Robinet I. *The World Upside Down: Essays on Taoist Internal Alchemy.* Ed. and translated by Fabrizio Pregadio. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011, 138 p.
17. Ding Fubao. *Foxue da cidian* [Big Buddhological Dictionary]. Vols. I–II. Shanghai, 1995 (in Chinese).
18. Wang Changyue. *Xiu dao zhen yan* [Monastic Truth]. Dengfeng, 493 p. (in Chinese).
19. *Taisho shinshu Daidzokyo* [Re-edited Tripitaka of the years Taisho]. Ed. by Takakusu Junjiro and Watanabe Kaikyoku. Vols. 1–100. Tokyo, 1960–1977 (in Chinese).

Submitted for publication: November 05, 2020.
Accepted for publication: April 12, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 56–65.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 56–65.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.56-65

Воробьева С.Н.

Тверской государственный технический университет
170026, Россия, г. Тверь, наб. Афанасия Никитина, 22
vorobeva-66 @ mail.ru

Молитва как форма проявления специфической жертвы (на примере текстов ветхозаветных молитв-благословений)

Аннотация. Статья посвящена изучению молитвы как особой формы межличностной религиозной коммуникации, отличительной чертой которой является вовлечённость в коммуникативный процесс представителей разных миров: сакрального и профанного. В центре анализа – ветхозаветные молитвы-благословения бога, адресованные первым людям Адаму и Еве, а также ветхозаветным праведникам Ною, Аврааму, Исааку и Иакову. В ходе исследования показано, что тексты относятся к жанру молитвы, так как имеют соответствующие структурно-семантические и функциональные особенности, позволяющие идентифицировать их как текст этого жанра (наличие адресанта и адресата, коммуникативной цель; особой ситуации общения; механизма текстообразования и т.д.). Молитва-благословение является формой выражения специфической жертвы, примером которой выступает совершенная любовь бога, ставшая причиной сотворения Вселенной, и ответное чувство человека. Анализируя библейский материал, автор статьи приходит к следующим выводам: 1) божественное слово-благословение является проявлением совершенной любви; 2) апеллятивный текст ориентирует адресата к совершению посткоммуникативного действия, которое напрямую связывается с осуществлением божественной воли, проявлением смирения – свидетельства совершенной любви со стороны человека; 3) инструментом текстообразования молитвы-благословения является механизм развёрнутых вариативных повторов; 4) ветхозаветная модель молитвы становится образцом текстовой организации духовного общения бога и человека, человека и бога. Результаты исследования важны для понимания сути религиозного общения, дают представление о процессе формирования молитвы как специфического жанра религиозной коммуникации, так как параллельно рассматриваются композиционно-тематические особенности текстов, прослеживается их генетическая связь с современными молитвами.

Ключевые слова: молитва, вариативный повтор, структура, благословение, жанр

Svetlana N. Vorobyeva

Tver State Technical University
22 Afanasy Nikitin nab., Tver, 170026, Russia
vorobeva-66 @ mail.ru

Prayer as a Form of Manifestation of a Specific Sacrifice (on the Example of the Texts of the Old Testament Prayers-Blessings)

Abstract. The article studies a prayer as a special form of interpersonal religious communication, the distinctive feature of which is the involvement of representatives of different worlds in the communicative process: the sacred and the profane. The philological analysis focuses on the Old Testament prayers – the blessings of God addressed to the first people Adam and Eve, as well as to the Old Testament saints Noah, Abraham, Isaac and Jacob. The study shows that the texts belong to the genre of prayer, as we have the relevant structural-semantic and functional features that identify it as text in this genre (the presence of the addresser and the addressee, the communicative goal; particular situation of communication; mechanism of text formation, etc.). The prayer of blessing is a form of expression of the specific victim, an example of which is the perfect love of God that caused the creation of the Universe and return the feeling of a man. Analyzing the biblical material, the author of the article comes to the following conclusions: 1) the divine word, the blessing is a manifestation of perfect love, through which covered not only the process of creation, but the creation itself; 2) appellative text directs the addressee to commit post-communistic action, which is directly connected with the implementation of the divine will, a manifestation of humility – certificate of perfect love on the part of the person; 3) the instrument of text formation prayers-blessings mechanism is deployed variable repetition; 4) the Old Testament model of prayer becomes a model of the textual organization

of spiritual communication between God and man, man and God. The results of the study are important for understanding the essence of religious communication, give an idea of the process of forming prayer as a specific genre of religious communication, since in parallel the compositional and thematic features of texts are considered, their genetic connection with modern prayers is traced.

Key words: prayer, variable repetition, structure, blessing, genre

Введение

В настоящее время в лингвистике наблюдается повышенный интерес к изучению религиозного дискурса, особенно к его основным жанрам, к числу которых принадлежит и молитва. В исследованиях, а это работы Л.В. Балашовой, Е.В. Бобыревой, М.С. Берендеевой, М. Войтак, А. Дьяченко, В.И. Карасика, Е.А. Кучинаой О.А. Переваловой, Е.Б. Рогачевскаой, М.С. Руденко, Т.В. Ицкович и др., посвящённых вопросу жанровой организации религиозного дискурса, основное внимание обращается на выявление типологических особенностей молитвы. В центре филологического анализа оказываются вопросы, связанные с построением текстов, а также стратегии развития и функционирования жанра в рамках религиозной коммуникации, комплексное взаимодействие внутри жанра различных языковых, речевых и коммуникативных единиц, заключённые в нём основные смысловые, интенционные компоненты, классификация основных смысловых типов молитв и т.д.

Практически во всех работах молитва трактуется как обращение представителя профанного мира к представителю сакрального мира, человека к богу. Однако уже в первой библейской книге Бытие, рассказывающей о сотворении мира, даётся указание на то, что инициатором общения выступает не человек, а бог, который в качестве основной формы религиозной коммуникации использует молитву (слово). Интересными, на наш взгляд, являются анализируемые в статье ветхозаветные молитвы, адресованные первым людям, а также праведникам Ною, Аврааму, Исааку, Иакову, Моисею. Цель исследования заключается в том, чтобы показать, что представленные ветхозаветные тексты являются молитвой-благословением и выделенные структурно-семантические и функциональные особенности позволяют идентифицировать их как текст этого жанра, особый смысловой тип молитвы. Кроме того, данная форма является основной в религиозном общении и представляет собой вариант проявления специфической жертвы-любви. Для осуществления аналитической работы используется дискурс-анализ, применяется также теологический, социокультурный подходы.

Основная часть

Основанием для рассмотрения молитвы как формы специфической жертвы является следующий лингвистический факт. В современных словарях происхождение лексемы «молитва» связывается с праславянским глаголом molditi, который употребляется в значении «делать мягким, добрым, смягчать». Считается, что от него произошёл старославянский глагол *молити*, а затем и русский глагол молиться, молюсь [Фасмер, 2004, 642]. В результате перестановки и присоединения суффикса -d- появляется глагол *modliti, от которого образовалось существительное *modlitva [Ожегов, 2004, 362]. Глагол modliti «молить» наряду с общепринятым значением «просить, умолять», имеет более древнее значение – «умолять приношением жертвы», которое затем дало развитие значения «жертвовать» [Этимологический словарь, 19, 85–96]. С точки зрения составителей этимологического словаря, первоначально праслав. *modliti относилось к религиозной языческой лексике, связанной с жертвоприношениями, затем оно стало ритуальным термином христианского культа. Соответственно, варианты, образованные от *modliti со значением «просить, умолять», считаются более поздними образованиями, чем термины, связанные с ситуацией жертвоприношения. Заметим, что жертвоприношение всегда сопровождается произнесением текста, которому отводится особое место в проведении ритуала. [Этимологический словарь, 19, 85–95]. Таким образом, этимология слова позволяет связать лексему молитва с идеей специфической жертвы.

Жертвоприношение рассматривается как ситуация, при которой кто-то приносит себя в жертву, либо что-то предлагается в качестве жертвы. Это может быть

материальный или условный объект, предмет или существо, наделённое определёнными свойствами, признаками, с помощью которого достигается благоволение адресата. В религиозном православном дискурсе понимание жертвы связывается с актом духовной коммуникации и напрямую соотносится с понятием любовь. С точки зрения библейского учения, бог явил себя как любовь, которая становится причиной создания Вселенной, началом диалога любви бога с созданным им тварным миром, его желанием разделить эту любовь с другими, о чём рассказывается в Священном Писании. Выражением этой любви является божественная благодать и благоволение бога к человеку. Со стороны верующего понимание жертвы связывается с его благоговением перед богом, вызванным ответным чувством. Любовь соотносится с человеческим сердцем, в котором происходит её зарождение, поэтому бог ждёт, чтобы верующий отдал ему наполненное любовью сердце, принёс бескровную добровольную жертву. Т. е. в качестве жертвы представляется божественная любовь и наполненное ответным чувством сердце человека. Эта возможность реализуется через диалогическое общение, гиперкоммуникацию [Прохватилова, 2000].

В Священном Писании момент общения представляется как само бытие, понимаемое при этом, соответственно, как бытие с другими. На предвечном совете Святой Троицы принимается решение о творении животного мира, человека и о воплощении Иисуса Христа, через крестную смерть которого (жертву) и воскресение из мёртвых произойдёт искупление человеческого рода и его спасение: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» [Евангелие от Иоанна, 2010, 3, 16]. Христос по жертвенной любви к человечеству идёт на страдания за людей по любви к ним. Святитель Николай Сербский по этому поводу заметил: «Любовь – это радость, а цена любви – жертва». Совершенная любовь бога выступает примером жертвенного спасения мира [Сербский, http://www.pravpiter.ru/pver/n034/ta006.htm].

Е.С. Новик определяет жертвоприношение как «акт материальной или духовной коммуникации, обмена информацией между адресантом и адресатом, в которой жертва и ответные дары являются сообщениями, имеющими знаковую природу» [Новик, 2004, 128]. «Сообщениями, имеющими знаковую природу» выступают обращения бога, адресованные первым людям, а также праведникам Ною, Аврааму, Исааку, Иакову, Моисею. На их анализе мы и остановимся более подробно.

Данные тексты, на наш взгляд, можно отнести к жанру молитвы, потому что они имеют соответствующие структурно-семантические и функциональные особенности. К типологическим особенностям, например, относится говорящий (творящий молитву), в качестве которого выступает бог, представитель сакрального мира, осуществляющий духовно-творческую деятельность. При этом создание тварного мира и обращение к созданной твари сопровождается вербальным выражением, имеющим определённую коммуникативную цель (вторая жанровая особенность) – установление духовной связи со своим созданием и включение его в своё пространство. Как справедливо замечает А. Лопухин, появление животной жизни отмечается благословением, которое является первым божественным словом, непосредственно обращённым к твари: «И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода по роду их, и всякую птицу пернатую по роду её. И *благословил* их Бог, говоря*: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле»* [Бытие, 2001, 10]. Глагол «благословил» выступает ключевым словом и сопровождает совершаемое таинство появления жизни. Его присутствие в составе молитвы позволяет отнести её к такому семантическому типу, как молитва-благословение.

Существительное «благословение» не просто обозначает благое слово, произнесённое говорящим богом. В данном контексте выражается особое благо, божественная милость и любовь (жертва), через которую освящается, т.е. становится святым не только сам процесс создания, но и само создание, потому что бог свят, и всё, что с ним связано, свято. Существительное «освящение» имеет несколько значений: божественное слово, действие, низводящее благодать на то или иное творение; священнодействие, совершаемое согласно с божественной волей, имеющее целью низведение благодати на тот или иной объект (человека, место, предмет); стя-

жание святости. Таким образом, акт творения мира предстаёт как таинство любви (жертвоприношение), а обращение бога к животной жизни можно считать не просто божественным высказыванием, а сакральным текстом, который произносится в особой ситуации (следующий жанровый признак).

Структура текста (ещё одна особенность жанра) состоит из предложения, которое включает триаду пожеланий (волеизъявлений) бога: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях (на земле).* Они выражены глаголом в форме повелительного наклонения, или императива (оформлено как предписание, своего рода указание), которое обозначает желание говорящего самим высказыванием утвердить их право на жизнь, определить их основное предопределение. При этом императивность высказывания настолько смягчена, что воспринимается скорее как отеческое пожелание (вспомним этимологическое значение лексемы «молитва» – «делать мягким, добрым, смягчать»). Данная вербальная формула будет не раз повторяться в молитвах и станет обязательной конструкцией текстов подобного вида.

Выражением божественного иллокутивного потенциала является другой сакральный текст, имеющий похожую структурную организацию, – божественное обращение, высказанное по поводу сотворения человека. Текст является молитвой-благословением, потому что благословение выступает смысловой доминантой. Основная стратегия молитвы – духовное единение человека с богом, которое может совершится в процессе личностно-ориентированного общения. «*И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте* землю, и *обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землёю,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; – вам сие будет в пищу; а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому [гаду,] пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так»* [Бытие, 2001, 10].

Молитва интересна тем, что участники коммуникации (бог и человек) принадлежат сакральному миру, и в обращении молитвы не подчёркивается принципиальное отличие религиозной коммуникации (сакральной и профанной), так как не совершено ещё грехопадение человека. Молитва начинается с составной конструкции («и сказал им бог»), называющей тех, к кому обращаются (мужчине и женщине), иллокутивная цель заключается во влечении адресата (а это личность, созданная по образу и подобию бога) в коммуникативный процесс. Следующая часть молитвы – триада синтаксически параллельных пожеланий**,** уже звучавших в акте творения животного мира: 1) *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (волеизъявления, обращённые к животному миру). За ними следуют добавочные компоненты: 2) *и обладайте ею*, 3) и *владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.*

Основным целеполаганием говорящего является побудительность адресата к осуществлению определённых волеизъявлений бога, желательных действий, что указывает на автора, наделённого определёнными полномочиями, и адресата, принимающего роль исполнителя (жанрообразующий признак молитвы). К тому же, как видим, текстообразование молитвы осуществляется на основе сочетания ранее известной информации с привлечением новой. Инструментом данного механизма, по мнению Н.В. Данилевской, выступают развёрнутые вариативные повторы. Под развёрнутыми вариативными повторами (РВП) исследовательница понимает смысловые единицы различной протяжённости, перефразирование повторяющихся ранее в тексте положений, включающих новую информацию [Данилевская, 1992]. Основное высказывание, впервые фиксирующее информацию (ОВ), *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях (на земле) – волеизъявления бога по отношению к животному миру,* повторно выражает эту же мысль по отношению к человеку: 1) *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю*. Затем следуют новые информационные компоненты: 2) *и обладайте ею,* 3) *и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле*, являющиеся развёрнутыми вариантами повтора. Т.е. в данном тексте

смысловой повтор осложнён семантическим расширением. Семантическое расширение реализуется в процессе повествования за счёт включения новых лексических элементов: *обладайте и владычествуйте*, выражающих идею автора, связанную с особым статусом человека и его господствующим положением в тварном мире.

Первые утверждения определяют право человека и его возможность на жизнь, основное предназначение – совместное участие человека и бога в акте совершенной любви. Информационную основу текста составляют конструкции с семантикой прямого побуждения адресата к действию, направлены на осуществление иллокутивной цели адресанта. Повелительное наклонение глаголов выражает иллокутивный акт, который в терминологии Дж. Остина называется директивом, поэтому средством реализации основной интенции выступают директивные речевые акты, воздействующая иллокутивная сила и перлокутивный эффект которых направлен на адресата и оказывает на него определённое воздействие. Они, как справедливо замечает Е.В. Комлева, включаются в интеракцию, в диалоговое взаимодействие бога и человека [Комлева, 2015, 12]. Экспликацию пожеланий (волеизъявлений), как было сказано ранее, грамматически представляют глаголы в форме повелительного наклонения, расположенные в порядке возрастания (восходящая градация): *плодитесь, размножайтесь, наполняйте, обладайте и владычествуйте*. Первое пожелание связывается с материальной стороной жизни создания, последующие два – с духовной, так как царственное достоинство человека, его превосходство над чувственным миром соотносят его с божьим образом. Заключительный компонент «И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя, – вам сие будет в пищу» вновь обращает внимание на материальную составляющую пожелания, завершается таким образом обозначенный круг пожеланий.

Такое молитвенное построение (кольцевое) связано с тем, что человек, как принцип творения, объединяет в себе духовный и вещественный миры, в нём они приведены в единство, в нём соединяются все сферы Вселенной. Преподобный Максим Исповедник, говоря о величии человека, писал: «В него (в человека), как в горнило, стекается всё созданное Богом и в нём из разных природ, как из разных звуков, слагается в единую гармонию» [Алипий, 2012, 209]. Завершается структура молитвы предложением-заключением, соответствующим авторской интенции: «И стало так», которое впоследствии будет выражено в молитвах словом «Аминь» в значении «да будет так», что и является выражением полного согласия со сказанным: «вот, хорошо весьма».

Таким образом, данный текст является молитвой, прототекстом, обращением Бога Отца к сотворённому им человеку, природа которого ещё не повреждена грехом. Он имеет следующие структурно-семантические особенности: наличие адресанта и адресата, являющихся представителями сакрального мира; коммуникативная цель – установление духовной связи бога с человеком, включение его в своё духовное пространство; особая ситуация общения (сотворение вещественного мира), механизм текстообразования, инструментом которого выступают развёрнутые вариативные повторы, стереотипность строения предложений, нанизывание императивных форм. И в смысловом, и грамматическом плане молитва является завершённым текстом, передающим слова бога и содержащим установления, которые фиксируют жизненные направления человека. Волеизъявления бога (пожелания) содержатся в основной части текста. Глагол «благословил» выступает ключевым словом, которое сопровождает совершаемое богом таинство. Данный глагол в составе молитвы, а также пожелания, связанные с судьбоносными жизненными моментами, позволяют отнести текст к такому семантическому типу, как молитва-благословение.

Тематический корпус молитвы-благословения напрямую связывается с дарованием человечеству права на жизнь, с возможностью человека пользоваться всеми материальными и духовными благами, с его высоким царственным положением в тварном мире, с покровительством бога, благословившим и освятившим своей жертвенной любовью его существование. Ожидаемые ответные действия адресата в контексте обратной реакции могут рассматриваться как естественное выражение добровольной жертвы, в качестве которой выступает любовь человека к своему

создателю. Через сакральный текст оказывается определённое воздействие на слушающего, устанавливаются отношения адресанта молитвы с её непосредственным адресатом.

Что касается молитв-благословений, обращённых к человечеству после грехопадения, адресатами которых являются праведники, например, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей, то по структурной составляющей они ничем не отличаются от молитв, произнесённых богом в период райского пребывания первых людей. Однако разнообразные коммуникативные ситуации, обусловленные определёнными историческими событиями, вносят свои корректировки в текст молитвы, усложняя его появлением новых смысловых и грамматических компонентов, что говорит о процессе текстообразования молитвы как религиозной формы общения. Обратимся к молитве-благословению бога, обращённой к Ною.

Молитва интересна тем, что участники коммуникации принадлежат и к сакральному, и к профанному миру. С пожеланиями-предопределениями бога «*плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю*» начинается и заканчивается основная смысловая часть молитвы, образуя таким образом круг, завершённость мысли. Как и в предыдущем тексте, высказывание выражает ранее озвученную мысль-пожелание: 1) *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю*. Однако и здесь имеет место семантическое расширение, которое осуществляется за счёт включения в процессе повествования новых смысловых элементов. Общую смысловую канву составляет новый комплект пожеланий: *1. «да страшатся и да трепещут вас все звери земные, и все птицы небесные, всё, что движется на земле, и все рыбы морские: в ваши руки отданы они»; 2. «всё движущееся, что живёт, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам всё».* Наблюдается использование ранее не заявленной императивной формы «да страшатся», «да трепещут», которая образуется сочетанием спрягаемого глагола в 3-м лице множественного числа с частицей *да (*оптатив). Так грамматически выражается эксплицированная в нём божественная воля – пожелание. Молитвенный ритм усиливается с помощью синтаксического параллелизма, повторением однотипных синтаксических конструкций, усиленных анафорой, что характерно для жанра молитвы.

Данные конструкции последовательно заполняются повелениями-запретами, содержащими угрозу-предупреждение: *«только плоти с душею её, с кровью её, не ешьте; 3. Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу её от всякого зверя, взыщу также душу человека от руки человека, от руки брата его; кто прольёт кровь человеческую, того кровь прольётся рукою человека: ибо человек создан по образу Божию*». Включение новой информации в молитвенное поле вызвано определёнными трагическими обстоятельствами: совершением человекоубийства (убийство Авеля своим братом Каином), истреблением грешников всемирным потопом. Этот компонент молитвы уже представляет собой сочетание пожелания и угрозы-предупреждения, выраженных через перформатив. Завершается молитва уверением в покровительстве через установление завета (договора) между богом и человеком, что не наблюдалось в ранее анализируемых текстах: «*Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас, и со всякою душею живою», «поставляю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли*».

Молитвы-благословения Аврааму, Исааку, Иакову связаны с другими жизненные обстоятельства и имеют в основной смысловой части: **1) повеление** (пойди, не ходи, возьми, странствуй): «И сказал Господь Авраму: *пойди* из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего *[и иди]* в землю, которую Я укажу тебе»; «Господь явился ему (Исааку) и сказал: *не ходи* в Египет; *живи* в земле, о которой Я скажу тебе*, странствуй* по сей земле»; «Иаков же *вышел* из Вирсавии и *пошёл* в Харран» (наблюдается отсутствие самого приказа, но обращается внимание на его исполнение); **2) обещания-клятвы** (даруемая за верность милость) **Аврааму**: а) *Я произведу* от тебя великий народ, б) и *Я произведу* от тебя великий народ, и *благословлю тебя*, и *возвеличу имя* твоё, и *будешь ты* в *благословение* в) *Я благословлю благословляющих* тебя, и злословящих тебя прокляну; г) и *благословятся в тебе* все племена земные; **Исааку:** а) *благословлю тебя, ибо тебе и потомству* твоему *дам*

все земли сии, б) *умножу потомство* твоё, в) *и дам потомству* твоему все земли сии, г) *благословятся* в семени твоём все народы земные; **Иакову:** а) Землю, на которой ты лежишь, *Я дам тебе и потомству твоему;* б) и *будет потомство твоё*, как песок земной; и распространишься к морю и к востоку, и к северу и к полудню; в) и *благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные;* **3) завершающая часть – уверение в покровительстве**: **Авраам:** не бойся, Аврам; *Я твой щит*; награда твоя [будет] весьма велика; **Исаак:** «*Я буду с тобою и благословлю тебя*», « *исполню клятву* [Мою], которою Я клялся Аврааму, отцу твоему»; **Иаков:** *Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдёшь;* и возвращу тебя в сию землю, ибо *Я не оставлю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе.*

Изменения в основной части данных молитв связаны с введением повелений-приказаний (умножаются греховные поступки и помышления людей, ведущие к увеличению греха и более глубокому разрыву отношений между богом и человеком), являющихся выражением божьей воли, через них даётся коммуникативная установка на их выполнение. Бог ожидает от праведника проявления любви и смирения, которые могут расцениваться в качестве специфической жертвы, заключающейся в том, что свободная воля человека не просто соотносится с божественной волей, а добровольно подчиняется ей, выражая тем самым высочайшее доверие к богу как к благому и любящему отцу. Это становится обязательным условием духовной коммуникации, зафиксированным в структурном компоненте многих молитв. Например, «да приидет Царствие Твоё; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Молитва Господня. Отче наш), «Приношу себя в жертву Тебе. Нету у меня другого желания, кроме желания исполнять волю Твою» (Ежедневная молитва Господу Филарета Московского); «Господи, дай мне с душевным спокойствием встретить всё, что принесёт мне наступающий день. Дай мне всецело предаться воле Твоей святой» (Утренняя молитва Оптинских старцев) и т.д. Существительное «смирение» (корень слова мир) указывает на то, что смиренный человек всегда пребывает в мире с богом, что без этого невозможно выстраивать гармоничные отношения. Смирение, а также желание исполнить волю бога являются теми добродетелями, бескровной жертвой, через которую и даруется обещанная милость (жертва) бога. «Бог хочет, ждёт, требует от человека ответа и отклика. Для этого открывается человеку и говорит с ним. Он ждёт, что человек обратится к Нему» [Флоровский, https://ruskline.ru/monitoring_smi/2015/06/02/dva_zaveta].

В анализируемых молитвах, обращённых к ветхозаветным праведникам, проявление божьей милости выражается в обещаниях-клятвах, которые тематически не выходят за рамки ранее обозначенных жизненно важных координат: право на жизнь, возможность пользоваться всеми материальными и духовными благами, высокое царственное положение в мире, покровительство бога. Обещания-клятвы представляют собой повторяющиеся конструкции, своего рода клишированные фразы «я благословлю», «я произведу» и т.д., и их парафразирование. Они расположены в порядке возрастания значений ключевых глаголов *произведу, благословлю, возвеличу; благословлю, умножу, дам* (восходящая градация). Такое расположение ключевых слов подчёркивает устойчивый эмоциональный настрой, а сближение однокоренных слов в рамках не только одной строфы выступает средством, участвующим в создании текста. Третий компонент содержит подтверждение в своём покровительстве, которое звучит как итог всему сказанному: «Я буду с тобою».

Механизм текстообразования основан на вариативных повторах с их дальнейшим семантическим расширением за счёт включения в контекстный состав ранее неизвестной информации, которая акцентирует внимание на важнейшем моменте – бог является абсолютной ценностью, а его любовь и милость к человечеству – основой существования жизни. Обращает на себя внимание и тот факт, что вариативные повторения необходимы в процессе своего рода обучения человечества, позволяющего ему поэтапно осмыслить и запоминать информацию определённого объёма и содержания, создать базу божественных фундаментальных истин, надолго успешно аккумулировать в своём сознании текстовую информацию определённого характера. Праведника необходимо подготовить к восприятию божественных откро-

вений, сформировать у него необходимые коммуникативные умения и навыки, показать принцип текстовой организации духовного общения.

Примером включения в речевой оборот ветхозаветных праведников предложенной формы является текст молитв, произнесённых Исааком во время благословения Иакова, которые представляют собой, по сути дела, повторение пожеланий-благословений бога. Обращает на себя внимание то, что ключевой фразой выступает конструкция: «*да даст тебе Бог*», указывающая на смирение праведника, далее идут перефразированные перечисления этих благ. Их тематический диапазон связывается с дарованием счастливой, мирной и благополучной жизни, с особым положением среди соседних племён и народов, с покровительством со стороны бога.

А в 6-ой главе книги Числа образовательный процесс описан так: *«И сказал Господь Моисею, говоря: скажи Аарону и сынам его: так благословляйте сынов Израилевых, говоря им: да благословит тебя Господь и сохранит тебя! да призрит на тебя Господь светлым лицем Своим и помилует тебя! да обратит Господь лице Своё на тебя и даст тебе мир! Так пусть призывают имя Моё на сынов Израилевых, и Я благословлю их»* [Числа, 2007, 143]. Грамматически экспликация желания оформляется через оптатив, образованный присоединением частицы да к глаголу в форме простого будущего времени. Данная конструкция фиксирует позицию адресанта и адресата, демонстрирует полное признание всеобъемлющей воли бога и обоюдное желание духовного единения.

Предложенная форма становится образцом создания текстов молитв разных типов. Самым простым вариантом, например, молитвы-прошения является текст: «Господи, благослови», в котором у любящего бога испрашивается милость и поддержка во всём: при встрече наступающего дня и его завершении, во время каких-либо начинаний, совершения важных и обыденных дел и т.д. Появление благодарственных и хвалебных молитв, например, «Спасибо Тебе, Господи», «Слава Богу», созданных праведниками, указывает на их генетическую связь с текстом-первоисточником и воплощает одну из главных интенций молитвы – благодарность богу, проявление любви к нему. Они становятся ответной реакцией верующего на даруемые богом благодеяния, своего рода бескровной жертвой, признанием ценности божьего покровительства.

Заключение

Таким образом, появление молитвы связано с божественной инициативой начала духовного диалога создателя со своим творением. Божественное слово-благословение, представленное в форме молитвы, становится проявлением специфической жертвы – любви. Посткоммуникативные действия адресата напрямую связываются с проявлением смирения, свидетельством совершенной любви человека по отношению к богу. Молитвы отличаются устойчивым тематическим комплексом, наличием иллокутивного потенциала, оказывают воздействие на чувственное восприятие адресата, создают особый молитвенный фон духовной коммуникации. Инструментом текстообразования молитвы-благословения становится механизм развёрнутых вариативных повторов, с помощью которых определяются композиционно-тематические особенности текста, создаётся особый молитвенный язык (синтаксический параллелизм, анафора, метафоричность и т.д.), что говорит о процессе формирования молитвы как специфического жанра религиозной коммуникации и существовании генетической связи ветхозаветных текстов с современными молитвами.

Библиографический список

1. Алипий, архимандрит. Догматическое богословие. Курс лекций. / Алипий архимандрит, Исайя архимандрит. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – 287 с.
2. Бытие // Библия. Книги Священного Писания. Ветхого и Нового Завета. – М., 2007. – 1296 с.
3. Дамаскин, Иоанн. Точное изложении Православной веры / Иоанн Дамаскин. – М.: Сретенский монастырь, 2003. – 592 с.
4. Данилевская, Н.В. Вариативные повторы как средство развёртывания научного текста / Н.В. Данилевская. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1992. – 144 с.

5. Дейк ван, Т.А. Вопросы прагматики текста / Т.А. ван Дейк // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. VIII. Лингвистика текста. – М., 1978. – С. 34–52.
6. Евангелие от Иоанна // Новый Завет. – Клин: Христианская жизнь. 2010. – 736 с.
7. Комлева, Е.В. Функционально-семантическая категория апеллятивности как фактор текстообразования (на материале современного немецкого языка): автореф. дис. … док. филол. наук: 10.02.04 / Е.В. Комлева; Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена. – Санкт-Петербург, 2015.– 44 с.
8. Молитва как речевой жанр. Прямая и непрямая коммуникация [Электронный ресурс] / В.А. Мишланов. – URL: https:// workinggroup.org.ua/publzulinsk.shtml (дата обращения 20.11.2020).
9. Новик, Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур / Е.С. Новик. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Вост. лит., 2004. – 304 с.
10. О гиперкоммуникации в религиозной сфере общения [Электронный ресурс] / О.А. Прохватилова. – URL: https://docviewer.yandex.ru/ (дата обращения 20.11.2020).
11. О любви [Электронный ресурс] / Николай Сербский, святитель. – URL: https://happyschool.ru/ (дата обращения 20.11.2020).
12. Ожегов, С.И. Толковый словарь русского языка: 80000слов и фразеологических выражений / С.И. Ожегов. – М.: А ТЕМП, 2004. – 944с.
13. Откровение и его истолкование [Электронный ресурс] / Георгий Флоровский, протоиерей. – URL: https://bookitut.ru/ (дата обращения 20.11.2020).
14. Псалтирь с параллельным переводом на русский язык. – М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2009. – 688 с.
15. Протоиерей Георгий Флоровский. Два завета [Электронный ресурс] / Протоиерей Георгий Флоровский. – URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2015/06/02/dva_zaveta (дата обращения 20.11.2020).
16. Святитель Николай Сербский. О божественной любви [Электронный ресурс] / Святитель Николай Сербский. – URL: http://www.pravpiter.ru/pver/n034/ta006.htm (дата обращения 20.11.2020).
17. Толковая Библия Ветхого и Нового Завета [Электронный ресурс] / А.П. Лопухин. – URL: https://azbyka.ru (дата обращения 20.11.2020).
18. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. / М. Фасмер. – М.: Астрель – АСТ, 2004. – Т. 2. – 671 с.
19. Числа // Библия. Книги Священного Писания. Ветхого и Нового Завета. – М., 2007. – 1296 с.
20. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд [Электронный ресурс] / Сост. О. Н. Трубачёв и др.; под. ред. чл.-кор. АН СССР О. Н. Трубачёва; АН СССР. Ин-т рус. яз. – М.: Наука, 1992. – Вып. 19: (*mes'arь-*morzakъ). – 254 с. – URL: http://www.proto-slavic.ru/dic-trubachev/trub-19.htm (дата обращения 20.11.2020).

Текст поступил в редакцию 28.11.2020.
Принят к публикации 29.03.2021.
Опубликован 29.06.2021.

References

1. Alipij, arhimandrit. *Dogmaticheskoe bogoslovie. Kurs lekcij* [Dogmatic theology. A course of lectures]. Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 2012, 287 p. (in Russian).
2. *Bytie in Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya. Vethogo i Novogo Zaveta* [Genesis. The Bible. Books of Holy Scripture. The Old and New Testament]. Moscow, 2007, 1296 p. (in Russian).
3. John of Damascus. *Tochnoe izlozhenii Pravoslavnoj very* [An accurate statement of the Orthodox Faith]. Moscow: Sretenskij monastyr', 2003, 592 p. (in Russian).
4. Danilevskaya N.V. *Variativnye povtory kak sredstvo razvertyvaniya nauchnogo teksta* [Variative repetitions as a means of deploying a scientific text]. Perm: Perm University Publ., 1992, 144 p. (in Russian).
5. Dejk van T. *Issues of pragmatics text. New in foreign linguistics. Linguistics of the text*. 1978, iss. VIII, pp. 34–52.
6. *Evangelie ot Ioanna in Novyj Zavet* [The Gospel of John. New Testament]. Klin: Hristianskaya zhizn', 2010, 736 p. (in Russian).
7. Komleva E.V. *Funkcional'no–semanticheskaya kategoriya apellyativnosti kak faktor tekstoobrazovaniya (na materiale sovremennogo nemeckogo yazyka): avtoref. dis. … dok. filol. nauk* [Functional-semantic category of appeal as a factor of text formation (based on the material of the modern German language): Abstract of Doctor of Sciences Thesis]. St. Peterburg, 2015, 44 p. (in Russian).
8. *Tolkovaya Bibliya Vethogo i Novogo Zaveta* [The explanatory Bible of the Old and New Testaments]. Available at: https://azbyka.ru (accessed on November 20, 2020) (in Russian).

9. *Molitva kak rechevoj zhanr. Pryamaya i nepryamaya kommunikaciya* [Prayer as a speech genre. Direct and indirect communication]. Available at: https:// workinggroup.org.ua/publzulinsk.shtml (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
10. Novik E.S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavleniya struktur* [Rite and folklore in Siberian shamanism: The experience of comparing structures]. Moscow: Vost. lit., 2004, 304 p. (in Russian).
11. *Ozhegov S.I. Tolkovyj slovar' russkogo yazyka: 80000 slov i frazeologicheskih vyrazhenij* [Explanatory dictionary of the Russian language: 80,000 words and phraseological expressions]. Moscow: A TEMP, 2004, 944p. (in Russian).
12. *O giperkommunikacii v religioznoj sfere obshcheniya* [On hypercommunication in the religious sphere of communication]. Available at: https://docviewer.yandex.ru/ (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
13. *Psaltir' s parallel'nym perevodom na russkij yazyk* [Psalter with a parallel translation into Russian]. Moscow: Moskovskoe Podvor'e Svyato-Troickoj Sergievoj Lavry, 2009, 688 p. (in Russian).
14. *O lyubvi* [About love]. Available at: https://happy-school.ru/ (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
15. Fasmer M. *Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka: V 4-h t. T. 2* [Etymological dictionary of the Russian language: In 4 volumes. Vol. 2]. Moscow: Astrel' – AST Publ., 2004, 671 p. (in Russian).
16. *Otkrovenie i ego istolkovanie* [Revelation and its interpretation]. Available at: https://bookitut.ru/ (accessed on November 20, 2020) (in Russian).
17. *Chisla. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya. Vethogo i Novogo Zaveta* [Numbers. The Bible. Books of Holy Scripture. The Old and New Testament]. Moscow, 2007, 1296 p. (in Russian).
18. *Etimologicheskij slovar' slavyanskih yazykov: praslavyanskij leksicheskij fond* [Etymological dictionary of Slavic languages: proto-Slavic lexical fund]. Comp. O.N. Trubachev et al.; ed. O.N. Trubachev. Moscow: Nauka Publ., 1992. Issue 19: (*mes'ag-*morzak). Available at: http://www.proto-slavic.ru/dic-trubachev/trub-19.htm (accessed on November 20, 2020) (in Russian).

Submitted for publication: November 28, 2020.
Accepted for publication: March 03, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 66–74.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 66–74.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.66-74

Носачев П.Г.

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
115184, Россия, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23 Б
101000, Россия, г. Москва, ул. Мясницкая, 20
Pavel_Nosachev@bk.ru

Составляющие современного оккультурного нарратива

Аннотация. Пятнадцать лет назад британский религиовед Кристофер Партридж предложил концепцию оккультуры. С тех пора она стала активно использоваться как рабочая модель для анализа форм бытования эзотерических элементов в современной культуре. Когда Партридж создавал свою концепцию, он опирался на ситуацию конца 90-х начала 2000-х годов, время, когда эзотерические элементы закреплялись в культуре. Дистанция, отделяющая нас от труда Партриджа, с неизбежностью должна была внести коррективы в его теорию. Чтобы определить степень этих корректив, мы обратимся к современным нарративам, ставшим концентраторами эзотерической мифологии. Анализируя экранную культуру, Партридж отдельно остановился на кейсе сериала «Секретные материалы». Для него «Секретные материалы» являлись «сильнейшим метатекстом», сконденсировавшим различные нарративы оккультуры. В год выхода книги Партриджа на телеэкраны был выпущен новый сериал «Сверхъестественное». Этот сериал фактически стал новым метатекстом, аккумулирующим почти весь массив эзотерической мифологии, накопленный за века существования девиантной религиозности. В статье анализируется мифология сериала по трём темам: мир-механизм, демоны как антагонисты и монотеизм. В заключение делается вывод о том, что современный оккультурный метатекст не только конденсирует в себе все сюжеты оккультуры, но и преображает их. Экранная культура создаёт новые религиозные мифы, используя элементы классической мифологии. При этом очевидно, что в основе такого конструирования лежат современные представления об этике и духовности.

Ключевые слова: западный эзотеризм, экранная культура, бог, монотеизм, демонология, экзорцизм

Pavel G. Nosachev

Saint Tikhon's Orthodox University; HSE University
23B Novokuznetskaya str., Moscow, 115184, Russia
20 Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russia
Pavel_Nosachev@bk.ru

Components of the Contemporary Occulture Narrative

Abstract. Fifteen years ago, the British religious scholar Christopher Partridge proposed the concept of the occulture. Since then, it has been actively used as a working model for analyzing the forms of existence of esoteric elements in modern culture. When Partridge created his concept, he drew on the situation of the late 90s and early 2000s, a time when esoteric elements were entrenched in the culture. The distance between us and Partridge's work was bound to make adjustments to his theory, to determine the extent of these adjustments, we turn to contemporary narratives that have become hubs of esoteric mythology. Analyzing the screen culture, Partridge separately focused on the case of "The X-files". For him, this show was the "strongest metatext" that condensed various narratives of the occulture. In the year of Partridge's book's release, a new show, "Supernatural", was released. This show has become a new meta-text, accumulating almost the entire array of esoteric mythology accumulated over the centuries of deviant religiosity. The article analyzes the mythology of the series on three topics: world-mechanism, demons as antagonists, and monotheism. The article is concluded that the modern occult metatext not only condenses all the plots of the occulture but also transforms them. Screen culture creates new religious myths using elements of classical mythology. At the same time, it is obvious that such a construction is based on modern ideas about ethics and spirituality.

Key words: Western esotericism, screen culture, God, monotheism, demonology, exorcism

В 2004 году известный британский религиовед Кристофер Партридж выпустил свою монографию «Заколдовывание Запада». В ней он высказал мысль о том, что начиная с 60-х годов XX века в западной культуре идёт процесс перехода общества из внерелигиозного состояния в религиозное. Правда, эта новая религиозность не является монолитной, на смену религиям приходит аморфная духовность, во многом оформившаяся в субкультурных кругах духовных искателей середины XIX – начала XX в., эта духовность, которую Партридж склонен именовать оккультизмом, проникая в сферу культуры, создаёт оккультуру – новый тип культовой среды общества, чрезвычайно сильный по глубине и степени воздействия и оформляющий основные духовные тенденции жизни современного человека. Партридж даёт широкое определение оккультуры, согласно его мнению, оккультура «включает различные девиантные идеи и практики: <…> магию (как её понимал А. Кроули), крайне правый религиозно-политический радикальный энвайроментализм и глубинную экологию, ангелов, духов-проводников и сообщения, полученные путём ченнелинга, астральную проекцию, кристаллы, лечение сном, движение человеческого потенциала, духовное значение древних и мифических цивилизаций, астрологию, целительство, тайны земли, Таро, нумерологию, каббалу, фен-шуй, пророчества (например, Нострадамуса), легенды о короле Артуре, Святой Грааль, друидизм, викканство, язычество, хиромантию, шаманизм, духовность богини, Гея и эко-духовность, альтернативные науки, эзотерическое христианство, НЛО, похищения пришельцами и т. д.» [Partridge, 2004, 70]. За прошедшее со времени выхода книги Партриджа время теория оккультуры стала достаточно востребованной научной концепцией, её аппарат прилагался исследователями к различным формам современной культуры[1]. Сейчас нас отделяет от работы Партриджа дистанция более чем в 15 лет, поэтому было бы интересным проанализировать некоторые высказанные им идеи в свете современных культурных реалий.

В своей книге Партридж достаточно много пишет об экранной культуре, специально останавливаясь на сериале «Секретные материалы». Для него «Секретные материалы» – «сильнейший метатекст» [Partridge, 2005, 262], сконденсировавший в себе множество разных нарративов оккультуры. Представляется, что после т. н. «большого сериального взрыва»[2] оккультурная тематика должна была проявить себя в современных сериалах. Чтобы подтвердить этот тезис, мы обратимся к завершившемуся совсем недавно (19 ноября 2020) сериалу «Сверхъестественное». На наш взгляд, этот сериал стал новым оккультурным метатекстом, заместившим собой «Секретные материалы». Главные герои сериала – братья Сэм и Дин Винчестеры – выросли без матери, она погибла при загадочных обстоятельствах. Воспитывавший их отец был охотником – борцом со сверхъестественными монстрами, скрытно существующими в мире людей. После исчезновения и смерти отца братья продолжили его дело. Первые четыре сезона сериала посвящены поэтапному знакомству зрителя с миром сверхъестественных тварей: братья борются с привидениями, оборотнями, вампирами, вендиго, ругару, перевёртышами, зомби, языческими богами, демонами, встречают ангелов и т.п. Начиная с пятого сезона охота принимает поистине космические масштабы: братьям не только удаётся предотвратить Апокалипсис, заточив Люцифера и архангела Михаила в адскую клетку, но и сразиться с левиафанами, нефелимами, матерью всех монстров – Евой – и даже противостоять богу, в конечном счёте лишив его божественности. За 15 лет своего существования сериал аккумулировал почти весь массив эзотерической мифологии, накопленный за века существования девиантной религиозности, оперируя не только большими мифологическими нарративами, типа актуализации средневекового представления о ведьмовстве, теософских и спиритуалистических систем или мифа о сатанизме, но и играя с отдельными менее известными сюжетами.

Дабы упростить дальнейшее исследование, мы остановимся на тезисе Партриджа, который, на наш взгляд, описывает всю специфику оккультурного нарратива «Сверхъестественного». Согласно ему, «оккультура обращается на Восток за духовностью и на Запад за демонологией» [Partridge, 2005, 277–278]. Добро для современного человека – нечто абстрактное, холистичное, не имеющее никакой персонификации представление об Абсолюте. Зло же личностно, имеет отчётливые чер-

ты и именно поэтому способно по-настоящему пугать. Нарратив христианской демонологии оказывается самым влиятельным и глубоко укоренённым в сознании как творцов, так и потребителей современной культуры. По сравнению с восточными образами зла христианская демонология предстаёт не только колоритной и разработанной, она ещё и предлагает чёткую, не содержащую полутонов картину оппозиции добра и зла.

Далее мы не планируем углубляться в анализ отдельных эпизодов сериала или разбирать поэтапно все его сезоны, мы будем обращаться к материалу сериала за характерными примерами, отражающими общую тенденцию, и намеренно будем использовать любые серии, не ограничиваясь каким-то временны*м* отрезком. Стоит уточнить, что нарратив «Сверхъестественного» достаточно цельный и все выделенные характеристики не являются второстепенными ни для отдельных серий, из которых они взяты, ни для сериала в целом.

На наш взгляд, всё многообразие эзотерического и религиозного материала в «Сверхъестественном» структурируется тремя темами – идеей мира-механизма, демонами как антагонистами и эксплицитным монотеизмом. Обратимся последовательно к анализу этих тем.

Мир-механизм

По мнению исследователей[3], западный эзотеризм конца XVIII – начала XIX в. входит в стадию значительной трансформации, решающим фактором которой становится новое научное мировоззрение. С точки зрения В. Ханеграаффа, в этот период эзотеризм принял две формы: романтическую и оккультную. Романтическая не представляет для нас в данном случае интереса, поскольку отражает реакцию эзотеризма на онаучивание. В основу оккультизма, напротив, легло объединение каузальности и принципа соответствия. Под оккультизмом Ханеграафф понимает «…категорию в изучении религии, в состав которой входят либо все попытки эзотериков прийти к соглашению с расколдованным миром, либо попытки обычных людей найти смысл в эзотеризме с точки зрения расколдованного светского мира» [Hanegraaff, 1996, 422].

Для оккультного мировоззрения мир – это космос, устроенный как большой механизм, где всем правит сложная система законов, в равной степени действующих как в духовной, так и в материальной сферах реальности. В «Сверхъестественном» все – от людей и до ангелов – подчиняются непреложным законам. Магические знаки, колдовские мешочки, формулы-заклинания, системы символов, защищающих и от демонов, и от ангелов, даже амулет-детектор бога – лишь малая толика того многообразия мира-механизма, которое мы встречаем. Мир «Сверхъестественного» пронизывает единая система духовных законов, которым подчиняются все его обитатели, поэтому каждое существо в нём может быть или обезврежено, или умерщвлено, чем часто и пользуются герои сериала братья Винчестеры. Этот мир полностью предсказуем. Любопытную иллюстрацию этой специфики можно видеть в 15 серии первого сезона, где младшего брата похищает безумная семья маньяков-охотников, убивающих своих жертв ради забавы. В этой серии нет ничего сверхъестественного, хотя поначалу братья и хотят объяснить события привычным для них способом. Когда старший брат Дин узнаёт правду и побеждает всех маньяков, то произносит следующую фразу: «С нашими друзьями всё понятно, а вот с людьми… нет правил, нет логики…». Мир-механизм полностью предсказуем, логичен, неизменен, тогда как реальный мир людей хаотичен и алогичен.

Мир «Сверхъестественного» настолько механистичен, что его обитатели напоминают машины. Например, когда в восьмом сезоне главный демон Кроули пытает ангелов, то ему удаётся дойти до их «изначальной программы» (8–10), Кроули даже думает, что ангелов можно «сбросить до заводских настроек» (8–10). Ангелы, пожалуй, наиболее роботоподобные существа из всех обитателей «Сверхъестественного», почти с первых кадров их появления ясно, что они всегда действуют по заданному скрипту. Например, в 18 серии четвёртого сезона оказывается, что если пророка поместить в одно пространство с демоном, то на его защиту автоматически приходит архангел, а в третьей серии шестого сезона ангелы сами признаются, что способны действовать только по правилам, если их нет, то в своём существовании они смысла не видят.

Как и у любого механизма, у мира «Сверхъестественного» есть схемы и инструкции, по началу они представляют собой классические Гримуары типа «Ключей Соломона», заклинаниями из которых можно воздействовать на всё окружающее. Позднее, с 7 сезона, возникают некие скрижали, написанные на неизвестном языке, каждая из них в буквальном смысле описывает полное устройство существ вселенной: ангелов, демонов, левиафанов. Позднее ту же роль играет и т. н. «Книга проклятых» (фактически трансформированный вариант «Некрономикона» Лавкрафта), с помощью которой возможно воздействие на высшие сущности вроде Люцифера.

Оккультизм как система мировоззрения находится на границе классического монотеизма, часто выходя за его рамки. В значительной мере используя оккультное мировоззрение, «Сверхъестественное» не ограничивается им, но обращается к сюжетам монотеистических религий, и в этом ему помогает теология духовной войны.

Демоны-антагонисты

В своём недавнем исследовании, посвящённом практикам экзорцизма в англиканской церкви, известный британский историк Френсис Янг, в частности, отметил: «Демонология – не то же самое, что экзорцизм (можно быть приверженным демонологическим верованиям, не отстаивая практику экзорцизма), но “практическая демонология” может быть определена как конкретные указания и руководство для практики экзорцизма» [Young, 2018, 12]. В «Сверхъестественном» мы как раз сталкиваемся с «практической демонологией».

Главными врагами на протяжении развития всего сюжета сериала выступают демоны. Да, временами братья заключают с ними соглашения, временами демоны становятся их союзниками в борьбе с могущественными врагами, но в любом случае сюжет возвращается к проблеме противостояния братьев и демонического мира. Главным средством проявления демонов в мире людей предстаёт одержимость. Причём процесс одержимости, как и процесс избавления от демонов, построен по классическим христианским образцам. Демон изображается в виде облака чёрного дыма – стандартная иконография, распространённая в Европе ещё со Средних веков. Входит он в человека по своей собственной воле и полностью подчиняет его себе, демон не переносит святой воды и креста – классических атрибутов тестов на одержимость со времён Тридентского собора[4]. Демон может быть изгнан лишь посредством ритуала экзорцизма (не считая тех сезонов, где у Сэма Винчестера на время открывается сверхспособность их изгнания), причём этот ритуал в сериале сворачивается до центральной заклинательной молитвы, использующейся экзорцистами по сей день. Любопытно, что братья применяют вариант молитвы, разработанный папой Львом XIII[5], убеждённым сторонником глобального сатанинского заговора против христианства, что нашло отражение и в тексте молитвы.

Одержимость становится центральным сюжетным механизмом всего сериала: демоны входят в человека, чтобы общаться с людьми, совершать убийства, преступления, похищать души. Появление ангелов в сериале также оказывается напрямую связано с одержимостью. Например, в первой серии четвёртого сезона ангел Кастиэль объясняет, что вошёл в тело человека, который специально молил об этом. Позднее многие эпизоды с участием ангелов обыгрывают идею осознанного согласия человека на вхождение в него ангела, значительная часть серий завязана на вселении в главных героев различных сущностей – ангелов, демонов. Сама проблема изображения духовных сущностей легко снимается через практику их вселения в тело человека, в сериале она столь сильно приживается, что, даже пребывая в духовных по своей природе местах – аде, рае и чистилище, ангелы и демоны всё равно находятся в том теле, которое ими захвачено. Можно сказать, что без представления об одержимости, равно как и без практик изгнания духов сюжета сериала просто бы не существовало.

Монотеизм

Несмотря на все особенности сериала, на протяжении более десяти сезонов перед нами предстаёт мир, выстроенный в система авраамических религий, причём доминантным в подаче их мифологии оказывается образ зла, оно персонифицировано и, без всяких сомнений, окрашено в христианские тона. Люцифер предстаёт главным злодеем всего сериала, а христианский Апокалипсис со всеми сопутствующи-

ми элементами – всадниками, вавилонской блудницей, антихристом – задаёт основу первых пяти сезонов. Монотеизм как система, в которой возможно существование персонифицированного зла, чрезвычайно важен и для общей нарративной структуры сериала. Именно монотеистическая проблематика является основной с первого по одиннадцатый сезон. В начале седьмого сезона и ближе к завершению восьмого место бога занимают ангелы (Кастиэль и Метатрон соответственно), но из логики сюжета ясно, что они лишь актёры, примеряющие на себя уникальную роль бога. Это хорошо иллюстрирует диалог персонифицированной Смерти и Кастиэля в первом эпизоде седьмого сезона, где Смерть называет его лишь «возгордившимся ангелом», что признаёт и сам Кастиэль, когда обращается к людям в церкви со словами: «Я лучший бог, чем мой отец. Как заставить вас поверить?» (7–1).

Но ещё большую монотеистическую направленность придаёт сериалу появление языческих богов. Впервые один из них, скандинавский бог плодородия, встречается в десятой серии первого сезона, и братья легко справляются с ним, как и с другими сверхъестественными существами. В 16 серии того же сезона Дин называет зороастрийских богов зверями, поскольку они звероподобны, – в этом утверждении политеистические боги помещаются на ступень ниже человеческой. Ещё позднее, в восьмой серии третьего сезона, братья сражаются с парой языческих богов, которым раньше приносились жертвы в канун Нового года. В диалоге с братьями боги объясняют своё положение во вселенной следующим образом: «Все помешались на Иисусе, а наши алтари давай свергать, а нас гонять, как заурядную нечисть… [поэтому] мы ассимилировались» (3–8). Здесь очевидно противопоставление язычества и христианства с признанием доминирующей роли последнего. Но самым интересным примером такого рода является 19 серия пятого сезона «Молот богов», в которой в преддверии Апокалипсиса языческие боги Ганеша, Меркурий, Бальдур, Вотан, Кали и др. устраивают пир, куда в качестве гостей завлекают Винчестеров. Боги обсуждают, что они будут делать при наступлении «христианского Апокалипсиса», причём некоторые из них предлагают сражаться, а другие вступить в переговоры. Выступая за сражение, Ганеша жёстко отзывается о христианстве, замечая, что это «…не единственная религия, нас миллиарды, и мы были здесь первыми». Серия заканчивается появлением на пиру Люцифера, который без всякого труда уничтожает всех богов. Перед этим он роняет любопытную фразу: «Никогда не понимал язычников, вы хуже людей, хуже демонов, объявляете себя богами». Посыл серии не двусмыслен – даже падший архангел христианства стоит несопоставимо выше всех языческих богов, вместе взятых, а главная проблема этих богов в том, что они узурпируют место единого истинного бога.

Как уже отмечалось выше, нарратив первых одиннадцати сезонов можно описать как монотеистический. Конечно, он использует богатую палитру гетероортодоксальных учений: история падения Люцифера и его взаимоотношения с богом и ангелами совмещают богомильскую и исламскую мифологии; желание демонов заменить людей на земле отсылает к известному мифу о падении ангелов, зафиксированному в первой книге Еноха; Метатрон как один из высших ангелов и Азазель с Лилит как архидемоны заимствуются из каббалы; структура духовного мира во многом опирается на Данте, но в то же время чистилище населяют чудовища и т. п. Временами авторы разнообразят картину, вводя элементы из пантеистической мифологии в монотеистический контекст. Например, левиафаны, изначально понимаемые как особые чудовища или демоны, созданные богом, превращаются в неких прасуществ, сотворённых раньше ангелов и помещённых в чистилище. Здесь угадывается классический греческий сюжет о сброшенных в Тартар гекатонхейрах. Идея поколений богов проявляется в переосмыслении образа Люцифера, который становится творцом демонов, при этом сущностно являясь ангелом. Вместе с тем вся гетероортодоксальная палитра общую монотеистическую канву они не меняет.

Этот настрой с доминантой христианской средневековой мифологии демонстрирует, что, как ни странно, именно монотеистический миф наиболее жизнеспособен при построении долгосрочного нарратива. «Сверхъестественное» доказывает, что монотеистическая вселенная способна удерживать интерес современного зрителя очень долго, но любой сюжет исчерпаем. В течение одиннадцати сезонов

сериал использует все возможные приёмы для растягивания фабулы: флешбеки, флешфорварды, вымышленные миры, а в 15 серии шестого сезона даже впервые возникает идея мультиверса. К концу десятого сезона становится очевидным, что строго монотеистическая вселенная исчерпала себя, тогда создатели сериала идут на изменение мифологии. Отказ от монотеизма происходит в 11 сезоне, посвящённом борьбе братьев с Тьмой – сестрой бога, которая была заточена им в бездну в момент создания мира. Тьма предстаёт равной богу по всем параметрам и почти убивает его, угрожая уничтожением всему творению. Именно здесь монотеистические границы стираются, и их место занимает классический дуализм. Правда, в конце сезона его проблематика уходит на второй план, когда бог и Тьма примеряются и вместе удаляются из мира, оставляя Винчестерам старых врагов вроде Люцифера, демонов и ангелов.

Таким образом, 11 сезон представляет собой рубеж, отделяющий монотеистический универсум от политеистического. Братья сначала не верили, что бог вообще существует, позднее, встретив ангелов, у них зародилась мысль, что, может быть, есть и бог. Классической нравственной проблемой многих эпизодов была теодицея: как бог-вседержитель может допустить столько зла в мире. Если долгое время монотеистическая мифология эксплицитно не проявляла себя, то мир, созданный по её канонам, существовал в сериале изначально, и любой его зритель воспринимал отсылки к богу в строго монотеистическом ключе. Это – как достраивать паззл из воображаемых частей, примерно представляя общую картину. В 11 сезоне классическое представление о боге разрушается, когда оказывается, что в книге Бытия «кое-что утаили». После утверждения пары *бог-тьма* зритель понимает, что имеет дело с вымышленной космологией и теологией, переставая ассоциировать её с традиционным монотеизмом.

Так, из специфики построения «Сверхъестественного» следует, что монотеизм как мифологическая система несёт в себе значительный креативный потенциал и способен долго удерживать внимание аудитории, а при помощи колоритного образа зла поддерживать конфликт в повествовании. Тем не менее такое нарративное преимущество монотеистической мифологии имеет два ограничения: 1) она, как и любая мифология, исчерпаема; 2) монотеизм эстетически увлекает современного зрителя за счёт колоритности образов, но не вызывает в нём никакого этического или идеологического отклика. Последнее хорошо заметно в «Сверхъестественном», поскольку монотеистические представления об этике постоянно высмеиваются. Лучшей иллюстрацией тому служит история Дина Винчестера. Когда он узнаёт, что из-за сделки с демоном обязательно попадёт в ад, то решает пуститься во все тяжкие, чтобы хоть как-то скрасить будущее. Позднее, когда оказывается, что он избранный сосуд архангела Михаила, ангелы пытаются заставить его впустить Михаила в себя, в частности, предлагая джем, гамбургеры, девушку с её подругой, а в будущем обещая рай с сотней шлюх и двумя девственницами (4–22). В этих эпизодах идёт намеренное высмеивание христианских представлений о целомудрии. Ангелы, рассуждающие свободно о плотских отношениях, с одной стороны, усиливают ироничность ситуации, а с другой – выводят проблематику сериала за рамки традиционных представлений о христианской этике. С этической точки зрения в мире «Сверхъестественного» существует только эта жизнь, и она – лучшая. Ад, рай и чистилище – формы неудачного, нежеланного для человека бытия. Так, тот же Дин, на время попав в рай, называет его не нирваной, а Матрицей (5–16). Эта характеристика, кстати, вновь возвращает нас к проблеме истернизированного добра и вестернизированного зла.

Если сериал начал вводить монотеистическую проблематику через христианские образы зла, то вывел он её через появление истернизированного добра. Противостояние бога и Винчестеров в последних двух сезонах сериала отменило неотъемлемый атрибут бога – благость, предполагаемый монотеистическим контекстом. Бог здесь предстал как писатель-неудачник, мучающий людей из-за своих собственных прихотей. Когда в заключительных сериях Винчестеры побеждают бога с помощью нефелима Джека (сына Люцифера и земной женщины), воспитанного ими, то Джек становится новым и лучшим богом, до этого он вбирает в себя Тьму, став

настоящим *coincidentia oppositorum*. Вот как Джек говорит о себе и своей новой роли: «Я рядом. Я буду в каждой капле падающего дождя, в каждой пылинке, которую уносит ветер, и в песке, и в скалах, и в море. <…> Людям нужны ответы на вопросы, и эти ответы будут в каждом из них. Может быть, не сегодня, но… когда-нибудь. Людям не нужно молиться мне или приносить мне жертвы. Им просто нужно знать, что я уже часть их, и верить в это. Я узнал от тебя, моей матери и Кастиэля, что… когда люди хотят стать лучше… они могут стать такими. И вот в это и нужно верить» (15–19). Этот монолог – идеальное выражение классической ньюэйджровской максимы: Я=БОГ. Здесь идея личностного персонифицированного творца исчезает, на смену ей приходит представление о боге внутри человека, имплицитно присутствующем во всей вселенной. Центр новой теологии – сам человек, который лучше, чем внешний персонифицированный бог может разобраться в себе и своих проблемах. Кроме того, Джек создаёт новый рай, в котором люди живут так, как им хочется, этот рай есть простое продолжение земной жизни, т.е. лучшей формы существования, согласно этике сериала. Таким образом, уничтожение монотеистического нарратива в 11 сезоне привело сначала к дуалистическому космосу, в котором образы зла стали пластичными: фактически все сверхъестественные существа, кроме тех, кто подпал под наибольшее влияние людей, становятся потенциально злыми. Как следствие такой установки, злом становится и сам бог как главное сверхъестественное существо. Завершается нарратив пересозданием мира как абсолютного блага, но уже на пантеистической истернизированной основе, где онтологического разрыва между богом и человеком более не существует, а, следовательно, нет конфликта и сериал неизбежно должен завершиться.

Заключение

Подводя итоги нашему обзору, вернёмся вновь к основным тезисам К. Партриджа. Анализ «Сверхъестественного» показывает, что современный оккультурный метатекст не только конденсирует в себе все сюжеты оккультуры, он преображает их. Современные зрители, в особенности, молодые, знакомятся с христианской демонологией и эзотерическими представлениями о мире через нарратив сериала, таким образом именно игра создателей сериала с этими темами определяет их восприятие современной аудиторией. Фактически экранная культура создаёт новые религиозные мифы, используя элементы классической мифологии. В то же время очевидно, что в основе такого конструирования лежат современные представления об этике и духовности. Партридж был прав, когда писал о значимости для оккультуры христианского зла, фактически весь сюжет «Сверхъестественного» строится на противостоянии этом злу, причём его эстетизация служит главным механизмом развития повествования. Но с момента выхода «Заколдовывания Запада» произошла глобализация эзотеризма, оккультурные темы стали не частью маргинализированных субкультур, а основой массовой культуры. То, с какой частотностью творцы современных книг, фильмов, игр и сериалов обращаются к ним, показывает их неотъемлемость для сознания современного человека. Кроме того, случай «Сверхъестественного» показывает, что классический монотеистический нарратив в его ортодоксальном и гетероортодоксальном изводах обладает притягательностью для современной аудитории. Проблема одержимости и практика экзорцизма становятся не только распространёнными формами современных религиозных практик, но обретают значительную роль в медиа, становясь уникальной метафорой, помогающей творить вымышленные вселенные и ставить сложные этические вопросы. Несмотря на утверждение о потере христианством своей привлекательности и истернизации духовной культуры, оказывается, что сюжет, в значительной степени укоренённый в христианской мифологии и опирающийся на строго монотеистический контекст, может удерживать внимание аудитории более десятилетия. Широкое распространение оккультуры, ставшей основой современной массовой культуры и сочетающейся в силу исторических особенностей своего генезиса с монотеизмом, делает классическую монотеистическую мифологию более гибкой, способной удовлетворить различные запросы аудитории. В то же время для современной культуры представляет интерес лишь мифология, этический и философский аспекты монотеизма воспри-

нимаются как то, от чего нужно избавляться, или то, что необходимо высмеять. Если следовать логике нарратива «Сверхъестественного», то можно констатировать, что для современного человека истернизированное благо, пронизывающее собой всё мироздание, представляет большую этическую ценность, чем монотеизм лишь потому, что ставит в центр мира человека, будучи единым с ним. Таким образом, современный человек ищет в околорелигиозном мифотворчестве удовлетворение своих эстетических потребностей и любопытства, но в то же время верит только в себя.

Библиографический список

1. Кушнарева, И. Как нас приучили к сериалам / И. Кушнарева // Логос. – 2013. – № 3 (93). – С. 9–21.
2. Носачев, П.Г. Игровая оккультура: Западный эзотеризм и при-ключенческие компьютерные игры / П.Г. Носачев // Религиоведение. – 2018. – Т. 2. – № 2. – С. 131–139.
3. Asprem, E. The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939 / E. Asprem. – Leiden: Brill, 2014. – 631 p.
4. Hanegraaff, W. New Age Religion and Western Culture: Esoteri-cism in the Mirror of Secular Thought / W. Hanegraaff. – Leiden: Brill, 1996. – 580 p.
5. Partridge, C. The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture / C. Partridge. – London: T&T Clark, 2004. – 265 p.
6. Partridge, C. The Re-Enchantment of the West: Vol. 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture / C. Partridge. – London: T&T Clark, 2005. – 468 p.
7. Rituale Romanum. – Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925.
8. The Lure of the Dark Side: Satan & Western Demonology in Popu-lar Culture / Ed. C. Partridge. – London: Equinox, 2008. – 215 p.
9. The Occult world. / Ed. C. Partridge. – NY: Routledge, 2015. – 759 p.
10. Young, F. A History of Anglican Exorcism: Deliverance and De-monology in Church Ritual / F. Young. – London: I.B. Tauris, 2018. – 272 p.
11. Young, F. A History of Exorcism in Catholic Christianity / F. Young. – London: Palgrave Macmillan, 2016. – 275 p.

Текст поступил в редакцию 15.11.2020.
Принят к публикации 19.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

---

[1] См. например: [Носачев, 2018, 131–139; The Lure of the Dark Side, 2008; Asprem, 2014; The Occult world, 2015], а также 13 номер журнала Aries за 2013 год, полностью посвящённый теории Партриджа.
[2] Подробнее об этом культурном феномене см.: [Кушнарева, 2013] и весь специальный номер журнала «Логос», в котором вышла эта статья.
[3] См. например: [Asprem, 2014].
[4] Подробнее об истории практики экзорцизма в католицизме см.: [Young, 2016].
[5] Вариант заклинательной молитвы, разработанный Львом XIII, звучит следующим образом: «Exorcizamus te, omnis immundus spiritus, omnis satanica potestas, omnis incursio infernalis adversarii, omnis legio, omnis congregatio et secta diabolica, in nomine et virtute Domini Nostri Jesu Christi» [Rituale Romanum, 1925, 539]. В ранних (до Льва XIII) редакциях ритуала слова «omnis congregatio et secta diabolica» отсутствуют, а начало молитвы звучит так: «exorcizo te» – изгоняю тебя. Этот текст в своё время поставил экзорцизм в особое положение орудия космической битвы добра со злом.

References

1. Asprem E. *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Leiden: Brill, 2014, 631 p.
2. Hanegraaff *W. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996, 580 p.
3. Kushnareva I. *Logos* [Logos]. 2013, no. 3 (93), pp. 9–21.
4. Nosachev P.G. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2018, no. 2, pp. 131–139 (in Russian).
5. Partridge C. *The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark, 2004, 265 p.

6. Partridge C. *The Re-Enchantment of the West: Vol. 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark, 2005, 468 p.
7. *Rituale Romanum*. Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925.
8. *The Lure of the Dark Side: Satan & Western Demonology in Popular Culture*. London: Equinox, 2008, 215 p.
9. *The Occult world*. NY: Routledge, 2015, 759 p.
10. Young F. *A History of Anglican Exorcism: Deliverance and Demonology in Church Ritual*. I.B. Tauris, 2018, 272 p.
11. Young F. *A History of Exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave Macmillan, 2016, 275 p.

Submitted for publication: November 15, 2020.
Accepted for publication: April 19, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 75–86.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 75–86.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.75-86

[1]Аринин Е.И., [2]Бендин А.Ю., [3]Маркова Н.М., [4]Матушанская Ю.Г.

Владимирский государственный университет[1,3]; Белорусский государственный университет[2]; Казанский федеральный университет[4]
600026, Россия, г. Владимир, ул. Горького, 87[1,3]; 220030, Беларусь, г. Минск, проспект Независимости, 24[2]; 420111, Россия, Казань, ул. Кремлёвская, 18[4]
eiarinin@mail.ru[1]; abendin@yandex.ru[2]; natmarkova@list.ru[3]; jgm2007@yandex.ru[4]

Религиозная идентичность: «своё» и «чужое» как глобальное, локальное и глокальное (Беларусь, Германия, Россия)

Аннотация. История XIX–XX веков высветила ряд специфичных аспектов феномена религиозной идентичности, корни которых прослеживаются с Античности и эпохи Реформации. Разделяются «язык носителя идентичности» («язык первого порядка») и «язык экспертов» («язык второго порядка»), отличающиеся как наблюдение за реальностью и наблюдение за наблюдателями реальности. Исследование анализирует представления о «своём», «чужом», глобальном, локальном и глокальном на материалах из Беларуси и России в сравнении с материалами из Германии. Рассмотрены альтернативные формы личной и групповой идентификации, которые прошли ряд исторических этапов своих взаимоотношений, сохранив значимость до настоящего времени, часто трактуясь как отношение абсолютного «добра» с абсолютным «злом», при этом в одном случае «добром» выступает одна религия, а в другом – другая.

Ключевые слова: религиозная идентичность, «своё», «чужое», глобальное, локальное, глокальное, Беларусь, Германия, Россия

Е.И. Аринин

А.Ю. Бендин

[1]Evgeniy I. Arinin, [2]Alexander Yu. Bendin, [3]Natalia M. Markova, [4]Yulia G. Matushanskaya

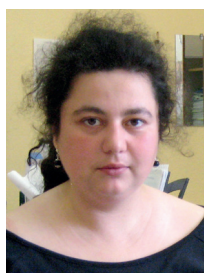
Vladimir State University[1,3]; Belarusian State University[2]; Kazan Federal University[4]
87 Gorkogo str., Vladimir, 600026, Russia[1,3]; 24 Independence Ave., Minsk, 220030, Belarus[2]; 18 Kremlin str., Kazan, 420111, Russia[4]
eiarinin@mail.ru[1]; abendin@yandex.ru[2]; natmarkova@list.ru[3]; jgm2007@yandex.ru[4]

Religious Identity: “Us” and “Them” as Global, Local, and Glocal (Belarus, Germany, Russia)

Abstract. The history of the 19th and 20th centuries has highlighted a number of specific aspects of the phenomenon of religious identity, the roots of which can be traced back to the Reformation. The “language of respondents” (“language of the first order”) and “language of experts” (“language of the second order”) are distinguished, differing as observation of reality and observation of observers of reality. The study analyzes ideas about “us”, “them”, global, local, and glocal on materials from Belarus and Russia in comparison with materials from Germany. The article considers alternative forms of personal and group identification, which have gone through a number of historical stages of their relationships, having retained their significance to the present time, often interpreted as a relationship of absolute “good” with absolute “evil”, while in one case one religion is “good”, and in a friend – another.

Key words: religious identity, “us”, “them”, global, local, glocal, Belarus, Germany, Russia

Н.М. Маркова



Ю.Г. Матушанская

Введение

Словосочетание «религиозная идентичность» не обнаруживается в базе данных Национального корпуса русского языка (далее – НКРЯ, на 10.03.2021), но оно при этом активно обсуждается в интернете (1.000.000 текстов в Яндекс и 232.000 в Google) и академических изданиях целого ряда научных специальностей, в том числе и религиоведения [Александрова, 2016, 99–106]. Можно выделить два подхода исследователей к этому феномену. Сторонники первого, начиная с Цицерона, утверждают, что каждый представитель вида *Homo sapiens* является и *«Homo religiosus»* [Alles, 1987, 442–443], т. е. наделён прирождённой религиозной идентичностью, тогда как для сторонников второго подхода все формы «религиозной идентичности» считаются «эпифеноменами» иных оснований, как, к примеру, в СССР, где религия считалась явлением «надстройки», которое к 1980 году должно было «отмереть».

Слово «идентичность» встречается в базе НКРЯ в 247 документах с 1883 года, преимущественно относящихся к проблемам контроля качества веществ или предметов, их соответствие тому, что признано за «норму», при этом на весь XIX век приходится только 4 текста, ещё 55 – на XX век, а 188 фиксируются в XXI веке. При этом рассматриваемая лексема именно в текущем столетии получает распространение в качестве маркера «подлинного» («должного») не столько в отношении веществ, сколько для характеристики личности, когда, как отметил Н. Луман, актуально стало размышлять о «необходимости “социальной самости” или “идентичности”, которой должен стать (или претендовать на это) фрагментарный, турбулентный, хаотический индивид, – чтобы для других явиться чем-то, чем он по своей самости <…> не является» [Луман, 2012, 195, 197]. В таком контексте мы обратимся к материалам исследований учёных из Беларуси, Германии и России, взятым в контексте различений «самости», «своего» и «чужого» как локальных, глобальных и глокальных форм религиозной идентичности.

1. Личная религиозная идентичность и социальная реальность

Понимание специфики религиозной идентичности и «самости» неразрывно связано с различными локальными представлениями о том, что следует считать «религией» и «религиозностью». Лексема «религия» фиксируется в отечественной литературе с начала XVIII века как книжный термин, обозначавший «веру» иностранцев – христианского населения суверенных европейских стран после Вестфальского мира (Pax Westphalica, 1648) и «магометан». Тогда производные латинского слова «religio» стали переводить в российских текстах как «Закон» («Вѣра»), в середине столетия появляется сама кириллическая транслитерация «религия», которая охватывает и православие как «грекороссийскую Вѣру», а затем в него включают «раскольников», «шаманство» и даже «атеизм» как «естественную религию» [Брэдло, 1907, 3].

Согласно НКРЯ, слово «религия» встречается всего в 1707 документах в следующей пропорции по векам (XVIII, XIX, XX и начало XXI): 5, 291, 865, 546 (на 10.03.2021). Таким образом, эксплицитно говорить об изучении религиозной идентичности можно только с XIX века, при этом именно в этом столетии формируется академическое религиоведение, для которого «схизмы», «ереси» и «колдовство» (магия, суеверия и т.п.) из преступных феноменов «зловѣрия» превращаются в предмет беспристрастного исследования как особые формы «религии», связанные в процессе своего развития. В таком контексте, как писал Н. Луман, сегодня «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречают ли его собственные проекции признание» [Луман, 2006, 41].

Закономерно выделить ряд парадоксов, связанных с проблемами «взгляда носителя» при описании феноменов религиозной идентичности, получивших в гуманитарных науках названия «ихтиолога, ставшего рыбой» или «египтолога, ставшего магом». Религиоведение утверждает особое понимание объекта исследования («верующий», «маг», «атеист» и т.п.), который идентифицируется с концептуальными схемами определённой теории («интерпретация эксперта»), редуцирующей единичное к всеобщему. Первый из упомянутых парадоксов («ихтиолог»), основан на тезисе о невозможности полного совпадения взгляда эксперта (далее – ВЭ) и взгляда носителя идентичности (далее – «взгляда носителя», ВН). Оба они выступают

в современной культуре как равноправные сограждане, однако ВЭ требует особого образования и научной специализации, позволяющим быть «ихтиологом», от которого ожидается, что он способен не только отчуждённо описать наблюдаемое, как в СССР описывали «отмирание религии», но и с эмпатией поставить себя на место ВН и, тем самым, побыть «хоть чуточку рыбой», надеясь на возможность «объединить две перспективы – извне и изнутри» [Сироткина, Максимова, 2019, 10]. Второй парадокс («египтолог») описывает как ВЭ, к примеру, в египтологии, способен эволюционировать в сторону преображения эксперта в «мага-египтянина» (ВН), сознательно стремящегося перестать быть «египтологом – ещё одним образчиком учёного "педантства"» [Карабыков, 2016, 51]. В этом контексте можно говорить о языках первого порядка (далее – Я1), связанных с непосредственной практикой наблюдения за осваиваемой действительностью (ВН), отделяя их от языков второго порядка (далее – Я2), специализирующихся на экспертном анализе языков наблюдателей за действительностью, к примеру, в философском религиоведении (ВЭ).

ВЭ и наука с античных времён опирается на аналитический метод беспристрастного сравнения эмпирически данных феноменов, что позволяет им дистанцироваться от т.н. «наивного миропонимания», разделяя смешиваемое ВН и соединяя то, что представлялось разным и противоположным. Так, к примеру, для химии полезное горение костра и вредное ржавление гвоздя, очевидно противоположные для «наивного сознания», выступают как тождественные процессы (окисление) в терминах Я2 и ВЭ. Аналогичное явление мы можем наблюдать в области философского религиоведения: для «наивного сознания» могут казаться противоположными, к примеру, понятия «верующие» и «атеисты», при экспертном же анализе они могут оказаться тождественными (когда, к примеру, около 50% граждан Франции, именующих себя католиками, отмечают, что они не верят в бога, т.е. оказываются атеистами, а в Российской Федерации известны и случаи парадоксальной самоидентификации, которую можно обозначить словосочетанием «православный атеист» (С.П. Капица и др.).

В таком контексте для ВЭ бесконечное многообразие самовоспроизводящихся индивидуальных и социальных феноменов можно описать как спектр форм, на одном конце которого выделяется т.н. строгая «твёрдость в Вѣре» [Религия, 1955, 91], состоящая в предельно серьёзном посвящении себя особому образу жизни, принятому в «традиции спасительного благочестия», солидаризующей многообразие социальных групп и индивидов, к примеру, в Русской православной церкви. На другом его конце отмечается ситуативное переживание «мгновенной религиозности», как, к примеру, оно иронично изображено в фильме «Бриллиантовая рука» (1968, Леонид Гайдай), где герой Андрея Миронова на 73 секунды превращается в истово верующего человека. У. Джеймс же предельно серьёзно описал феномен «мгновенного обращения» [James, 1902, 6].

Все описания идентичности, если к ним применить семиотический подход Ю.М. Лотмана, можно свести к бинарным (двоичным) или тернарным (троичным) концепциям, при этом если первые предполагают поляризацию двух противостоящих форм, только одна из которых считается «подлинной», а идеалом кажется «полное уничтожение» альтернативы как запятнанной «неисправимыми пороками», то «тернарные структуры сохраняют определённые ценности» другого, «перемещая их из периферии в центр системы», при этом «тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная – осуществить на практике неосуществимый идеал» [Лотман, 1992, 258]. В рамках первой концепции в «других» видятся только «чужие» как абсолютное «зло», тогда как вторая их же трактует как партнёров по диалогу о «благе» (подлинном, истинном и т.п.), которые в перспективе могут стать особыми «друзьями». Данные особенности, конечно, предельно схематично, можно проследить в процессах формирования наиболее распространённой в современном мире религиозной идентичности, именуемой «христианской».

Евангелия представляют истоки таких концепций, где Я1 сообщества непосредственных очевидцев («свидетелей») «εὐαγγέλιον» («благовестие») и «κήρυγμα» («керигма», «проповедь») запечатлел их как «народ Божий» («λαος θεου»), «народ святой» («εθνος αγιον») и т. п. С.С. Аверинцев отмечал, что христианство формиру-

ется не как доктрина или учреждение (институт), но как спонтанно образующиеся братства тех, кто испытал «мгновенное обращение», пережив «огоньки Пятидесятницы, огоньки Духа над головами» [Аверинцев, https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/nek_os.php]. Позднее эта традиция осмысливалась как специальная «θεολογία» («теология»), т.е. иносказание о соответствующей «θεοφάνια» («теофания, богоявление»), всегда выступающей как «αἴνιγμα» («энигма, тайное»), признаваемой сообществом для «своих», при этом в самом ближнем круге присутствовало недоверие (образ «Фомы неверующего») и признавалась значимость «разномыслия» (1 Кор. 11:19).

Такому самоописанию противостояло описание того же сообщества «извне» в соответствующем Я2, где оно квалифицировалось как «Назорейская ересь» (Ναζωραίων αἱρέσεως, sectae Nazarenorum, Деян. 24:5). Позднее в литературе появился целый спектр таких идентификаций с негативными коннотациями, согласно которым данное сообщество стали маркировать как чуждое «иудейское суеверие» («superstitio Iudaica»), «зловерие» и т.п. Данные Я2 складываются в «Pax Romana» для описания целого ряда мессианских иудейских движений эллинистической эпохи, где сторонники «sectae Nazarenorum» в сирийской Антиохии получили насмешливое прозвище «христиане» («Χριστιανός», Christianos, Деян: 11: 26–26), ставшее затем самоназванием «последователей Назарянина». Вместе с тем слово «Χριστός» (Христос), в свою очередь означающее «помазанник», фиксируется ещё в Септуагинте, т.е. почти за 200 лет до появления «назарян», как перевод на греческий еврейского слова «מָשִׁיחַ» (Mašíaḥ, мессия), которое в Библии, помимо прочего, было использовано в отношении Кира II Великого (Ис. 45:1). Кир (Кураш) был создателем «Pax Assyriaca» империи зороастрийцев, где жрецами были «маги» (μάγος, maguš, мудрецы), авторитет которых был так велик, что и Платон считал полезной «μᾰγείᾱ ἡ Ζωροάστρου» («магия Заратустры», Ἀλκιβιάδης α′, 122a1) для афинских политиков. Такое отношение к «магии» сохраняется ещё более 400 лет, фиксируясь в Евангелиях, где говорится про «волхвов с востока» («μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν», т. е. «магов с Востока»; Мф. 2:1–11) именно как «мудрецов», т.е. хоть и иноземцев, но духовно «своих» для глобальной семьи народов.

Традиция сохранила представление о богоизбранности Кира, отмечая, что ему помог без боя взять Вавилон бог Мардук, довольный «добрыми делами и праведным сердцем Кураша», поддержав его как законодателя справедливого миропорядка, позволившего затем иудеям вернуться из вавилонского плена и восстановить иерусалимский «Дом Господа» [Дандамаев 1985, 41–43]. Возникло геополитическое условие для космополитической перспективы «полной инклюзии всех людей в общество» и выделения первых экспертов в «религии» («магов»), формулировавших «условия, при каких индивид может пониматься в качестве религиозного» [Луман, 2006, 44, 241]. При этом «магия Заратустры» в качестве «своих» понимала тех, кто свободно принимал «благоверие» в силу «совести», «мудрости» и «чистоты».

700 лет греческих и римских глобальных противостояний с «Pax Assyriaca», порождали ряд преследований сторонников «мидизма» (μηδίσμός, «персофильство»), начиная с друзей Перикла (ок. 430 гг. до н. э.) и заканчивая последователями манихейства (синтеза христианства и зороастризма), о которых римский император Диоклетиан утверждал, что «мы намереваемся со всею ревностью наказывать злостное упрямство дурных людей, которые противопоставляют новые и неслыханные секты древним богослужениям, чтобы уничтожить по своему гнусному произволу то, что нам некогда было даровано богами…» [Цыпин, https://pravoslavie.ru/42737.html]. В 302 году в Египте были заживо сожжены приверженцы манихейства и их священные книги.

Диоклетиан стремился возродить «римское благочестие отцов» путём реставрации своих «Mos maiorum» («обычай предков»), начав в 303 году преследования христиан именно как «religio nova, peregrina et illicita» («новой, недозволенной законом религии»), но одновременно поддерживая «солдатскую религию» почитания персидского бога Митры («Sol Invictus», «Непобедимое Солнце»). В таком контексте и слово «μαγεία» приобрело двойственное значение, сохраняя до наших дней свою амбивалентность, коннотируя как с возвышенным «тайным знанием про-

видцев», так и с низким «шарлатанством», как, к примеру, в Евангелиях, где представлен «Симон Волхв» (Σίμων ὁ μάγος, т.е. Симон маг; Деян. 8:11). Утверждение христианства как «religio» Римской империи превращает термин «μᾰγεί̄ᾱ» на последующие 2000 лет в нарицательный, используемый для маркирования т.н. «чародейства» и т.п. незаконных практик с негативными коннотациями, противопоставляемых «правде Закона», вплоть до эпохи Просвещения, когда уже сама «охота на ведьм» стала восприниматься как недопустимая девиантность после английского «Закона о колдовстве» (Witchcraft Act, 1735), а колдовство стало восприниматься как элемент национального фольклора.

Основание Рима, согласно преданию, сопровождалось учреждением традиции «sacrum» в виде установленных властями города практик почитания божеств, включая «evocatio» и «deditio», обеспечивавших, как считалось, непобедимость армий Вечного Города [Гончаров, 2002, 42–46]. Показательными примерами выступают Сулла и Константин. Первый был избран диктатором Рима и, не боясь наказания от высших сил за кощунства, разграбил в ходе военных действия ряд греческих святилищ, включая Дельфы, утверждал, что ему в победах лично помогает «Ма» (малазийская богиня). Константин, победив в «битве у Мульвийского моста» (Proelium pontis Milvii, 28.10.312) при поддержке, как повествует предание, «Бога христиан», вскоре пришёл к признанию их сообщества в качестве «religio» (Edictum Mediolanense, 313), превратив чужую прежде «sectae Nazarenorum» в свою, защищаемую всей мощью законов, императорскую «Ecclesia Dei» («Ecclesia triumphans»). Последнее трансформировало «Pax Romana» в глобальный «Pax Christiana», где термин «христианин» становится выражением идентичности с определённым подданством [Иванов, 2012, 278–282].

Институционализация патриархатов и конфликты между ними, особенно Рима и Константинополя, привели к геополитическим разделениям «Pax Christiana» на «Pax Orthodoxa» и «Pax Latina», отношения элит которых «мерцало» между предельной враждебностью обвинений друг друга в ереси (Schisma Acacianum, 484–519), с одной стороны, и, с другой, поисками путей восстановления христианской солидарности (Concilium Basiliense, 1431–1449). Современные денотации термина «religio» складываются в результате эпохи Реформации, когда он начинает обозначать «господствующие исповедания» (конфессии) суверенных государств, власти которых утверждали и переутверждали маркеры «своего» и «чужого».

2. Старообрядческая идентичность в Белоруссии

Особенности религиозной идентичности в Белоруссии мы рассмотрим на примере старообрядчества, которое формируется в контексте процессов эпохи Реформации и Просвещения в Европе. Анафема, возложенная Московским Собором 1667 г. на старообрядцев, открыла для непокорных подданных православного московского царя целую эпоху жестоких религиозных гонений, цель которых заключалась в том, чтобы силой принудить их к возвращению в т. н. «новообрядческую» церковь. Внутрицерковный конфликт, возникший из-за этих разногласий, чрезвычайно усложнился и разросся, приняв непримиримый догматически-канонический, правовой и социально-политический характер [Зеньковский, 2009, 276–292].

Соборная анафема, реализованная в государственном репрессивном законодательстве и религиозной политике, разделила староверов и т.н. «никониан» на гонимых и гонителей, «своих» и «чужих». Для гонимых «расколщиков» и «воров» необходимость в узнавании «своих» и «чужих» вызвала к жизни оппозицию, выраженную в религиозной лексике той эпохи, где свои – это «воины Исусовы, страдальцы Христовы, проповедники благочестия, поборники православия», а чужие – это «никониане, отступники от веры, враги Божии, еретики, слуги антихриста» [Смирнов, 1898, 85, 119].

Идентификация «свой-чужой», усвоенная старообрядцами как форма религиозной самозащиты, стала распространяться на сферу социальную, этническую и культурную. Начался процесс обособления старообрядческих общин от религиозных и социальных контактов с «никонианами». В результате «раскол» превратился в изолированное религиозное сообщество, которое законсервировало в себе русское этническое самосознание, церковные и культурные традиции Московской Руси.

Следствием начавшихся свирепых гонений и государственно-церковного принуждения к возвращению в «чуждую» новообрядческую церковь стало бегство великорусских старообрядцев за пределы Московского государства в Речь Посполитую, Швецию, Пруссию и Османскую империю [Лилеев, 1895, 55]. Часть старообрядцев на рубеже XVII–XVIII в. осела в Великом княжестве Литовском, входившем в состав Речи Посполитой. Власти Речи Посполитой не усматривали в гонимых на родине старообрядцах лиц, политически и религиозно опасных для государства и Римско-католической церкви. В связи с этим диаспора великорусских старообрядцев (поповцы и беспоповцы), селившихся на территории современных Литвы и Белоруссии замкнутыми этнолокальными общинами, получила относительную религиозную свободу для исповедания «старой веры» [Хронограф, 2011, 72].

Старообрядцы, осевшие в Литве и Белоруссии, оказались разделёнными с единоверцами в России не только политическими границами, но религиозно, этнически и культурно. Став подданными польского короля, эти группы стали существовать в окружении, чуждом им уже по иным критериям и характеристикам. Основными соседями старообрядческих общин являлись теперь римо-католики, униаты и протестанты – поляки, литовцы, латыши, белорусы, а также иудеи. Старообрядцы-великороссы, селившиеся компактно в сельской местности, в отличие от окружающего крепостного христианского населения, были людьми, в основном, лично свободными и занимались, как правило, земледелием и торговлей, арендуя землю у местных польских панов и шляхты [Поташенко, 2006, 261–271].

Опыт отчуждения старообрядцев от Русской церкви и государства, усвоенный ими на религиозно нетерпимой родине, приобретал на веротерпимой чужбине новое социокультурное измерение. Порождённая расколом оппозиция «свой-чужой», жёстко разделявшая великорусских старообрядцев и новообрядцев по принципу церковной принадлежности, утратила в Речи Посполитой свою чрезвычайную актуальность. Крайняя отчуждённость, свойственная отношениям воинствующей нетерпимости и взаимной враждебности, в условиях чужеземной веротерпимости трансформировалась в состояние религиозно-культурной обособленности этнолокальных старообрядческих общин от окружающей среды.

Следует отметить, что в Речи Посполитой ни польские власти, ни господствующая Римская церковь не принуждали православных старообрядцев – поповцев и беспоповцев, к переходу в католичество латинского или греческого обряда. Для них русский «раскол» был чужой проблемой, своего рода схизмой в схизме, который лишь ослаблял «схизматическую» Православную церковь в России. Будучи для польского католичества религиозно и этнически «чужими», старообрядцы воспринимались государством как «иные», как принятое в подданство и терпимое иностранное религиозное меньшинство. Учитывая трудолюбие, предприимчивость, трезвость и законопослушность великорусских старообрядцев, к ним относились как людям полезным и для государства, и для экономической жизни страны [Поташенко, 2006, 257–260].

В связи с этим исчезло главное условие, в соответствии с которым идентифицирующая старообрядцев оппозиция «свой-чужой» выстраивалась по принципу: «мы» – мученики и исповедники истинной православной веры и «наши враги» – никониане, еретики и «воинство антихристово». Однако, религиозная и культурная идентификация ревнителей «старой веры», сформированная опытом жестоких религиозных гонений, не только сохранилась, но и упрочилась в новых условиях веротерпимости, созданных в Речи Посполитой для иностранных религиозных диссидентов. И для этого были особые причины.

Как отмечает С.Е. Никитина, «стержневой оппозицией старообрядческой культуры являлась оппозиция своё – чужое, которая чаще всего реализовалась в форме противопоставления старое – новое» [Никитина, 1993, 43–45]. Однако эффективное и действенное для охранения старообрядческой культуры в России противопоставление старое – новое утрачивало своё функциональное предназначение в диаспоре, расселившейся в католической Литве и униатско-православной Белоруссии. Для феномена культурного изоляционизма, свойственного местному старообрядчеству, характерными становились отношения, которые укладывались в оппозицию «своё-чужое».

Культурная и языковая самобытность старообрядцев, поддерживаемая эндогенными браками, основывалась на сознательно культивируемой отгороженности от этнически и конфессионально чуждых соседей. Именно последний фактор – конфессиональный – оказался решающим в характере и степени взаимных культурных контактов. Ни территориальная близость, ни общность в роде занятий (там, где она была) не смогли сделать эти контакты достаточно близкими.

Необходимым условием сохранения и развития старообрядческих общин в иноэтничной и иноконфессиональной среде Литвы и Белоруссии являлось русское самосознание, опиравшееся на традиции, символы и обычаи дониконовской Руси и контакты с единоверцами в России. Связь старообрядческого вероучения и богослужебной практики с древней книжной традицией придавала старообрядческой народной культуре, ориентированной на локальное воспроизводство русской «старины», особую прочность, замкнутость и самобытность. Механизмы обособленности, религиозные, социальные и культурные, выработанные в условиях чужого, но не враждебного окружения, доказали свою исключительную эффективность.

Движущей силой механизмов локальной идентификации являлась прочная организация церковной жизни старообрядческих общин (моленные дома, выборы наставников, приём беглых попов, созыв соборов, богослужения, духовная дисциплина, а также строгий порядок постов и праздников), которая обеспечивала преемственность религиозных и этнокультурных традиций и связь с российскими единоверцами [Алфавит, 2014, 93, 116–117].

Длительное существование старообрядцев вне Русской церкви вызвало необходимость в устройстве своих общин в соответствии с признаками, которыми должна была обладать «истинная церковь», т.е. православное учение веры, священная иерархия и таинства. Главной же трудностью при устройстве старообрядческой церкви было отсутствие епископов. Старообрядцы осознавали себя неотъемлемой частью дониконовской Русской церкви и Вселенского Православия. Вместе с тем, не имея епископов, они не могли преобразовать свои общины в церковь в соответствии с канонами и православным учением, изложенном в Священном Предании.

Однако, несмотря на различия в устройстве общин, в отношении к таинствам и священству, местные старообрядцы (поповцы и беспоповцы) были едины в осознании себя «чадами единой соборной, апостольской, древлеправославной и кафолической церкви», которые, в отличие от «никониан», остались верными «древним святоцерковным преданиям» [Мельников, 1990, 17–18]. Опыт существования старообрядческих общин в Литве и Белоруссии (конец XVII – конец XIX в.) свидетельствует о том, что причины их устойчивого развития заключались в сочетании локальной замкнутости с церковной организацией, обеспечивавшей связь древнерусских церковных и этнокультурных традиций с глобальным контекстом священного предания Вселенской церкви, что создало прецедент «глокальной» идентичности в православии, воспроизводящейся уже около 400 лет как особенное во всеобщем.

3. Католическая идентичность в Германии

Некоторые особенности «своих» и «чужих» в религиозной идентичности в Германии оказались в 2012 году в центре внимания некоторых российских СМИ, которые сообщили об истории немецкого профессора Хартмута Цаппа (Hartmut Zapp), подавшего иск против католической церкви Германии, отказавшей ему в исполнении обрядов, так как он перестал платить церковный налог (Kirchensteuer) [Розэ, 2012]. В этой стране сложилась особая кооперативная модель отношения религиозных сообществ и государства, получив юридическое закрепление в Веймарской конституции 1919 г. и действующей Конституции, утвердив за религиозными организациями статус лица публичного права [Михалева, 2005, 282–283]. В современной Германии партнёрство с религиозными организациями государство осуществляет через правовой механизм, не имеющий аналога в российском законодательстве, выражаемый термином «публично-правовая корпорация (сообщество)» (Körperschaftdes öffentlichen Rechts). Так именуют сообщества, имеющие право на сбор церковного налога (Kirchensteuer), составляющего основной источник доходов этих организаций. Порядок присвоения религиозной или общественной (мировоззренческой) организации данного статуса определяется законодательством земель.

В некоторых землях (Северный Рейн-Вестфалия, Бремен) этот статус присваивает парламент принятием закона или (в Баварии) простым разрешением земельного министра культуры [Шахов, 2017, 239–240].

Х. Цапп изучал католическое богословие в Мюнхене и Фрайбурге, в 1968 году защитив докторскую диссертацию, получив степень доктора богословия, звание профессора и заняв должность научного сотрудника кафедры церковного права и истории церковного права на богословском факультете Фрайбургского университета (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg). С 1998 года и до выхода в отставку в 2004 году он руководил этой кафедрой [Zapp, 1971].

Цапп вступил в дискуссию с Конференцией епископов Германии (Deutsche Bischofskonferenz) по поводу тех, кто решил выйти из сообщества. Он в 2007 году, возможно, для проведения своего рода социального эксперимента, подал специальный формуляр о выходе из своей общины в государственные органы, т. н. «Kirchenaustritt» («Выход из Церкви»), что юридически ведёт к удалению имени такого человека из церковных регистрационных книг и его исключению из участия в церковных службах и таинствах. При этом Цапп заявил, что считает себя «истинным католиком» и желает остаться членом «религиозного сообщества верующих», потребовав изменить формулировку «Выход из Церкви» на утверждение «Выход из Католической Церкви, общественной корпорации». По убеждению профессора, понятие «Церковь» как «евхаристическое единство» и «братство во Христе» тех, кого объединяет глобальная «Ecclesia Catholica Romana» не тождественно понятию немецкой «публично-правовой корпорации». Цапп отметил, что вместо церковного налога он намерен в будущем платить добровольные взносы, ссылаясь на предложение папы Римского Бенедикта XVI, рекомендовавшего ранее, чтобы немецкие католики придерживались итальянской модели налоговой системы, добровольной для верующих. Тогда суд первой инстанции во Фрайбурге вынес решение в пользу отставного профессора.

В ответ от лица архиепископа Фрайбурга было объявлено, ссылаясь на поправку § 26 п. 1 (2) Закона о церковном налоге земли Баден-Вюртемберг, что церковный выход Цаппа недействителен и что он, таким образом, продолжает оставаться членом католической церкви и должен отчислять Kirchensteuer. Цапп с этим утверждением не согласился, поскольку уже получил юридическое свидетельство о выходе из церкви от представителей государственной власти. Архиепископство Фрайбурга пожаловалось в суд на общину города Штауфен в Бреслау, которая должна была признать выход Цаппа недействительным. Административный суд Фрайбурга вынес решение в июле 2009 года в пользу муниципалитета Штауфена. Указав на своё желание выхода из субъекта общественного права, Цапп упомянул лишь о своём праве выйти с точки зрения государственных норм.

Апелляцию Архиепископства Фрайбурга по данному вопросу конституционный в 2010 суд земли Баден-Вюртенберг отклонил в первой инстанции. Выход из общины должен был быть признан безоговорочно, поскольку «закон требует от того, кто решил выйти из церкви, однозначного заявления, исключающего какие-либо условия и оговорки», а «тот, кто ограничивает свой выход из церкви, только как из “публично-правовой корпорации”, намереваясь оставаться при этом её членом, не выполняет требований закона» [Суд ФРГ, https://pravo.ru/interpravo/news/view/29582/].

Права гражданина столкнулись с правом религиозного сообщества на учреждение своих собственных норм признания «своими», «другими» и «чужими». Цапп подал жалобу против этого решения в Федеральном административном суде Лейпцига в сентябре 2010 года, который удовлетворил эту жалобу 12 апреля 2011 года из-за «важности дела». Впоследствии эта жалоба была пересмотрена из-за ходатайства Архиепархии Фрайбурга о недействительности заявления Цаппа в администрации Штауфена, которого тот добился при помощи поправки «Церковь – орган общественного права» в административном суде Мангейма. Заявление Цаппа о выходе из церкви, которое он отправил в муниципалитет Штауфена, было аннулировано Федеральным административным судом. Суд признал, что спорное дополнение было «хотя и не необходимой, но и не вредной поправкой для религиозной общины». Далее суд отклонил мнение Административного суда Фрайбурга о том, что

«другие внешние, сопутствующие им обстоятельства» не могут быть привлечены к оценке, поэтому выход из церкви может осуществиться только с государственной точки зрения, невзирая на последствия с точки зрения церковного права. В результате было вынесено решение Шестой Коллегии Федерального административного суда от 26 сентября 2012 года: «Если кто-то на основании государственных предписаний хочет выйти из религиозного сообщества со статусом корпоративной организации публичного права, он не может ограничивать своё заявление только выходом из корпоративной организации публичного права, оставаясь при этом в религиозном сообществе как религиозной общине» привела к ряду дискуссионных публикаций в немецкой прессе, где обсуждались аргументы «за» и «против» церковного налога. С одной стороны, церковный налог ограничивает свободу и многие люди уходят из церкви из-за него, хотя, возможно, для них была бы приемлема форма нефиксированных добровольных пожертвований за исполнение церковных обрядов. Известно, что ежегодно выходят около 100 000 последователей Römischkatholische Kirche in Deutschland из этого сообщества. Аргументом «за» было то, что с этого налога платят зарплату персоналу больниц при церквях, а также персоналу других религиозны благотворительных учреждений, которых много в Германии.

Г. Робберс пишет в своей статье про то, как профессор проиграл суд и про угрозу отлучения от католической церкви тех, кто налог не платит [Robbers, 2013, 69–71]. Были проведены полевые исследования, посвящённые отношению католиков Германии к церковному налогу, выявившие, что сильная мотивация респондентов влияет на их признание важности уплаты налога, тогда как респонденты со слабой мотивацией, после разъяснения им авторами статьи, что они платят налог, а не добровольное пожертвование, начинают сомневаться [Dwenger, Kleven, Rasul, 2016, 203–232]. Б. Фрик и Р. Симмонс исследовали причины выхода людей из католической и протестантских церквей в Германии, среди которых они называют и церковный налог [Frick, Simmons, 2017, 1476–1480]. С 2012 года для немецких католиков действует «декрет об отказе всем неплательщикам в исповеди, причастии и отпевании», в соответствии с которым «они не могут работать в религиозных организациях, управляемых ими школах, больницах и домах престарелых, а также не будут похоронены на церковном кладбище» [Хрущева, https://germania-online.diplo.de/ru-dz-ru/gesellschaft/neuerordner/kirchensteuer/1957348]. Католическая идентичность в Германии выступила как особенный «глокальный» феномен, утверждающий своё своеобразие среди других локальных общин глобальной традиции Ecclesia Catholica Romana.

Заключение

Феномен религиозной идентичности в локальных, глобальных и глокальных формах в Беларуси, Германии и России оказывается для современных наблюдателей первого порядка парадоксальным, приводя к конфликтам. Он требует разработки соответствующего концептуального аппарата на языке как граждан, представляющих эти сообщества, так и экспертов, позволяя объяснить имеющиеся противоречия между «наивной» и «научной» (правовой, религиоведческой и т.п.) картинами социальной реальности и присутствующими в ней феноменами.

Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке грантов РФФИ 20-511-00008 Бел_а и БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211

Acknowledgements

The research was supported by grants RFBR 20-511-00008 Bel_a and BRFFR-RFBR No. G20R-211

Библиографический список

1. «Алфавит духовный» Василия Золотова: исследование и текст / Н. Морозова, Гр. Поташенко. – Вильнюс: Институт литовского языка, 2014. – С. 93, 116–117.

2. Аверинцев, С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях [Электронный ресурс] / С.С. Аверинцев // Библиотека Гумер. – URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/nek_os.php (дата обращения 25.10.2020).
3. Александрова, Е.А. Религиозная идентичность в современной зарубежной культурной антропологии: основные направления исследований / Е.А. Александрова // Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 99–106.
4. Брэдло, Ч. Атеизм. (Естественная религия). Достоинство, свобода и независимость. Рабство женщины / Ч. Брэдло. – СПб.: Поток, 1907. – С.3.
5. Гончаров, В.А. «Свои» и «чужие» жреческие коллегии в раннем Риме / В.А. Гончаров // Античный мир и археология. – 2002. – Вып. 11. – С. 42–46.
6. Дандамаев, М.А. Политическая история Ахеменидской державы / М.А. Дандамаев. – М.: Наука, 1985. – С. 41–43.
7. Зеньковский, С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века / С.А. Зеньковский. – М., 2009. – Т. I. – С. 276–292.
8. Иванов, С.А. Христиане как обозначение подданства в средневизантийский период / С.А. Иванов // Индоевропейское языкознание и классическая филология. – 2012. – № 16. – С. 278–282.
9. Карабыков, А.В. Быть египтянином, а не египтологом: историософия Джордано Бруно и загадка иероглифов в Ренессансе / А.В. Карабыков // Философские науки: научный образовательный просветительский журнал. – 2016. – № 5. – С. 51.
10. Лилеев, М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. XVII–XVIII вв. / М.И. Лилеев. – Киев, 1895. – Вып. 1. – С. 55.
11. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М., 1992.
12. Луман, Н. Дифференциация / Н. Луман ; пер. с нем. – М.: Логос, 2006.
13. Луман, Н. Реальность массмедиа: пер. с нем. А.Ю. Антоновского / Н. Луман. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 195, 197.
14. Мельников, Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) церкви / Ф.Е. Мельников. – Барнаул, 1990. – С. 17–18.
15. Михалева, А.В. Церковно-государственные отношения в Германии / А.В. Михалева // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2005. – № 6. – С. 282–283.
16. Никитина, С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. / С.Е. Никитина. – М., 1993. – С. 43–45.
17. Поташенко, Г. Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX в. Исследования, документы и материалы / Г. Поташенко. – Вильнюс, 2006. – С. 257–260, 261–271.
18. Протоиерей Владислав Цыпин. Церковь в эпоху гонений Диоклетиана и Галерия [Электронный ресурс] / Протоиерей Владислав Цыпин // Православие.ру – URL: https://pravoslavie.ru/42737.html (дата обращения 25.10.2020).
19. Религия // Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. – М.: Гос. изд-во иностран. и национал. словарей, 1955. – Т. 4. – С. 91.
20. Розэ, А. Уверовал – заплати [Электронный ресурс] / А. Розэ // Российская газета. 04.10.2012. – URL: https://rg.ru/2012/10/04/vera.html (дата обращения 17.10.2020).
21. Сироткина, И.Е. «Ихтиолог не обязан быть рыбой. И всё же здорово, когда он хоть чуточку рыба» / И.Е. Сироткина, Е.С. Максимова // Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. – 2019. – Т. 4. – С.10.
22. Смирнов, П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке / П.С. Смирнов. – СПб., 1898. – С. 85, 119.
23. Суд ФРГ запретил оставаться католиком, не платя церковного налога [Электронный ресурс] // Право.ру. – URL: https://pravo.ru/interpravo/news/view/29582/ (дата обращения 18.10.2020).
24. Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный древлеправославного христианства. – Вильнюс, 2011. – С. 72.
25. Хрущева, Д. Kirchensteuer: налог на веру [Электронный ресурс] / Д. Хрущева // Информационный портал Germania-online. – URL: https://germania-online.diplo.de/ru-dz-ru/gesellschaft/neuerordner/kirchensteuer/1957348 (дата обращения 20.10.2020).
26. Шахов, М.О. Современные государственно-конфессиональные отношения в Великобритании, Германии и Италии / М.О. Шахов // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. – 2017. – № 7–8. – С. 239–240.
27. Alles, G.D. Homo religiosus / G.D. Alles // Eliade Mircea (ed.) Encyclopedia of Religion. – Ichi, New York: MacMillan Publishing Company, 1987. – Vol. 6. – God. P. 442–443.
28. Dwenger, N. Extrinsic and intrinsic motivations for tax compliance: Evidence from a field experiment in Germany / N. Dwenger, H. Kleven, I. Rasul, J. Rincke // American Economic Journal: Economic Policy. – 1 August 2016. – Volume 8. – Issue 3. – P. 203–232.

29. Frick, B. The impact of exogenous shocks on exits from the Catholic and Protestant churches in Germany, 1953–2015 / B. Frick, R. Simmons // Applied Economics Letters. – 28 November 2017. – Vol. 24. – Iss. 20. – P. 1476–1480.
30. James, W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902 / W. James. – New York: Longmans, 1902. – P.6.
31. Robbers, G. Recent Legal Developments in Germany: Infant Circumcision and Church Tax / G. Robbers // Ecclesiastical Law Journal. – 13 December 2013. – Vol. 15. – Iss. 1. – P. 69–71.
32. Zapp, H. Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez' / H. Zapp // Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Bd. 11. – Böhlau, Köln u.a., 1971 (Zugleich: Freiburg (Breisgau), Universität, Dissertation. vom 12. Februar 1968).

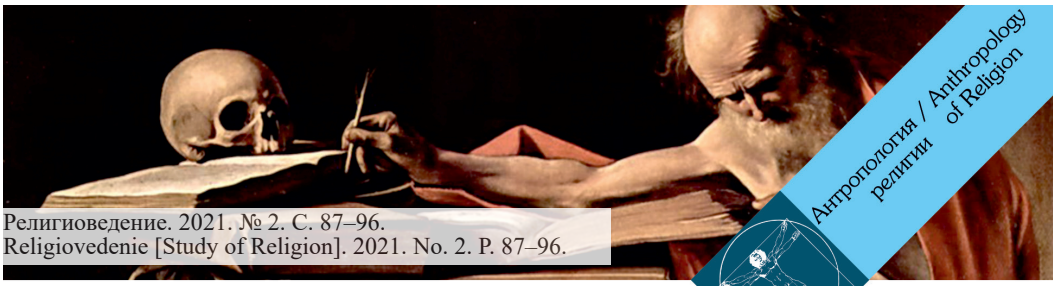
Текст поступил в редакцию 03.11.2020.
Принят к публикации 12.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

References

1. Averincev S.S. *Nekotorye yazykovye osobennosti v Evangeliyah* [Some linguistic features in the Gospels]. Available at: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/nek_os.php (accessed on October 25, 2020) (in Russian).
2. Aleksandrova E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 3, pp. 99–106 (in Russian).
3. Bredlo Ch. *Ateizm. (Estestvennaya religiya). Dostoinstvo, svoboda i nezavisimost'. Rabstvo zhenshchiny* [Atheism. (Natural religion). Dignity, freedom and independence. Slavery of a woman]. St. Petersburg: Potok, 1907, P. 3 (in Russian).
4. Goncharov V.A. *Antichnyj mir i arheologiya* [Antique World and Archeology]. 2002, iss. 11, pp. 42–46 (in Russian).
5. Dandamaev M.A. *Politicheskaya istoriya Ahemenidskoj derzhavy* [Political history of the Achaemenid state]. Moscow: Nauka Publ., 1985, pp. 41–43 (in Russian).
6. Zen'kovskij S.A. *Russkoe staroobryadchestvo. Duhovnye dvizheniya XVII veka* [Russian Old Believers. Spiritual movements of the 17th century]. Moscow, 2009, vol. 1, pp. 276–292 (in Russian).
7. Ivanov S.A. Indoevropejskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-European Language Studies and Classic Philology]. 2012, no. 16, pp. 278–282 (in Russian).
8. Karabykov A.V. Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]. 2016, no. 5, P. 51 (in Russian).
9. Lileev M.I. *Iz istorii raskola na Vetke i v Starodub'e. XVII–XVIII vv.* [From the history of the split at the Vetka and Starodubye. The 17th – 18th centuries]. Kiev, 1895, iss. 1, P. 55 (in Russian).
10. Lotman Yu.M. *Kul'tura i vzryv* [Culture and explosion]. Moscow, 1992. P. 258 (in Russian).
11. Luhmann N. *Differenciaciya* [Differentiation]. Moscow: Logos, 2006 (in Russian).
12. Luhmann N. *Real'nost' massmedia* [Reality of the mass media]. Moscow: "Kanon+" ROOI, "Reabilitaciya" Publ., 2012, pp. 195, 197 (in Russian).
13. Mel'nikov F.E. *Kratkaya istoriya Drevlepravoslavnoj (staroob-ryadcheskoj) cerkvi* [A Brief History of the Old Orthodox (Old Believer) Church]. Barnaul, 1990, pp. 17–18 (in Russian).
14. Mihaleva A.V. Nauchnyj ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk [Scientific Annual of the Institute of Philosophy and Law of UB RAS]. 2005, no. 6, pp. 282–283 (in Russian).
15. Morozova N., Potashenko Gr. *«Alfavit duhovnyj» Vasiliya Zolotova: issledovanie i tekst* ["Spiritual Alphabet" by Vasily Zolotov: research and text]. Vilnius: Institut litovskogo yazyka, 2014, pp. 93, 116–117 (in Russian).
16. Nikitina S.E. *Ustnaya narodnaya kul'tura i yazykovoe soznanie*. [Oral folk culture and linguistic consciousness]. Moscow, 1993, pp. 43–45 (in Russian).
17. Potashenko G. *Staroverie v Litve. Vtoraya polovina XVII – nachalo XIX v. Issledovaniya, dokumenty i materialy* [Old Belief in Lithuania. Second half of the 17th – early 19th century. Research, documents, and materials]. Vilnius, 2006, pp. 257–260, 261–271 (in Russian).
18. Archpriest Vladislav Cypin. *Cerkov' v epohu gonenij Diokletiana i Galeriya* [Church in the era of the persecution of Diocletian and Galerius]. Available at: https://pravoslavie.ru/42737.html (accessed on October 25, 2020) (in Russian).
19. Dal' V. Tolkovyj slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka [Definition dictionary]. Moscow: Gos. izd-vo inostran. i nacional. slovarej, 1955, vol. 4, P. 91 (in Russian).
20. Roze A. *Uveroval – zaplati* [Believe – pay]. Available at: https://rg.ru/2012/10/04/vera. (accessed on October 17, 2020) (in Russian).
21. Sirotkina I.E., Maksimova E.S. Praktiki i interpretacii: zhurnal filologicheskih, obrazovatel'nyh i kul'turnyh issledovanij [Practices and Interpretations: Journal of Philological, Educational, and Cultural Studies]. 2019, vol. 4, P. 10 (in Russian).
22. Smirnov P.S. *Vnutrennie voprosy v raskole v XVII veke* [Internal questions in the schism in the 17th century]. St. Petersburg, 1898, pp. 85, 119 (in Russian).

23. *Sud FRG zapretil ostavat'sya katolikom, ne platya cerkovnogo naloga* [The West Germany's court forbade to remain a Catholic without paying the church tax]. Available at: https://pravo.ru/interpravo/news/view/29582/ (accessed on October 18, 2020) (in Russian).
24. *Hronograf Litovskij, sirech' Letopisec stepennyj drevlepravoslavnogo hristianstva* [Lithuanian Chronograph, that is to say, the Staid Chronicler of Ancient Orthodox Christianity]. Vilnius, 2011, P. 72 (in Russian).
25. Hrushcheva D. *Kirchensteuer: nalog na veru* [Kirchensteuer: tax on faith]. Available at: https://germania-online.diplo.de/ru-dz-ru/gesellschaft/neuerordner/kirchensteuer/1957348 (accessed on October 20, 2020) (in Russian).
26. Shahov M.O. *Sretenskij sbornik. Nauchnye trudy prepodavatelej SDS* [Sretensky Collection. Scientific Works of Teachers of Sretensk Spiritual Academy]. 2017, no. 7–8, pp. 239–240 (in Russian).
27. Alles G.D. Homo religiosus. Eliade Mircea (ed.) *Encyclopedia of Religion.* Vol. 6, God. Ichi, New York: MacMillan Publishing Company, 1987, pp. 442–443 (in English).
28. Dwenger N., Kleven H., Rasul I., Rincke J. Extrinsic and intrinsic motivations for tax compliance: Evidence from a field experiment in Germany. *American Economic Journal: Economic Policy*. 1 August 2016. Vol. 8, iss. 3, pp. 203–232 (in English).
29. Frick B., Simmons R. The impact of exogenous shocks on exits from the Catholic and Protestant churches in Germany, 1953–2015. *Applied Economics Letters*. 28 November 2017. Vol. 24, Iss. 20, pp. 1476–1480 (in English).
30. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*. New York: Longmans, 1902 (in English).
31. Robbers G. Recent Legal Developments in Germany: Infant Circumcision and Church Tax. *Ecclesiastical Law Journal*. 13 December 2013. Vol. 15, Iss. 1, pp. 69–71 (in English).
32. Zapp H. *Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht* [Research on Ecclesiastical legal History and Canon Law]. Bd. 11. Böhlau, Köln u.a. 1971 (Zugleich: Freiburg (Breisgau), Universität, Dissertation. vom 12. Februar 1968) (in German).

Submitted for publication: November 03, 2020.
Accepted for publication: April 4, 2020.
Published: June 29, 2021.



Религиоведение. 2021. № 2. С. 87–96.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 87–96.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.87-96

Тайване Э.

Латвийский университет
LV-1586, Латвия, г. Рига, ул. Райня, 19
elizabete.taivane@lu.lv

Мультирелигиозная принадлежность и христианская идентичность на Западе: контексты и перспективы

Аннотация. Двойная и мультирелигиозная принадлежность – одна из самых актуальных тем на Западе, широко обсуждаемая в религиоведческих и теологических кругах. Любопытно то, что российские эксперты и вовсе не наслышаны об этом явлении, имея дело лишь с понятием *двоеверия*, которое, в свою очередь, практически не имеет отношения к мультирелигиозности в западном понимании. Что собой являет мультирелигиозность? Несмотря на кажущуюся недвусмысленность этого понятия, за ним не кроется полноценная принадлежность двум или более религиозным традициям, а чаще всего формальная принадлежность одной религии и весьма фрагментарная приверженность другой или другим религиям. Понятие мультирелигиозности сопряжено с пониманием религии периода постмодерна, отрицающего какие бы то ни было эссенциалистские определения религии и строго придерживающегося контекстуализма, что позволяет говорить о гибридном характере религий и религии, а также о возможности размывания и расширения понятия христианской идентичности. Какие межрелигиозные модели позволяют оперировать понятием мультирелигиозной принадлежности и как христианская идентичность в её классическом эксклюзивном понимании может сосуществовать с мультирелигиозностью? В протестантской среде понятие мультирелигиозности является дериватом плюрализма, в то время как в римско-католическом контексте она сотрудничает с инклюзивизмом, который, в свою очередь, пытается ограничиться использованием лишь перформативного аспекта чужих религий. В рамках этого исследования будет предпринята попытка понять, возможно ли сохранить христианскую идентичность в контексте мультирелигиозности, и предложить альтернативу в ситуации кризиса христианства на Западе.

Ключевые слова: мультирелигиозная принадлежность, двойная религиозная принадлежность, межрелигиозная теология, плюрализм, инклюзивизм, религия постмодерна

Elizabete Taivāne

University of Latvia
19 Raiņa bulvāris, Riga, LV-1586, Latvia
elizabete.taivane@lu.lv

Multi-Religious Belonging and Christian Identity in the West: Contexts and Perspectives

Abstract. Double and multiple religious belonging (MRB) is one of the most popular fields of research in Religious Studies and Theology in the West. It is curious that Russia does not utilize the notion of MRB being acquainted just with the notion of double belief (Rus. *dvoeverie*). The latter has almost nothing in common with double and multiple religious belonging in the Western sense of the word. So, what is MRB? Although the term does not seem to be ambiguous it does not mean a complete form of belonging to two or more religious traditions, it rather implies formal belonging to one religion and some extent of fragmentary participation in another religion or other ones. The notion of MRB is linked to the postmodern contextual interpretation of religion beyond any essentialism, which allows speaking about the hybridity of religions and religion as such, as well as about the option to relativize or broaden the notion of Christian identity. What interreligious models allow to make use of the notion of MRB and how can MRB co-exist with Christian identity in its traditional exclusivist understanding? In the protestant environment, the notion of MRB is a derivative of pluralism whereas inside Roman Catholicism it collaborates with inclusivism, which in its turn tries to restrict itself to the performative aspect of foreign religions. In this short research, we shall try 1) to understand if it is ever possible to safeguard Christian identity in the context of MRB and 2) to propose an alternative solution in the situation of religious crisis in the West.

Key words: multiple religious belonging, double religious belonging, interreligious theology, pluralism, inclusivism, religion in the postmodern age

Религиозная карта мира стремительно меняется. Христианское население Европы сокращается, в то время как число христиан растёт в Азии, Африке и Южной Америке. Большая часть европейцев не осознаёт более своего религиозного наследия, а христианская символика, идеи и практики становятся для них всё менее и менее узнаваемыми. Кажется, не было бы преувеличением сказать, что Европа стремительно теряет свою христианскую идентичность.

Закат христианства в северной Америке позволил Роберту Ватноу (Robert Wuthnow) говорить о двух видах современной религиозности. С одной стороны, «оседлая религиозность» (“habitation spirituality”), оставаясь верной своему наследию, ассоциируется с формальными религиозными структурами и традиционными авторитетными инстанциями. С другой стороны, «кочевые искатели» (“nomadic seekers”) комбинируют разные духовные практики, которые кажутся им более приемлемыми. Они не желают ограничиваться строгими рамками одной или другой религии, авторитарного учения, а также лицемерием религиозных лидеров [Kwok Pui-Lan, 2005, 543]. В этом коротком исследовании, применяя метод феноменологического структурного анализа, мы попытаемся проанализировать генезис и идейное наполнение такого явления, как кочевая религиозность, шире известного на Западе как мультирелигиозная принадлежность (*Multiple Religious Belonging*). Также будет предпринята попытка его критического осмысления.

Понятие двойной и мультирелигиозной принадлежности. «Религиозное кочевничество» известно на Западе как христианство с дефисом (*hyphenated Christianity*), гибридизация религии, религиозный синкретизм, двойная религиозная принадлежность (*double religious belonging*), а также множественная или мультирелигиозная принадлежность (*multiple religious belonging*), участие и идентичность. Такой род религиозности можно обозначить как фрагментарно-смешанную духовность (“pick-and-mix spirituality”), характерную для периода постмодерна [Rajkumar and Dayam, 2016, 3]. Гидеон Гусен (Gideon Goosen) в книге, посвящённой христианам с дефисом, определяет двойную религиозную принадлежность как ситуацию, когда некто по формальным критериям принадлежит к одной религии, но тяготеет в большей или меньшей мере к другой [Goosen, 2011, 159].

Это значит, что под определением двойной или множественной религиозной принадлежности вовсе не подразумевается полноценное участие в чужой религиозной традиции. Голландская исследователь современной религиозности Джоантин Бергхуийс (Joantine Berghuijs) предложила классификацию модальностей или измерений религиозной принадлежности, коих, по её мнению, девять. Ими являются: ощущение того, что религия человеку близка; практика и материальная культура; праздники; идеология; наратив; происхождение; опыт; этика; социальная вовлечённость и идентификация. Чтоб стать причастным мультирелигиозности, вполне достаточно иметь отношение всего лишь к одной из этих модальностей, к примеру, держать у себя дома статуэтку Будды [Berghuijs, 2017, 22].

Двойная и мультирелигиозная принадлежности существенно не отличаются друг от друга, однако их всё же можно разграничить, как это делает римско-католический богослов Клод Жефри (Claude Geffré). В своём исследовании «Двойная религиозная принадлежность и оригинальность христианства как религии» он интерпретирует мультирелигиозную принадлежность как «тяготение к синкретизму» и симптоматическое явление, характерное для религиозности модерна и постмодерна в контексте глобализации и возрастающего ревностного индивидуализма [Geffré, 2002, 94]. Двойную религиозную принадлежность, в свою очередь, надо понимать как феномен, сопровождающий инкультурацию, в контексте которой христианская идентичность бывает сопряжена с принадлежностью этнической, национальной и культурной [Geffré, 2002, 96]. Клод Джефри находит затруднительным проведение границы между культурными ценностями и специфически религиозными элементами [Geffré, 2002, 98].

Что же до термина *мультирелиозная принадлежность*, то Джон Дж. Татаманил отмечает, что вышеупомянутое явление перенимания чужеродных религиозных идей и практик было бы более адекватно называть *мультирелигиозным* участием, т.к. далеко не все, имеющие отношение к явлению мультирелигиозной принадлежности, готовы приписать себе мультирелигиозную идентичность или двойную принадлежность. [Thatamanil, 2016, 10]

Принадлежность предполагает полноценное погружение в доктринальный, сотериологический и практический аспект жизни религиозной общины. В этой связи сошлёмся на конструктивную критику употребления термина *мультирелигиозная принадлежность* социологом Стивом Брюсом. Он отмечает, что для того, чтобы *принадлежать* религиозной традиции в прямом смысле слова, необходимо принимать участие в жизни общины и быть принятым со стороны авторитетов этой самой религиозной общины. По его мнению, действительная приверженность одновременно двум или нескольким религиям – явление крайне редкое [Bruce, 2017, 606–607].

Плюрализм и теология без стен. Двойная и мультирелигиозная принадлежность, будучи популярным объектом исследования на Западе, в рамках протестантского богословия базируется на плюрализме или так называемом теоцентризме, исключающем какую бы то ни было иерархизацию религиозных традиций. Все они являются равновеликими путями к высшей цели. В соответствии с наблюдениями немецкого богослова Перри Шмидта- Лойкела (Perry Schmidt-Leukel), плюралисты ставят под сомнение центральную роль Христа [Schmidt-Leukel, 2017, 136].

Плюрализм приемлем и для римско-католических богословов. Внутренние закономерности плюралистического миросозерцания позволили вышеупомянутому французскому богослову Клоду Жефри заключить, что Христос является универсальной реальностью, в то время как исторические реалии христианства относительны. Он отмечает, что в ситуации неадекватной абсолютизации христианства как исторической религии мы обязаны понять, что христианская истина не является ни эксклюзивной, ни инклюзивной по отношению к любой иной истине [Geffré, 2002, 101]. Евангелие приобретает здесь абстрактный, антиисторический и, соответственно, надрелигиозный или трансрелигиозной (*transreligious*) статус, в то время как религии становятся уникальными носителями этнических и культурных черт [Geffré, 2002, 103]. Примечательно то, что попытка «пересмотреть традиционное понимание нормативности и завершённости (finality)» христианства [Knitter, 1985, 146] является закономерной для плюрализма.

Дериватом феномена мультирелигиозной принадлежности и плюрализма, как и их вспомогательной дисциплиной, является межрелигиозное богословие (*interreligious theology*). По словам Перри Шмидта-Лойкела, плюрализм побуждает богословов, представляющих разные религиозные традиции, быть в поиске возможной совместимости их на первый взгляд непримиримых верований и жизненных ориентиров. И в связи с тем, что такое богословие – это дело общее, называется оно *межрелигиозным богословием* [Schmidt-Leukel, 2017, 129]. Основные принципы межрелигиозного или *глобального богословия* предполагают взаимное озарение религиозных традиций, как и обоюдную трансформацию участников диалога [Schmidt-Leukel, 2017, 143–146]. В то же самое время Шмидт-Лойкел говорит о том, что важно сохранять границы между религиями. Ссылаясь на католических теологов Кетрин Корнилле (Catherine Cornille) и Джеймс Фредерикс (James Fredericks), он указывает на необходимость соблюдать равновесие между открытостью навстречу другим религиям и приверженностью своей религиозной общности [Schmidt-Leukel, 2017, 140].

Трансрелигиозная теология – это продвинутая версия межрелигиозной теологии. Весли Вилдман (Wesley Wildman) отмечает, что она является единственным приемлемым видом богословия в секулярной академической среде [Wildman, 2016, 243]. Он предполагает, что в будущем религия прекратит своё существование и на её место придёт трансрелигиозное богословие как дискурс высшего порядка, дискурс о высшей реальности и человеческом модусе существования [Wildman, 2016, 247].

Очевидно, идея упадка и тотального исчезновения религии, которая так близка аналогичным идеям Гегеля и Спенсера, является своего рода симптомом

«апокалиптичного» мировоззрения в ситуации заката христианства на Западе. Ощущение якобы тотальной и непреодолимой плюрализации религий мира[1] [Schmidt-Leukel, 2017, 9] и невозможности моно-религиозной среды в наши дни [Cornille, 2002, 1] является общим местом в исследованиях о мультирелигиозной принадлежности и межрелигиозном диалоге. Представление о «радикально плюралистической культурной среде» [Jeanrond, 2002, 109] сопряжено с понятием мультирелигиозной принадлежности и идеей необходимости межрелигиозной теологии. Любопытно то, что такая витальная монорелигиозная среда, как российская, не знакома с понятием множественной религиозной принадлежности в её западном понимании.

Питер Фелдмайер (Peter Feldmeier) высказал критические замечания по вопросу межрелигиозной телогии или богословия без стен. Он отмечает, что спрос на этот вид богословия имеется у особой публики, будь то люди, находящиеся в религиозном поиске, или исследователи, но всех их объединяет отсутствие приверженности какой бы то ни было специфической истине и узко очерченным отношениям с Богом и миром. Истина в их понимании имеет весьма размытые границы [Feldmeier, 2016, 227]. Подобного мнения придерживается и российский индолог В. Шохин в контексте межрелигиозного диалога. Он подчёркивает, что люди, которые заинтересованы в межрелигиозном обмене, это люди без ясной конфессиональной принадлежности, агностики или личности без ясных религиозных убеждений [Шохин, https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.pp].

Представление о мультирелигиозной принадлежности сопряжена с постмодернистской идеей гибридности религий и религии как таковой. Коренясь в определении религии как коллаже или случайного сложения фрагментарных культурно-исторических факторов, предложенном известным западным религиоведом Нинианом Смартом, гибридный характер религии подразумевает отсутствие у неё остова или непреходящей сути. Любая религия зиждется на смешении идей и практик, пришедших из самых разных религиозных традиций, и подвержена постоянным трансформациям. Как заметил Джон Дж. Татаманил (John J. Thatamanil), религиозные традиции всегда текучи и податливы, т.е. изменчивы. Они никогда не представляют из себя нечто очищенное от примесей. Ссылаясь на Вилфреда Кентвела Смита (Wilfred Cantwell Smith), он сравнивает их с реками, которые впадают друг в друга и вытекают друг из друга, не являясь некими однородными образованиями [Smith, 2016, 7] [2]. Вместе с тем совершенно естественно для религии переживать смешение с другими религиями и изменять своим базовым идеям и практикам.

Мультирелигиозность и христианская идентичность. Что же до христианской идентичности, то опираясь на юнговскую идею коллективного бессознательного, Гидеон Гусен (Gideon Goosen) в своей книге, посвящённой христианам с дефисом, интерпретирует язык религии как язык символов. Символы могут всплывать из коллективного бессознательного, так что нет ничего удивительного в том, что символы одной религии бывают применимы для другой [Goosen, 2011, 162]. Размышления такого рода позволили исследователю не абсолютизировать христианскую идентичность как нечто статичное и привязанное к конкретному эпизоду божественного откровения. Религиозная идентичность динамична. «С течением времени человеческие существа меняются/растут в своей религиозной идентичности» [Goosen, 2011, 92].

Упоминание нескольких уровней религиозной идентичности является общим местом в трудах, посвящённых проблеме мультирелигиозной принадлежности. Ссылаясь на Поля Рикера, Гидеон Гусен различает идентичности *idem* и *ipse*. Первая заключает в себе закрытую идею себя, коренящуюся в неком первоначальном прошлом и выражающую уже сказанное. *Ipse* – идея открытости, понятие *я*, которое находится в процессе выражения того, что ещё не сказано. Идентичность имеет постоянно меняющийся трансцендентный горизонт [Goosen, 2011, 91].

Несмотря на то, что Гидеон Гусен не ссылается на иерархичные отношения между двумя идентичностями, превосходство трансцендентной её формы или *ipse* очевидна. Идентичность *idem*, ограниченная историческими рамками, может и должна быть преодолена или трансцендирована.

Подобным образом известный римско-католический приверженец плюрализма Раймундо Паниккар (Raimundo/Raimon Panikkar) различает категорическую и трансцендентную форму идентичности. Первая привязана к исповедованию божественности Христа и других христианских постулатов в соответствии с Никейским или каким-то иным символом веры. Паниккар называет христианскую идентичность подобного рода непостоянной и связанной с мифологической составляющей, в то время как трансцендентная её форма, предполагающая более широкое понимание истины, не бывает ограничена рамками исторического христианства. Это означает, что истина принадлежит другим религиям в той же мере, что и христианству, что позволяет расширить интерпретацию христианской идентичности до космического уровня. По воззрениям Паниккара, христианская идентичность есть подлинная человеческая идентичность [Panikkar, 2002, 135–136].

Клод Джефри, в свою очередь, обнаруживает наполнение христианской идентичности в контексте становления. Существует некое продолжение привычной нам приверженности церкви, и оно проявляется в принадлежности «зрелому возрасту христианского существования, проходящего через целый ряд отдельно взятых реализаций» [Geffré, 2002, 104]. Иезуит Френсис Клюни (Francis Clooney) разработал понятие «комплексификации» или усложнения христианской идентичности [Clooney, 2002, 58], а католический теолог Вернер Дж. Джинронд (Werner G. Jeanrond) в своём исследовании «Христианская вера в мультирелигиозном мире» рассматривает характер традиционной христианской идентичности как контекстуальный и неизбежно ограниченный [Jeanrond, 2002, 117].

Важный вопрос заключается в том, отменяет ли продвинутая или трансцендентная форма христианской идентичности традиционную, и если нет, то в каких отношениях должны пребывать первая и вторая. Очевидно, так называемая трансцендентная идентичность имеет тенденцию к превозмоганию рамок любой теологии и исторических реалий, ссылаясь на универсальные человеческие ценности. Так как же это самое преодоление доктрины и культурно-исторического контекста может сосуществовать с эксклюзивностью или исключительностью христологического учения и конкретностью исторического измерения Евангелия? Сосуществование такого рода предполагает релятивизацию как фигуры Сына Божьего, так и его миссии.

Мультирелигиозность и римско-католический инклюзивизм. Для того, чтобы соответствовать решениям второго Ватиканского собора, католические богословы предпринимают попытку обсуждать вопрос мультирелигиозной принадлежности в свете инклюзивизма. Например, иезуит Жак Дупуи (Jacques Dupuis) заявляет, что история спасения не начинается с Авраама, а с начала мироздания, объяв всю историю человечества [Dupuis, 2002, 61]. Это значит, что религиозные традиции мира представляют собой разные стадии божественного откровения. Очевидно, базируясь на идее *logos spermatikos*, Дупуи не отрицает центральную роль Иисуса Христа в процессе спасения, обозначив её кульминацией отношений Бога и человечества [Dupuis, 2002, 62]. Богослов указывает на взаимодополняемость религий, когда возможно «двустороннее движение» в диалоге и взаимное обогащение религий. По его мнению, упомянутая взаимодополняемость должна быть ассиметричной в пользу христианской составляющей [Dupuis, 2002, 65–66].

В католической среде стало привычным использовать идею мультирелигиозной принадлежности в контексте инкультурации с одной стороны и так называемого *перформативного* аспекта адаптируемой религии – с другой. Инкультурация является оправдавшим себя методом христианской миссии в нехристианских регионах, являющимся попыткой перевода базовых христианских истин на язык местной культуры. Что же до перформативного аспекта религии, то здесь имеется ввиду активное использование различных функциональных или практических (перформативных) аспектов чужеродной религии, таких, как, скажем, материальная культура или психотехники, и одновременное отгораживание от углубления в её постулаты.

Вернер Дж. Джинронд, ссылаясь на иезуита Уго М. Эномия-Лассаля (Hugo M. Enomiya-Lassalle, 1898–1990), исследовавшего духовность Дзен в Японии, проводит границу между естественными (или нехристианскими) религиями и сверхъестественной религией, т. е. христианством. Практику Дзен надо понимать как есте-

ственный путь к сверхъестественной цели. По словам исследователя, для Лассаля практика Дзен не имела ничего общего с буддистской философией [Jeanrond, 2002, 112–113]. Вернер Джинронд считает, что для него религиозный опыт был первостепенным, а теология второстепенной. Таким образом, практика Дзен играла для Лассаля роль естественного пути преодоления *эго*, ведущего к сверхъестественному опыту Христа [Jeanrond, 2002, 114–115].

Подобную инструментальную или перформативную сторону буддизма Дзен использовал в своей религиозной практике известный траппистский монах Томас Мертон (Thomas Merton, 1915–1968). Как утверждает иезуит Харви Д. Иган (Harvey D. Egan), для Мертона христианство как богооткровенная и сверхъестественная религия не нуждается в достижениях Востока, однако она должна воплотить себя в специфическом социальном и культурном контексте, т. е. ассимилировать восточные элементы подобно тому, как греческая культура и римское право сыграло наиважнейшую роль в становлении христианства [Egan, 1984, 239].

Важно сослаться и на официальную позицию Римско-католической церкви в этом вопросе. В лице бывшего папы Римского Бенедикта XVI церковь позволяет своим приверженцам вовлекаться в подобного рода ортопраксисы азиатского происхождения. В *Письме епископам Католической Церкви о некоторых аспектах христианской медитации* за 15 октября 1989 года Йозеф Ратцингер предупреждает о риске создания культа тела во время использования восточных психотехник. При этом «это вовсе не означает, что подлинные медитативные практики христианского Востока и великих не-христианских религий, которые привлекают современного человека, страдающего от раздробленности и дезориентации, не могут предоставить подходящие средства тем, кто призывает Бога в состоянии внутреннего покоя и даже в ситуации внешнего давления» [Ratzinger, 1989, VI:28].

Надо сказать, что вышеупомянутая попытка разделить перформативный и доктринальный аспект – задача не из лёгких. В целях продемонстрировать неразделённость первого и второго, достаточно обратиться к примеру так называемой христианской медитации, инициированной бенедектинским монахом Джоном Мейном (John Main). На основе этой практики в 1991 году его последователем бенедектинцем Лоренсом Фрименом (Laurence Freeman) было основано Международное общество христианской медитации. Джон Мейн освоил принципы медитации в Малайзии у гуру Свами Сатьянанды и комбинировал их с азами западно-христианской контемплятивной традиции. Этот синтез был преподнесён как попытка возвратиться к исконной молитвенной практике ранней церкви и средневековья.

Основная религиозная практика христианской медитации – это чтение мантры. Мантру, являющую собой короткое слово (самое популярное *маранаата*), не советуют менять в течении жизни, чтоб не навредить духовному росту [Main, 1981, 11]. Без того важно не углубляться в значение мантры, т. к., по словам Фримена, мантра ведёт нас глубже мыслей, в поле чистого бытия [Freeman, 1994, 21].

Не вызывает сомнения то, что значение слов молитвы крайне важно для традиционной христианской молитвы. Медитация в западной мистической традиции предполагает размышления о тексте Святого Писания или эпизодах жизни Иисуса Христа. Иисусову молитву, являющуюся восточно-христианской практикой, и основанную на принципе повторения одного текста, принято произносить осмысленно, т. к. в словах молитвы заключены основные христианские постулаты о боге, человеке и спасении.

Мантра в тантризме наоборот произносится без размышлений о её смысле. У многих мантр и вовсе нет значения, или же значение их весьма относительно. Технология произнесения мантры зиждется на идее фонической эволюции или происхождения мира из творящего звука. Мантра по сути своей есть возвращение творящего, но огрубевшего звука вспять от расчленённой материальной реальности к тонким реалиям единой высшей реальности. Воссоединение с Первоистоком посредством истончения звука требует монистической подоплёки, которая противоречит христианскому монотеистическому миропониманию. Можно было бы подумать, что мы имеем дело только с теоретическими допущениями, если бы не утверждение Лоренса Фримена об адвайтических отношениях между Богом Отцом и Сыном

[Freeman, 1998, 145]. «Человеческое тело Иисуса со своей физической энергией и формой растворилось в первоистоке мира, в Боге. <...> Всё в мире произошло из Бога путём эманации и вернётся к Богу» [Dalailama, 1998, 121]. Подобно и Воскресение трактуется Фрименом как трансформация или «возврат материи к своему исконному истоку» [Dalailama, 1998, 121]. То, что адвайтическое единение сущего не имеет ничего общего с христианской идеей *communicatio idiomatum*, не требует дополнительных пояснений.

Подобные искажения религиозной практики и мировоззрения влекут за собой и другие существенные трансформации христианского учения, как то – концепция Жертвы и реалии тела Христова. Исторический контекст распятия и воскресения интериоризируется, а базовая идея тела Христова замещается концепцией сознания Христа по аналогии с идеей сознания Будды (*матхагатагарбхи*) в буддизме Махаяны [Dalailama, 1998, 104].

Привнесение чужеродных элементов в религиозную практику влечёт за собой и тотальную смену парадигмы в том же ортопраксисе. Так, Лоренс Фримен ставит Литургию в один ряд с разными формами молитвы, отводя ей второстепенную роль после медитации, которую, в свою очередь, он ставит во главу угла [Freeman, 2007, 13–16]. Иисус Христос из Спасителя трансформируется в этой связи в «учителя контемпляции»[3] [Freeman, 2007, 17].

Вопрос здесь заключается в том, является ли преодоление границ христианской идентичности и её «комплексификация» с целью «интертекстуализации» духовной практики (“complexification” in order we can be ‘intertexted’ in our spiritual practice”) [Clooney, 2002, 57] действительным обогащением христианского духовного наследия, или наоборот становится своего рода насильственным актом, приводящим к тотальному упадку и потере базовых христианских основоположений. Возможно ли для Римско-католического инклюзивизма оставаться лишь в рамках терпимости к другим религиям как стезям, ведущим к Богу, как и было заявлено в документах второго Ватиканского Собора, или же он подспудно предполагает перекрёстное оплодотворение (“cross-fertilization”) [Dupuis, 2002, 73] религий?

Альтернативные решения. Российский индолог В.К. Шохин, ссылаясь на понятие перекрёстного или взаимного оплодотворения религий у Х. Коварда и Р. Паниккара, указал на невозможность одновременного взаимного обогащения религий и сохранения их непорочной неприкосновенности. По его словам, «“неприкосновенность при взаимооплодотворении” есть логическое противоречие, примерно такое же, как круглый квадрат, или, по-индийски, сын бесплодной женщины» [Шохин, 1997, https://www.pravmir.ru/dialog-religiy-ideologiya-i-praktika/]. Обнаруживая совершенную несовместимость различных религиозных доктрин, таких, как реинкарнация в индуизме и идея создания мира творцом в христианстве, он отмечает, что христианский «Символ веры содержит тот минимальный круг, за пределами которого располагаются уже нехристианские миры» [Шохин, https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.pp]. Способность одной или другой религиозной системы сопротивляться языковым вирусам является признаком её витальности. Отсутствие сопротивляемости означает «стагнацию культурного организма, а всякая стагнация есть, как известно, “болезнь к смерти”» [Шохин, https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.pp].

Подобным образом указывая на принципиальную несовместимость христианских и азиатских антропологических моделей, российский эксперт в области исихазма и феноменологии религии С.С. Хоружий указывает на необходимость обновить христианскую антропологическую парадигму. Он делает попытку перевода базовых исихастских понятий на язык современности, отказываясь от привлечения к этой задаче дальневосточных или каких бы то ни было чужеродных религиозных идей [Хоружий, 2005, 26–29], что делает христианское наследие интригующим для современной российской интеллигенции.

Это значит, что теоретически возможны более консервативные формы восстановления христианской идентичности, чем те, которые пытаются взломать и вмешаться в её код. Новая антропологическая парадигма, предложенная Хоружим, будучи созвучной с антропологическим поворотом Карла Ранера (Karl Rahner) и

альтернативой мультирелигиозному и трансрелигиозному проекту христианского Запада, не искажает сути христианского учения, а лишь обновляет его фасад. Очевидно, российская модель приятия других религий как альтернативных путей и одновременное отгораживание от них является более щадящей формой христианской ревитализации в ситуации стремительного вымирания христианства на Западе.

Заключение. В рамках настоящего исследования у нас была возможность коснуться такого явления, как фрагментарное использование дальневосточных и иных чужеродных религиозных идей и практик на Западе. Несмотря на то, что этот феномен имеет место и в России, понятие мультирелигиозности обнаруживает себя только в Европе и Северной Америке. Культивирование этого понятия, не имеющего под собой достаточной фактологической подоплёки для права на полноценное существование, обусловлено не глобальными изменениями религиозности везде в мире, как пытаются заявить приверженцы теологии без стен, а узко очерченным в географическом смысле религиозным кризисом на Западе. Умирание христианства, сопряжённое с секуляризмом, стало причиной идеи гибридности религии и оправдания попыток встроить адаптированные формы восточной религиозности в западное, по сути эксклюзивистское, мировоззрение. Рядом с бескомпромиссностью плюрализма, оспаривающего центральную роль Христа, существует и более щадящая, т.е. инклюзивистская, форма религиозного синтеза у римских католиков. Несмотря на попытку расставить христологически верные акценты и отгородиться от доктринального аспекта чужих религиозных традиций, инклюзивизм всё–таки не может спасти западное христианство от языковых вирусов и тем самым обрекает его на опасные для его выживания синтезы и метаморфозы.

Список сокращений

MRB – multiple religious belonging

Библиографический список

1. Тайване, Э. Трансформации ортодоксии и ортопраксиса в современном западном христианстве на примере международного общества христианской медитации: феноменологическая экспликация / Э. Тайване // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 95–106.
2. Шохин, В.К. «Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение [Электронный ресурс] / В.К. Шохин. – URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.pp (дата обращения 20.12.2020).
3. Шохин, В. «Диалог религий»: идеология и практика [Электронный ресурс] / В. Шохин // Альманах Альфа и Омега. – 1997. – № 12–13. – URL: https://www.pravmir.ru/dialog-religiy-ideologiya-i-praktika/ (дата обращения 20.12.2020).
4. Хоружий, С.С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя / С.С. Хоружий // Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – Москва: Институт синергийной антропологии: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – С. 26–29.
5. Berghuijs, J. Multiple Religious Belonging in Netherlands: An Empirical Approach to Hybrid Religiousity / J. Berghuijs // Open Theology. – 2017. – No. 3. – P. 19–37.
6. Bruce, S. Multiple Religious Belonging: Conceptual Advance or Secularization Denial? / S. Bruce // Open Theology. – 2017. – No. 3. – P. 605–612.
7. Clooney, F.X, S.J. Multiple Religious Identities as a Human and Divine Prospect / F.X. Clooney, S.J. // Catherine Cornille, ed. Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. – Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002. – P. 44–60.
8. Cornille, C. Introduction: The Dynamics of Multiple Belonging / C. Cornille // Catherine Cornille, ed. Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. – Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002. – P. 1–6.
9. Dalailama, His Holiness. The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus / His Holiness Dalailama. – Boston: Wisdom Publication, 1998. – 224 p.
10. Dupuis, J., S.J. Christianity and Religions: Complementarity and Convergence / J. Dupuis, S.J. // Catherine Cornille, ed. Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. – Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002. – P. 61–75.
11. Egan, H.D., S.J. Christian Mysticism: The Future of a Tradition / H.D. Egan, S.J. – New York: Pueblo Publishing Company, 1984. – P. 438.

12. Feldmeier, P. Theology Without Walls: Sic et Non / P. Feldmeier // Open Theology. – 2016. – No. 2. – P. 223–228.
13. Freeman, L., OSB. Christian Meditation: Your Daily Practice / L. Freeman, OSB. – Toronto: Novalis/Medio Media, 1994. – 63 p.
14. Freeman, L. The Christian Context of the Gospel Readings in The Good Heart by Father Laurence Freeman / L. Freeman // His Holiness the Dalailama. The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. – Boston: Wisdom Publication, 1998. – P. 131–148.
15. Freeman, L., OSB. The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation / L. Freeman. – Singapore: Medio Media, 2007. – 58 p.
16. Geffré, C. Double Belonging and the Originality of Christianity as a Religion / C. Geffré // Catherine Cornille, ed. Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. – Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002. – P. 93–105.
17. Goosen, G. Hyphenated Christians: Towards a Better Understanding of Dual Religious Belonging / G. Goosen. – Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2011. – 174 p.
18. Jeanrond, W.G. Christian Faith in a Multi-Religious World / W.G. Jeanrond // Catherine Cornille, ed. Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. – Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002. – P. 106–120.
19. Knitter, P.F. No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions / P.F. Knitter. – Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985. – 146 p.
20. Kwok, P.-L. Interfaith Encounter / P.-L. Kwok // Arthur Holder, ed. The Blackwell Companion to Chriatian Spirituality. – USA, UK, Australia: Blackwell Publishing, 2005. – P. 532–549.
21. Main, J., OSB. Word Into Silence / J. Main, OSB. – New York: Paulist Press, 1981. – 96 p.
22. Panikkar, R. On Christian Identity: Who is a Christian? / R. Panikkar // Catherine Cornille, ed. Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. – Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002. – P. 121–144.
23. Ratzinger, J. Card. Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation. October 15, 1989 [Электронный ресурс] / J. Ratzinger, Card. – URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_en.html (дата обращения 20.12.2020).
24. Rajkumar, P.J.R. Introduction / P.J.R. Rajkumar, J.P. Dayam // Many Yet One? Multiple Religious Belonging. – Switzerland: WCC Publications, 2016. – P. 1–4.
25. Schmidt-Leukel, P. Religious Pluralism & Interreligious Theology: The Gifford Lectures – An Extended Edition / P. Schmidt-Leukel. – Maryknoll, New York: Orbis Books, 2017. – 291 p.
26. Thatamanil, J.J. Eucharist Upstairs, Yoga Downstairs: On Multiple Religious Participation / J.J. Thatamanil // Peniel Jesudason Rufus Rajkumar and Joseph Prabhakar Dayam. Many Yet One? Multiple Religious Belonging. – Switzerland: WCC Publications, 2016. – P. 5–26.
27. Wildman, W. Theology Without Walls: The Future of Transreligious Theology / W. Wildman // Open Theology. – 2016. – No. 2. – P. 242–247.

Текст поступил в редакцию 22.12.2020.
Принят к публикации 19.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

---

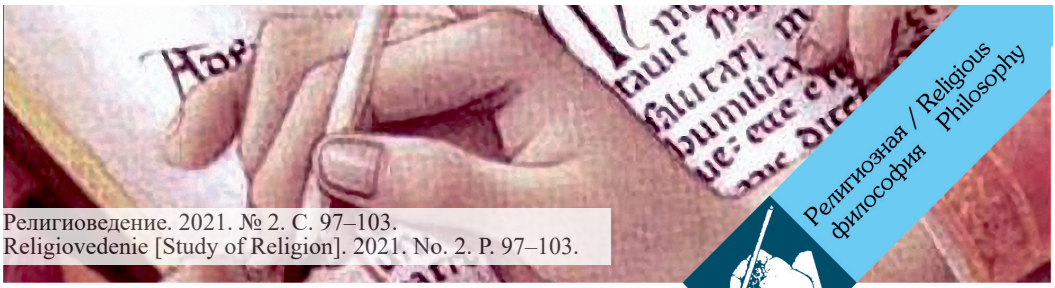
[1] Перри Шмидт-Лойкел утверждает, что плюрализации подвержены все мировые общности. См.: [Schmidt-Leukel, 2017].
[2] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991 [1962]). (In John J. Thatamanil, "Eucharist Upstairs, Yoga Downstairs: On Multiple Religious Participation", 7.)
[3] Больше о принципиальных трансформациях в теологии и практике Международного общества христианской медитации см.: [Тайване, 2011, 95–106].

References

1. Berghuijs J. Multiple Religious Belonging in Netherlands: An Empirical Approach to Hybrid Religiousity. *Open Theology*. 2017, no. 3, pp. 19–37. j
2. Bruce S. Multiple Religious Belonging: Conceptual Advance or Secularization Denial? *Open Theology.* 2017, no. 3, pp. 605–612.
3. Clooney F.X., S.J. Multiple Religious Identities as a Human and Divine Prospect. In Catherine Cornille, ed. *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002, pp. 44–60.
4. Cornille C. Introduction: The Dynamics of Multiple Belonging. In Catherine Cornille, ed. *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002, pp. 1–6.

5. Dalailama His Holiness. *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*. Boston: Wisdom Publication, 1998, 224 p.
6. Dupuis J., S.J. Christianity and Religions: Complementarity and Convergence. In Catherine Cornille, ed. *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002, pp. 61-75.
7. Egan, H.D., S.J. *Christian Mysticism: The Future of a Tradition*. New York: Pueblo Publishing Company, 1984, pp. 438.
8. Feldmeier P. Theology Without Walls: Sic et Non. *Open Theology.* 2016, no. 2, pp. 223–228.
9. Freeman L., OSB. *Christian Meditation: Your Daily Practice*. Toronto: Novalis/Medio Media, 1994, 63 p.
10. Freeman L. The Christian Context of the Gospel Readings in The Good Heart by Father Laurence Freeman. In His Holiness the Dalailama. *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus.* Boston: Wisdom Publication, 1998, pp. 131–148.
11. Freeman L., OSB. The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation. Singapore: Medio Media, 2007, 58 p.
12. Geffré C. Double Belonging and the Originality of Christianity as a Religion. In Catherine Cornille, ed. *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity.* Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002, pp. 93–105.
13. Goosen G. Hyphenated Christians: Towards a Better Understanding of Dual Religious Belonging. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2011, 174 p.
14. Jeanrond W.G. Christian Faith in a Multi-Religious World. In Catherine Cornille, ed. *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity.* Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002, pp. 106–120.
15. Knitter P.F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985, 146 p.
16. Kwok P.-L., Interfaith Encounter. In Arthur Holder, ed. *The Blackwell Companion to Chriatian Spirituality.* USA, UK, Australia: Blackwell Publishing, 2005, pp. 532–549.
17. Main J., OSB. *Word Into Silence.* New York: Paulist Press, 1981, 96 p.
18. Panikkar R. On Christian Identity: Who is a Christian? In Catherine Cornille, ed. *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity.* Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2002, pp. 121–144.
19. Ratzinger J., Card. *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation, October 15, 1989*. Available at: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_en.html (accessed on December 20, 2020).
20. Rajkumar P.J.R., Dayam J.P. Introduction. *Many Yet One? Multiple Religious Belonging*. Switzerland: WCC Publications, 2016, pp. 1–4.
21. Schmidt-Leukel P. Religious Pluralism & Interreligious Theology: The Gifford Lectures – An Extended Edition. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2017, 291 p.
22. Thatamanil J.J. Eucharist Upstairs, Yoga Downstairs: On Multiple Religious Participation. In Peniel Jesudason Rufus Rajkumar and Joseph Prabhakar Dayam. *Many Yet One? Multiple Religious Belonging*. Switzerland: WCC Publications, 2016, pp. 5–26.
23. Wildman W. Theology Without Walls: The Future of Transreligious Theology. *Open Theology.* 2016, no. 2, pp. 242–247.
24. Taivane E. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 3, pp. 95–106 (in Russian).
25. Shohin V.K. *"Dialog religii": virtualnoe poniatie i realnoe znachenie* ["Religion's Dialogue": Virtual Notion and Real Meaning]. Available at: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.pp (accessed on December 20, 2020) (in Russian).
26. Shohin V.K. *Almanah Alfa i Omega*. 1997, no. 12–13. Accessed at: https://www.pravmir.ru/dialog-religiy-ideologiya-i-praktika/ (accessed on December 20, 2020) (in Russian).
27. Horuzhii S.S. *Ocherki sinergiinoi antropologii* [Reviews of Synergetic Anthropology]. Moscow: Institut sinergiinoi antropologii: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005, pp. 26–29 (in Russian).

Submitted for publication: December 22, 2020.
Accepted for publication: April 19, 2021.
Published: June 29, 2021.



Религиоведение. 2021. № 2. С. 97–103.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 97–103.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.97-103

Сахатский А.Г.

Приморская государственная сельскохозяйственная академия
692510, Россия, г. Уссурийск, пр-т Блюхера, 44
Shtilmanugpi@yandex.ru

Аксиологические аспекты православного и философского теизма (на примере философии В.Д. Кудрявцева-Платонова)

Аннотация. В статье анализируется трансцендентальный метод применительно к аксиологии русской религиозной философии на примере творчества В.Д. Кудрявцева-Платонова. Предлагается описание противоречия между трансцендентальным методом в том виде, в котором он реализовался в платонизме и кантианстве как вариантах нехристианского философствования, и православным теизмом. Платонизм и кантианство попытались обосновать такой вариант соотношения трансцендентного и имманентного, который можно назвать трансцендентизмом. В аксиологическом плане трансцендентизм представляет сферу ценностей как то, что принадлежит особому миру: в платонизме сфера ценностей идентична сфере идей, в кантианской традиции она помещается в сознание условного трансцендентального субъекта. И тот, и другой вариант философствования приводят к разводу духовного и материального начал мира в силу их отвлечённости, а не конкретности. Делается вывод о творческом развитии В.Д. Кудрявцевым-Платоновым идей кантианства в контексте ключевого для русской религиозной философии понятия соборного сознания. Соборное сознание характеризуется в его аксиологическом аспекте как гармоничное сочетание ценностей единства, свободы и любви, природа которых трансцендентна и трансцендентальна одновременно. Творчески развитый В.Д. Кудрявцевым-Платоновым трансцендентальный метод философствования успешно раскрывает эту природу ценностей соборного сознания в связи с идеей конкретности, а не отвлечённости человека и мира. В этом варианте философствования ценностью провозглашается единство духовного и материального начал, которые объясняют человека персоналистски. Это имеет значение для характеристики христианства как вероучения, в котором личность человека – это телесное (материальное) начало, неразрывно связанное с духом, и подобосущный богу человек несовершенства своей телесной природы призван одухотворить, в то время как нехристианские варианты мировоззрения агрессивно предлагают от них избавиться, экстраполируя затем эту агрессию уже на весь материальный мир.

Ключевые слова: трансцендентальный метод, кантианство, ценности соборного сознания

Alexey G. Sakhatsky

Primorskaya State Academy of Agriculture
44 Bluhera st., Ussuriisk, 692510, Russia
Shtilmanugpi@yandex.ru

Axiological Aspects of Orthodox and Philosophical Theism (On the Example of the Philosophy of V.D. Kudryavtsev-Platonov)

Abstract. The article analyzes the transcendental method applied to the axiology of Russian religious philosophy on the example of V.D. Kudryavtsev-Platonov's works. The author offers a description of the contradiction between the transcendental method in the form in which it was implemented in Platonism and Kantianism as variants of non-Christian philosophizing, and Orthodox theism. Platonism and Kantianism tried to justify such a variant of the relationship between the transcendent and the immanent, which can be called transcendentism. In axiological terms, transcendentism represents the sphere of values as something that belongs to a special world: in Platonism, the sphere of values is identical to the sphere of ideas; in the Kantian tradition, it is placed in the consciousness of a conditional transcendental subject. Both versions of philosophizing lead to the divorce of the spiritual and material principles of the world due to their abstraction, and not concreteness. The author concludes That V.D. Kudryavtsev-Platonov developed Kantian ideas in the context of the concept of conciliar consciousness, which is key for Russian religious philosophy. The conciliar consciousness is characterized in its axiological aspect as a harmonious combination of the values of unity, freedom, and love, the nature of which is both transcendent and transcendental. The transcendental method of philosophizing creatively developed by V.D. Kudryavtsev-Platonov successfully reveals this nature of

the values of the conciliar consciousness in connection with the idea of concreteness, not the abstraction of man and the world. In this version of philosophizing, the unity of spiritual and material principles, which explain a person in a personalistic way, is proclaimed as a value. This is important for the characterization of Christianity as a creed in which the human personality is a corporeal (material) principle, inextricably linked with the spirit, and a person who is subservient to God is called to spiritualize the imperfections of his bodily nature, while non-Christian versions of the worldview aggressively offer to get rid of them, then extrapolating this aggression to the entire material world.

Key words: transcendental method, Kantianism, values of conciliar consciousness

В широком смысле слова трансцендентальный метод в истории философии христианской эпохи есть попытка зафиксировать онтологическую границу между богом и миром. За основу в этом методе берётся антропологическое начало, с позиций которого и рассматривается мир. Как отмечают исследователи, «основная особенность этой традиции философствования состоит в том, что она имеет дело не столько с человеком во всей полноте его проявлений и связей с миром, сколько с рафинированной и сакрализованной сущностью человека, выступающей в виде некоего «трансцендентального субъекта»» [Галенко, 1994, 47].

Трансцендентальный субъект является своего рода условностью, позволяющей дистанцироваться от проблемы невыразимости границы между богом и миром, обозначив её как границу между трансцендентным и имманентным. Пограничное положение трансцендентального субъекта между трансцендентным и имманентным накладывает на него функции своеобразного посредника между первым и вторым, что обусловливает его двойственное положение, вызывающее определённого рода напряжение. Напряжение снимается актом производства меры между противоположностями, вызываемыми попытками соотнести имманентное и трансцендентное. Трансцендентализм пытается зафиксировать акты производства меры между имманентным и трансцендентным, придав им статус «законов» (вечных и общепринятых), но так как этот статус по своей сути не допускает никаких условностей, то, в конечном итоге, трансцендентализм условность трансцендентального субъекта переносит либо на имманентную, либо на трансцендентную сферу. Примером придания условности имманентной сфере является философия Платона, где материальная часть мира характеризуется призрачностью, отсутствием в ней истины. Имманентное у Платона – это «тень» трансцендентного, мера у него выявляется тогда, когда он предлагает рассматривать имманентное «как если бы трансцендентное», при исчезновении имманентного человеку материального мира исчезает и его условность, и он становится тем, кем он является по своей сути – антропологически трансцендентным, но уже единым чувственно-материальным космосом.

Трансцендентизм, основывающийся на придании условного характера имманентному, отрицает реальность времени, он предполагает временную цикличность чувственно-материального космоса, не знает проблемы соотнесения сверхвременности и времени, поэтому условное имманентное, избавившись от самого себя, открывается всё тем же чувственно-материальным космосом, не знающим сверхвременности. Например, у Плотина сознание хотя и считается чем-то возмещающим недостаточность, нереальность имманентного, но в то же время оно может получить свою полноту в трансцендентности чувственно-материального следующим способом: условный мир имманентного космоса должен снять напряжение между собой и трансцендентным чувственно-материальным космосом путём отрицания самого себя, заключающегося не в преображении, а в уничтожении имманентного. Самоуничтожение имманентного не является актом производства меры между временным и вневременным, в связи с чем трансцендентизм платоновского направления является отступлением от сути трансцендентального метода. Гипотетически реконструируя данный тип трансцендентализма, можно определить, что сфера ценностей была бы здесь идентична сфере идей, т.е. особому миру, не имеющему ничего общего с трансцендентным. Трансцендентность здесь отсутствует в связи с тем, что условность трансцендентального субъекта здесь переносится на имманентное, а «снятое» условное имманентное при отсутствии условности трансцендентального субъекта равно трансцендентному, которое исчерпывается границами имманентно-

го. При «снятии» имманентного оказывается, что оно не меньше трансцендентного, а трансцендентное не больше имманентного. При таком положении трансцендентная сверхвременность не больше имманентной временности, что является характеристикой цикличности времени для трансцендентального субъекта. Замкнутый круг времени представляет собой особенность трансцендентизма, т.е. позиции, которая выносит за скобки условность трансцендентального субъекта в данном случае в пользу наложения имманентного на трансцендентное способом придания условности первому, в связи с чем сфера ценностей не принадлежит одновременно трансцендентальному и трансцендентному, а находится как бы в положении между ними.

Таким образом, в трансцендентизме отсутствует акт производства меры между трансцендентальной и трансцендентной природами ценностей, а сознание не может быть соборным ввиду отсутствия акта производства меры между сверхвременным и временным. Неслучайно в античности возникли гностические учения, сочетавшиеся с платонизмом и утверждавших отсутствие какой-либо ценности имманентного человеку материального мира, ставивших на место трансцендентального субъекта различного рода демиургов-творцов, несущих в мир злую волю, а трансцендентное изображающих как нечто объективно-бесстрастно-безличное, холодно-равнодушное и нивелирующее начало. Таким образом, античный космоцентризм предполагает ценность тождества, а не единства, т.к. трансцендентальный субъект здесь является не условным, а по-настоящему иллюзорным. Безличностная иерархия чувственно-материального космоса античной культуры, столкнувшись с христианским пониманием личности как такого воплощения божества в человеке, в котором сохраняются в нетронутом виде субстанция бога и субстанция материи, породила различные синкретические учения, характеризующиеся докетизмом (иллюзионизмом) в характеристике материального мира [Лосев, 1998, 180]. В синкретизме абсолютной антиценностью является не только то, что несёт в себе материальное начало, но и то, что имеет в себе потенцию проявления материального: например, гностицизм стремится уничтожить саму эту потенцию [Гумилёв, 1993, 343]. Синкретизм, отрицая ценность материального, приводит к отрицанию ценности жизни, утверждает отсутствие её смысла. Исходя из признания уникальности личности каждого человека, чувстве вечности, присутствующем в нём, и наличия его материальной ограниченности, смертности, христианская культура признаёт за материальным миром такую ценность, которая должна приобрести свою окончательную форму после его преображения с помощью взаимных целенаправленных усилий бога и человека, после установления качественно новой связи между материальным и духовным.

Натуралистический персонализм синкретических учений воспринял языческое несовершенство божественной субстанции, которая включает в себя, в соответствии с этими учениями, все несовершенства материи, т.е. тождество трансцендентного и имманентного. Отсюда видна закономерность магических практик синкретизма, стремящихся через преобразование, манипуляцию материальных сил воздействовать на божественные силы, в частности, принцип герметизма: «то, что вверху, то и внизу» не видит разницы между материальным и божественным. Такое отрицание иерархичности мира приводит к отрицанию разницы между истиной и ложью, материальное и божественное здесь обретают утилитарное предназначение для своеволия человека, которое стремится уничтожить иерархическое различие, ценность единства во множестве (суть соборного сознания по А.С. Хомякову), существующее благодаря противоположности духовного и материального начал. Отрицание ценности единства во множестве приводит к обесцениванию исторически-конкретной человеческой жизни. Восточно-христианская культура, напротив, утверждая ценность исторически конкретной человеческой жизни, ценит материальный мир с антропологической точки зрения, т.е. здесь ценна телесная сторона жизни человека как сотворённая богом по его образу и подобию и поэтому потенциально имеющая возможность достижения абсолютного совершенства. Телесная сторона жизни человека является не чем-то единственным или отдельным от его духовной стороны, а ценна она потому, что является необходимой для личности. В личности же ценно всё то, что не ведёт к её духовной и телесной смерти, – этим христианская аксиология отличается от аксиологических утверждений мыслителей поздней

античности, которые выделяли в человеке одну из его сторон и утверждали либо её абсолютную ценность (бесстрастность у стоиков), либо её антиценность (неоплатоники утверждали необходимость умерщвления вожделения и раздражительности).

Аксиологически и антропологически христианский максимализм предполагает ценность целостности духа, души и тела и утверждает ценность самого материального мира как составной части божественного творения, при этом материальный мир не становится непримиримо враждебен человеку, в то время как бесстрастность стоиков была направлена на волевое противостояние законам материального мира, а призыв умерщвлять проявления телесной природы человека у неоплатоников отрицает ценность целостности человека. Христианство считает несовершенство отдельных сторон телесной природы болезнью человека, которую необходимо лечить (сублимировать), а не направлять на них свою агрессию, которая от агрессии на несовершенства тела легко переходит к агрессии на окружающий материальный мир. Неслучайно апостолом Павлом христианская церковь определяется как Тело Христово, и если человек является подобосущным богу, то тело его в своей потенции считается абсолютно совершенным божественным творением. «Для христианина, – писал современный православный богослов митрополит Антоний (Сурожский), – материальный мир не является случайностью; для христианина материя призвана войти в какую-то тайну приобщённости; и можно бы сказать, что христианин – единственный последовательный и серьёзный материалист, человек, который верит в материю, в её бесконечно-бездонные возможности, в её вечное призвание войти в тайну Божию» [Сурожский Антоний (митрополит), 1991, 69].

Единство материального и духовного или телесность (т.е. персоналистичность) и иерархизм бытия как характеристики христианского миросозерцания в философском плане предполагают конкретность, а не условность (абстрактность, отвлечённость) трансцендентального субъекта. Условность трансцендентального субъекта, помещённая в рамки христианской культуры, помешала И. Канту и его последователям адекватно выразить одновременную трансцендентальность и трансцендентность ценностей. Как отмечают исследователи, «одно из центральных понятий кантовской доктрины, понятие «трансцендентальное» может быть расшифровано как понятие «как если бы трансцендентное»» [Галенко, 1994, 53]. Антропоцентрический перенос акцента условности здесь выглядит следующим образом: трансцендентное выносится в область условного за счёт придания трансцендентальному качеств трансцендентного, в связи с чем последнее признаётся непознаваемым.

По сути, Кант не может говорить о единстве, он интерпретирует уже известное со времён античности тождество трансцендентного и трансцендентального: «В случае обоснования возможности нравственного поведения, – говорит об особенностях кантовского метода С.П. Галенко, – он предлагает человеку выполнять функции Богочеловека в последовательно развёртываемых актах самотрансцендирования. <…> При этом Бог в его трансцендентальном измерении оказывается равным человеку в силу их общего основания…» [Галенко, 1994, 54–55]. Время здесь является формой трансцендентальной чувственности квазителя трансцендентального субъекта, что придаёт ему своеобразный оттенок условности, уводящий от проблемы сверхвременного и временного. Трансцендентальное в качестве трансцендентного предполагает не единство бога, человека и мира в их сверхвременности и временности, а определение методологии временных координат, в которых определяется тождественность трансцендентального субъекта историческому человечеству. Как пишет В.И. Молчанов, «методология, которая была лишь намечена в трансцендентальной философии Канта и которая получила полное воплощение в философии Гуссерля, заключается в том, что сознание раскрывается через временные характеристики, а время – через определённые функции сознания» [Молчанов, 1988, 40]. Таким образом, единство у Канта возможно только в сознании условного трансцендентального субъекта – в устанавливаемом самим субъектом трансцендентальном единстве апперцепции. В этом случае сознание разделяется с делом, дело становится условным, т. к. условен и сам трансцендентальный субъект. Соборное сознание, предполагающее конкретность, по высказыванию Ф.И. Гиренка, – «это сознание, не отделившееся от дела» [Гиренок, 1998, 68].

Таким образом, особенности христианского миросозерцания требовали определения одновременной трансцендентности и трансцендентальности природы ценностей в рамках идеи конкретности. Речь шла ни много, ни мало как о смене принципиальных установок трансцендентального метода. По определению Н.О. Лосского, «конкретное бытие есть индивидуальное целое, содержащее в себе бесконечное множество доступных отвлечению определённостей, в основе которых лежит металогическое, сверхвременное и сверхпространственное начало как неиссякающий творческий источник их. С таким учением о конкретном бытии связан в метафизике ряд важнейших следствий:

1. Учение о приоритете конкретного перед отвлечённым;

2. Учение о приоритете индивидуального над общим – a) над родовым и видовым бытием, b) над законами и правилами, c) вместо приоритета рода и вида признание приоритета целого, органической цельности;

3. В составе всего философского мировоззрения господство идеи жизни как творческой активности: воля и сила мыслятся не как закон изменения, а как творческая активность» [Лосский, 1992, 128].

Идея конкретности в рамках трансцендентального метода нашла свою оригинальную интерпретацию в рамках теизма Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова. Как уже было сказано выше, идея конкретности предполагает ценность единства духовного и материального, в то время как дуализм духа и материи, определяющий философские учения «субстанциального монизма» – материализм и идеализм, не может определить единство духовного и материального. Поэтому В.Д. Кудрявцев-Платонов предлагает искать объединяющее начало духовной и материальной стороны не в них самих, а вне их, в высочайшем, отличном от мира существе, которое не может быть субстанцией мировых явлений, а мыслимо как их творческая причина, что является в его терминолоогии «трансцендентальным монизмом». Единство мира лежит вне мира, поэтому оно дано нам только в нашем сознании, т.е. оно трансцендентально. Поэтому мир требует признания за ним самим необходимого статуса, определяющего меру случайного и необходимого в нём. Мир не имеет необходимости, единственная необходимость, по мнению Кудрявцева-Платонова, которая действует в нашем мире, – это необходимость в творце, в вершителе и в промыслителе, благодаря которому наш мир и совершается, в то же время в видимой природе есть законосообразность, но лишь как следствие абсолютного совершенства творца.

Таким образом, необходимость, действующая в мире, миру не принадлежит, она надмирна, трансцендентна, значит, трансцендентно и само единство. Но эта трансцендентность единства заключается в сверхвременном акте воли Творца, имманентно обнаруживаемого как история: «Если таков характер мира, если по существу своему он не имеет бытия необходимого, но может равно быть и не быть, то очевидно, что продолжение его бытия, точно также, как и начало, мыслимо только при продолжении того же акта творческой воли, которое и в начале определило бытие мира. Прекратись это действие божественной воли, и мир, не имея внутренней необходимости своего бытия, обратится в ничтожество. Итак, если мир продолжает существовать, то коренную и основную причину своего продолжения <...> он должен иметь не в самом себе, но вне себя» [Кудрявцев-Платонов, 1898, 41].

Кроме этого, ограниченность мира и его несовершенство служат основанием для его историчности. Ограниченность мира состоит в невозможности «абсолютной самостоятельности его существования», сам мир есть только совокупность существ, ограниченных и несовершенных. Несовершенство, считает Кудрявцев-Платонов, необходимо соединяется с ограниченностью мира, которое служит указанием на постисторическое его совершенство: «Первым признаком этого несовершенства служит его (мира) изменяемость, условливаемая ограничением его формами пространства и времени. Мир не есть в один момент творения вполне законченное <...> целое. Мир постепенно и последовательно получал тот вид, какой имеет теперь, и история его не закончена также настоящим моментом» [Там же]. В этом смысле единство мира и человечества трансцендентально и трансцендентно одновременно. По В.Д. Кудрявцеву-Платонову, история представляет собой процесс «усовершенство-

вания человечества», определяемого промыслом творца. Единство человечества в этом смысле представляет собой цель трансцендентную и цель трансцендентальную. Телеология единства определяет смысл истории, которая представляет собой процесс столкновения царства человеческой свободы и деспотии законов природы, разрешающийся с появлением, по выражению этого философа и богослова, «мироправящей Силы», стоящей над этими сферами, подчиняющей их своей цели и примиряющей мир внутри себя.

Таким образом, единство есть смысл, цель, оно ценится как осуществляющееся в истории единство бога, человека и мира, и эта ценность имеет трансцендентный и трансцендентальный характер. «Усовершенствование человечества» в истории, т. е. процесс обретения им единства, осуществляется духовными усилиями как отдельно взятого человека, так и человечества в целом. Однако, утверждает Кудрявцев-Платонов, усилия, нацеленные на обретение единства, могут быть осуществлены на основе конкретности явлений промысла творца, иначе говоря, на основе проявления абсолютного существа в истории, единство человечества с богом возможно только на основе именно исторического явления бога: «Отвечая идущим к нему стремлениям нашего духа, бог и Сам должен открывать себя человеку, как высочайшая истина и добро. Тем более со стороны божества необходимо такое особенное приближение к человеку, что, по своему бесконечному совершенству и отличию его природы от нашей, бог не может находится и в той некоторой зависимости от наших стремлений к нему, в какой могут находиться в нас существа однородные с нами. Собственными усилиями, искусным и постоянным действованием мы можем и с своей стороны влиять на расположение других, покорять их отчасти своей власти; но все наши самые пламенные усилия не могли бы досягать до существа бесконечно высшего нас, если бы это существо само не нисходило к нам с высоты своего величия, не становилось доступным нашему духу» [Кудрявцев-Платонов, 1914, 329].

Таким образом, личностное устремление за пределы своей трансцендентности к другому, а также трансцендентальная фиксация их вечно изменчивой исторической формы, – вот что утверждает Кудрявцев-Платонов о природе ценностей. Ценности не приобретаются, потому что не производятся, они обретаются путём духовных усилий человека, направленных на соответствие их промыслу. Свобода, утверждает философ, состоит в том, что человек сам даёт себе нравственный закон, возможный только в мире, сотворённом абсолютно свободным существом. Как указывает С.В. Пишун, Кудрявцев-Платонов «переносит процесс воспроизводства ценностей в сферу выбора из уже объективированных ценностей, вложенных в человека свыше ещё с рождения» [Пишун, 1996, 223]. Этика в кантовском понимании подчинения человека уже существующим нравственным законам отвергается им. Единство бога, человека и мира, свободу, т. е. ценности соборного сознания, Кудрявцев-Платонов раскрывает как трансцендентальную (данную человеку с рождения) и трансцендентную (производную от абсолютной личности) реальность, обретаемую человеком с помощью духовных усилий в соответствии с промыслом, носящих конкретно-исторический характер.

Заключение

Аксиологические взгляды В.Д. Кудрявцева-Платонова в рамки трансцендентального метода внесли понятие историчности и активной направленности человеческой личности. Таким образом, отвлечённость трансцендентального субъекта, трансформированная в творчестве В.Д. Кудрявцева-Платонова в направлении конкретности, приобрела персоналистскую направленность, определяющую в аксиологическом отношении ценность личности как начала, творящего ценности соборного сознания – единство (телесного и духовного в человеке, земного и божественного в мире), свободу и любовь.

Библиографический список

1. Галенко, С.П. Идея трансцендентализма в западноевропейской философии / С.П. Галенко // Историко-философский ежегодник. – М.,1994. – С. 46–48.
2. Гиренок, Ф.И. Патология русского ума. Картография дословности / Ф.И. Гиренок. – М.,1998. – 416 с.
3. Гумилёв, Л.Н. Этносфера: История людей и история природы / Л.Н. Гумилёв. – М., 1993. – 543 с.
4. Кудрявцев-Платонов, В.Д. О промысле / В.Д. Кудрявцев-Платонов // Сочинения В.Д. Кудрявцева-Платонова. Т. 2. Исследования и статьи по естественному богословию. – Вып.1. – Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1898. – 350 с.
5. Кудрявцев-Платонов, В.Д. Метафизический анализ идеального познания / В.Д. Кудрявцев-Платонов // Сочинения В.Д. Кудрявцева-Платонова. Т. 1. Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. – Вып. 3. – Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. – 367 с.
6. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / А.Ф. Лосев. – М., 1998. – 750 с.
7. Лосский, Н.О. Идея конкретности в русской философии / Н.О. Лосский // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 125–135.
8. Молчанов, В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии / В.И. Молчанов. – М., 1988. – 144 с.
9. Пишун, С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия 19 века / С.В. Пишун. – М., 1996. – 431 с.
10. Сурожский Антоний (митрополит). Беседы о вере и Церкви / Антоний Сурожский (митрополит). – М., 1991. – 319 с.

Текст поступил в редакцию 17.11.2020.
Принят к публикации 12.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

References

1. Galenko S.P. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearbook]. Moscow, 1994, pp. 46–48 (in Russian).
2. Girenok F.I. *Patologiya russkogo uma. Kartografiya doslovnosti* [The Pathology of Russian Mind. Cartography of Literality]. Moscow,1998, 416 p. (in Russian).
3. Gumilev L.N. *Ehtnosfera: Istoriya lyudei i istoriya prirody* [Ethnosphere: The History of People and the History of Nature]. Moscw, 1993, 543 p. (in Russian).
4. Kudryavtsev-Platonov V.D. *Sochineniya V.D. Kudryavtseva-Platonova. T. 2. Issledovaniya i stat'i po estestvennomu bogosloviyu. Vyp.1. Izd. 2-e* [Writings of V.D. Kudryavtsev-Platonov. Vol. 2. Studies in and Papers on Natural Theology. Iss. 1. 2nd edition]. Sergiev Posad, 1898, 350 p. (in Russian).
5. Kudryavtsev-Platonov V.D. *Sochineniya V.D. Kudryavtseva-Platonova. T. 1. Issledovaniya i stat'i po vvedeniyu v filosofiyu i po gnoseologii. Vyp. 3. Izd. 2-e* [Writings of V.D. Kudryavtsev-Platonov. Vol. 1. Studies in and Papers on the Introduction in Philosophy. Iss. 3. 2nd edition]. Sergiev Posad, 1914, 367 s. (in Russian).
6. Losev A.F. *Estetika Vozrozhdeniya. Istoricheskii smysl ehstetiki Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance. Historical Meaning of the Aesthetics of the Renaissance]. Moscow, 1998, 750 p. (in Russian).
7. Lossky N.O. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 1992. № 2, pp. 125–135 (in Russian).
8.Molchanov V.I. *Vremya i soznanie. Kritika fenomenologicheskoi filosofii* [Time and Consciousness. Critics of the Phenomenological Philosophy]. Moscow, 1988, 144 p. (in Russian).
9. Pishun S.V. *Pravoslavnaya personologiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya 19 veka* [Orthodox Personology and Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century]. Moscow, 1996, 431 p. (in Russian).
10. Antonius of Surozh (metropolitan). Besedy o vere i Tserkvi [Talks on Faith and Church]. Moscow, 1991, 319 p. (in Russian).

Submitted for publication: November 17, 2020.
Accepted for publication: April 4, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 104–109.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 104–109.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.104-109

Баранова Е.В.

Туринский государственный университет
10124, Италия, Турин, ул. Верди, 8
ekaterina.baranova@unito.it

Католический взгляд на проблему соединения церквей в публицистике В.В. Розанова

Аннотация. В настоящей статье прослеживается «экуменический» период творчества В.В. Розанова (1856–1919), пришедшийся на конец 1890-х – начало 1900-х гг., с изложением взглядов философа на католицизм и унициальную проблему. Эти темы, практически незатронутые в российском розановедении, были разработаны в католических исследованиях в стенах Папского Восточного института в Риме. В научный оборот вводятся ранее неизвестные отечественному розановедению тексты. В них обнаруживается стремление представить Розанова апологетом католичества. Аксиологическим ориентиром статьи становится схватывание смыслов полемического письма розановской публицистики, что в противном случае приводит к смещению акцентов в сторону желательных для католической стороны выводов. Методологическим ориентиром остаётся соотнесение характера развития розановской мысли с внешним пересмотром им унионального вопроса и отнесение его результатов к разрабатываемому мыслителем «новому теизму». Упущением католической стороны представляется игнорирование историософской константы розановской мысли, в свете которой отсутствие решения унициальной проблемы в рамках нынешней культурной парадигмы становится залогом иного понимания Вселенской церкви.

Ключевые слова: розановедение, разделение церквей, восточный обряд, экуменизм, Папский Восточный институт

Ekaterina V. Baranova

University of Turin,
8 Via Verdi, Turin, 10124, Italy,
ekaterina.baranova@unito.it

Catholic View of the Problem of Church Union in V.V. Rozanov's Journalism

Abstract. The article retraces the "ecumenical" period of V.V. Rozanov (1856–1919), which came at the time of the late 1890s – early 1900s, outlining the philosopher's views on Catholicism and the unionist problem. These themes, practically untouched in Russian science, were elaborated in the Catholic works within the walls of the Pontific Oriental Institute in Rome. The author introduces the texts, previously unknown to the national specialists on Rozanov. They manifest the intent to present Rozanov as an apologist of Catholicism. The grasp of meanings of the polemical writing of Rozanov's journalism becomes an axiological guideline of the article, which otherwise leads to a shift of the accents towards the conclusions desirable for the Catholic side. The methodological guideline remains the correlation of the nature of the evolvement of the study of Rozanov's heritage with the external revision of the unionist question and the attribution of its results to the "new theism" elaborated by the thinker. The author finds the omission of the Catholic side in ignoring the historiosofical constant of Rozanovian thought, in the light of which, the absence of a solution to the unionist problem in the frame of the current cultural paradigm becomes a surety of a different comprehension of the Universal Church.

Key words: Rozanovian Studies, Great Schism, Eastern rite, ecumenism, Pontifical Oriental Institute

Предпосылкой решения В.В. Розановым вопроса соединения церквей стало унаследованное европейскими исследователями русской религиозной философии мнение, сформулированное в 1935 году писательницей-католичкой *Юлией Николаевной Данзас* (1879–1942), указавшей на этого сочувствующего папству представителя «нового религиозного сознания» начала XX века, – православного, стоящего на религиозном распутье [Danzas, 1935]. «Лирическую» характеристику на Западе восприняли некритически. И вплоть до времени появления большой итальянской монографии 1958 года «Базилио Розанов и его религиозная концепция» [Leskovec, 1958] Василий Васильевич Розанов в восприятии католической среды носил маркер «филокатолика». «…Мы изучаем его, пытаемся сделать доктринальные и практические выводы из его многочисленных сочинений, из его порой блестящих наблюдений, из самых его ошибок. <...> католическая религиозная мысль может извлечь из этого пользу» [Tyszkiewicz, 1952, 1074], – пишет бывший российский подданный, педагог и многолетний духовник Руссикума, профессор Папского Восточного института (далее: PIO) иезуит *Станислав Тышкевич* (Stanislas Tyszkiewicz S.J. 1887–1962).

Впервые унициональная проблема стала предметом размышлений Розанова во время полемики с В.С. Соловьёвым и Л.А. Тихомировым в 1893–94-х годах (спор «о свободе и вере»). Тогда в основе неприятия Розановым соловьёвских аргументов соединения церквей лежала, по определению историка богословия в PIO *Паоло Лесковца* (Paolo Leskovec S.J. 1920–2017), «расовая концепция», оформленная в «Легенде о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» (1891) [Leskovec, 1958, 151]. Национальная религия формируется у Розанова из «духа народа», пропускающего, как через фильтр, универсальное христианское учение и имеющего своим ядром противоположные принципы и устремления**:** к универсальному (у римских народов), к индивидуальному (у германских) или обнаруживая своей доминантой молитвенный дух (как основу нуминозного в русской церкви), совмещающий первые две противоположности. В силу этого, разделение церквей было изначально предопределено национальными особенностями; а парциальность каждой церкви позволяет говорить лишь о степени её приближённости к евангельскому духу Вселенской церкви.

После посещения Розановым Италии в 1901 году, его позиция по вопросу церковного соединения в католическом восприятии претерпела изменения. В этом смысле показательно письмо, полученное Розановым из Восточной Фракии в 1902 году, вновь поднимающее унициональную проблему [Розанов, 1995, 225]. Тышкевич идентифицирует его адресата как униата *Поля Кристофа Порталье* (Paul Christophe Portalier A.A., 1864–1934) из ассумпционистов [Tyszkiewicz, 1952, 1072]. Эта конгрегация в то время активно продвигала католичество в Южной Европе, и интерес Порталье, таким образом, отражал курс папской политики на Востоке при Льве XIII.

Порталье обращается к Розанову как к человеку, смотрящему поверх церковных барьеров. Такое отношение Розанов заслужил в силу своей позиции по «иерархическому моменту» в церкви (признания первенства римского епископа с опорой на историко-филологический метод библейской экзегезы); а также доброжелательным вниманием к личности папы и своим сочувствием к католической церкви, страдающей от гонений на свои конгрегации во Франции [Розанов, 1995, 65–70; 156–170; 373–374; 409]. Это те характеристики, от которых в дальнейшем отталкиваются в своих работах его католические исследователи[1]. Так, Данзас отмечает несомненную розановскую «тягу к католицизму» [Danzas, 1935, 489]; а Тышкевич указывает уровень, на котором в «Итальянских впечатлениях» (1901–1903) происходит для Розанова душевное проникновение в католическую культуру: «Благочестие простых людей, их горячие молитвы перед бедными статуэтками Мадонны, радостное оживление семинаристов – всё это впечатляет Розанова гораздо больше, чем великолепие религиозных церемоний в Риме» [Tyszkiewicz, 1952, 1071–1072].

Признавая роль Италии, раскрывшей «двери <его> религиозного созерцания», Розанов, однако, не видит возможности для «видоизменений» церквей в сфере межконфессиональных реалий. В своих доводах «против» он изначально отталкивается от внешнеполитического фактора, экстраполируемого Тышкевичем уже на большевистское правительство [Tyszkiewicz, 1952, 1072], а также основывается на невостребованности принципа юридизма, к которому, по определению Розанова,

удивительно не восприимчив русский народ: «в нём нет и не может быть большой жажды собственно к внешнему авторитету, к иерархической огромной санкции, к папству» [Розанов, 1995, 227]. По этой причине, замечает Тышкевич, нужно представлять папство в глазах православных не как примат порядка за счёт чётко установленной иерархической структуры, но как возможность «консолидации внутренней и сверхъестественной жизни» [Tyszkiewicz, 1952, 1073]. Последней послужит создание унициональной экклесиологии с использованием агиографических категорий [Tyszkiewicz, 1951], что перекликается с розановским предложением искать примирение «на почве старых чувств», через приобщение к общим святыням, почитаемым до разделения [Розанов, 1995, 228].

«Принцип юридизма» у русского народа замещается творческим религиозным потенциалом, получающим у Розанова воплощение в картине «поворота рек», как мистерии церковного союза по промыслу божьему (в значении наступления исторического момента). И тогда приходится повторять вслед за Лесковцом, что в розановском инварианте соединения именно процессы народной ментальности, а не институт церкви или волеизъявления папы предписывают духовное жизнеустройство: «главное – это расовая, или национальная психология» [Leskovec, 1958, 166; 144].

Представляется, однако, что за картиной народных движений стоит розановское предчувствие глобальных миграционных процессов, снимающих догматические, литургические и иного плана различия. Эта возможность изменений в межконфессиональной сфере в силу эсхатологических потрясений на заре глобального мира противоречит, по словам Лесковца, ходу самой истории, когда «известно, что <…> и в отделении русской церкви определяющую, решающую роль всегда играли те, кто держал в своих руках церковную и гражданскую власть» [Leskovec, 1958, 145]. Однако позиция, предполагающая «реставрационные» методы и централизованный характер церковного соединения, была отвергнута Розановым не единожды, в том числе в контексте переосмысления полемики с Соловьёвым, «ожидавшим этого соединения от рассорившихся иерархий, сверху, аристократически» [Розанов, 1996, 443].

Розановская отсылка к провидению, открывающему новую религиозную эру, встречает недоумение Лесковца: «Да неужели мы должны полагаться на события, апокалиптические по своим масштабам?» [Leskovec, 1958, 145]. Чтобы приблизиться к розановскому пониманию перспективы восстановления целостности церкви, нужно обратиться к его историософской мысли, представленной уже в ранних работах («О понимании» (1886), «Место христианства в истории» (1890), «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» (1891)). Порождённая идеей о скрытой целесообразности человеческих действий и постулирующая при этом относительность и условность человеческого мышления, она сложилась в известную формулу: «То, что <человек> потерял в мироздании, он находит в своей истории» [Розанов, 2008, 26]. Форсирование инструментом рациональных построек течения церковной жизни может завести ещё в большее отклонение от наметившегося состояния «примирения» в разноконфессиональной пастве. «Соединение» же предполагает обретение церковью нового качества: из исторически пока не сложившихся слагаемых другой культурной парадигмы.

В этих условиях Розанов предлагает экуменическое допущение**:** введение общего отправления таинств в церквях христианских конфессий. Очевидно, что инициатива Розанова навеяна его посещениями католических храмов в Италии и, как он отмечает, настроениями некоторых православных священников. О прецеденте религиозного «синкретизма» Вл. Соловьёва – получении православного и католического причащения – Розанов, очевидно, в ту пору ещё не знал, хотя имел «теоретические догадки», если судить по статье 1911 года «Религиозный “эклектизм” и “синкретизм” (Из воспоминаний о Влад. Соловьёве)», представляющей в развёрнутом виде тезисы, высказанные в ответе Порталье. Однако предложение Розанова предполагает больше, чем допускает формализм исторической формы интеркоммуниона или программа международного экуменического движения, появившегося два десятилетия спустя, а именно: внутреннюю связь с обеих сторон поверх вероисповедальных различий: «Мы будем молиться в их храмах, и они будут молиться в наших храмах –

вот что нужно! Мы станем почитать их священников за своих священников, и они будут почитать наших священников за своих священников…» [Розанов, 1995, 230].

Розановская позиция «полного уравнения и примирения между собою церквей через выдвигание высшего христианского принципа: любви» [Розанов, 2011, 155] выглядит, как и в случае их «народного» соединения, проблемно для католических исследователей. По Лесковцу, это тот «момент эволюции его религиозной мысли, когда Розанов уже не обращает внимания на различия между конфессиями» [Leskovec, 1958, 144]; а при личной встрече с католической церковью распространяет на неё проблемы православной [Ibid.]: в частности, говоря о бессилии римской курии в принятии вызовов времени («рабочего вопроса», а также вечных вопросов нищеты, голода, невежества и «семейного вопроса»).

Ректор PIO и Руссикума (с 1976 года) *Джино Кирилл Пиовезана* (Gino Kirill Piovesana S.J. 1917–1996) в «Истории русской философской мысли: 988–1988» (1992) проводит своего рода ревизию предшествующих работ по Розанову в стенах PIO. В результате, он вынужден ограничить узловую роль посещения Розановым Италии оформлением его «нового теизма», что оспаривает тезис о прокатолической парадигме последовавших розановских работ. «Во время поездки в Италию <Розанов> вы́носил неисторическое личное видение религии, далёкое от традиционной концепции христианства, которой ставил в вину характер слишком аскетический и бесполый, резко контрастирующий с религией жизни и плодоношения, проповедуемой Богом-отцом Ветхого Завета» [Piovesana, 1992, 236].

Такая переоценка должна была бы объяснить отсутствие «практических выводов» в розановском решении соединения церквей – то, что профессор сравнительного богословия в PIO *Бернардо Шульце* (Bernardo Schultze S.J. 1902–1990) в книге «Русские мыслители перед Христом» (1947, 1949) списывал на «нерешительность» Розанова [Schultze, 1949, 39–40]. Как безапелляционно заключает Лесковец, Розанов подошёл к католицизму «утилитарно». То, что импонировало ему в католицизме: культ роженицы (возрожденческие мадонны), нудизм католического искусства, введение животных во храм (стрижка ягнят для епископальных лент), – он принял за органичную часть разрабатываемой им метафизики пола. «Поэтому Розанов стремился к католичеству не за объективной догматической истиной, а за “католическим оправданием” своего религиозного натурализма» [Leskovec, 1958, 136], а разобравшись – поспешил отдалиться.

Итак, католические исследователи Розанова стремились применить на практике – при решении унициональной проблемы – прокатолический потенциал его рассуждений: признание примата авторитета римского папы в Единой церкви и решающей роли папства в церковной истории. При этом ими не учитывалась полемическая нагрузка этих высказываний у Розанова, каждый раз по-разному переосмысливавшего антикатолический вектор критикуемых положений, касались ли они славянофильских концепций или интерпретации авторитета и свободы в католицизме у Достоевского и т.д.

Можно резюмировать, что полнота общения между римско-католической и православной церквями объявляется Розановым не достижимой в рамках нынешней культурной (христианской) парадигмы. Непреодолимые тому препятствия коренятся в ментальности народов, во многом зависящей от различий, закреплённых на уровне бытийственного проживания. С «народным духом» соотносятся вопросы литургики, догматики – весь объём национальных религиозных отправлений. Дело соединения церквей связывается Розановым с пока необозримым в будущем вмешательством промысла божьего, понимаемым как наступление исторических сроков, производящих или отражающих тектонические сдвиги на глобальном духовном уровне. В отстранении церковных иерархов от решения вопроса церковного соединения реализуется понимание церкви как «народа Божьего», – который выбирает свои пути в истории, – и что противостоит католическому пониманию формата соединения под углом зрения на церковь как на «стадо Божье» во главе с римским пастырем.

Отрицанию папского централизма в вопросе соединения сопутствует отвержение любых «видоизменений» и нововведений на этапе церковного примирения. Временным решением представляется обращение к историческим прецедентам ин-

теркоммуниона, позволяющего не только формально соединяться в таинстве евхаристии, но и реализовать принцип любви в почитании священнослужителей другой конфессии. С русской стороны такой гарантией выступают настроения, уже витающие в православном церковном обществе, а для слоя интеллигенции Розанов выдвигает пример евхаристического опыта Вл. Соловьёва.

Несмотря на неминуемое разочарование в таких розановских решениях, католические исследователи не могут отрицать его стремления к непредвзятости отношения к католицизму, желания представить богатство его проявлений и сильную эмоциональную компоненту восприятия чужой культуры. Посредством обращения к этой оптике горизонт розановской мысли расчищался от обычных для русского менталитета антикатолических предрассудков. В итоге, как отмечается, католицизм стал той ступенью, преодолев которую Розанов смог установить свой собственный «алтарь» для «свободных христиан».

Список сокращений

PIO – Папский Восточный институт

Библиографический список

1. Розанов, В.В. Место христианства в истории / В.В. Розанов. Религия и культура. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. – С. 9–27.
2. Розанов, В.В. Размолвка Достоевского с Соловьёвым / В.В. Розанов. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. – М.: Республика, 1996. – С. 439–445.
3. Розанов, В.В. Религиозный «эклектизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о Влад. Соловьёве) / В.В. Розанов. Террор против русского национализма. – М.: Республика, 2011. – С. 150–160.
4. Розанов, В.В. Около церковных стен / В.В. Розанов. – М.: Республика, 1995. – 558 с.
5. Danzas, J. Un penseur russe: Vassily Rozanov / J. Danzas // La Vie Intellectuelle, Juvisy. – 09/09/1935. – С. 472–494.
6. Leskovec, P. Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa / P. Leskovec. – Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1958. – XI, 238 p.
7. Piovesana, G. Storia del pensiero filosofico russo (988–1988) / G. Piovesana. – Cinisello Balsamo: Paoline, 1992. – 415 p.
8. Schulze, B. Pensatori russi di fronte a Cristo. Saggi sul loro atteggiamento verso Cristo, la Chiesa e il Papa. T. II-III / B. Schulze. – Firenze: Mazza, 1949. – 282 p.
9. Tyszkiewicz, S. Moralistes de Russie / S. Tyszkiewicz. – Rome: Tipografia Pio X, 1951. – 202 p.
10. Tyszkiewicz, S. Réflexions du penseur russe V. Rozanov sur le catholicisme / S. Tyszkiewicz // Nouvelle Revue théologique, Tournai. – 1952. – Vol. 74. – №. 10. – P. 1062–1074.

Текст поступил в редакцию 15.11.2020.
Принят к публикации 22.03.2021.
Опубликован 29.06.2021.

[1] Католические исследователи обращаются к текстам следующих прокатолических сочинений Розанова: «Небесное и земное» (1901), «Из-за чего сыр-бор загорелся?» (1901), «Папская “непогрешимость” как орудие реформации без революции» (1902), «Лев XIII и католичество» (1903), «Русско-католические отношения» (1902–1905), «Памяти А.С. Хомякова» (1904), «Итальянские впечатления» (1901–1905), «Послесловие к комментарию “Легенды о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского”» (1906) и т.д.

References

1. Rozanov V.V. *Religija i kul'tura* [Religion and culture]. Moscow: Respublica, St. Petersburg: Rostok, 2008, pp. 9–27 (in Russian).
2. Rozanov V.V. *Legenda o Velikom inkvizitore F.M. Dostoevskogo* [Legend of the Grand Inquisitor]. Moscow: Respublica, 1996, pp. 439–445 (in Russian).
3. Rozanov V.V. *Terror protiv Russkogo natsionalizma* [Terror against Russian nationalism]. Moscow: Respublica, 2011, pp. 150–160 (in Russian).
4. Rozanov V.V. *Okolo cerkovsnyh sten* [Near church walls]. Moscow: Respublica, 1995, 558 p. (in Russian).

5. Danzas J. *The Intellectual Life* [La Vie Intellectuelle]. 09/09/1935, pp. 472–494 (in French).
6. Leskovec P. *Basilio Rozanov and his religious conception* [Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa]. Roma: PIO, 1958, XI, 238 p. (in Italian).
7. Piovesana G. *History of Russian philosophical thought (988-1988)* [Storia del pensiero filosofico russo (988–1988)]. Cinisello Balsamo: Paoline, 1992, 415 p. (in Italian).
8. Schulze B. *Russian thinkers towards Christ, the Church and the Pope* [Pensatori russi di fronte a Cristo. Saggi sul loro atteggiamento verso Cristo, la Chiesa e il Papa]. Firenze: Mazza, 1949, T. II–III, 282 p. (in Italian).
9. Tyszkiewicz S. *Moralists of Russia* [Moralistes de Russie]. Rome: Tipografia Pio X, 1951, 202 p. (in French).
10. Tyszkiewicz S. *New Theology Review* [Nouvelle Revue théologique]. 1952, vol. 74, no. 10, pp. 1062–1074 (in French).

Submitted for publication: November 15, 2020.
Accepted for publication: March 22, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 110–118.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 110–118.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.110-118

[1]Юрасов И.А., [2]Танина М.А., [3]Юдина В.А.

[1,2,3]Пензенский филиал Финансового университета при Правительстве РФ
[1,2,3]440052, Россия, г. Пенза, ул. Калинина, 33Б
[1]jurassow@mail.ru; [2]margo10@inbox.ru; [3]vayudina@fa.ru

И.А. Юрасов

М.А. Танина

В.А. Юдина

Цифровой религиозный протест в провинциальных российских городах: религиозная идентичность и формы

Аннотация. Тенденции цифрововизции, активно развивающиеся в Российской Федерации в последние десять лет, оказывают влияние на протестные настроения людей, разделяющих религиозное мировоззрение. Авторов публикации интересовали исключительно цифровые формы протестной активности в рамках традиционных конфессий российских провинциальных городов, а именно православия и ислама. В виду малого количество населения, исповедующего иудаизм в провинциальных городах Российской Федерации, и из-за догматических оснований традиционного буддизма, крайне негативно относящегося к любым формам протестов против существующих политических, экономических и социальных реалий, эти конфессии не дали сколько-нибудь значительных примеров виртуального протеста в сети интернет. Авторы чётко разделяют легальные формы цифрового протеста в религиозной семиосфере и формы религиозного экстремизма и ксенофобии, которые также лежат за границами научного интереса авторов настоящего исследования. Предметом настоящего анализа стали формы виртуальной протестной активности в сети интернет, которые классифицируются по следующим направлениям: протест против религии как института, защищающего существующие политические, экономические и социальные устои российского общества с точки зрения атеизма и других конфессий и религиозных систем; протест против существующей официальной конфессиональной иерархии в рамках нормативного религиозного дискурса; протест против внутриконфессиональных догматов, имеющих целью реформы, или раскол. В основе протестной цифровой активности лежит маргинальная религиозная идентичность, которая не затрагивает нормативно-конфессионального дискурса, а формируется в рамках политического, мифологического, идеологического дискурсов. Протестные настроения против религии как социального института, или атеистический протест, коррелируют с политическими и социально-экономическими протестными настроениями в провинциальных городах России.

Ключевые слова: цифровизация, протест, религиозная семиосфера, маргинальная религиозность

[1]Igor A. Yurasov, [2]Maria A. Tanina, [3]Vera. A. Yudina

[1,2,3]Penza branch of Financial University under the Government of the Russian Federation
[1,2,3]33B Kalinina str., Penza, 440052, Russia
[1]jurassow@mail.ru; [2]margo10@inbox.ru; [3]vayudina@fa.ru

Digital Religious Protest in Provincial Russian Cities: Religious Identity and Forms

Abstract. Digitalization trends that have been actively developing in the Russian Federation over the past ten years have an impact on the protest moods of people who share a religious worldview. The authors of the publication were interested exclusively in digital forms of protest activity within the traditional confessions of Russian provincial cities, namely Orthodoxy and Islam. In view of the small number of people who profess Judaism in the provincial cities of the Russian Federation, and because of the dogmatic foundations of traditional Buddhism, which is extremely negative to any form of protest against existing political, economic, and social realities, these denominations have not given any significant examples of virtual protest on the Internet.

The authors clearly distinguish between legal forms of digital protest in the religious semiosphere and forms of religious extremism and xenophobia, which are also beyond the scientific interest of the authors of this study. The subject of this analysis is the forms of virtual protest activity on the Internet, which are classified in the following areas: protest against religion as an institution that protects the existing political, economic, and social foundations of Russian society from the point of view of atheism and other faiths and religious systems; protest against the existing official confessional hierarchy within the normative religious discourse; protest against internal confessional dogmas aimed at reform or division. Digital protest activity is based on a marginal religious identity that does not affect the normative and confessional discourse but is formed within the framework of political, mythological, and ideological discourses. Protest moods against religion as a social institution or atheistic protest correlates with political and socio-economic protest moods in provincial cities of Russia.

Key words: digitalization, protest, religious semiosphere, marginal religiosity

---

В основе развития цифровой претесной активности в религиозном дискурсе лежат развитие и распространение маргинальной религиозной идентичности и медиатизация религиозных дискурсов.

Цифровой протест в религиозной семиосфере провинциальных городов Российской Федерации имеет свою специфику, которая коренится в базовых особенностях провинциального города. Гипотеза исследования заключается в том, что цифровой протест в религиозном дискурсе провинциальных городов России развивается на основе маргинальной религиозности [Юрасов, 2019] и касается, в первую очередь, протестов против конфессиональных догматов, протестов против строительства храмов на тех территориях, которые понимаются местным сообществом как территория общей рекреционной направленности. Во вторую очередь, это протесты против официальных конфессиональных догматов, протесты против официальной позиции основных российских конфессий, которые граничат с реформаторской активностью и усилиями, направленными на раскол традиционных конфессий.

Исследования проводились в июле-сентябре 2020 года. Авторы осуществляли анализ религиозной цифровой протестной активности в самой масштабной и влиятельной в российском сегменте интернета социальной сети «ВКонтакте», социальной сети «Одноклассники», российском сегменте Twitter, Facebook в записях популярных провинциальных блогеров, популярность и влияние которых определялись методом социологических исследований в гг. Пензе, Саратове, Самаре, Оренбурге, Хабаровске, Екатеринбурге, Хабаровске, Чите, а также в городах Дагестана и Чечни.

Методика поиска следов цифровой религиозной протестной активности включала шесть этапов: 1) составление списка ключевых слов на основе анализа digital СМИ и статистических параметров частоты употребляемости слов в публикациях (список ключевых слов был сформирован вокруг тем, включающих религиозную проблематику); 2) определение периода исследования – с 1 февраля по 28 февраля 2019 г. и с 1 февраля по 30 сентября 2020 г.; 3) анализ целостности данных в Kibana/Discovery по каждому ключевому слову за выбранный период; 4) внесение отсутствующих ключевых слов в рабочее задание для скриптов на PHP, получающих информацию из VK API и сохраняющих её в ElasticSearch; 5) анализ сетевой публикационной активности популярных блогов 6) анализ структуры контента и структуры профилей, а именно: анализ контента текстов (корректировка ключевых слов для фокусировки на определённых текстах), а также профайлинг авторов (групп, страниц, событий, пользователей), составляющих выявленные страницы, посвящённые цифровой протестной активности в религиозной сфере жизни российского провинциального социума.

В сферу анализа авторов попали записи в популярных блогах, записи в социальных сетях, касающиеся православной конфессии и ислама. В виду немногочисленного населения, исповедующего иудаизм в провинциальных городах Российской Федерации, и из-за догматических оснований традиционного буддизма, крайне негативно относящегося к любым формам протестов против существующих политических, экономических и социальных реалий, эти конфессии не дали сколько-нибудь значительных примеров виртуального протеста в сети интернет. Исламский дискурс не даёт однозначного ответа, касающегося разрежённости протестов в вир-

туальном и реальном пространстве. Поэтому в официальных цифровых интернет-сетях обсуждение конфессиональных вопросов ислама носит весьма мирный дискуссионный характер. В случае формирования более активной протестной активности, протестный мусульманский дискурс переходит в экстремистскую ксенофобскую риторику и блокируется или самыми модераторами исламских цифровых порталов и продолжает развиваться в закрытых телеграмм-каналах, граничащих с ваххабитскими экстремистскими направлениями идеологического, политического мусульманского дискурса.

Более ранние авторские исследования позволили выявить три типа религиозной идентичности: нормативно-конфессиональную, фольклоризированную и маргинальную. Все типы религиозной идентичности формируется как под воздействием ценностных, социокультурных факторов, так и под влиянием специфических смыслов, объединённых в различные дискурсы, под которыми понимается семантическая система, предающая основные темы и топосы (элементы дискурса). Сама идентичность может формироваться, поддерживаться различными дискурсами и функционировать в их рамках. Влияние тех или иных видов дискурса может определять специфический вектор идентичности [Юрасов, 2019].

Социосемиологически маргинальная религиозная идентичность формируется социальной метонимией. Социальная метонимия представляет собой социальный процесс замещения более масштабного общественного явления менее масштабным, менее значимым, замещение всего комплекса религиозной семиосферы ритуалом, обрядом, маркером обряда, или ритуала.

Медиатизация религиозной семиосферы проходит в русле реинституционализации религии и делится на два направления: трансформация идеологий и практик взаимодействия, организация и изменения формата под воздействием религиозных медийных миров. В русле реинституционализации проходит повторная интерпретация старых институтов (монашества, священства, мирян, прихода, религиозного сообщества, конфессиональной иерархии), исторических образцов и ценностей в условиях секулярного общества и либерально-демократической идеологии современного государства.

Маршрут реинституционализации не затронул ислам. В процессе реинституционализации основных христианских конфессий в европейском мире проходят следующие события: утрата статуса государственной идеологии, встраивание и вживание христианства в статус одной из возможных религиозных традиций историко-культурного прошлого и актуального настоящего, создание собственной специфической ниши в религиозной сфере современных обществ, обретение статуса викарной, то есть заместительной религии, в которой верующее большинство переадресует ответственность за чистоту соблюдения традиции воцерковлённому меньшинству.

В социальной реальности начала XXI века религия подвергается глобализации и медиатизации, как и другие сферы общества. Медиативизация религии – это процесс его цифрового воспроизводства в медиапространствах общества.

В 2016 г. были созданы православные каналы и православный мессенджер в мобильном приложении Telegram. Медиатизация православия в интернете создала конкретные и чёткие инновации его институциональной среды – в священническом сообществе и коллективах мирян. Интернет-пространство сделало возможным перераспределение доступа к харизматическому влиянию и трактовке истины.

Контент-анализ христианских православных публикаций показывает, что православные блоги слабо цензурируются. Блоги и интернет превращают священников и монахов в харизматических лидеров, популярных или непопулярных в среде мирян. Это очень часто не связано с их реальной идеологической позицией в церковной иерархии. Многие священники, занимающие высокое положение в православной социорелигиозной иерархии, не востребованы в православном цифровом пространстве, их мнение не учитывается среди продвинутых в цифровом отношении мирян [Гришаева, 2018].

Исследования цифровой протестной активности мусульман проводились с помощью контент анализа записей популярных исламских блогеров, страниц в со-

циальных сетях пользователей, зарегистрированных в Татарстане, Дагестане, Чечне. Возможность использования протестного дискурса в рамках ислама начинается с обсуждения самой возможности протеста в мусульманском социуме. Наиболее активно протестный мусульманский дискурс представлен на страницах социальных сетей и блогов Дагестана, менее развита протестная цифровая активность в Чечне и Татарстане. Основной вопрос в исламских социальных сетях касается самой возможности любой протестной виртуальной или реальной активности в исламском мире. Исламские лидеры общественного мнения разрешают сетевую протестую активность лишь в том случае, если она не содержит запретных элементов, связанных с внешними факторами. Но есть и такие, которые однозначно запрещают все формы протеста в мусульманской умме. В том случае, если протестная активность одобряется, она должна развиваться по законам шариата.

Цифровой протест против религии как социального института ведут известный антиправославный публицист А. Невзоров, сайт «Атеист», антицерковные телеграмм каналы. Следует сразу оговориться, что атеистический и антиклерикальный протест направлен в сетевом информационном пространстве в основном против православной церкви Московского патриархата, намного реже против католичества (13,5% от общего количества публикаций) и совсем не затрагивает ислам, буддизм, индуизм, иудаизм, христианские протестантские конфессии. Антиклерикальный протест специально направлен против одной конфессии, считающейся базовой скрепой российской цивилизации.

По данным системы https://socialblade.com/, атеистический портал А. Невзорова на https://www.youtube.com насчитывает 811 тыс. подписчиков, среднее количество просмотров колеблется от 345 тыс. до 562 519, общее число просмотров 176 227 024. Расчётный среднемесячный доход составляет от публикаций в этой канале от 1,9 до 30,3 тыл долл. США. Его страница в социальной сети «ВКонтакте» https://vk.com/nevzorovofficial насчитывает 429 тыс. подписчиков, 1 242 934 лайков, 85 357 репостов, 190 120 комментариев, общее количество просмотров составляет 108 873 988. Активность по типу контента составляет: тексты 49,9%, фото 19,9%, 17,8% видео, остальное приходится на ссылки. В https://www.instagram.com/nevzorovofficial/: количество подписчиков – 530 075; всего постов – 171; среднее число комментариев – 623.10. По рейтингу занимает 659 место в России, 72 место в Санкт Петербурге. В https://twitter.com/nevzorovag 71 313 место по вовлечённости и 3 552 129 место в рейтинги СМИ. В https://www.facebook.com/nevzorovanevzorov/ – 56 217 подписчиков, всего репостов – 119 107, общее число лайков – 413. В Telegram: 46 329 подписчиков, охват одной публикацией 23,8, примерно четыре поста за день.

Несмотря на довольно высокие показатели популярности в социальных сетях, по данным авторских социологических исследований, проведённых в июле-сентябре 2020 в гг. Пензе, Саратове, Саранске, Самаре, Оренбурге, Сочи, Хабаровске, Екатеринбурге, Нижнем Новгороде, Уфе (n=1689), А. Невзорова знают 64,1% опрошенных, но только 8% одобряют его деятельность. Это позволяет сделать вывод об общей непопулярности атеистической позиции. Кроме того, респонденты среднего и старшего возраста отмечали выборочную критику А. Невзоровым РПЦ МП, оскорбительную, издевательскую риторику постов автора, заявляли, что невзоровский атеизм не критикует иудаизм, протестантские конфессии, буддизм, индуизм, языческие культы.

Следующий аспект цифрового протеста против религии как социального института выражается в виртуальном протесте против строительства храмов РПЦ МП. Начало цифрового протеста против строительства храмов положила группа в социальной сети «ВКонтакте» в Санкт-Петербурге началось в январе 2017 года, тогда же была создана страница «Защитим Исаакиевский собор», по сведением участников, она неоднократно подвергалась блокировке, но летом и осенью 2020 года она была легко доступна, насчитывала 7157 подписчиков. Простой арифметический анализ показал, что, несмотря на такое количество подписчиков, среднее число просмотров публикаций за 2020 год составляло 43,8, и 4,5 перепостов. Верное решение о судьбе собора снизило градус цифровой протестной активности, но в 2020 году на странице стали появляться откровенно издевательские посты о клириках

и мирянах РПЦ МП. Жители провинциальных городов, в которых проводились авторские исследования, высказывали крайне низкий интерес к этой проблеме (5,7% поддерживающих). В исследуемых городах (Пензе, Саратове, Саранске, Самаре, Оренбурге, Сочи, Хабаровске, Нижнем Новгороде, Уфе, Чите) не зафиксированы следы цифрового протеста против строительства и передачи храмов. Исключение составляет Екатеринбург, где весной 2019 начались протестные выступления против строительства кафедрального собора. Была также создана группа «ВКонтакте», которая насчитывала на сентябрь 2020 года 120 подписчиков. Последняя публикация на странице (на сентябрь 2020 года) датируется 16 июня 2020, имеет 0 просмотров, последующая публикация (от 27 ноября 2019 г) – фильм «Идеальная франшиза», направленный против программы РПЦ МП о строительстве 200 храмов в Москве в спальных районах, – набрала 236 602 просмотров. 27 июля 2019 года появилась публикация о строительстве мечетей, против которых никто не собирался протестовать. Публикация вызвала бурную агрессивную дискуссию участников, которая, впрочем, очень быстро стихла. На странице есть публикации неоязыческого толка: «А так, если хорошенько подумать, а не плохие у славян были боги, которые отождествлялись с природными явлениями и храмы они не строили. Для них были священны леса, реки, горы. Актуально в наше время экологических, антропогенных катастроф, изменений климата, варварской вырубке сибирских лесов, загрязнению рек и озёр! Любой облагороженный участок природы в городе в сотни раз важнее всяких культовых строений». Неязычество коррелирует с экстремизмом и ксенофобией, это убедительно доказывается публикацией исследователей Томского политехнического университета в журнале «Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены (№ 3 (157) от мая – июня 2020 года). В ней делается вывод о корреляции неоязыческих настроений с молодёжным экстремизмом [Карпова, 2020]. Но, как видно из анализа социальной сети, цифровой протест против религии как социального института находит существенно меньше поддержки в провинциальных города России по сравнению с мегаполисами.

Таким образом, протест против религии как социального института не пользуется популярностью ни у молодёжи, ни у респондентов среднего и старшего возраста в провинциальных городах России. Это объясняется и спецификой атеистического дискурса, религиоведческой теорией, согласно которой по последним данным социологических опросов, порядка 80% жителей российской провинции относят себя к православным верующим [Аринин, 2016; Бабич, 2016; Юрасов, 2018а], хотя только 3–5% из них можно назвать активными верующими, воцерковлёнными людьми. Но фольклоризированная религиозная идентичность большинства не позволяет им разделить смыслы атеистического дискурса, поддержать протест против религии и власти в России.

Протест против существующей официальной конфессиональной иерархии в рамках нормативного религиозного дискурса – эта цифровая протестная активность в рамках религиозного дискурса является наиболее активной, популярной в среде православных верующих. Основными темами этого протестного дискурса являются: критика церковных недостатков и нравов, критика церковной кадровой политики, критика назначений на епископские кафедры, критика проправительственных выступлений верующих и церковных иерархов, вопросы влияния цифровых технологий на жизнь, проблемы старчества и младостарчества, борьба с грехами и страстями из своего опыта, взаимоотношение с инославными, взаимоотношения в семье, отношение к экстрасенсам, колдунам, эмоциональное выгорание верующих, школа молитвы, протест против гомосексуального лобби в РПЦ, критика бизнес проектов РПЦ и другие.

Наиболее популярным являются блог, выступление на видеохостинге https://www.youtube.com, страница «ВКонтакте» и страницы в других социальных сетях, а также телеграмм канал дьякона Андрея Кураева. Видеоблог https://www.youtube.com/channel/UCretlEWhv8UdkcyZAoNuflg имеет 10,9 тыс. подписчиков, https://vk.com/akuraev имеет 31 891 подписчиков, блог насчитывает 19 991 253 просмотра, 43 366 репоста. Относительная активность по типу контента 36,9% (текст), 26,7% (видео), остальное приходится на фото и ссылки. Комментаторская активность ра-

стёт, начиная с 2015 года. Это больше, чем все другие страницы в социальных сетях, посвящённые православной тематике и протесту в рамках православного дискурса. Наиболее популярными темами А. Кураева в 2020 году являются Запрещение в служении самого дьякона А. Кураева: ситуация со схиигуменом Сергием (Романовым) из Екатеринбурга, о патриархе Кирилле, страницы, посвящённые критике и разоблачению антицерковной и антиправославной деятельности А.Г. Невзорова.

Аналитическая история страницы на канале https://www.youtube.com свидетельствует о спаде интереса к православному контенту в российском обществе.

В сети Twitter у А. Кураева 2 956 подпсичиков и лишь только 9 одобрений.

Телеграмм канал «Церквач», протестующий против православной иерархии, имеет следующую статистику в цифровом пространстве рунета: https://vk.com/tserkvach: 3113 подписчиков, 2742 репоста, среднее число комментариев 15; в телеграмм–канале число подписчиков существенно больше – 20284 члена. Его деятельность слабо известна среди православных верующих, посещают его обычно сомневающиеся, атеисты. Наибольшую популярность он имеет среди жителей мегаполисов, в провинциальных городах России, его знают 6,7% опрошенных, поддерживают 4,8%.

В последнее время (2018–2020) годы среди активных православных пользователей «Яндекс дзен» стали пользоваться популярностью публикации священника Андрея Федосова под названием «Киберпоп», эта страница имеет 1763 подписчика и насчитывает 495 записей. Основные темы: проблемы старчества и младостарчества, борьба с грехами и страстями из своего опыта, взаимоотношение с инославными, взаимоотношения в семье, отношение к экстрасенсам, колдунам, эмоциональное выгорание верующих, школа молитвы.

Таким образом, страницы в социальных сетях, посвящённые цифровому протесту против существующей официальной конфессиональной иерархии в рамках нормативного православного религиозного дискурса, являются наиболее популярными как среди православных верующих, так и людей, просто интересующихся религиозной проблематикой. Эти публикации в цифровом пространстве оживляют внутрицерковную дискуссию и являются свидетельством активного интереса большинства православных верующих к проблемам развития православия в современном обществе.

Протест против внутриконфессиональных догматов

Особое место в цифровом религиозном протесте занимает протест против внутриконфессиональных догматов. Если цифровой религиозный протест инициируется, как правило, маргинальной религиозной идентичностью, то этот тип протеста связан с прямой деформацией религиозной идентичности – с псеводостарчеством, когда религиозно малоопытный священнослужитель берёт на себя функции духовного руководителя, не имея к этому никаких оснований. Причиной этого современные религиоведы и богословы считают серьёзные пробелы в религиозной образованности многих мирян православной церкви. Многим из этих религиозных блогеров запрещено служить в церкви, есть и извергнутые из сана, среди них архимандрит Иоаким (Парр), протоиерей Владимира Головин, священник Георгий Кочётков и другие. В сентябре 2016 года факт запрета в служении архимандрита Иоакима комментирует священник Михаил Владимиров, клирик РПЦ заграницей, настоятель Храма Живоначальной Троицы штата (Нью-Йорк): «Указ о запрете в священнослужении архимандрита Иоакима (Парра), ставший неожиданным для большинства россиян, не стал таковым для бывших членов его общины в США. Как минимум последние пять лет они регулярно обращались к правящим архиереям, сначала к архиепископу Юстиниану, а затем к епископу Иоанну с жалобами на нарушение тайны их исповедей, манипулирование со стороны архимандрита Иоакима их детьми, отношениями супругов, а также на обман доверия и, конечно, очевидную ложь о его биографии, монашеском опыте и «святости». Всё это нашло своё отражение в письменных заявлениях, поданных на имя правящего архиерея год назад».

Начиная с 2017 года цифровой интерес к публикациям архимандрита Иоакима существенно падает, за три года было всего 1473 репоста, 467 комментария, общее количество подписчиков – 4190 человек. Интерес к цифровой протестной ак-

тивности опального монаха в России низкий, в провинциальных городах, по данным опроса 2020 года (n=1`687), его знали 8,9% опрошенных в России, поддерживали его деятельность 1,8%, в провинциальных городах (Пензе, Саратове, Саранске, Самаре, Оренбурге, Сочи, Хабаровске, Нижнем Новгороде, Уфе, Чите) о его деятельности информированы только 3,1% опрошенных, составляющих костяк воцерковлённого социума. Обычным респондентам, называющим себя в большинстве опросов православными верующими и составляющим 80% православного сообщества, его деятельность не интересна. В целом по России его деятельность поддерживает только 1,8% читателей.

Что касается деятельности Владимира Головина, то он обвиняется в многочисленных конфликтах с прихожанами, незаконном сборе финансовых средств и в прямом нарушении основных православных догматов, в принятии протестантских воззрений, ересей. Среднее количество просмотров в сети https://www.youtube.com – 31,2 тыс. В исследованных городах России его имя и цифровая деятельность знакома малому количеству православных верующих: (n=1`687), его деятельность знакома 8,9% православных верующих, его деятельность одобряют 2,1% респондентов, знакомых с ним.

Онлайн и офлайн деятельность протоиерея Георгия Кочёткова более известна среди православных верующих: 49,5%. 69,5% опрошенных активных православных верующих затруднились оценить его деятельность и дать однозначный ответ по поводу неё. Причины этого видятся авторам настоящего исследования в том, что он нетрадиционно занимается воцерковлением в современной российском обществе, является сторонником организации православных братств. Он является основателем и попечителем Преображенского братства, которое известно как содружество малых православных братств. Это организация считается одной из крупнейших организаций православных мирян, административно независимых от иерархии РПЦ МП. Сеть малых братств распространяется на несколько десятков епархий. Но в исследуемых провинциальных городах их деятельность отсутствует, или строго законспирирована. Священник Г. Кочётков был основателем и до 2019 года ректором Свято-Филаретовского православно-христианского института, который до недавнего времени (до 2020 г.) был крупнейшей духовной школой, не входящей в систему Учебного комитета РПЦ МП. Общественное церковное мнение относит Г. Кочёткова к «православным либералам».

Хотя на первый взгляд цифровой протест Г. Кочёткова направлен против церковной вертикали, на самом деле его можно считать одним из основных сторонников церковной реформации в православии, так как он выступает за переход в богослужении с церковнославянского языка на современный русский язык, поддерживает практику проведения агап, совместных обедов после богослужений, практику еженедельных причастий без должной подготовки, служение литургий с нарушением православных канонов. Его деятельность знакома в российской провинции лишь небольшой группе православных верующих, которые не могут до конца выработать точку зрения к его цифровой протестной активности. Страница о. Георгия Кочёткова в социальной сети «ВКонтакте» имеет 520 подписчиков (его активных сторонников и членов православных братств), среднее количество просмотров публикации – 30 раз за 2020 год.

Таким образом, церковный цифровой протест, направленный против внутриконфессиональных догматов, не интересен жителям провинциальных городов России, слабый интерес к нему проявляет небольшая группа образованных православных, которые, в общем, не поддерживают их протестной активности.

Таким образом, проанализировав цифровую протестную активность в рамках русскоязычного сегмента интернета, авторы пришли к выводам о том, что рунете представлены три вектора цифрового церковного протеста против существующего положения вещей в Российской Федерации, а именно: протест против религии как социального института (атеистический протест), протест против существующей официальной конфессиональной иерархии в рамках нормативного религиозного дискурса и протест против внутриконфессиональных догматов. Цифровой религиозный протест практически не охватывает официальный ислам (протестные настро-

ения начинают появляться закрытых телеграмм каналах экстремистской направленности), буддизм, официальные, разрешённые в Российской Федерации христианские конфессии протестантской направленности и иудаизм. Католический протест в цифровом пространстве замечен в республике Беларусь, его дискурс направлен против православия, против политической системы республики. Он практически не представлен в цифровом пространстве провинциальных городов России, в которых проводилось исследование.

Основная цифровая протестная активность формируется в основном в православном дискурсе. Наиболее популярным в российском сегменте интернета провинциальных городов России является протест против существующей официальной конфессиональной иерархии в рамках нормативного религиозного дискурса. Наименьший интерес вызывает протестная дискуссия о внутриконфессиональных догматах. Атеистический протестный дискурс относительно популярен в российских мегаполисах, активность его и интерес к нему снижается уже в провинциальных городах-миллионниках и совсем низка его популярность в традиционных провинциальных городах России. В основе формирования церковного протеста лежит маргинальная религиозная идентичность. Кроме того, при анализе страниц пользователей-атеистов в сети «ВКонтакте» авторами была замечена определённая корреляция в цифровом пространстве атеистических настроений с экстремизмом и протестными настроениями против существующей политической системы, против отдельных представителей власти и решений власти, хотя эта точка зрения нуждается в дополнительной проверке.

Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 20-011-31060

Acknowledgement

The reported study was funded by RFBR and EISR according to the research project № 20-011-31060

Библиографический список

1. Аринин, Е.И. Особенности религиозности студентов / Е.И. Аринин, Д.И. Петросян // Социологические исследования. – 2016. – № 6. – С. 71–77.
2. Бабич, Н.С. Шкала «предрасположенность к религиозности»: концептуальные основы / Н.С. Бабич., И.В. Хоменко // Социологические исследования. – 2016. – № 6. – С. 65–71.
3. Буранчин, А.М. Архаизация как социальная проблема [Электронный ресурс] / А.М. Буранчин. –URL: http://lawinrussia.ru/content/arhaizaciya-kak-socialnaya-problema (дата обращения 04.09.2020).
4. Гришаева, Е.И. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования [Электронный ресурс] / Е.И. Гришаева, В.А. Шумкова // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2018. – № 2. – С. 291–308. – URL: https:// doi.org/10.14515/monitoring.2018.2.17 (дата обращения 04.09.2020).
5. Гуревич, П.С. Религиоведение / П.С. Гуревич. – М.: Юрайт, 2016. – 573 с.
6. Карпова, А.Ю. Изучение процесса онлайн- радикализации молодёжи в социальных медиа (междисциплинарный подход) [Электронный ресурс] / А.Ю. Карпова, А.О. Савельев, А.Д. Вильнин, Д.В. Чайковский // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2020. – № 3. – С. 159–181. – URL: https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.3.1585 (дата обращения 15.02.2020).
7. Хегглунд, Б. История теологии / Б. Хегглунд. – СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.
8. Чэнь, Ди. Социальные сетевые медиа и социальные сети в концепциях американских и российских исследователей / Чэнь Ди // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. – 2012. – № 3. – С. 223–230.
9. Юрасов, И.А. Социальное самочувствие жителей провинциального города / И.А. Юраосв, М.А. Танина // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. – 2018. – Т. 18. – № 3. – С. 260–264.
10. Юрасов, И.А. Феномен маргинальной религиозной идентичности: дискурс, структура / И.А. Юраосв, М.А. Танина // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Со-

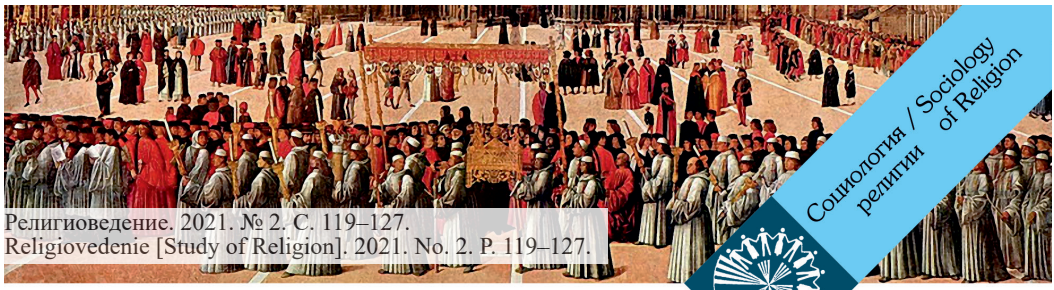
циология. Политология. – 2019. – Т. 19. – Вып. 3. – С. 279–283.
11. Юрасов, И.А. Дискурсивное исследование православной религиозной идентичности / И.А. Юрасов, О.А. Павлова. – Пенза: Издательство ПГУ, 2018. – 259 с.
12. Couldry, N. The mediated construction of reality / N. Couldry, A. Hepp. – Cambridge: Polity Press, 2016. – 256 p.
13. Hepp, A. Mediatization and the "molding force" of the media [Электронный ресурс] / A. Hepp // Communications. – 2012. – Vol. 37. – No. 1. – P. 1–28. – URL: https://doi.org/10.1515/commun 2012-0001 (дата обращения 17.02.2020).
14. Lovheim, M. Mediatisation of religion: a critical appraisal [Электронный ресурс] / M. Lovheim // Culture and Religion. – 2011. – Vol. 12. – No. 2. – P. 153–166. – URL: https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579738 (дата обращения 17.02.2020).
15. Lovheim, M. Identity / M. Lovheim // Digital religion. Understanding religious practice in new media worlds / Ed. Campbell H.A. – London, New York: Routledge, 2013. – P. 41–56.

Текст поступил в редакцию 20.12.2020.
Принят к публикации 19.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

References

1. Arinin E.I., Petrosjan D.I. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological Studies]. 2016, no. 6, pp. 71–77 (in Russian).
2. Babich N.S., Homenko I.V. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological Studies]. 2016, no. 6, pp. 65–71 (in Russian).
3. Buranchin A.M. *Arhaizacija kak social'naja problema* [Archaization as a social problem]. Available at: http://lawinrussia.ru/content/arhaizaciya-kak-socialnaya-problema (accessed on September 4, 2020) (in Russian).
4. Grishaeva E.I., Shumkova V.A. *Monitoring obshhestvennogo mnenija: Jekonomicheskie i social'nye peremeny* [Social View Monitoring: Economical and Social Changes]. 2018, no. 2, pp. 291–308. Available at: https:// doi.org/10.14515/monitoring.2018.2.17 (accessed on September 4, 2020) (in Russian).
5. Gurevich P.S. *Religiovedenie* [Religious Studies]. Moscow: Yurait, 2016, 573 p. (in Russian).
6. Karpova A.Ju., Savel'ev A.O., Vil'nin A.D., Chajkovskij D.V. *Monitoring obshhestvennogo mnenija: Jekonomicheskie i social'nye peremeny* [Social View Monitoring: Economical and Social Changes]. 2020, no. 3, pp. 159–181. Available at: https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.3.1585 (accessed on February 15, 2020) (in Russian).
7. Hegglund B. *Istorija teologii* [History of Theology]. St. Petersburg: Svetoch, 2001, 370 p. (in Russian).
8. Chen Di. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Serija 9. Filologija. Vostokovedenie. Zhurnalistika* [Bulletin of St. Petersburg University. Series 9. Philology. Oriental Studies. Journalism]. 2012, no. 3. pp. 223–230 (in Russian).
9. Jurasov I.A., Tanina M.A. *Izvestija Saratovskogo universiteta. Novaja serija. Serija: Sociologija. Politologija* [Bulletin of Saratov University. New series. Series: Sociology, Politology]. 2018, vol. 18, no. 3, pp. 260–264 (in Russian).
10. Jurasov I.A., Tanina M.A. *Izvestija Saratovskogo universiteta. Novaja serija. Serija: Sociologija. Politologija* [Bulletin of Saratov University. New series. Series: Sociology, Politology]. 2019, vol. 19, no. 3, pp. 279–283 (in Russian).
11. Jurasov I.A., Pavlova O.A. *Diskursivnoe issledovanie pravoslavnoj religioznoj identichnosti* [Discursive study of Orthodox religious identity]. Penza: Izdatel'tsvo PGU, 2018, 259 p. (in Russian).
12. Couldry N., Hepp A. *The mediated construction of reality*. Cambridge: Polity Press, 2016, 256 p. (in English).
13. Hepp A. *Mediatization and the 'molding force' of the media*. Communications, 2012, vol. 37, no. 1, pp. 1–28. Available at: https://doi.org/10.1515/commun 2012-0001 (accessed on February 17, 2020) (in English).
14. Lovheim M. *Mediatisation of religion: a critical appraisal*. Culture and Religion, 2011, vol. 12, no. 2, pp. 153–166. Available at: https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579738 (accessed on February 17, 2020) (in English).
15. Lovheim M. Identity. In: *Campbell H.A. (Ed.). Digital religion. Understanding religious practice in new media worlds.* London, New York: Routledge, 2013, pp. 41–56 (in English).

Submitted for publication: December 20, 2020.
Accepted for publication: April 19, 2021.
Published: June 29, 2021.



Религиоведение. 2021. № 2. С. 119–127.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 119–127.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.119-127

[1]Блинкова А.О., [2]Шурухт С.М.

Лаборатория религиоведческих исследований РГПУ им. А.И. Герцена[1,2]
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, 48[1,2]
alexandrablinkova@gmail.com[1]; krross@mail.ru[2]

А.О. Блинкова

С.М. Шурухт

Образ пандемии: Дискуссия в среде православного духовенства (РПЦ МП) на тему пандемии

Аннотация. Данное исследование представляет собой анализ транслируемых в Telegram-каналах представлений клириков РПЦ (МП) об угрозе заболевания и распространения коронавируса в период с 1 марта по 30 июня 2020 г. в первую волну пандемии короновирусной инфекции в России. Психолого-лингвистический и контент анализ 166 постов, посвящённых тому или иному аспекту пандемии в повестке проанализированных популярных шести Telegram-каналов, позволили определить основные темы, в той или иной степени отражающие распространённые в церковной среде взгляды на происхождение вируса COVID-19, степени его опасности, а также на вводимые ограничения, накладываемые государственными и санитарными органами с целью предотвращения распространения заболевания. Результаты, полученные с помощью двух различных видов анализа, выявляют проблемную ситуацию во взглядах официальных представителей церкви на пандемию, руководствующихся, за неимением ясной позиции священноначалия, личными доводами и представлениями, которые зачастую могут нанести реальный вред доверяющей им аудитории. Причём к таким взглядам относятся как мнения ковид-диссидентов, отрицающих само существование вируса и его опасность, а следовательно, игнорирующих ограничительные и профилактические меры, так и заявления «неопределившихся», предпочитающих ограничиваться предупреждениями об опасности, не предпринимая при этом никаких дополнительных действий.

Ключевые слова: COVID-19, коронавирус, пандемия, контент-анализ, психолого-лингвистический анализ, теории заговора, мифологизация, представления духовенства

[1]Alexandra O. Blinkova, [2]Samuil M. Shurukht

Laboratory of Religious Studies of Herzen State Pedagogical University[1,2]
48 Moika River emb., St. Petersburg, 191186, Russia[1,2]
alexandrablinkova@gmail.com[1]; krross@mail.ru[2]

The Image of the Pandemic: Discussion among Orthodox Clerics (ROC MP) on the Pandemic

Abstract. The article analyzes views among clerics of the ROC (MP) on coronavirus and its spread broadcasted in Telegram channels from March 1 to June 30, 2020, during the first wave of the Coronavirus in Russia. Psycholinguistic and content analysis of 166 posts devoted to one or another aspect of the pandemic in the agenda of six analyzed popular Telegram channels allows to define the main themes that to varying degrees reflect the existing opinions in church on the origins of COVID-19, the risks of being infected, as well as the restrictions introduced by governmental and medical authorities to prevent the disease from spreading. The results obtained from two different kinds of analysis reveal the problematic situation among official church representatives towards the pandemic. Due to the lack of a clear position of the hierarchy they act in accordance with their personal reasons and understandings which often may cause real harm to the audience relying on clerics' opinions. What is interesting, such views encompass both the sentiments of COVID-dissidents denying the very existence of the virus and its risks that leads to their disregard of safety precautions as well as the views of 'undecided' who prefer to confine themselves to cautionary statements without taking any additional actions.

Key words: COVID-19, Coronavirus, pandemic, content analysis, psycholinguistic analysis, conspiracy theories, mythologization, views of clerics

Исследование было предпринято с **целью** анализа распространённых точек зрения, связанных с угрозой заболевания коронавирусом, транслируемых церковными деятелями в Telegram-каналах.

Для достижения поставленной цели решались следующие исследовательские **задачи**:

• выявить существующие взгляды о происхождении коронавируса и степени его опасности, в том числе определить преобладающие стереотипы и мифологемы;

• исследовать реакции на ограничения, накладываемые государственными органами с целью предотвращения распространения заболевания;

• сравнить результаты, полученные путём применения психолого-лингвистического и контент-анализов.

Методология

Поскольку Telegram-каналы, посвящённые церковной повестке, приобретают всё большую популярность среди читателей, Telegram может быть рассмотрен как информационная платформа для исследований существующих мировоззрений в том или ином сообществе. В качестве материала анализа нами были выбраны шесть популярных Telegram-каналов, посвящённых новостям РПЦ (МП), в том числе публикующих личные заявление клира о сложившейся эпидемиологической обстановке в стране и накладываемых ограничениях в связи с ней. Этими каналами стали: «Аминь» (4409 подписчика[1]), канал Владимира Легойды (12184 подписчика), «Калаказо» (копия страницы в ЖЖ с соц. капиталом в 4709, 15 место в рейтинге пользователей северного региона), «Сорок сороков» (16823 подписчика), «Церквач» (20056 подписчика), «Церковь сегодня» (5546 подписчика). В общей сложности были проанализированы 166 постов за временной отрезок с 1 марта по 30 июня 2020 г.

В качестве основных методов исследования были выбраны психолого-лингвистический анализ и контент-анализ.

Психолого-лингвистический анализ

В результате психолого-лингвистического анализа на основании отношения церковных лиц к вводимым ограничительным мерам были выделены следующие три группы.

Группа № 1

В эту группу вошли, в первую очередь, ковид-отрицатели, считающие, что COVID-19 ничем не отличается от обычного гриппа и те, кто не просто против мер, ограничивающих посещение религиозных учреждений, но и готов этому противостоять «даже под угрозой репрессий» (Митрополит Димитрий Читинский и Петровск-Забайкальский), а также сторонники конспирологических теорий, считающих, что вирус имеет искусственное происхождение и вакцинация − это «жидкое чипирование». Кроме того, в эту группу были включены те, кто считает, что канонические действия сами по себе могут уберечь от инфекции. Аргументы приводятся самые разные. От того, что любые карантинные меры − это «гонения», «принижение церкви» и т.д. Представители этой группы считают, что против инфекции очень хорошо помогает колокольный звон. Тех, кто предлагает на причастии использовать одноразовые ложечки, называют «лжецами» (они одновременно высказывают такие идеи, как, например, увеличить в причастии долю кагора, чтобы этим «спиртовым раствором убивать заразу»). Последняя подгруппа спикеров – это те, кто просто и без попытки аргументировать высказывается против карантинных мер, считая их ограничениями, вводимыми «внешними» лицами, т.е. не принадлежащими к церкви. Есть предложения не фотографировать службы в храмах, на которых присутствуют прихожане, дабы не «подставлять» приходы перед властями. Вопрос о том, что карантинные меры не только вводятся по решению властей, но и поддерживаются священноначалием, в этих постах просто не упоминается. Из тех, кто как-то известен в медийном пространстве, в эту группу входят: схиигумен Сергий (Романов), епископ Кронштадтский Назарий, игумен Силуан (Туманов), протоиерей Владимир Вигилянский. Позиция последнего достойна особого рассмотрения. Протоиерей Владимир Вигилянский считает, что раз по закону «церковь отделена от государства», то распоряжения светских властей на церковную территорию не распространяется и их надо опротестовывать через обращения в суды. В текстах данной группы присут-

ствуют индикаторы «информации низкой степени достоверности» [Марков, 2005, 96–112], а также используются манипулятивные технологии – отсылки к авторитету и перелицовки. Такие посты составляют 25% от общего количества. Поскольку члены этой группы высказываются не по одному разу и на разных Telegram-каналах, их количество явно не превышает 20% от общего количества спикеров.

Группа № 2

В эту группу входят те, кто предлагает соблюдать меры предосторожности за исключением отмены богослужений. В целом, проблема богослужений волнует спикеров из этой группы более всего. Так, наиболее характерное предложение: «Богослужений не отменять, но предупреждать об опасности необходимо». В эту же группу вошли посты, в которых спикеры говорят о своих переживаниях, связанных с запретом на публичные службы. Таких высказываний больше всего. Правда, есть один диссонирующий со всеми интересный пост. Автор говорит, что отказ от публичных служб приводит к тому, что становится нечем платить за коммунальные услуги и нет возможности направлять оговорённые суммы вверх по вертикали. Кроме этого, естественно, есть посты, в которых о карантинных мерах не говорится вообще, а высказывается беспокойство о семьях многодетных священников и пенсионерах, которые нуждаются в помощи. К спикерам этой группы, более-менее известным, в медийном пространстве можно причислить протоиерея Александра Пелина, протоиерея Георгия Иоффе. Члены данной группы тщательно обходят вопрос о том, что отмена служб на определённый период введена по настоянию власти и поддержана их собственным священноначалием. В постах членов этой группы не выявлены индикаторы информации «низкой степени достоверности», но присутствуют такие манипулятивные техники, как недоговаривание и отсылка к авторитетам. Постов, выражающих вышеперечисленные позиции, 23,3% от общего числа. Поскольку спикеры данной группы почти не повторяются в разных каналах, можно предполагать, что сторонников обозначенных позиций не более 20% от числа спикеров.

Группа № 3

Посты, объединённые в этой группе, распределяются по трём векторам: а) о необходимости соблюдения карантинных мер; б) о мотивах соблюдения карантинных мер; в) полемика с ковид-отрицателями и обрядопоклонниками. Необходимость соблюдения карантинных мер на первом этапе аргументируется рационально (забота о здоровье). Мотивы соблюдения карантинных мер альтруистичны, иногда эмоциональны. Наиболее характерен пост митрополита Ростовского и Новочеркасского Меркурия, который предпочитает, чтобы его проклинали за отмену служб, нежели за «гробы близких». Наиболее активные спикеры в этой группе: Владимир Легойда, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, митрополит Псковский и Порховский Тихон, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Варсонофий и митрополит Волоколамский Иларион. Особенно интересно их участие в полемике. Если в начале пандемии митрополит Тихон, как и все, говорит о необходимости соблюдать карантинные ограничения, то в дальнейшем ярко и эмоционально полемизирует с конспирологами и теми, кто опасается «жидкого чипирования». Патриарх Кирилл и митрополит Варсонофий тоже начинают с обязательного призыва соблюдать карантинные меры, но видя, что их оппоненты начинают заниматься пустословием на библейские темы, выводят дискуссию на понятный тем схоластический уровень: патриарх Кирилл обосновывает свою позицию библейскими аналогиями, а митрополит Варсонофий обвиняет в маловерии и сомнении во всесилии Господа тех, кто считает, что молитва действует на определённом расстоянии (а именно в церковных пределах). Посты рядовых клириков этой группы направлены на объяснение необходимости взаимной заботы, призыв молиться за медиков, объединяться перед лицом страшной заразы. В конце рассмотренного периода появляется всё больше постов, поддерживающих мысль патриарха Кирилла о том, что надо не паниковать, а задуматься, за что послано такое испытание, как пандемия. Индикаторов информации «низкой степени достоверности» в постах спикеров данной группы не выявлено, но во второй половине дискуссии используются такие манипулятивные приёмы, как отсылка к авторитету и наклеивание ярлыков. В общей сложности таких постов 51,3 % от общего числа, т. е. можно предполагать, что позицию спикеров этой груп-

пы в отношении понимания природы пандемии и соблюдения ограничительных мер разделяет не менее половины участников дискуссии.

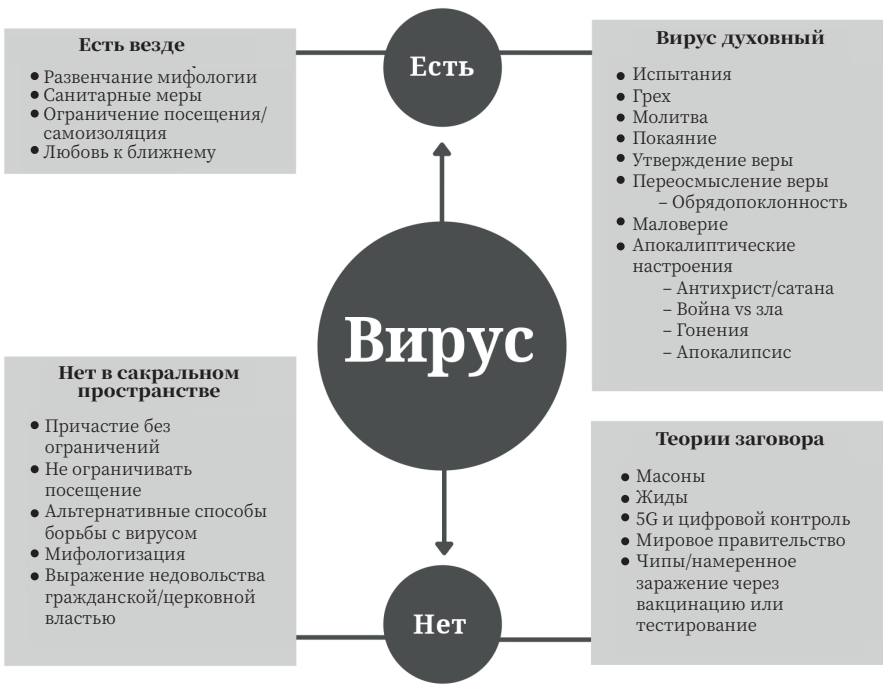
Посты спикеров, не вошедших ни в одну из рассмотренных групп, нейтральны и не имеют никакого отношения ни к пандемии, ни к мерам предложенных государственными органами для охраны здоровья населения.

Контент-анализ

Несмотря на то, что в отечественной традиции закрепилось представление о контент-анализе как количественном методе исследования, авторы этой статьи, опираясь на определение этого метода, данное К. Криппендорффом, который относится к нему как к «исследовательской технике для построения воспроизводимых и валидных инференций из текста (или другого содержательного материала) в контексте их использования» [Krippendorff, 2004, 103], склоняются к понимаю контент-анализа как метода, лежащего на пересечении количественного и качественного подходов, тем самым включающего в себя как строгие процедуры кодирования, так и качественные техники интерпретации, путём категоризации частей текста (а не единиц кодирования со схожим смыслом [Weber, 1990, 12].

Нами были выделены четыре субкатегории (значения «первого порядка»), относящиеся к явному содержанию текста [Семёнова, Корсунская, 2010, 20], которым приписываются соответствующие единицы кодирования. Единицей кодирования выступает предложение или его составная часть. В свою очередь значения «первого порядка» вошли в состав двух основных категорий анализа (темы или значения «второго порядка»). Всего нами были вычленены 374 единицы кодирования. Кодирование материалов анализа проводилось с помощью специализированной программы Atlas.ti.

Ниже схематично представлены концепты анализа, относящиеся соответственно к категориям «Вирус есть» и «Вируса нет» (илл. 1).



Илл. 1. Единицы кодирования и значения «первого порядка», относящиеся к темам «вирус есть», «вируса нет».

1. Признание существования вируса и его опасности

На приведённой далее диаграмме (илл. 2) мы можем совершенно ясно определить лидирующие мнения среди клириков РПЦ в отношении природы коронавируса и ограничений, накладываемых в связи с ним, а именно, мнения о реальности

коронавируса (30%) и представления о присущих ему «духовных» характеристиках (43%). Последние следует определять как субъективные интерпретации смысла коронавируса внутри доминирующего мировоззрения. При этом необходимо понимать, что эти позиции могут как противоречить друг другу, так и дополнять друг друга. Однако необходимо подчеркнуть, что оба мнения признают существование и опасность коронавируса для всех людей на любой территории.

1.1 Духовная составляющая коронавируса

Популярные среди верующих взгляды, согласно которым в вирусе COVID-19 есть «духовный» смысл, основаны на представлении о греховной природе человека, который, нарушая религиозно-этические правила, навлекает тем самым на себя различные болезни и бедствия, посылаемые ему с целью наказания или исправления. В случае с пандемией коронавируса речь идёт о греховности не отдельного человека, но всего мира. Соответственно, вирус описывается как испытания миру, ниспосланные богом за людские грехи и маловерие. Следовательно, к главным средствам избавления от вируса причисляются «усиленная» молитва, покаяние и утверждение собственной веры. Кроме того, высказывания, определяющие причины возникновения вируса греховностью людей, довольно часто окрашиваются апокалиптическими настроениями (упоминания апокалипсиса, конца времён, антихриста, войны против зла, гонений).

Илл. 2. Процент упоминаний по категориям от суммы всех цитирований.

Примечательно то, что убеждения в необходимости «утверждения веры» транслируется с двух разных позиций. Так, в канале «Сорок Сороков» (33%) (илл. 3), лидирующему по частоте упоминания духовной составляющей коронавируса, преобладают мнения об утверждении веры, заключающемся в её «твёрдом исповедании» в любой ситуации, включая «конец времён», таким образом, подчёркивающие значение жертвенности для христианина и его готовности к страданиям. Тогда как в канале «Калаказо» (27%) под этим понятием чаще подразумевается жизнеутверждающая сторона веры (не поддаваться унынию, сохранять бодрость духа и радость праздника Пасхи). В отличие от первой позиции, такие убеждения о духовном характере вируса не отрицают возможности заражения вирусом в сакральном пространстве и так же призывают к ограничению посещений религиозных учреждений и молитве дома, сливаясь, тем самым, с утверждениями о реальности угрозы и существования коронавируса.

Илл. 3. Процент распределения категорий по каналам.

В общей отсылке к духовной составляющей вируса особо выделяется канал «Церковь сегодня», в риторике которого на первое место выходит не греховность, покаяние и апокалиптические настроения, а необходимость переосмысления своей веры, которая, по мнению многих клириков, превратилась в слепую обрядопоклонность и приобрела индивидуалистический характер.

Также, несмотря на небольшой процент частоты упоминаний, здесь стоит отметить канал Владимира Легойды, поскольку упоминание антихриста и апокалипсиса, как и в случае с теориями заговора, о которых мы поговорим ниже, употребляются здесь с целью опровержения страхов, опосредованных существующими апокалиптическими настроениями в обществе. Таким образом, акцент смещается к переосмыслению веры в ситуации, оголяющей хрупкость человеческой жизни.

1.2 Реальность существования коронавируса и угрозы заражения

Мнения о реальности существования вируса и его опасности для всех людей, в том числе в сакральном пространстве (для наглядности приводятся примеры заражения именно в храмах), неустанно подчёркивают необходимость самоизоляции, включая ограничение посещения храмов, а также соблюдения предписанных санитарными врачами и церковной властью норм во имя заботы и любви к ближним. Кроме того, нередко встречаются мнения просветительского характера, направленные на развенчание религиозного «оккультизма» (молитва многочисленной толпы как мощный энергетический поток, чтобы побороть эпидемию; собрать все мощи и святыни в одном храме и сделать «санпропускник»), убеждений антипрививочников, мифа об осуществлении гонений на христиан в связи с временным ограничением доступа на богослужения, о «цифровом концлагере», 5G и тотальном цифровом контроле через вакцинацию и чипизацию.

В отличие от утверждений о духовной составляющей коронавируса мнения, подтверждающие реальность его существования и угрозы заболевания, практически не находят места в повестке некоторых из представленных каналов. Наименее показательно сторонники разумных ограничений представлены каналом «Аминь». Отдельным образом в этой связи выделяется канал «Сорок сороков», который инструментализирует существующие утверждения о реальности и опасности коронавируса с целью продолжения богослужений при условиях полного выполнения всех санитарных предписаний: клирики готовы служить на открытом воздухе, с социальным дистанцированием и использованием средств индивидуальной защиты.

2. Отрицание опасности вируса и/или его существования

2.1 Вирус есть, но не в священном пространстве

Пятая часть всех проанализированных цитирований сосредотачивается на утверждениях, исключающих существование коронавируса в богослужебных пространствах и, в особенности, невозможности его передачи через таинство причастия.

Соответственно, приверженцы этой точки зрения единодушно настаивают на необходимости посещения храмов верующими, в том числе в ситуации чрезвычайной эпидемиологической обстановки. Тем не менее, далее прослеживаются различия во взглядах, обуславливающих эту необходимость. Так, некоторые клирики подчёркивают необходимость присутствия на богослужениях и возможности причастия (без протирания лжицы и использования одноразовой посуды) в качестве главных источников здоровья человека как духовного, так и телесного. Кроме «прямых» источников здоровья также приводятся «альтернативные лекарства», к которым чаще всего относят крестные ходы и колокольный звон.

Однако существует и другое мнение, обосновывающее необходимость посещения верующими храмов и богослужений гуманистической позицией. В их риторике на первое место ставится утешение и психологическая помощь людям в сложившейся ситуации, для которых вера является неотъемлемой частью жизни.

Несмотря на это, основным лейтмотивом данной группы становится выражение протеста против вводимых ограничений. Это может принимать форму выражения несогласия как с действиями гражданских властей, направленных на вмешательство в церковную жизнь и введение режима «полицейщины», так и несогласия с решениями вышестоящих церковных деятелей, представленных в лице председа-

теля ОВЦС митрополита Волоколамского Илариона и управляющего делами МП митрополита Воскресенского Дионисия.

Однако большая часть протестных высказываний принимает форму обращений к верующим с целью их мобилизации в посещении богослужений (в особенности на праздник Пасхи) даже в случае запретов гражданских властей, которые, в свою очередь, воспринимаются частью клира и верующего населения как гонения на христианскую веру. В том числе в заявлениях клириков фигурируют способы обхода налагаемых временных ограничений, а также призывы к фиксированию всех противоправных действий со стороны органов власти.

2.2 Ковид-диссидентство

Независимо от того, что на убеждения, отрицающие существование и опасность коронавируса, приходится всего 7% от общего числа цитирований, в двух из шести проанализированных каналов такие взгляды являются лидирующими, а именно – в каналах «Аминь» и «Сорок сороков».

Как правило, заявления ковид-диссидентов опираются на различные теории заговора. Среди них самыми популярными являются жидовский заговор, инфицирование и чипизация через вакцинацию и тестирование. Либо же упоминаемые клириками теории заговора имеют довольно обобщённый характер, несводимый к какой-то одной заинтересованной стороне (канал «Сорок сороков»). Иными словами, закрепляются мнения, что за вирусом однозначно кто-то стоит и его природа искусственная или же, если коронавирус не создан искусственно, он выступает в качестве инструмента «тотального контроля» над гражданами в угоду чьих-то интересов.

В остальных каналах теории заговора либо не упоминаются вовсе (канал «Церковь сегодня»), либо редкие высказывания, упоминающие теории заговора и «жидкие чипы», направлены на их развенчание (канал Владимира Легойды).

Заключение

1. Как мы видим, количественные показатели позиций клириков РПЦ (МП) в отношении пандемии и предлагаемых государством профилактических мер, полученные двумя разными методами, практически совпадают. Что позволяет нам считать исследование состоявшимся.

2. Когда возникает совершенно новое заболевание, в обществе отсутствуют коллективные подходы к решению проблем, связанных с ним. Поэтому такая ситуация порождает множество различных мнений об истоках болезни, её возможных последствиях, а также планов действия. Согласно основателю социологического изучения инфекционных заболеваний Филипу Стронгу, любая новая эпидемия приводит к трём «социальным эпидемиям»: эпидемии страха, эпидемии морализаторства и попыток объяснения и эпидемии действия или предлагаемого действия [Strong, 1990, 251]. При этом все эти формы могут протекать одновременно.

Эпидемия страха характеризуется страхом человека заразиться, что ведёт к подозрению потенциальных носителей заболевания и выливается в паническое и иррациональное поведение. Зачастую такое поведение принимает форму стигматизации инфицированных и тех, кто может принадлежать к группе основных переносчиков болезни, обосновывая это различными теориями заговора. Кроме того, оно может воплощаться в обособлении некоторых социальных групп, в особенности религиозных, на основании присущего им чувства исключительности, тем самым отрицая возможность заражения вирусом в их сакральном пространстве. Члены религиозных сообществ перед лицом неизвестности нередко начинают обращаться к «магическим» действиям ритуального характера, направленным на удовлетворение практических утилитарных целей [Malinowski, 1979, 40]: молитва многочисленной толпы как мощный энергетический поток, чтобы побороть эпидемию; собрать все мощи и святыни в одном храме и сделать «санпропускник»; увеличить содержание кагора в причастии; колокольный звон для уничтожения вирусов; обход с иконой вокруг храма, монастыря, города; и т.д. Эпидемия морализаторства представляет собой поиск ответов морального характера как на саму эпидемию, так и на сопутствующую ей эпидемию страха. Все глобальные эпидемии поднимают перед человечеством такие фундаментальные метафизические вопросы, как: почему и для чего

Господь (Вселенная, правительство) попускает пандемию? Является ли это наказанием за грехи, маловерие, неправильное следование вере и означает приближение Судного дня или же это испытание для укрепления в вере и её переосмысления? Эпидемия действия ведёт к рациональным и иррациональным изменениям ежедневных привычек человека, возникающих в ответ на распространение заболевания и введение контрольных мер по его предотвращению в обществе или как результат эпидемий морализаторства и страха.

Как мы видим из приведённого исследования, преимущественное большинство высказываний церковных лиц (73%) взывают к рациональным действиям и соблюдению мер безопасности. Однако, четвёртая часть проанализированных утверждений (27%), в изобилии представленных некоторыми из каналов, призывает к иррациональным действиям в ситуации пандемии, таким, как выражение несогласия или обход постановлений гражданских и церковных властей.

Ф. Стронг подчёркивает, что все три формы социальной эпидемии рождаются и подпитываются через использование языка. Именно язык передаёт страх, связанный с экзистенциальной угрозой заболевания и вымирания человечества; язык представляет эпидемию как вердикт человеческим недостаткам и как божью кару, направленную на всех или на определённые группы людей; язык формулирует средства, с помощью которых, разумно или нет, люди коллективно пытаются противодействовать угрозе [Strong, 1990, 258]. В этом свете контент-анализ высказываний церковных лиц, обладающих в глазах толпы авторитетным знанием о новом вирусе и мерах накладываемых ограничений для предотвращения его распространения, видится безусловно актуальным.

Если экстраполировать полученные данные на всё церковное пространство, можно предположить, что мы столкнулись с тревожной тенденцией, требующей мер незамедлительного реагирования. Мы видим, что 1/5 клира не просто может быть отнесена к ковид-диссидентам, высказывания позиции этой группы прямо подпадают под действие статьи 13.15 КоАП (распространение недостоверной информации о COVID-19), а призывы активно сопротивляться ограничительным мерам, предложенным государством (и поддержанным священноначалием) не могут быть оценены иначе как высказывания позиции экстремистского толка. Тем более, что те, кто разделяют данные мнения, имеют прямой выход на массовую аудиторию (прихожан) и занимаются прямой агитацией. Поскольку после обнародования в стенах церкви подобной позиции неизбежен эффект «референтного мультиплицирования», когда каждый прихожанин делится полученной информацией с членами своей референтной группы, то распространение подобных антигосударственных и антицерковных взглядов увеличивается, как снежный ком. В то время, как причины аккуратного поведения церковного начальства в отношении противоправных высказываний и действий церковных лиц в ситуации пандемии относительно ясны (не стоит фиксировать разногласия, чтобы избежать расколов), бездействие соответствующих государственных органов вызывает некоторое недоумение.

Если внимательно отнестись к полученной информации, мы поймём, что ещё 1/5 клира занимает несколько неопределённую позицию. С одной стороны, у них нет открытого возражения против мер безопасности, вызванных пандемией, с другой стороны, они не готовы включать в меры безопасности собрание граждан внутри храмов. Вместо этого они предлагают предупреждать прихожан об опасности заражения в надежде, что те, по своей собственной инициативе, готовы принять меры профилактического характера. Как при этом будет соблюдаться социальная дистанция, не вполне ясно. Очевидно, что такая позиция в основном вызвана экономическими соображениями. Однако учитывая, что вторая волна заболевания более агрессивна, чем первая, «предупреждение» об опасности без принятия каких-либо мер не видится рациональным ответом на сложившуюся ситуацию. Таким образом, реальная позиция таких церковных лиц начинает совпадать с позицией ковид-диссидентов, не считающих опасным скопление масс людей внутри церквей. Остаётся надеяться, что 3/5 клира, занимающих конструктивную позицию, смогут повлиять на ситуацию.

Библиографический список

1. Марков С. PR в России больше, чем PR / С. Марков. – СПб.: Феникс, 2005. − 432 с.
2. Семёнова, А.В. Контент-анализ СМИ: проблемы и опыт применения / А.В. Семёнова, М.В. Корсунская / Под ред. В.А. Мансурова. − М.: Институт социологии РАН, 2010. − 324 с.
3. Krippendorff, K. Content analysis: An introduction to its methodology / K. Krippendorff. − LA: Sage, 2004. − 472 p.
4. Malinowski, B. The Role of Magic and Religion / B. Malinowski / Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach, 4th edition. L. William and V. Evon (Eds.). – NY: Harper and Row, 1979. − P. 37–46.
5. Strong, F. Epidemic psychology: a model / F. Strong // Sociology of Health and Illness. – 1990. − Vol. 12. − P. 249–259.
6. Weber, R. Basic content analysis: 2nd edition / R. Weber. – Newbury Park, CA: Sage, 1990. − 96 p.

Текст поступил в редакцию 28.12.2020.
Принят к публикации 12.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

[1] Количество подписчиков везде указано на момент сбора материала.

References

1. Markov S. *PR v Rossii bol'she chem PR* [PR in Russia is more than PR]. St. Petersburg: Feniks Publ., 2005, 432 p. (in Russian).
2. Semyonova A.V., Korsunskaya M.V. *Kontent-analiz SMI: problemy i opyt primeneniya* [Content analysis of media: problems and experience]. Ed. V.A. Mansurova. Moscow: Institut Sociologii RAN, 2010, 324 p. (in Russian).
3. Krippendorff K. *Content analysis: An introduction to its methodology*. LA: Sage, 2004, 472 p.
Malinowski B. The Role of Magic and Religion *in Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach, 4th edition*. L. William and V. Evon (Eds.). NY: Harper and Row, 1979, pp. 37–46.
4. Strong F. Epidemic psychology: a model. *Sociology of Health and Illness*. 1990, vol. 12, pp. 249–259.
5. Weber R. *Basic content analysis: 2nd edition*. Newbury Park, CA: Sage, 1990, 96 p.

Submitted for publication: Decemder 28, 2020.
Accepted for publication: April 4, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 128–135.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 128–135.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.128-135

Григорьева А.К.

МГУ им. М.В. Ломоносова
119192, Россия, г. Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4
atoporova111@mail.ru

Интерпретация сюжета жертвоприношения Исаака в изобразительном искусстве иудаизма поздней античности

Аннотация. Данная работа посвящена раскрытию значения сюжета Акеды, которое он приобрёл в художественной традиции иудаизма поздней античности. С разрушением Храма у иудеев как Святой Земли, так и Диаспоры, начинает формироваться новое мировоззрение, центром изучения Писания которого становится синагога. Синагоги поздней античности начинают украшаться фресками и мозаиками на религиозные темы, и среди сюжетов, используемых при украшении, особенно выделяется сюжет Акеды – он находится в непосредственной связи с Арон Кодеш, хранилищем свитков Торы. Более того, в художественных интерпретациях сюжет Акеды начинает обрастать новыми подробностями, которые образуют определённую часть символической картины иудейской позднеантичной иконографии. В ходе статьи описаны три изображения жертвоприношения Исаака в позднеантичных синагогах, отмечены особенности каждого изображения, а далее на основании литературной традиции выделены некоторые черты именно художественной интерпретации, а также концепции, в которых художественная и литературная интерпретации разнятся. Главным объединяющим мотивом является мотив жертвы – в каждом изображении особенно выделен овен, которого Авраам принёс в жертву. Этот мотив может быть связан с разрушенным Храмом и ритуалами, совершавшимися в нём, поскольку к этому периоду в традиции появляется учение о том, что Храм построен именно в месте Акеды. Некоторые же мотивы – например, «пепел Исаака», вольная жертва и возмещение грехов народа заслугами отцов – в художественной традиции или не отражены, или вовсе отрицаются.

Ключевые слова: иудаизм, Акеда, поздняя античность, синагога, Дура-Европос, Бет Альфа

Aleksandra K. Grigoreva

Lomonosov Moscow State University
build. 4, 27 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119192, Russia
atoporova111@mail.ru

Interpretation of the Plot of the Sacrifice of Isaac in the Visual Arts of Judaism of Late Antiquity

Abstract. This article deals with the disclosure of the meaning of the plot of Akeda, which it acquired in the artistic tradition of Judaism in late antiquity. When the Temple was destroyed a new worldview begins to form among the Jews of both the Holy Land and the Diaspora and the synagogue becomes the center of the study of the Scriptures. Synagogues of late antiquity are decorated with frescoes and mosaics on religious themes, and among the plots used in decoration, the plot of Akeda stands out – it is found in direct connection with Aron Kodesh, the repository of the Torah scrolls. Moreover, in artistic interpretations, Akeda's plot begins to acquire new details, which form a certain part of the symbolic picture of Jewish late antique iconography. In the course of the article, three images of the sacrifice of Isaac in late antique synagogues are described, the features of each image are noted, and then, some features of the artistic interpretation are highlighted on the basis of the literary tradition, as well as concepts in which the artistic and literary interpretations differ. The main unifying motive is the motive of the sacrifice – in each image the ram, which Abraham sacrificed, is especially marked. This motive can be associated with the destroyed Temple and the rituals performed in it. The tradition that the Temple was built exactly in the place of Akeda appeared since by this period. Some motives – for example, "the ashes of Isaac", willing sacrifice and compensation for the sins of the people by the merits of the fathers – are either not reflected in the artistic tradition, or are completely denied in the artistic representation.

Key words: synagogue, Dura-Europos, Judaism, Akeda, late antiquity, Bet Alpha

В пространстве позднеантичных синагог, украшенных мозаиками или фресками, неоднократно встречается сюжет Акеды – в буквальном переводе с иврита, «связывания» – то есть, изображение сцены жертвоприношения Исаака Авраамом по велению бога, описанного в 22 главе книги Бытия (Быт. 22:1–13). Что показательно, этот сюжет, если встречается в синагогах, всегда находится на видном месте – по направлению к Арон Кодеш или над аркой, под которой находится Ниша Торы, таким образом, некая связь между этим сюжетом и святыней синагоги явно прослеживается и требует раскрытия. Очевидно, что данный сюжет не является центральной точкой еврейского мировоззрения, которое сосредоточено вокруг Храма – например, можно было бы избрать сюжет перенесения ковчега Завета царём Давидом в Иерусалим как яркий, триумфальный момент еврейской истории, ещё и связанный с Законом бога – однако художники выбирали преимущественно сюжет жертвоприношения Исаака, чтобы «обрамить» синагогальный ковчег. Данный доклад будет посвящён художественным и символическим особенностям изображений Акеды в позднеантичных синагогах. Для анализа будут взяты три источника:

1. Акеда в синагоге Дура-Европос (Сирия, III в.);
2. Акеда в синагоге в Сепфорисе (Израиль, V в.);
3. Акеда в синагоге Бет Альфа (Израиль, VI в.).

Как мы видим, две из трёх синагог расположены на территории Израиля, оставшаяся же – в месте расселения диаспоры, что также необходимо учитывать при анализе. Для начала необходимо описать каждое изображение, выделить отличительные черты, а затем сравнить всё вместе, чтобы наиболее полно раскрыть, как в художественном изображении преломился библейский нарратив и какими коннотациями сюжет был наделён в еврейском сообществе того или иного города.

Акеда в синагоге Дура-Европос (Сирия, III в.) (илл. 1) представляет собой фреску непосредственно над аркой, под которой был Арон Кодеш. На переднем плане перед зрителем предстаёт овен, которого до́лжно будет принести в жертву вместо Исаака – здесь он изображён вовсе без рогов, что противоречит библейскому тексту, а также не привязанным и не запутавшимся в ветвях, а просто стоящим рядом с деревом. В центре фрески изображён спиной к зрителю Авраам, приготовивший нож для жертвоприношения. Слева от Авраама мы видим алтарь, по-видимому, уже возжжённый, на котором лежит Исаак со связанными руками. Над алтарём указывает на Исаака рука божия, а вдали виден шатёр, рядом с которым стоит фигура, её лица также не видно. Фреска не сопровождена надписями, которые помогли бы идентифицировать данную фигуру, поэтому этот человек вызывает наибольшее количество вопросов: в рассматриваемом нами сюжете не упоминается палатка и свидетель жертвоприношения Исаака. Эрвин Гудэнаф предположил, что этой фигурой является Сарра, в своём предположении он руководствовался сравнением данной фрески с христианским изображением Акеды в часовне Мира Эль Багават (Египет, сер. IV в.), где свидетельницей жертвоприношения Исаака также является Сарра. Данное пред-

Илл. 1. Фреска с изображением Акеды в синагоге Дура-Европос. Wikimedia Commons.

положение мгновенно для носителя культуры переносит всю сцену в вектор ритуалистики – 21 глава книги Бытия, в которой рассказывается о рождении Исаака, читается на еврейский праздник нового года, Рош ха-Шана. Связь Сарры с сюжетом жертвоприношения Исаака мы можем обнаружить в литературном источнике, датируемом V–VI в. – мидраше Ваикра Раба, где сказано, что Сарра умерла, когда Исаак рассказал о попытке отца принести его в жертву (Ваикра Раба 20:2). Более того, в мидраше Берешит Раба IV–V в. мы читаем, что возле шатра Сарры стояло божественное облако славы божией (Мидраш Раба, Берешит 60:16). В сцене, изображённой в синагоге Дура-Европос, фигура рядом с шатром и алтарь с Исааком как бы объединены рукой божией, находящейся рядом с палаткой и направленной на Исаака. Таким образом, в данной сцене можно отметить некоторую устную традицию, которая, по-видимому, существовала в общине Дура-Европос. По мысли Эдварда Кесслера, мы можем предполагать при исследовании художественных памятников, что не всегда художники следовали за литературной или литургической экзегезой – но могли увековечивать некую традицию или создавать собственную экзегезу, влияя на более поздние интерпретации [Kessler, 2004, 156].

Таким образом, своеобразие художника, изобразившего фреску в синагоге Дура-Европос, проявилось, во-первых, в отворачивании всех фигур от зрителя, и, во-вторых, в добавлении в библейскую историю собственных подробностей (и даже отступлений от текста):

– появление свидетеля жертвоприношения;

– вмешательство бога изображено в виде руки с неба;

– стоящий рядом с деревом овен (возможно, художник хотел изобразить его привязанным, но точно не запутавшимся в ветвях – у него нет даже рогов).

Акеда в синагоге в Сепфорисе представляет собой два мозаичных полотна. Первое, сохранившееся лучше, изображает двух людей, смотрящих друг на друга, и осла – тот, что слева, держит поводья, человек справа в левой руке держит копьё, правой же изображает жест благословения (илл. 2). Мозаика справа сохранилась значительно хуже – сама сцена жертвоприношения разрушена, но в оставшейся части видна голова овна, привязанного к дереву за один из рогов (вновь отступление от Библии) и две пары обуви – одна меньше, другая больше.

В данной мозаике представляется интересным, во-первых, установление личности преподающего благословение человека из фрески слева и, во-вторых, снятие обуви при жертвоприношении на горе Мориа на фреске справа. Относительно того, кто благословляет, очевидно, слугу, учёными высказываются разные версии. Археологи З. Вайсс и Е. Нетцер, занимавшиеся раскопками синагоги в Сепфорисе, считали, что мозаицистом изображён другой слуга, оставшийся у подножия горы [Weiss, Netzer, 1996, 30]. Р. Хахлили приводит мнение, что юношами являются Исмаил и Элиезер, спорящие за статус наследника Авраама [Hachlili, 2008, 59–60]. Однако профессор Йосеф Яалом, приведший этот аргумент, базирует своё мнение на основании мидрашистского текста «Пирке де рабби Элиэзер» IX в., в более близких к мозаике текстах соперничество Элиезера с Исмаилом за наследство не упоминается, что вызывает сомнения в гипотезе Яалома. Э. Кесслер полагает, что справа изображён слуга, а слева – Авраам, говорящий слуге

Илл. 2. Сцена Акеды в Сепфорисе, панель 1 [Kessler, 2004, p. 171].

остаться у подножия горы [Kessler, 2004, 171], поскольку сомнительно, что жест благословения совершается слугой. Среди упомянутых взглядов версия Э. Кесслера кажется мне более вероятной по упомянутым выше причинам, а также потому, что две панели Акеды разделены между собой, а не представляют единое мозаичное полотно (как, например, в рассмотренной ниже мозаике Бет Альфы), и мне представляется сомнительным изображение на отдельной мозаичной панели двух слуг, которые в самом сюжете не принимают никакого участия.

Вторым важным элементом мозаики в Сепфорисе, требующим рассмотрения и анализа, является снятая обувь Авраама и Исаака. В библейском тексте не сказано, что Авраам и Исаак сняли обувь при жертвоприношении – данный мотив в Библии появляется хронологически позднее – в сцене избрания Моисея. Что характерно, в мидраше Берешит Рабба Авраам также сравнивается с Моисеем, причём не в пользу Моисея – Аврааму, согласно мидрашу, даны и власть, и священство, тогда как Моисею бог воспрепятствовал идти дальше, не дав ему быть ни царём, ни священником (Мидраш Раба, Берешит 55:6). В другом отрывке мидраша мы видим иное сравнение Авраама с Моисеем – Авраам выбрал место для жертвоприношения, увидев облако, окутавшее гору Мориа (Мидраш Раба, Берешит 56:1) – здесь мы можем увидеть явную параллель с облаком, окутавшим гору Синай при даровании Моисею Заповедей (Исх. 19:18). В мозаике Сепфориса мы, по-видимому, можем воспринимать снятую обувь Авраама и Исаака при жертвоприношении как художественное сравнение Авраама с Моисеем, при этом, учитывая то, что в библейском тексте нет напоминания Аврааму относительно обуви, по-видимому, для мозаициста Авраам считается превосходящим Моисея, поскольку был достаточно умён и благочестив, чтобы догадаться снять обувь.

Акеда в синагоге Бет Альфа (илл. 3) датируется первой половиной VI в. н. э. Это изображение, которое составляет первую часть мозаичного полотна пола синагоги. Член общины, заходя в синагогу и направляясь к Арон Кодеш, сначала видел сцену жертвоприношения Исаака, затем зодиакальный круг, а перед самой Торой – мозаичное изображение Арон Кодеша в окружении львов, менор и храмовых ритуальных атрибутов. Слева на мозаике жертвоприношения Исаака мы видим двух слуг, ведущих осла, справа изображён зажжённый алтарь, а рядом с алтарём Авраам, украшенный нимбом, уже готовясь совершить жертву, правой рукой держит нож, левой – Исаака со связанными руками. В центре композиции изображён овен, привязанный к дереву за рог и зависший в неестественной позе – перпендикулярно по отношению ко всем остальным фигурам. Над овном из тёмного облака, испускающего лучи, появляется рука Божия, указывающая на Авраама. Задний план композиции украшен рядом красных и чёрных пальм.

Илл 3. Мозаика пола синагоги в Бет Альфа. Wikimedia Commons.

Данная мозаика интересна изображением овна в столь неестественной позе. Э.Л. Сукеник объясняет её отсутствием места на полотне, а Йейвин рассматривает такое изображение как основанное на древнем ближневосточном искусстве, можно предположить, что здесь изображена некоторая перспектива, показывающая, что юноши с ослом остались под горой, а овен находится уже в пространстве горы Мориа, недалеко от Авраама и Исаака, как это описано в 22 главе кн. Бытия. Однако Марк Брегман предполагает иной прототип такого изображения овна: проведя срав-

нение с христианским погребальным искусством, автор пришёл к выводу, что Марианос и Ханина, выполнившие мозаику в Бет-Альфа, пользовались современными христианскими образцами, в которых овен часто изображался подвешенным на древе (что в христианстве, конечно, символизировало прообраз повешения на Кресте Христа) [Bregman, 1982, 306]. Версия Брегмана о «слепом» копировании художниками образца без понимания христологической иконографии «вертикального» положения овна кажется сомнительной, но в совокупности с ответом на следующий вопрос, возникающий при взгляде на мозаику, выглядит вполне правдоподобной.

Ещё один вопрос, возникающий при взгляде на мозаику – это две тёмные ленты, исходящие от шеи Исаака. Б. Голдман назвал их своеобразным изображением развевающегося одеяния Исаака [Goldman, 1966, 159], что странно, поскольку одеяние у Исаака светлое. Дж. Гутманн, в противовес мнению Голдмана, предлагает собственную интерпретацию, которая заключается в том, что Марианос и Ханина пользовались образцами из двух христианских художественных традиций: коптской и североафриканской. Из коптской традиции мозаицисты почерпнули следующие элементы: руку божию, пылающий алтарь, овен, привязанный к дереву, и нимб вокруг головы Авраама. Из североафриканских моделей мастера позаимствовали позу Исаака, подвешенного в воздухе с завязанными лентой глазами, концы которой левой рукой держит Авраам [Gutmann, 1992, 82]. Повязка на глазах Исаака хорошо видна на терракотовых изразцах VI в. из Туниса, и изображение Авраама и Исаака на них поразительно похоже на мозаику Бет Альфы. Таким образом, и два конца ленты у шеи Исаака в Акеде Бет Альфы, по-видимому, являются концами его повязки на глазах, что, во-первых, вновь отсылает нас к христианским прототипам мозаики и, во-вторых, говорит о некой «наивности» мозаицистов, отмеченной выше.

После описания изображений Акеды необходимо суммировать главные черты их в таблице, а затем мы перейдём к изложению того значения, которое данный сюжет имел для позднеантичного иудаизма.

Таблица 1. Особенности изображений Акеды в синагогах

Особенности изображений	*Дура-Европос*	*Сепфорис*	*Бет Альфа*
Рука Божия	+	Неизвестно	+
Заместительная жертва в виде овна	+	+	+
Овен привязан (а не запутался)	Стоит рядом	+	+
Исаак-дитя	+	+	+
Связывание рук	+	Не известно	+
Прочие особенности	На заднем плане – шатёр, возле него стоит человек; Все люди спиной к зрителю и смотрят на руку божию.	«Жест благословения»; Снятая обувь	У Авраама единственного на мозаике нимб; Овен стоит вертикально.

Особенности художественной интерпретации сюжета Акеды

Несмотря на то, что в деталях все сцены, рассмотренные выше, разнятся как между собой, так и с библейским текстом, необходимо отметить то важнейшее, что их объединяет – а именно, мотив жертвоприношения, заложенный как в самом сюжете, так и в акцентах, расставленных художниками. В центре внимания находится не проверка бога, не покорность Авраама – но именно связь с богом через жертву. В мидраше Берешит Раба подчёркивается роль культа в отношениях между Израилем и богом через слова, которые Авраам сказал слугам, оставляя их у подножия горы Мориа: «я и сын пойдём туда и поклонимся, и возвратимся к вам» (Быт. 22:5). Мидрашист отмечает, что всё происходящее являлось наградой за почитание бога –

исход из Египта, дарование Торы, возвращение из вавилонского плена, постройка Храма. И в конце этого перечисления автор отмечает, что и мёртвый будет оживлён в награду за поклонение богу (Мидраш Раба, Берешит 56:2).

Акцент, сделанный на жертвоприношении, проявляется и в непременном изображении животного, которого Авраам приносит в жертву вместо Исаака. В литературной библейской экзегетике мало внимания уделяется овну Акеды, хотя к IX веку в труде «Пирке де рабби Элиэзер» он описан уже в деталях как созданный в конце шестого дня творения мира, после грехопадения Адама и Евы, специально для того, чтобы быть принесённым в жертву Богу, и ждал Авраама и Исаака [Kessler, 2004, 169]. Как мы можем заметить, художественная интерпретация здесь несколько опережает литературную, причём, если рассматривать источники, то только в христианских текстах IV–V вв. впервые встречается описание именно привязанного овна, а не запутавшегося в ветвях [Goldman, 1966, 79]. Именно этим объясняется его привязывание к дереву кем-то неведомым – Акеда становится не случайным событием истории, но предопределена богом от сотворения мира. Равно как и Авраам во время поздней античности приобретал всё новые и новые черты, превращавшие его в избранника божьего, чей сын будет назван у Бога «Моим Перворождённым» [Ginzberg, 2003, 12].

Более того, уже библейская 2-я книга Паралипоменон (Хроник) упоминает, что Храм, который построил Соломон, расположен на горе Мориа: «И начал Соломон строить дом Господень в Иерусалиме на горе Мориа, которая указана была Давиду, отцу его, на месте, которое приготовил Давид, на гумне Орны Иевусеянина» (2 Пар. 3:1). Об этом мы также можем прочитать в Книге Юбилеев, в которой гора Сион идентична горе Мориа [Апокрифы, 2009, 175]. В раввинистической литературе эта мысль развилась в полной мере, придавая сюжету Акеды не только нарративный, но и космически-эсхатологический характер, связывая гору Мориа не только с храмом Соломона как местом совершения ритуалов, но и с Залом тёсаных камней, где в эпоху Второго Храма заседал Синедрион, а также с местом Суда Божия в конце времён (Берешит Раба 55:7) [Goodenough, 1989, 92]. Эти литературные источники могут объяснить, во-первых, почему сюжету Акеды придавалось такое значение и, во-вторых, близость изображений к Арон Кодеш – ведь именно этот сюжет является как бы отправной точкой «схождения» бога в мир (через облако присутствия божия, Шехину, через обитание его в Храме, построенном на этом месте) и одновременно местом последнего суда над народами.

Таким образом, сюжет Акеды – это сюжет, говорящий о:

– «схождении» бога в мир;

– даровании людям ритуалов;

– последнем суде на горе Мориа.

Однако в литературных памятниках, упоминаемых в работе, существуют некоторые интерпретации сюжета Акеды, которые или прямо противоречат работам художников и мозаицистов, или просто не отображены в памятниках иконографии. Их необходимо также перечислить и кратко раскрыть для того, чтобы выстроить своеобразный «водораздел» между художественной и литературной традициями.

1. Вольное страдание Исаака. В мидраше мы можем найти упоминание того, что Исаак не просто не знает, куда ведёт его отец, но сам желает помогать своему жертвоприношению, говоря Аврааму: «Свяжи меня покрепче, чтобы я не дрожал и не сделал жертву напрасной» (Мидраш Раба, Берешит, 56,8). В труде II века «Седер Олам Рабба» сказано, что Исааку на момент жертвоприношения было 37 лет. Однако в иконографии в двух случаях из трёх мы наблюдаем Исаака исключительно ребёнком – размерами он намного меньше Авраама. Соответственно, решение Исаака о жертвоприношении не может рассматриваться как полностью осознанное и вольное – поскольку он не вступил ещё в совершеннолетие. Таким образом, эта традиция в иконографических памятниках оказывается не отображённой.

2. Пепел Исаака. Э. Гудэнаф считает достаточно древней, восходящей к II–III веку, традицией отсылки к «пеплу Исаака» [Goodenough, 1989, 99]. И Вавилонский, и Иерусалимский Талмуд упоминают о том, что Исаак, по-видимому, был принесён в жертву на алтаре. Однако в изображениях мы везде видим заместительную

жертву, что даёт возможность полагать, что в иконографии данный мотив не был отображён.

3. Искупление добродетелями праведников. В мидраше на книгу Бытия, неоднократно уже цитируемом, находится пассаж, что ради жертвы Исаака к его потомству бог может проявить сострадание, когда они будут в беде (Мидраш Раба 56:10). Л.С. Чаковская считает, что именно в этот период написание мидраша совершалось не только в литературе, но и «в красках», при помощи средств изобразительного искусства [Чаковская, 2011, 289]. Однако в рассмотренных фреске и мозаиках мы видим, возможно, лишь отголоски этого учения, которое, по-видимому, только зарождалось – предопределение заместительной жертвы овна можно усмотреть в иконографии, но богословскую и сотериологическую роль личности Авраама, на мой взгляд, здесь отметить можно лишь косвенно.

Заключение

Таким образом, рассмотрев литературные и художественные источники, мы можем заключить, что в некотором смысле художественная традиция опережала литературную – многие идеи, усматриваемые в иконографии, в литературном виде в иудаизме развились лишь к IX веку. При этом существуют явные различия и как бы взаимоисключения между мидрашами и иконографическими сюжетами – например, это касается возраста Исаака, что даёт возможность предположить параллельное развитие этих двух традиций и некоторый разрыв между раввинистическим пониманием Акеды и «общинным».

Библиографический список

1. Апокрифы = Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев, или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона. – СПб.: Амфора, 2009. – 407 с.
2. Чаковская, Л.С. Воплощённая память о Храме: художественный мир синагог Святой Земли III–VI в. н.э. / Л.С. Чаковская – М., «ИНДРИК», 2011 г. – 367 с.
3. Bregman, M. The Depiction of the Ram in the Aqedah Mosaic at Beith-Alpha / M. Bregman // Tarbiz. – 1982. – No. 51. – P. 306–309.
4. Ginzberg, L. Legends of the Jews / L. Ginzberg. – Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003. – 1650 p.
5. Goldman, B. The Sacred Portal: a primary symbol in ancient Judaic art / B. Goldman. – Detroit: Wayne State University Press, 1966. – 215 p.
6. Goodenough, E.R. Jewish symbols in Greco-Roman period (Abridged edition) / E.R. Goodenough. – Princeton University Press, 1989. – 328 p.
7. Gutmann, J. Revisiting the "Binding of Isaac" Mosaic in the Beth-Alpha Synagogue / J. Gutmann // Bulletin of the Asia Institute New Series. – Vol. 6. – 1992. – P. 79–85.
8. Hachlili, R. Ancient mosaic pavements: Themes, Issues, and Trends / R. Hachlili. – Leiden/ Boston: Brill, 2008. – P. xxviii + 320, ill.
9. Kessler, E. Bound by the Bible. Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac / E. Kessler. – Cambridge University Press, 2004. – 222 pp.
10. Midrash Rabbah. Volume 1, Genesis I. Ed. by R. Harry Freedman and Maurice Simon. – London, Soncino press, 1961. – 508 p.
11. Weiss, Z. Promise and Redemption: A Synagogue Mosaic from Sepphoris / Z. Weiss, E. Netzer. – Jerusalem, Israel Museum, 1996. – 44 p.

Текст поступил в редакцию 18.12.2021.
Принят к публикации 19.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

References

1. Bregman M. *The Depiction of the Ram in the Aqedah Mosaic at Beith-Alpha*. Tarbiz, 1982, no. 51, pp. 79–85.
2. Chakovskaya L.S. *Voploschennaya pamyat o Hrame: hudozhestvenniy mir sinagog Svyatoy Zemli III–VI v. n.e.* [Incarnate memory of the Temple: The artistic world of the synagogues of the Holy Land of the 3th – 4th centuries C.E.]. Moscow: "INDRIK" Publ., 2011, 367 p. (in Russian).

3. Ginzberg L. *Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003, 1650 p.
4. Goldman B. *The Sacred Portal: a primary symbol in ancient Judaic art*. Detroit: Wayne State University Press, 1966, 215 p.
5. Goodenough E.R. *Jewish symbols in Greco-Roman period (Abridged edition)*. Princeton University Press, 1989, 328 p.
6. Gutmann J. Revisiting the "Binding of Isaac" Mosaic in the Beth-Alpha Synagogue. *Bulletin of the Asia Institute New Series*, 1992, vol. 6, pp. 79–85.
7. Hachlili R. *Ancient mosaic pavements: Themes, Issues, and Trends.* Leiden/Boston: Brill, 2008, xxviii + 320 p., illus.
8. Kessler E. *Bound by the Bible. Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*. Cambridge University Press, 2004, 222 pp.
9. *Midrash Rabbah.* Vol. 1, Genesis I. Ed. by R. Harry Freedman and Maurice Simon. London, Soncino press, 1961, 508 pp.
10. *Vetkhozavetnye apokrify: Kniga Enokha, Kniga Jubileev ili Maloye Bytie, Zavety dvenadtsati patriarkhov, Psalmy Solomona* [Old Testament Apocrypha: Book of Enoch; Book of Jubilees, or Little Genesis; The Testaments of the Twelve Patriarchs; Psalms of Solomon]. St. Petersburg: Amfora, 2009, 407 p. (in Russian).
11. Weiss Z., Netzer E. *Promise and Redemption: A Synagogue Mosaic from Sepphoris*. Jerusalem, Israel Museum, 1996, 44 p.

Submitted for publication: December 18, 2020.
Accepted for publication: April 19, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 136–147.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 136–147.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.136-147

[1]Ань Дэ, [2]Фадеев И.А.

[1]Государственный университет Чжэнчжи
[2]Институт всеобщей истории РАН
[1]11605, Тайвань (Китайская Республика), Тайбэй, Вэньшань, ул. Чжинань, секц. 2, 64
[2]119334, Россия, г. Москва, Ленинский проспект, 32А
[1]araks515@gmail.com; [2]fadeyev.ivan@yahoo.co.uk

Ань Дэ

И.А. Фадеев

Взгляд Юэ Фэна на историю православия

Аннотация. Данная статья посвящена одному из самых известных исследователей православия в Китае после 1949 года, переводчику и историку-религиоведу Юэ Фэну (сентябрь 1928 – 22 февраля 2017). Его труд «История православия» стал первым наиболее авторитетным исследованием истории православной церкви, опубликованным в Китае с начала периода реформ и открытости (1978 г.). В данной статьи предметом исследования выступает понимание Юэ Фэном истории православной церкви и выделенные им присущие православию особенности вероучения. Актуальность предлагаемого исследования определяется тем фактом, что и по сей день сохраняется значительный интерес к изучению православия в самом Китае: публикуются новые исследовательские статьи, защищаются диссертации. К сожалению, и на сегодняшний день научные труды Юэ Фэна, широко известные в китаеязычной среде, в российском научном сообществе знакомы лишь узкому кругу синологов и религиоведов-исследователей истории православия в Китае. Одна из возможных причин этого связана с тем, что по настоящее время, несмотря на многочисленные цитирования произведений Юэ Фэна в китайской, российской и англоязычной научной литературе, не существует, за исключением нескольких коротких рецензий, отдельных исследований, посвящённых жизненному пути и творчеству крупнейшего китайского исследователя истории православной церкви, труды которого, без преувеличения, повлияли на несколько поколений ученых. Авторы настоящей статьи поставили перед собой цель попытаться заполнить эту лакуну и познакомить широкую академическую аудиторию России с классикой «православлавоведения» Поднебесной. Для реализации этой цели авторы, во-первых, осветили основные вехи жизненного пути китайского исследователя, закрывая белые пятна на российской карте китайских исследований православия, и, во-вторых, проанализировали научные публикации Юэ Фэна, в которых исследуются вопросы истории православной церкви, и эксплицировали его взгляды на исторический путь и природу православной церкви. Авторы приходят к выводу о том, что без подробного знакомства с жизненным путём и трудами Юэ Фэна, которые и по сей день сохраняют свою актуальность и авторитетность, невозможно понять специфику институализированного религиоведения как такового и особенностей религиоведческих подходов к изучению православия в Китае.

Ключевые слова: Юэ Фэн, православие, история православной церкви, Китай, история православной церкви в Китае, особенности православия в Китае

[1]An De, [2]Ivan A. Fadeyev

[1]National Chengchi University
[2]Institute of World History of RAS
[1]no. 64, Sec.2, ZhiNan Rd., Wenshan District, Taipei City, 11605, Taiwan (R.O.C)
[2]32A Leninskiy Prospect, Moscow, 119334, Russia
[1]araks515@gmail.com; [2]fadeyev.ivan@yahoo.co.uk

Yue Feng's View on the History of the Orthodox Church

Abstract. TThe essay focuses on the life and works of one of the most famous Chinese researchers of Orthodoxy after 1949, the translator and historian Yue Feng (September 1928 – February 22, 2017). His *"A History of the Orthodox Church"* was the first authoritative study of the history of the Orthodox Church, published in China since the beginning of the "reform and openness" period (Gǎigé kāifàng; 1978 – present days). The article

focuses on Yue Feng's understanding of the history of the Orthodox Church and the features of the doctrine inherent in Orthodoxy which he chose to highlight. The relevance of the research is determined by the fact that to this day there is a significant interest in the study of Orthodoxy in China itself: new research articles are published, dissertations are defended. Unfortunately, even today Yue Feng's works, widely known in the Chinese-speaking academia, are known only to a small group of sinologists and students of the history of Orthodoxy in China in the Russian academic community. One possible reason for this is that, even to this day, despite numerous citations of Yue Feng's works in Chinese, Russian, and English academic literature there are no separate studies, except for a few short reviews, dealing with the life and work of the eminent Chinese researcher of the history of the Orthodox Church, whose works, without exaggeration, have influenced several generations of scholars. The authors of this article have set for themselves the aim of trying to fill this gap and introduce a wide Russian academic audience to the classics of "Orthodox Studies" in the Middle Country. To achieve this goal, the authors, firstly, highlight the major milestones of Yue Feng's life, closing the white spots on the Russian map of Chinese studies of Orthodoxy, and, secondly, analyze Yue Feng's academic publications, exploring the history of the Orthodox Church, and explicate his views on the historical path and nature of Orthodoxy. The authors conclude that without a detailed acquaintance with the life and works of Yue Feng, which still retain their relevance and authority, it is impossible to understand the specific features of institutionalized religious studies as such and the features of academic approaches to the study of Orthodoxy in China.

Key words: Yue Feng, Orthodox Church, history of the Orthodox Church, China, history of the Orthodox Church in China, specific features of the Orthodox Church in China

---

Introduction. The Chinese Church historian Yue Feng is one of the most important researchers of the history of Orthodoxy in China. As the author of numerous articles and a fundamental monograph on various aspects of the history of the Orthodox Church, he can rightly be considered one of the "founding fathers" of the modern Chinese academic tradition of Orthodox Studies. Yue Feng's work "*A History of the Orthodox Church"* had a huge impact on the development of ideas about Orthodoxy in China. Despite this fact, he and his work have not yet become the subject of a separate in-depth study either in Russia or abroad (including China). This study is the first attempt by the authors to fill this gap.

Yue Feng in contemporary historiography. Among the works that mention Yue Feng and his writings the monograph "*Chinese Religious Studies on Orthodoxy in Modern China"* should be noted. The authors of the study emphasise that Russian researchers consider Yue Feng's work "*A History of the Orthodox Church"* to be one of the most popular in academic circles not only in China but also in Russia itself. Moreover, the authors claim that Yue Feng is one of the leading Chinese specialists in the history of the Orthodox Church and that his "*A History of the Orthodox Church"* is a conceptual presentation of the Chinese methodology for the study of Orthodoxy in the Middle Country [Zhang, Fomina, 2015, 9, 34].

Similarly, Zhang Xi, in her article "The Study of Orthodoxy in China in the Late Twentieth and Early Twenty-First Centuries" speaks of "*A History of the Orthodox Church"*as one of the "most popular not only in the Chinese but also in the Russian academic communities" [Zhang Xi, 2016, 160].

The well-known Russian sinologist A. Lomanov, in his review of the first edition of "*A History of the Orthodox Church"*, notes that "...Professor Yue Feng is one of the authoritative Chinese experts on Orthodoxy." He believes that Yue Feng's monograph "...deserves attention as one of the first attempts at a systematic study of Orthodoxy in modern academic circles of the People's Republic of China... an attempt at a comprehensive study of Orthodoxy". A. Lomanov, highlighting certain shortcomings of the monograph (in particular, "...heightened interest in socio-political problems" and an insufficiently deep and systematic review of "...Russian literature of the 90s"), also draws attention to the fact that "...the underlying emphasis, assessments, and methodological approaches... are very important... for expanding... the understanding of the attitude of modern Chinese scholars to the topic of the Orthodox Church..." [Lomanov, 1999].

Latvian scholar Aleksandrs Dmitrenko, despite his criticism of Yue Feng's views on the history of Orthodoxy, the activities of the Russian Ecclesiastical Mission in China, and the Marxist approach to religion, recognises that "*A History of the Orthodox Church"* is an important source of information about autocephalous Orthodox churches for the Chinese-speaking reader [Dmitrenko, 2018, 18].

In the dissertation of Liang Zhe, successfully defended at the Peoples' Friendship University of Russia, the data from Y. Feng's "*A History of the Orthodox Church"* is used to describe the religious life of Russian emigrants in Xinjiang [Liang Zhe, 2016, 106–108, 110].

The Russian student of Chinese Orthodoxy V. Datsyshen in his work "A History of the Russian Ecclesiastical Mission in China" writes about the "breadth and depth" of "*A History of the Orthodox Church"*, emphasising that several of the monograph's chapters are of interest to Russian researchers of Orthodoxy in the *Zhongguo* [Datsyshen, 2010, 36–37].

The English-language collective work "*Handbook of Christianity in China"*, edited by Professor R.G. Tiedemann, also contains some references to Yue Feng's works, in particular, it makes use of *"A History of the Orthodox Church"* to clarify the list of places in China where religious life was resumed in the early 1990s [Tiedemann, 2010, 833]. "*The Blackwell Companion to Eastern Christianity"* mentions Yue Feng's works as additional reading material for those who wish to continue studying the history of Eastern Christianity in China [Parry, 2007, 290].

Thus, it could be noted that these works – which are part of a huge body of academic literature on the history of Orthodoxy in general, and the history of the Orthodox Church in China in particular, and which contain numerous references to Yue Feng and works penned by him – indicate that his research has not only become a "classic" but also retains its academic relevance to this day.

The major milestones of Yue Feng's academic life. Yue Feng was born in September 1928 in the village of Dushu, Hongtong County, Shanxi Province. In 1948, after completing his studies at North China University [With sorrow, 2017, 2], he successfully graduated from the Faculty of Russian Language, Beijing Foreign Studies Institute, and was assigned to the Faculty of Philosophy, Peking University. There he worked for five years as a translator, responsible in particular for translating the lectures given by an academic group, specializing in philosophical disciplines, which was sent to China by the Soviet Union.

Working as a translator was a considerable challenge for Yue Feng. A graduate of the Russian Language Faculty, who, due to a lack of qualified teaching staff, was not even taught the basics of philosophy [Yue Feng, 2008b, 6], he had to translate the materials of a course on the history of philosophy, overflowing with specialized terminology. To do his job properly, Yue Feng devoted almost all of his free time to self-education. If he was faced with questions that he could not find a solution to on his own, he asked for advice from the professors of the Faculty of Philosophy – Wang Zisong (1921–2018), a specialist in the history of Greek philosophy, and Huang Nan-sen (1921–2013), a connoisseur of the works of Karl Marx. Professor Wang Taiqing (1922–1999), a translator and specialist in the history of Western philosophy, was also a great help to Yue Feng in his studies. Many days of Yue Feng's work led to a creation of a lecture course on the history of philosophy, edited by T.P. Oizerman, which was published in 1957, and fully translated into Chinese. Yue Feng also participated in the translation of the lectures of the Soviet academic Philip Georgiev (1904–1974), "Some Questions of Dialectical Materialism" and "On the 'Philosophical Notebooks' of Lenin" [Yue Feng, 2008b, 6–7].

Due to the sharp deterioration of the bilateral relations between the USSR and the PRC (1956–1966), in 1959 Soviet specialists were recalled from China. Yue Feng, who "just got a taste" for the study of Marxist philosophy, was transferred to the Department of Oriental Philosophy, where he was assigned to translate works on the history of philosophy in China, Japan, Korea, and India. The study of Eastern philosophy aroused Yue Feng's interest in the history of its development and its influence on human civilisation. In 1964, at the initiative of Mao Zedong, the Chinese Academy of Social Sciences (CASS) decided to create a new division – the Institute of World Religions. Six employees of the Department of Oriental Philosophy of the Faculty of Philosophy, Peking University, including Yue Feng, joined the organisational bureau that was supposed to prepare for the opening of the Institute [Yue Feng, 2008b, 7–8], but due to the events of the "Cultural Revolution" (1966–1976), the Institute opened its doors only in 1976.

It was while working at this Institute that Yue Feng was fully formed as a scholar of religion. His formation as a scholar was greatly influenced by the founder and first

head of the Institute of World Religions of the CASS, Ren Jiyu (1916–2009). While still working as a translator, Yue Feng attended Ren Jiyu's lectures on Buddhology that made a strong impression on him. After starting work at the Institute of World Religions, Yue Feng was advised by Ren Jiyu to study the history of religions including Eastern Christianity, and to pay particular attention to the study of religion in Russia [Yue Feng, 2009, 37–38; Yue Feng, 2008b, 8].

It should be noted that Yue Feng considered perseverance to be a very important quality for a scholar. For example, in the preface to his collection of essays, Yue Feng, reflecting on how to approach academic work, gives readers seven tips, the second of which is dedicated to perseverance. Yue Feng believed that after the scholar had determined the directions and goals of research, he should resolutely pursue them, and when faced with difficulties, he should not back down in any case. A scholar, he stressed, must have exceptional willpower. Only those who persevere can succeed [Yue Feng, 2008b, 10–11]. Choosing Orthodoxy as the object of his academic research, Yue Feng faced animosity from some colleagues in the Institute, but went on carrying out his research, since almost no one in China studied Orthodoxy in those days: it was considered preferable to study either Catholicism or Protestantism, or both. Yue Feng saw the reason for the lack of publications on the Orthodox Church as nothing more than the negative impact of Western Christian cultural centrism on Chinese academia [Yue Feng, 2008b, 8–9]. Therefore, in 1980, to correct the situation, Yue Feng published the article "The Origin of the Russian Orthodox Church", in the authoritative journal *"World Religions"* [Yuan Yi-bo, 1994, 139].

It should be noted that although most of Yue Feng's intellectual heritage is associated with the study of various aspects of Orthodox Christian history, he wrote on other topics, too. For example, he published articles on Catholic and Protestant theology, as well as the history of missionary activities of representatives of various Christian denominations in China. In some of his works, Yue Feng raised questions about the importance of the existence of religious studies as a separate academic discipline and the relevance of religiological education in China.

The great achievement of Yue Feng's was the publication of his main work – *"A History of the Orthodox Church"* in 1990. It became one of the first monographs on the history of the Orthodox Church, written by a Chinese researcher. The book is based on a course of lectures on Orthodoxy given by Yue Feng to students of the Department of Religious Studies of the Faculty of Philosophy, Peking University, as well as on the texts of his numerous articles and conference papers. The monograph was highly praised by the Chinese academic community. In particular, Li Yingnan, director of the Russian Language Institute, Beijing Foreign Studies Institute, noted in her review that Yue Feng's work had eliminated a long-standing gap in Chinese studies on the history of Orthodoxy [Li Yingnan, 2000, 140]. *"A History of the Orthodox Church"* has long been almost the only reference book for Chinese researchers of Orthodoxy and Russian culture. The publication of this monograph cemented Yue Feng's reputation as a leading Chinese expert on the history of the Orthodox Church. In 2005, the expanded and revised second edition of his book was printed [Yue Feng, 2005].

Yue Feng took an active part in writing *"A History of Religions of Russia"*, a collective work of twelve Chinese scholars, published in 2008 under his editorship [Yue Feng, 2008a]. For this collection, Yue Feng prepared the preface and afterword, personally wrote four chapters, and co-authored six more [Yue Feng, 2008a, 1–3, 1–11, 67–94, 95–228, 229–243, 392–433, 485–504, 505–527, 628–642].

"A History of Religions of Russia" received its well-deserved approval from both Chinese and Russian academic circles, and the publication of the collection became a notable event in the field of Chinese religious studies. A. Lomanov in his review noted that Yue Feng managed to gather a strong creative, multigenerational team of leading Chinese religious studies specialists to write a work of encyclopaedic scale [Lomanov, 2010, 179]. A. Lomanov believes that *"A History of Religions of Russia"* makes a significant contribution not only to the development of religious studies in China but also to the promotion of cultural dialogue between Russia and China [Lomanov, 2010, 179]. The well-known Chinese researcher of Russian culture and authoritative translator Gao Mang (known by his pen name Wulanhan) noted that the authors of *"A History of Religions of Russia"* com-

prehensively analyse and explain the influence of religion on politics, economy, culture, and history of art in Russia [Gao Man, 2008, 145].

In addition to his academic activities, Yue Feng was successfully engaged in administrative work. In 1981, the joint efforts of the Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences, and the Faculty of Philosophy of Peking University helped to establish the Department of Religious Studies at the faculty. In 1983, Yue Feng was appointed head of this Department [With Sorrow, 2017, 2]. He devoted a lot of time and effort to popularising religious studies as an academic discipline in China. He repeatedly emphasized the importance of the knowledge produced by the research in this field for various branches of the Humanities [Yue Feng, 1987, 47–48]. In 1989, Yue Feng, together with Wen Yun, a former researcher at the Faculty of Eastern European Languages at Peking University of Foreign Languages, published the handbook "*One Hundred Questions and Answers about Christianity"* [Yue Feng, Wen Yun, 1989]. In January 1995, they published a more extensive handbook on Christianity, called *"A Thousand Questions about Christianity"* [Yue Feng, Wen Yun, 1995]. Compiled in a question-and-answer format, the book was written in simple and understandable language and was positively received by readers. The second edition of the handbook came out in March of that year.

In the last years of his life, Yue Feng continued to actively carry out his academic work, remaining in his position as a special guest researcher at the Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences.

Yue Feng's view of Orthodoxy and its history. Yue Feng rightly believed that without an in-depth knowledge of the Orthodox Church, it is impossible to understand the politics, economics, history, and art of Russia, Central and Eastern Europe. He also insisted that the study of Orthodoxy was important for such sections of historical knowledge as the history of ideas and the history of Christian thought. According to Yue Feng, without getting acquainted with Orthodoxy, it is impossible to achieve a holistic understanding of Christianity as such [Yue Feng, 1987, 47].

Studying the history of the Orthodox Church, Yue Feng proceeded from the Marxist theory of socioeconomic formations and class struggle, operating in the categories of "the base" and "the superstructure". For him, Orthodoxy was only a part of the superstructure of the Byzantine (and, for that matter, Russian) society. Yue Feng believed that some of the characteristics of the Orthodox Church might be related to the fact that the economic development (and the political state) of the Eastern Roman Empire was somewhat different from the Western Roman Empire [Yue Feng, 2008b, 21, 34].

For instance, referring to the topic of church-state relations in the Byzantine Empire, Yue Feng emphasised that the emperors were pragmatic about the issue of religious orthodoxy, perceiving Orthodoxy, first of all, as an instrument of unification of the Empire. Therefore, when they intervened in ecclesiastical matters and acted as arbitrators in theological disputes, they would often support the most influential, rather than the most orthodox, party within the Church. Yue Feng believed that the reason for the convocation of the First Ecumenical Council by Emperor Constantine the Great (February 27, 272 – May 22, 337) was the understanding that disputes between the Orthodox and Arian parties threatened the stability of the Empire [Yue Feng, 2008b, 23–25, 27]. During the Iconoclastic Controversy, Emperors Leo III the Isaurian (ca. 685 – June 18, 741) and Constantine VI (January 14, 771 – 797/805) supported the iconoclastic movement to confiscate church lands and incomes that they later distributed among the Byzantine nobility. The first Byzantine Empress regnant Irene (April 19, 797 – October 31, 802), according to Yue Feng, restored the veneration of icons to please the "common folk," for whom icons were an important part of the religious cult [Yue Feng, 2008b, 29].

In the theological disputes that shook the Byzantine Empire, Yue Feng saw not so much of an attempt to understand the subtleties of Christian dogma but rather a reflection of the social contradictions within the Byzantine society. Yue Feng emphasised that the followers of the Alexandrian presbyter Arius (250/256 – 336), in their arguments with the orthodox party, represented the interests of oppressed Christians. Arianism united representatives of the lower (slaves and the urban paupers) and sections of the middle class of urban society, becoming one of the forms of protest against the union of the official church with the slave system of the Byzantine state [Yue Feng, 2008b, 22].

The participants of the iconoclastic movement opposed the veneration of icons because the cult of icons and relics was one of the ways of exploiting believers and spreading the Church's ideological influence on society. Another important reason for the spread of the iconoclastic movement was the protest of the masses against the Church's seizure of peasant lands and the property of citizens [Yue Feng, 2008b, 22].

According to Yue Feng, the disputes between the Pope and the Patriarch of Constantinople about the primacy of their respective sees were a natural consequence of the division of the Empire into two parts, each of which had its own First Hierarch. The Emperors of the East and West, Yue Feng notes, also took an active part in this struggle [Yue Feng, 2008b, 29–32].

Studying the history of the development of the Orthodox Church in Byzantium and analysing the complex relations between Constantinople and Rome, Yue Feng concluded that the Orthodox Church had three features that distinguished it from other branches of Christianity, namely conservatism, polycentrism, and the Church's dependence on secular power (Caesaropapism).

Conservatism, according to Yue Feng, implies that the Orthodox Church carefully preserves the worship and dogmas of early Christianity, adheres to the Nicene Creed and the decrees of the seven Ecumenical Councils, believing that all of the above is infallible and cannot be disputed by anyone. Following the Soviet scholar V. Titov [Titov, 1974, 10], Yue Feng saw the reason for Orthodox conservatism in the fact that the process of feudalisation in the Byzantine Empire was very slow compared to the Western Roman Empire. Stagnation in public life gave rise to conservatism in ideology, which later became part of the Orthodox tradition [Yue Feng, 2008b, 33–35].

Polycentrism suggests that the Orthodox Church (as opposed to the Catholic Church) does not have a single centre and leader. Yue Feng explained this peculiarity by the fact that, after the division of the empire, four centres of church life were formed in the East: Constantinople, Jerusalem, Alexandria, and Antioch. Although the disputes over primacy between these ancient sees resulted in the appropriation of the title of "the Ecumenical Patriarch" by the ruling bishop of Constantinople, the other three Patriarchates retained their independence. Over time, Yue Feng wrote, each of the fourteen local churches became an independent centre for their respective congregations [Yue Feng, 2008b, 33–35].

The dependence of the Church on secular power (Caesaropapism), according to Yue Feng, is connected with the very fact of the formation of the Orthodox Church in the Byzantine Empire – a country with a strong imperial power, where the Church and the State were as one. The Emperor was appointing the Patriarchs, convening synods and councils of bishops as well as approving their decisions; occasionally, he was even explaining the dogmas [Yue Feng, 2008b, 33–35].

Even though Yue Feng adhered to an atheistic worldview, in his articles he highlighted some positive aspects of the Church's influence on the society and culture of Orthodox countries, in particular, noting that some of the prescriptions of moral theology had a beneficial effect on the daily lives of the Orthodox faithful [Yue Feng, 1997, 75–77; Yue Feng, 1999a, 36].

Yue Feng devoted several of his articles to church-state relations in the Soviet Union. He noted the great changes in the position of the Orthodox Church in the country, the constant increase in the number of believers, as well as the change in the quality of the parishioners. Yue Feng drew attention to the fact that in some areas of the USSR, local authorities gave in to the pressure exerted by believers and reopened previously closed churches [Yue Feng, 1984, 80–81]. Yue Feng's articles, which raised questions related to the history of the Orthodox Church under-examined in Chinese academic circles, brought him certain fame, becoming one of the authoritative sources of information about Orthodoxy for the academic community of the Middle Country. It is not surprising that when *"A History of World Religions from Antiquity to the Present"* was published in the authoritative Chinese publishing house *"Shang Yinshuguan"* under the editorship of Professor Wang Zhongyi of the Hebei Normal Institute, it was Yue Feng who wrote the section on the Orthodox Church for it [Wang Zhongyi, 1991, 267–310].

"A History of the Orthodox Church", as noted above, is Yue Feng's most fundamental work on the history of the Orthodox Church. It was written by the Chinese scholar

after the end of the period of the "Beijing Spring" (1978–1981). It is important to note that the book is not limited to the history of the Orthodox Church, demonstrating the scale of the research conducted by Yue Feng. It introduces the reader to Orthodox philosophy and ethics in pre-revolutionary Russia, Church art, the history of the Orthodox Studies in Russia and China in the 20th century, and even the administrative structure of local autocephalous Orthodox Churches [Yue Feng, 1999b, 216–233]. Besides, some materials on the history and theology of the Orthodox Church were included in the appendix to the monograph [Yue Feng, 1999b, 272–357].

The structural logic of the monograph and the way the research material is presented seem to be entirely justified and determined by the author's vision. Thus, the first three chapters of the book introduce the reader to the world of Orthodoxy, presenting the history of the development of the Orthodox Church, the main content of the Orthodox tradition, as well as its inherent features. The first chapter briefly describes the influence of Imperial economics and state structure on the Orthodox Church, talks about the dogmatic disputes that shook the Byzantine Empire, and the historical context of the so-called "Great Schism" that split Christendom in two [Yue Feng, 1999b, 1–15]. The second chapter, "The Main Characteristics of Orthodoxy", deals with the sources of Orthodox doctrine, dogmatic theology, Orthodox liturgical tradition, church hierarchy, and the structure of monasteries [Yue Feng, 1999b, 16–39]. The third chapter is devoted to the peculiarities of the Orthodox Church, highlighted by Yue Feng during his many years of research [Yue Feng, 1999b, 40–53].

The next three chapters (the fourth, fifth, and sixth) were devoted to Orthodox philosophy, ethics, and art [Yue Feng, 1999b, 54–90]. In chapters seven to ten[1], Yue Feng describes the history of the Russian Orthodox Church, reviewing the historical period from the baptism of Rus' to the 1990s [Yue Feng, 1999b, 91–166]. The eleventh chapter "Orthodoxy and Modernity" describes the new directions of spiritual development in the Orthodox Church, its relations with other Christian churches, as well as its special status in Russia [Yue Feng, 1999b, 167–190]. The twelfth chapter describes the rise and decline of Orthodoxy in China [Yue Feng, 1999b, 191–205], while chapter thirteen briefly deals with the most famous Orthodox churches in the Middle Country [Yue Feng, 1999b, 206–215]. The fourteenth chapter describes the structure of the international Orthodox communion and briefly introduces the reader to the current state of the twelve autocephalous and two autonomous Orthodox churches [Yue Feng, 1999b, 216–232]. In the fifteenth chapter, Yue Feng introduces the reader to the history of the studies on the Orthodox Church undertaken by prominent Russian scholars before the October Coup of 1917 [Yue Feng, 1999b, 233–244]. The final sixteenth and seventeenth chapters are devoted to the history of the Orthodox Studies in the USSR and China in the 20th century [Yue Feng, 1999b, 245–268]. The monograph also included the "Chronicle of the Main Events in the History of Orthodoxy" [Yue Feng, 1999b, 269–271] and appendices consisting of the Apostolic, Nicene, and Niceno-Constantinopolitan Creeds translated into Chinese, a short catechism with questions and answers regarding the essentials of Orthodox faith and doctrine, published in 1936 by the priest Nicholas Li Xunyi in Shanghai, and some other materials [Yue Feng, 1999b, 272–357].

Yue Feng spent a long time trying to identify **the features of the Orthodox Church** that distinguish it from other Christian denominations. If the article "A Brief Essay on the Formation of Orthodoxy" indicates only three of them (polycentrism, conservatism, the Church's dependence on secular authorities) [Yue Feng, 2008b, 31–35], then in the third chapter of his *"A History of the Orthodox Church"*, Yue Feng identifies six such features, adding another three to the first, i.e. mysticism, differences with Catholicism, on the one hand, and with Protestantism, on the other [Yue Feng, 1999b, 40–53].

Mysticism, according to Yue Feng, is unscientific and irrational. In his opinion, in Orthodoxy, mysticism is manifested in a very broad way: in the teaching of the Orthodox Church concerning itself, the doctrine of God, doctrine of Jesus Christ, in its ecclesiology, the doctrine of prayer, the doctrine of the Sacraments, the theological vision the temple of God, in the Orthodox understanding of history [Yue Feng, 1999b, 42–45].

Identifying its differences from Catholicism, Yue Feng points to such features of the Orthodox Church as, for instance, the Orthodox Church's commitment not only to

the Holy Scriptures but also to the Sacred Tradition (while the Catholic Church, in his view, is committed to the Holy Scriptures and the Church's Magisterium). Discussing the differences in Orthodox and Catholic dogmatics, Yue Feng writes about the absence in the Orthodox Church of certain dogmatic teachings, such as the Filioque, Purgatory, the Marian dogmas of the Immaculate Conception and Assumption of the Blessed Virgin Mary. According to Yue Feng, in contrast to Catholic theology, Orthodox theological tradition is more conservative and lacks vitality. The hierarchical structure, the Church Statute (Ustav) and calendar, the Divine Liturgy, the liturgical vestments, and the architecture of the Orthodox Church, as the Chinese scholar writes, also differ significantly from their counterparts in the Catholic tradition [Yue Feng, 1999b, 49–52].

Among the major differences between Orthodoxy and Protestantism, Yue Feng focused on the recognition by the Orthodox Church of authorities other than the Holy Scriptures (namely, the Sacred Tradition, the Creed, and the patristic writings), the veneration of the Mother of God, and the belief in the sacramental nature of the ordained priesthood. Orthodox theology is more conservative than Protestant theology. Also – unlike Protestantism – in Orthodoxy, strict canonical rules define and govern both the structure of the Church itself and the life of its members. The hierarchical structure, the liturgical system, and the ecclesiastical art of the Orthodox Church also differ significantly from the Protestant ones [Yue Feng, 1999b, 52–53].

The Chinese scholar understood Orthodox religious philosophy as a philosophical explanation and evaluation of Orthodoxy. According to Yue Feng, Orthodox philosophers in their reasoning were rooted in philosophical idealism and theological approach [Yue Feng, 1999b, 54]. In Orthodox philosophy, Yue Feng, following the Soviet specialists in religious studies, distinguished three main traditions: academic philosophy, V. Solovyov's metaphysics of all-unity, and the philosophy of "the new religious consciousness" [Yue Feng, 1999b, 55–63; Novikov, 1987, 223–239].

Comparing Orthodox philosophy with Catholic and Protestant philosophies, the scholar identified its distinctive features. Among them: the unity of God and the world, the union of the divine and human natures, synergistic harmony between God and the human race, bringing together theology and philosophy; resisting reason; preaching mysticism, irrationally assimilating divine wisdom, and focusing on the mystery of the Saviour's Incarnation [Yue Feng, 1999b, 63].

As for Orthodox ethics, Yue Feng insisted that it only emerged after the so-called "Great Schism" of 1054. However, he traced its origins to the moral theology of Christian apologists and ancient Greek Church Fathers, such as Clement of Alexandria (pp. 150–215), Basil the Great (c. 330 – January 1/2, 379), John Chrysostom (c. 347 – September 14, 407) and John of Damascus (675/6 – December 4, 749) [Yue Feng, 1999b, 64]. Among the scholars who studied the issues of Orthodox ethics in pre-revolutionary Russia, Yue Feng particularly singles out V. Solovyov (January 16, 1853 – July 31, 1900), Archpriest S. Bulgakov (July 16, 1871 – July 13, 1944), and N. Berdyaev (March 6, 1874 – March 23, 1948). At the same time, he emphasises that in Russia ethics became an independent discipline only after separating from religious philosophy and theology at the beginning of the 20th century [Yue Feng, 1999b, 65–66]. Whether this statement is true is debatable. Considering Orthodox ethics from an atheistic point of view, Yue Feng insisted that it had not only a positive but also a negative influence on believers [Yue Feng, 1999b, 65–66]. Thus, he wrote that the Church, by instilling in its members the ideas of almighty God and heavenly paradise and by teaching them to endure hardships in this life to achieve the bliss of the world to come, offers suffering people only false comfort, i.e., the Church's preaching weakens the believer's will to fight for their happiness [Yue Feng, 1999b, 74–76].

In the sixth chapter of *"A History of the Orthodox Church"* titled "The Ecclesiastical Art of the Orthodox Church", Yue Feng discusses Orthodox ecclesiastical art, defining it as a combination of architecture, painting, sculpture, monumental art, various forms of music, poetry, and plastic art (dance) [Yue Feng, 1999b, 77]. He believed that in Orthodoxy, there were two main styles of ecclesiastical art, namely Byzantine and Slavic (the main representative of the latter being the Russian style of church art). The Chinese scholar gives a very high assessment of Orthodox art and speaks with regret about

the objects of church art lost in the era of the iconoclasm and during the Soviet persecutions of the Church [Yue Feng, 1999b, 80, 88–89].

Four chapters (from the seventh to the tenth) are devoted to the history of the Orthodox Church in Russia, from the baptism of Rus' to the 1990s. While appreciating the role of the Church in the development of Russian culture and statehood, Yue Feng still criticised it for its alliance with the state authorities, the accumulation of material wealth, and the exploitation of peasants [Yue Feng, 1999b, 95–98,103–105, 121].

Describing the intolerable situation of the Orthodox Church in the Soviet Union, Yue Feng noted that after the 1917 Coup the Orthodox Church lost its status of the 'established church' of Russia while its influence in society and the number of practicing believers decreased drastically [Yue Feng, 1999b, 95–98, 103–105]. The Chinese researcher considered Metropolitan Sergius' (Stragorodsky) "Declaration of July 20th 1927", which called on the faithful to be loyal to the current government, the most important milestone in the history of church-state relations. The Orthodox Church successfully confirmed its loyalty to the Soviet regime with its patriotic position during the Great Patriotic War (June 22, 1941 – May 9, 1945) [Yue Feng, 1999b, 137–144].

Yue Feng noted the change in the Russian Orthodox Church's attitude towards other confessions during the Soviet period, its active participation in the ecumenical movement, as well as the improvement of relations with the Old Believers [Yue Feng, 1999b, 146]. Yue Feng considered the adoption of the USSR law "On Freedom of Conscience and Religious Organizations" on October 1, 1990 to be a significant event in the history of state-church relations in the last half of the 20th century: after its promulgation, according to the Chinese religious scholar, the number of believers increased and the construction of new churches began. Believers, wrote Yue Feng, finally got the opportunity to participate in the political life of the country [Yue Feng, 1999b, 147–148]. Yue Feng considered the passage by the USSR government of the law "On Freedom of Conscience and Religious Organisations" on October 1, 1990, after the promulgation of which, according to the Chinese scholar, the number of believers increased and the construction of new churches began, to be a significant event in the history of state-church relations in Soviet Russia. Believers, wrote Yue Feng, finally got the opportunity to participate in the political life of the country [Yue Feng, 1999b, 147–148].

In the tenth chapter Yue Feng analyses the state of the Orthodox Church in modern Russia. He notes the profound changes in the relationship between the Church and the state authorities, the rapid increase in the role of the Russian Orthodox Church in society, the replacement of Soviet holidays with church holidays, and the beginning of pastoral work in the army. Yue Feng specifically points out that some Russian scholars have publicly recognised the important role of the Church in the history of Russia [Yue Feng, 1999b, 150–157].

Describing the changes in relations between the state and the Church, Yue Feng comes to the following conclusions: the government in Russia will not return to a policy directed against the Church. The latter has entered a period of stable development. However, although the number of parishioners will continue to increase in the future, such a giant leap in the number of believers, which occurred after the collapse of the USSR, could not happen again. According to Yue Feng, there is a possibility that Orthodoxy could once again become the state religion in Russia [Yue Feng, 1999b, 161–162, 164–165].

The author devotes two whole chapters (the twelfth and the thirteenth) to the history of the Russian Ecclesiastical Mission in Beijing (1716–1956). While not denying the Mission's invaluable contribution to the development of Russian-Chinese relations, as well as the considerable input by some members of the Mission (for example, Archimandrites Hyacinth Bichurin [September 9, 1777 – May 23, 1853] and Avvakum Chestnoy [September 30, 1801 – March 22, 1866]) to the development of Russian sinology as an academic discipline, Yue Feng still emphasises that Russian missionaries were using their special status to collect economic, political, and military information on Russia's Far Eastern neighbour [Yue Feng, 1999b, 195–196].

Some additions were made to the new edition of "*A History of the Orthodox Church"* in 2005. Thus, in the sixteenth chapter titled "The Study of Orthodoxy by Russian Scholars", a subsection "The Study of Orthodoxy by Scholars of the period of Tsarist Rus-

sia" was added, in which Yue Feng gave a list of the most famous or, in his opinion, eminent scholars who belonged to the Russian Orthodox Church [Yue Feng, 2005, 278–279].

A new chapter, "Orthodox Theology", written by Yue Feng in collaboration with Professor Dai Guiju of Peking University of Foreign Languages, was also added (it became the fifth chapter of the monograph), talking about the Orthodox teaching about God the Creator, Christ the Saviour, angels and demons, the first parents Adam and Eve, and the Providence of God [Yue Feng, 2002, 68–93]. The fourteenth chapter "The Place and Role of Orthodoxy in the History of Russia" was also added [Yue Feng, 2002, 243–265]. The content of the appendix was significantly expanded, and new historical materials were added (in particular, "Brief Rules of Christian Life" compiled and translated into Chinese by Archimandrite Flavian Gorodetsky) [Yue Feng, 2002, 337–470].

Conclusion

It is safe to conclude that Yue Feng was a pioneer in the study of the history of Orthodox Christianity in modern China, relying on the works of his colleagues from the USSR, thereby, among other things, popularising Soviet religious studies in friendly China. Yue Feng's "History of Orthodoxy" turned out to be a window into the world of Orthodoxy for several generations of Chinese researchers. He remains one of the most authoritative and popular Chinese-speaking researchers on this topic to this day. Without getting acquainted with his monograph, it is impossible not only to understand the history of the development of Orthodox Christian studies in China but also to understand the issues of concern to modern Chinese researchers of Orthodoxy.

It is also significant that modern historians of religion, deeper acquainted with the academic biography of Yue Feng, can use the example of his life to gain a more meaningful understanding of the history of the process of institutionalization of Chinese religious studies, and its formation as a popular academic discipline in Chinese humanities.

Библиографический список

1. Дацышен, В.Г. История Российской духовной миссии в Китае / В.Г. Дацышен. – Гонконг: Братство святых Первоверховных апостолов Петра и Павла, 2010. – 448 с.
2. Ломанов, А.В. Эгуо Цзунцзяо Ши (История религий России) / А.В. Ломанов // Проблемы Дальнего Востока. – 2010. – № 1. – С. 179–185.
3. Лян, Чжэ. Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия: дис…канд. истор. наук: 07.00.15 / Лян Чжэ; РУДН. – М., 2016. – 201 с.
4. Новиков, М.П. История и теория атеизма. Учебное Пособие / М.П. Новиков. – М.: Мысль, 1987. – 475 с.
5. Православие в Китае. Православное братство всех китайский святых [Электронный ресурс] // Ломанов А.В. Рецензия. Юэ Фэн. История Православия – URL: http://www.orthodox.cn/news/9902bookreview_ru.htm (дата обращения 03.12.2020).
6. Титов, В.Е. Православие / В.Е. Титов. – М.: Политиздат, 1974. – 327 с.
7. Чжан, Си. Изучение православия в Китае в конце XX – начале XXI вв. / Чжан Си // Религиоведение. – 2016. – № 2. – С. 159–165.
8. Чжан, Фань. Китайское религиоведение о Православии в современном Китае / Чжань Фань, Н.П. Фомина. – М.: Издательский Дом Академии Естествознания, 2015 – 130 с.
9. Dmitrenko, A. The Intellectual Approach of Chinese Academia Towards the Orthodox Church / A. Dmitrenko // International Journal of Sino-Western Studies. – 2018. – Vol. 14. – P. 17–26.
10. Parry, K. (ed.). The Blackwell Companion to Eastern Christianity / K. Parry (ed.). – Malden MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2007. – 552 p.
11. Tiedemann, R.G. (ed.). Handbook of Christianity in China. Volume Two: 1800 to Present / R.G. Tiedemann (ed.). – Leiden Boston: Brill, 2010. – 1050 p.
12. Ван, Чжунъи. История мировых религий с древности до современности / Ван Чжунъи. – Пекин: Шанъу иньшугуань, 1991. – 406 с. (王 仲 义. 世界古今宗教史话（一）合订本. 北京: 商务印书馆, 1991. 406页).
13. Гао, Ман. Рецензия на изданную под редакцией Юэ Фэна «Историю религий России» / Гао Ман // Шицзе цзунцзяо яньцзю. – 2008. – № 2. – С. 145–146 (浅评乐峰先生主编俄国宗教史）世界宗教研究. – 2008年. – 第 02期 – 页145–146.

14. Ли, Иннань. Рецензия на «История православия» профессора Юэ Фэна / Ли Иннань // Шицзе цзунцзяо яньцзю. – 2000. – № 3. – С. 139–142 (评乐峰教授所著东正教史//世界宗教研究. – 2000年. –第3期 – 页139– 142).
\15. Со скорбью вспоминаем известного китайского специалиста по православным исследованиям Юэ Фэна // Шицзе цзунцзяо яньцзю. – 2017. – № 1. – С. 2 (沉痛悼念我国著名的东正教研究专家乐峰同志. //世界宗教研究. – 2017年. – 第01期 – 页2.)
16. Юань, И-бо. Исследования православной церкви научным сообществом Китая / Юань И-бо // Шицзе цзунцзяо яньцзю. – 1994. – № 3. – С.139–144 (中国学界的东正教研究) // 世界宗教研究. – 1994年. –第 03期– 页139–144).
17. Юэ, Фэн (ред.). История религий России (в двух томах) / Юэ Фэн. – Пекин: Шэхуэйкэсюэ Вэньсянь Чубаньшэ, 2008. – 1204 с. (乐峰主编. 俄国宗教史（上，下）. 北京：社会科学文化出版社，2008. 页1204).
18. Юэ, Фэн. Сто вопросов и ответов о христианстве / Юэ Фэн, Вень Юн. – Пекин: Чжунго Цзяньше Чубаньше, 1989. – 176 с. (乐 峰.文庸. 基督教千问. 北京: 红旗出版社, 1989. 176页).
19. Юэ, Фэн. Тысяча вопросов о христианстве / Юэ Фэн, Вень Юн. – Пекин: Хунци Чубаньше,1995. – 566 с. (乐 峰.文庸. 基督教千问.北京: 红旗出版社, 1995. 566页）
20. Юэ, Фэн. Господин Жэнь основатель китайского марксистского религиоведения – со скорбью вспоминая господина Жэнь Цзиюя / Юэ Фэн / / Кэсюэ юй Ушеньлунь. – 2009. – № 5. – С. 2 (任先生是中国马克思主义宗教学的奠基人深切缅怀任继愈先生). // 科学 与 无神论. – 2009年. – 05期 – 页37–38）.
21. Юэ, Фэн. Изменения в православном нравственном учении/ Юэ Фэн // Шицзе Цзунцзяо Веньхуа. – 1999. – № 4 – С. 36 (东正教道德的变迁. //世界宗教文化. – 1999年. –第4期– 页36).
22. Юэ, Фэн. Исследования по истории восточного христианства (сборник трудов) / Юэ Фэн. – Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2008. – 572 с. (乐 峰. 东方基督教探索（论文集）. 北京: 宗教文化出版, 2008. 572页).
23. Юэ, Фэн. История православия (Исправленное издание) / Юэ Фэн. – Пекин: Чжунго Шэхуэйкэсюэ Чубаньшэ, 2005. – 482 с. (乐 峰. 东正教史（修订版）. 北京: 社會科學出版社, 2005. – 482页).
24. Юэ, Фэн. История православия / Юэ Фэн. – Пекин: Чжунго Шэхуэйкэсюэ Чубаньшэ, 1999. – 366 с. (乐 峰. 东正教史. 北京: 社會科學出版社, 1999. – 366页).
25. Юэ, Фэн. Православная этика / Юэ Фэн // Цзунцзяо Чжэсюэ. – 1997. – Т. 3. – № 4 – С. 70–79 (东正教伦理学 //宗教哲学. – 1997年. –第三卷第4期– 页70–79.)
26. Юэ, Фэн. Развитие православия в Советском Союзе / Юэ Фэн // Сулянь Дунъоу Веньти – 1984. – № 1. – С. 80–81 (苏联东正教的发展 //苏联东欧问题. – 1984年. – 第1期– 页80–81).
27. Юэ, Фэн. Религиоведческая специальность в Пекинском Университете / Юэ Фэн // Утайшань яньцзю. – 1987. – № 6. – С. 47 (北京大学宗教学专业简介 //五台山研究. – 1987年. – 06期– 页47–48).

Текст поступил в редакцию 08.12.2020.
Принят к публикации 12.04.2021.
Опубликован 29.06.2021.

[1] The eighth chapter is written in collaboration with the already mentioned Russian researcher A. Lomanov.

References

1. Datsyshen V.G. *Istoriia Rossiiskoi dukhovnoi missii v Kitae* [History of the Russian Ecclesiastical Mission in China]. Gonkong: Bratstvo sviatykh Pervoverkhovnykh apostolov Petra i Pavla, 2010, 448 p. (in Russian).
2. Lomanov A.V. Problemy Dal'nego Vostoka [Problems of the Far East]. 2010, no. 1, pp. 179–185 (in Russian).
3. Lian Zhe. *Pravoslavie v kontekste sovremennogo rossiisko-kitaiskogo vzaimodeistviia: diss. kand. istor. nauk* [The Orthodox Church in the Context of Modern Russian-Chinese Cooperation: Doctor Thesis in History]. Moscow: RUDN, 2016, 201 p. (in Russian).
4. Novikov M.P. *Istoriia i teoriia ateizma. Uchebnoe Posobie* [History and Theory of Atheism. A Textbook]. Moscowa: Mysl' Publ., 1987, 475 p. (in Russian).
5. Pravoslavie v Kitae. Pravoslavnoe bratstvo vsekh kitaiskii sviatykh [Orthodoxy in China. The Orthodox Fellowship of All Saints of China]. Available at: http://www.orthodox.cn/news/9902bookreview_en.htm (accessed on December 3, 2020) (in Russian).
6. Titov V.E. *Pravoslavie* [The Orthodox Church]. Moscow: Politizdat, 1974, 327 p. (in Russian).
7. Zhang Xi. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2016, no. 2, pp. 159–165 (in Russian).
8. Zhan Fan, Fomina N.P. *Kitaiskoe religiovedenie o Pravoslavii v sovremennom Kitae* [Chinese Religious Studies on the Orthodox Church in Contemporary China]. Moscow: Izdatel'skii Dom Akademii Estestvoznaniia, 2015, 130 p. (in Russian).

9. Dmitrenko A. The Intellectual Approach of Chinese Academia Towards the Orthodox Church. *International Journal of Sino-Western Studies*. 2018, vol. 14, pp. 17–26.
10. Parry K. (ed.). *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Malden MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2007, 552 p.
11. Tiedemann R.G. (ed.). *Handbook of Christianity in China Volume Two: 1800 to Present*. Leiden Boston: Brill, 2010, 1050 p.
12. Gao Man. *Shijie zongjiao yanjiu* [Study of World Religions]. 2008, no. 2, pp. 145–146 (in Chinese).
13. Wang Zhunyi. *History of World Religions from Antiquity to the Present*. Beijin: Shangwu yinshuguan, 1991, 406 p. (in Chinese).
14. Li Innan. *Shijie zongjiao yanjiu* [Study of World Religions]. 2000, no. 3, pp. 139–142 (in Chinese).
15. We Remember with Sorrow the Famous Chinese Expert in Orthodox Studies Yue Feng. *Shijie zongjiao yanjiu* [Study of World Religions]. 2017, no. 1, P. 2 (in Chinese).
16. Yuan Yi-bo. *Shijie zongjiao yanjiu* [Study of World Religions]. 1994, № 3, pp. 139–144 (in Chinese).
17. Yue Feng (ed.). *History of Religions in Russia*. Beijing: Shehueikexue Wenxian Chubanshe, 2008, 1204 p. (in Chinese).
18. Yue Feng, Wen Yun. *One Hundred Questions and Answers About Christianity*. Beijing: Zhonguo Qianshe Chubanshe, 1989, 176 p. (in Chinese).
19. Yue Feng, Wen Yun. *A Thousand Questions about Christianity*. Beijing: Hongqi Chubanshe, 1995, 566 p. (in Chinese).
20. Yue Feng. *Kexue yu Wushenlong* [Science and Atheism]. 2009, no. 5, p. 2. (in Chinese).
21. Yue Feng. *Shijie zongjiao wenhua* [World Religious Culture]. 1999, no. 4, p. 3 (in Chinese).
22. Yue Feng. *Studies in the History of Eastern Christianity: Collected Works*. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2008, 572 p. (in Chinese).
23. Yue Feng. *History of the Orthodox Church (Revised Edition)*. Beijing: Zhonguo Shehueikexue Chubanshe, 2005, 482 p. (in Chinese).
24. Yue Feng. *History of the Orthodox Church*. Beijing: Zhonguo Shehueikexue Chubanshe, 1999, 366 p. (in Chinese).
25. Yue Feng. *Zongjiao zhexue* [Philosophy of Religion]. 1997, vol. 3, no. 4, pp. 70–79 (in Chinese).
26. Yue Feng. *Sulian Dong'ou Wenti* [The Question of Eastern Europe in the Soviet Union]. 1984, no. 1, pp. 80–81 (in Chinese).
27. Yue Feng. *Wutaishan yanjiu* [Wutai Mountain Studies]. 1987, no. 6, p. 47 (in Chinese).

Submitted for publication: December 08, 2020.
Accepted for publication: April 12, 2021.
Published: June 29, 2021.

Религиоведение. 2021. № 2. С. 148–151.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 148–151.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.148-151

Оришев А.Б.

Российский государственный университет – МСХА имени К.А. Тимирязева
127550, Россия, г. Москва, ул. Тимирязевская, 49
Orishev71@mail.ru

Новый взгляд на историю ислама (рецензия на книгу Томаса Бауэра «Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама»)

Аннотация. Монография Томаса Бауэра «Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама» (Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2020. 400 с.) представляет собой абсолютно новую интерпретацию ислама как мировой религии, в основу которой положена концепция «двусмысленности», предполагающая универсальную способность неоднозначно трактовать те или иные явления повседневности и общественной жизни. В монографии предпринята попытка разрушить один из самых стойких стереотипов об исламе как религии, детально регламентирующей жизнь человека. Автор доказывает, что на протяжении большего периода своей истории ислам был значительно более толерантен к духовным практикам верующих, к их образу жизни. Автор приводит многочисленные сведения из религиозных текстов VIII–XIX столетий, в которых чётко прослеживается высокая терпимость исламской культуры к многозначности. Автор обосновывает правомерность различных способов чтения Корана, характеризуя это многообразие как милость и благодать. Отказ от этой толерантности в исламе, по мнению автора, произошёл в середине XIX века во многом под воздействием Запада, агрессивно навязывавшего свои радикальные представления об истине. Как результат, произошёл разрыв с прежними установками, ориентированными на терпимость. И тогда ислам в качестве самозащиты принял современные формы, отрицающие толерантность и плюрализм. Главный научный результат, полученный автором, заключается в том, что и в наше время ислам, обладая богатейшими внутренними источниками, способен обеспечить сосуществование различных норм, отказавшись при этом от борьбы за исключительность собственных ценностей.

Ключевые слова: ислам, Запад, двусмысленность, толерантность, культура

Aleksandr B. Orishev

Russian State Agrarian University – Moscow Timiryazev Agricultural Academy
49 Timiryazevskaya str., Moscow, 127550, Russia
Orishev71@mail.ru

A New Look at the History of Islam (a Review of Thomas Bauer's Book "The Culture of Ambiguity and Pluralism: Towards a Different Image of Islam")

Abstract. Thomas Bauer's monograph "The Culture of Ambiguity and Pluralism: Towards a Different Image of Islam" (Berlin: Directmedia Publishing, 2020. 400 p.) is an absolutely new interpretation of Islam as a world religion, based on the concept of "ambiguity", which assumes a universal ability to ambiguously interpret certain phenomena of everyday life and public life. The monograph attempts to destroy one of the most persistent stereotypes about Islam as a religion that regulates human life in detail. The author proves that for a longer period of its history, Islam was much more tolerant to the spiritual practices of believers, to their way of life. The author cites numerous information from religious texts of the 8–19th centuries, which clearly show the high tolerance of Islamic culture to polysemy. The author justifies the validity of various ways of reading the Qur'an, describing this diversity as mercy and grace. The rejection of this tolerance in Islam, according to the author, occurred in the middle of the 19th century, largely under the influence of the West, which aggressively imposed its radical ideas about the truth. As a result, there was a break with the previous attitudes focused on tolerance. And then Islam, as self-defense, adopted modern forms that deny tolerance and pluralism. The main scientific result obtained by the author is that even in our time, Islam, having the richest internal sources, is able to ensure the coexistence of various standards, while abandoning the struggle for the exclusivity of its own values.

Key words: Islam, the West, ambiguity, tolerance, culture

В 2020 г. издательство Директмедиа Паблишинг опубликовало исследование Томаса Бауэра – одного из ведущих специалистов по исламу в Европе, профессора арабистики в Вестфальском университете имени Вильгельма. Предыдущее издание книги вышло в Берлине в 2011 г. и с тех пор не потеряло своей актуальности [Bauer, 2011]. И это справедливо: ислам – самая динамично развивающаяся мировая религия, число приверженцев которой неуклонно растёт. К настоящему времени численность мусульман превысила 1,5 млрд человек, а это 23% населения планеты. Подобный рост численности можно было бы объяснить высокой рождаемостью и повышением уровня здравоохранения в странах – местах традиционного проживания мусульман, однако число мусульман стремительно растёт в Европе – «цитадели» христианства. Принимая во внимание уже один этот факт, становится ясно, что любое более или менее значимое исследование, посвящённое исламу, будет привлекать к себе внимание не только со стороны специалистов, но и широкой общественности, пытающейся объяснить причины исламского бума.

Работая над книгой, автор тщательно продумал её структуру. Она в общем и целом отвечает правилам логики, но, прежде всего, отражает авторскую задачу убедить читателя в многозначности исламского мира, показать ислам как религию, с первых веков своего существования не претендовавшую на монополию в поисках истины. Поэтому неслучайно, что открывает книгу теоретический раздел «Культурная неоднозначность», а последующие разделы построены по принципу «от религиозного к мирскому». При этом ключевой раздел «Исламизация ислама» наглядно показывает, что исламским культурам ни в коем случае не может быть приписан принципиально более высокий уровень религиозности, чем другим культурам.

Интригует само название книги – «Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама»: автор сразу же заявляет о своих амбициях открыть перед читателем «обратную» сторону ислама, т.е. развенчать стереотипы, существующие вокруг этой религии, показать новые смыслы, присущие исламу, в противовес подходам, характерным для современных дискурсов о мусульманах. И этот «другой образ ислама», по мнению автора, представляет собой образец толерантного отношения ко всему чуждому, неизведанному. Он предлагает рассматривать проблему взаимоотношений концессий через концепцию «двусмысленности», истоки которой он находит ещё у Аристотеля и Гераклита [Бауэр, 2020, 25]. Под данной «концепции двусмысленности» автор понимает некую универсальную способность неоднозначно трактовать те или иные явления, т.к. «все культуры должны жить с двусмысленностью».

Ислам, по мнению Бауэра, этой способностью обладает сполна и в качестве подтверждения приводит религиозные тексты VIII–XIX столетий, в которых чётко прослеживается высокая терпимость исламской культуры к многозначности. Развивая эту мысль, автор посвящает ей сразу два раздела книги (разделы 2 и 3), относящиеся к одному семантическому полю. Сравните: «Является ли речь Всевышнего инвариантной?» (раздел 2) и «Говорит ли Всевышний многозначно?» (раздел 3). Вполне понятно, что на оба вопроса в книге должны положительные ответы.

И вот наступает середина XIX века. «Эта высокая степень толерантности была утрачена и превратилась в свою противоположность», – признаёт Бауэр. И, действительно, что же случилось с исламом и мусульманами? Куда делись толерантность и плюрализм? Заметим, что XIX век автор сам определил в качестве водораздела смены ценностей в исламе. На наш взгляд, если определять этот водораздел, то явно не в этом столетии. Лучше всего для этого подходит 1979 год, когда произошла Исламская революция в Иране. Автор хотя и касается этих событий, но и делает это совершенно по другому поводу, называя при этом свергнутого иранского шаха одним из «самых жутких ближневосточных диктаторов» [Бауэр, 2020, 366].

И здесь Бауэр даёт весьма оригинальный ответ: в потере исламом своей двусмысленности виноват Запад, оказавший мощнейшее давление на классическую исламскую культуру. Естественно, что влияние Запада было и осуществлялось далеко не в самых гуманных формах, и отрицать это бессмысленно. Можно даже согласиться с автором с гегемонией западного дискурса. Но утверждать на этом основании, что он лишил исламский мир толерантности, представляется нам явным преувели-

чением, попыткой найти «в тёмной комнате чёрную кошку». И Бауэр её находит: нетерпимость современного ислама, отсутствие в нём толерантности есть не что иное как ответная реакция на нетерпимость к нему Запада в предыдущие эпохи. Такова его позиция, которую он красной нитью проводит через всё содержание книги.

В стремлении к истине, которым были одержимы лучшие умы в Европе, Бауэр видит главную причину того, что мир стал не толерантен к неоднозначности. Это весьма странные, более того, парадоксальные суждения заставляют задуматься.

Обращает на себя внимание чёрно-белое восприятие автором отношения Запада к исламскому миру. Если период до известных событий 11 сентября 2001 г. автор склонен идеализировать, идентифицируя его как период «восхищения древней культурой исламского мира», когда европейцы «охотно отдавались волшебству восточных сказок», то последующий период он драматизирует, пытаясь убедить читателя в том, что после распада Восточного блока был создан образ «ислама» как нового врага, успешно заменившего собою образ старого врага [Бауэр, 2020, 5]. Между тем, ещё до обозначенных событий отношение европейцев к исламу было далеко от идеального, скорее всего, это было восприятие ислама как религии «антикварного Востока». И, напротив, в последние годы далеко не все на Западе, также, как и в России, разделяют алармистские настроения, видя в мусульманах главных врагов европейской христианской цивилизации. Иными словами, Запад не един в своих оценках ислама, как не един и сам ислам. В конечном счёте, об этом говорит и сам автор, признавая, что «ислам также означает многообразие» [Бауэр, 2020, 8].

Обратим внимание на список маркеров, которые выбраны Бауэром для анализа «двусмысленности». Среди них: право и политика, литература и искусство, отношение к сексу, отношения с друзьями, чужаками, отношения ко всякого рода меньшинствам. Рассматривая поочерёдно эти маркеры, Бауэр подводит читателя к выводу, что ислам на протяжении большей части своей истории предлагал людям различные модели поведения, видя множество смыслов в человеческих деяниях.

Важнейший вопрос, который поднимает автор – это эволюция трактовок текста Корана. Бауэр приводит многочисленные свидетельства того, как в XIV столетии имели место различные толкования его сур и это рассматривалось в исламском мире как обогащение духовных практик. Вызывают интерес рассуждения автора на такие деликатные темы, как неприятие исламом гомосексуальных отношений. Бауэр убеждает нас в том, что подобное неприятие не есть проявление традиционных исламских установок, а проявление сексуальной морали викторианской эпохи, которая «по закону асинхронности ещё жива на Ближнем Востоке» [Бауэр, 2020, 277]. При этом он ссылается на поэзию газал – одного из важнейших образцов арабской литературы. «Стихи были обращены и к юным женщинам, и к юным мужчинам; последние у большинства поэтов преобладали», – убеждает нас автор [Бауэр, 2020, 278].

Заслуживают внимания мысли автора о мужской дружбе – самом эмоционально важным социальным отношениям в жизни. Дружба, по мнению Бауэра, стала на Западе первой жертвой процесса подавления неоднозначности [Бауэр, 2020, 250]. И первенствовала в этом Англия, где «капиталистическое конкурентное мышление и чувствительную дружбу» оказалось тяжело совместить друг с другом.

Тонкие наблюдения сделал Бауэр в вопросе интерпретации европейцами секса на мусульманском Востоке, которые видят в нём по большей части юридическую сторону. «Как будто полагают, что человек в исламе даже при сексе не мог думать ни о чём ином, как о религии и религиозном праве!», – восклицает Бауэр [Бауэр, 2020, 254]. И в этом он, безусловно, прав.

Нельзя не отметить яркий образный язык автора, который завораживает с первых строк произведения. Стиль книги таков, что все её разделы легко и с интересом воспринимаются даже неподготовленным читателем. По-видимому, в этом есть немалая заслуга переводчика.

И, тем не менее, книга Бауэра, как любое творение человека, не лишена недостатков. Есть вопросы в отношении оформления научного аппарата книги. Её завершает раздел «примечания», однако отсутствует столь привычный для отечественного читателя раздел как «источники и литература». Между тем, подобный раздел создал бы более цельное представление об источниковой базе исследования

и достижениях историографии, которые были использованы автором, тем или иным образом им интерпретированы. И в этом плане остаётся сожалеть, что за пределами интересов Бауэра остались труды российских востоковедов. Между тем, именно в России выработали оптимальную модель взаимодействия различных религий. Здесь нет того противостояния, которое мы видим сейчас на Западе. Более того, есть регионы, такие как Татарстан, в которых взаимная толерантность носит не декларативный, а реальный, пронизывающий все уровни, от бытового до политико-государственного, характер. И обратиться к наработкам учёных из России было бы не лишним.

Вместе с тем нельзя не согласиться с автором в том, что концепция неоднозначности, возникшая в недрах психологии, восприятие этой неоднозначности и обращение с ней должны стать важной областью исследования культурологии. И в этом плане российские культурологи тоже могли бы сказать своё веское слово.

Так или иначе, но у читателя возникает ощущение недосказанности. Причина тому – отсутствие в книге такой важной части как «заключение», в которой читатель мог бы ознакомиться с основными научными результатами. Автор подводит итоги исследования в 10 разделе, завершающим книгу. Но делается это размыто, путём неоднократного повторения одного и того же тезиса: «западный мир не всегда ещё демонстрирует себя как толерантный к неоднозначности» [Бауэр, 2020, 369]. И заканчивается книга весьма странно: не собственным заключением, а пространной цитатой лауреата Нобелевской премии Макса Борна.

Завершая критический разбор книги, подчеркнём, что все высказанные замечания в адрес автора не умаляют его заслуг как учёного. Более того, рецензент рассматривает их как приглашение к диалогу, т. к. сам характер и глубинный смысл всего сочинения Бауэра говорит о том, что восприятие неоднозначности, плюрализм и есть залог успеха любой научной дискуссии. В этом вопросе мы солидарны с автором, представившим на суд читателей одно из самых оригинальных исследований, посвящённых исламу. Действительно, книга Бауэра – это не очередное издание по истории ислама, а принципиально новая его история, ставящая под сомнение многие очевидные вещи. И тогда слова Макса Борна о том, что «вера в то, что существует единственная истина и что только ты обладаешь ею, являются глубочайшим корнем всех зол в мире», которые Бауэр взял в качестве эпиграфа к одному из разделов, приобретут особый сакральный смысл.

Библиографический список

1. Бауэр, Т. Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама / Т. Бауэр; пер. с нем. И. Г. Соколовской. – М., Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2020. – 400 с.
2. Bauer, Th. Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam / Th. Bauer. – Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011. – 462 p.

Текст поступил в редакцию 10.12.2020.
Принят к публикации 29.03.2021.
Опубликован 29.06.2021.

References

1. Bauer Th. *Kultura neodnoznachnosti i plyuralizma: k drugomu obrazu islama* [The culture of ambiguity. Another history of Islam]. Transl. I. G. Sokolovskoy. Moscow, Berlin: Direktmedia Pablishing, 2020, 400 p. (in Russian).
2. Bauer Th. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam* [The culture of ambiguity. Another history of Islam]. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011, 462 p. (in German).

Submitted for publication: December 10, 2020.
Accepted for publication: March 29, 2021.
Published: June 29, 2021.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Ань Дэ – PhD (История), член Молодёжной исследовательской группы дипломатической истории Китайской Республики, Центр Гуманитарных исследований, Государственный университет Чжэнчжи; araks515@gmail.com

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения, Владимирский государственный университет; eiarinin@mail.ru

Баранова Екатерина Владимировна – аспирантка кафедры философии и педагогических наук; Туринский государственный университет; ekaterina.baranova@unito.it

Бендин Александр Юрьевич – доктор исторических наук, профессор, Институт теологии Белорусского государственного университета; abendin@yandex.ru

Блинкова Александра Олеговна – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Лаборатория религиоведческих исследований РГПУ им. А.И. Герцена; alexandrablinkova@gmail.com

Варламов Александр Николаевич – доктор филологических наук, старший научный сотрудник сектора Северной филологии, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; ataki2006@yandex.ru

Воробьева Светлана Николаевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка, Тверской государственный технический университет; vorobeva-66@mail.ru

Григорьева Александра Константиновна – аспирант кафедры философии религии и религиоведения, философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова; atoporova111@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

Левицкий Виктор Сергеевич – кандидат философских наук, директор Украинского института стратегий глобального развития и адаптации; Victor2609@ukr.net

Ленков Павел Дмитриевич – кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Институт истории и социальных наук, кафедра истории религий и теологии; p-lenkov@yandex.ru

Маркова Наталья Михайловна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и религиоведения, Владимирский государственный университет; natmarkova@list.ru

Матушанская Юлия Григорьевна – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения, Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский федеральный университет; jgm2007@yandex.ru

Носачев Павел Георгиевич – доктор философских наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; профессор Московской Духовной Академии; Pavel_Nosachev@bk.ru

Оришев Александр Борисович – доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории, Российский государственный университет – МСХА имени К.А. Тимирязева; Orishev71@mail.ru

Сахатский Алексей Геннадьевич – кандидат философских наук, доцент, Приморская государственная сельскохозяйственная академия; Shtilmanugpi@yandex.ru

Тайване Элизабете – доктор теологических наук, доцент Факультета Теологии, Латвийский университет; elizabete.taivane@lu.lv

Танина Мария Алексеевна – кандидат экономических наук, доцент кафедры «Менеджмент, информатика и общегуманитарные науки» Пензенского филиала Финансового университета при Правительстве Российской Федерации; margo10@inbox.ru

Фадеев Иван Андреевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН; fadeyev.ivan@yahoo.co.uk

Шурухт Самуил Маркович – младший научный сотрудник, Лаборатория религиоведческих исследований РГПУ им. А.И. Герцена; krross@mail.ru

Юдина Вера Александровна – кандидат экономических наук, доцент кафедры «Менеджмент, информатика и общегуманитарные науки» Пензенского филиала Финансового университета при Правительстве Российской Федерации; vayudina@fa.ru

Юрасов Игорь Алексеевич – доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры «Менеджмент, информатика и общегуманитарные науки» Пензенского филиала Финансового университета при Правительстве Российской Федерации; jurassow@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Aleksandr B. Orishev – DSc (History), Head of the Department of History, Russian State Agrarian University – Moscow Timiryazev Agricultural Academy; Orishev71@mail.ru

Aleksandra K. Grigoreva – Postgraduate student of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; atoporova111@mail.ru.

Alexander N. Varlamov – DSc (Philology), Senior Researcher at the North philology Department, The Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of SB RAS; ataki2006@yandex.ru

Alexander Yu. Bendin – DSc (History), Professor, Institute of Theology of the Belarusian State University; abendin@yandex.ru

Alexandra O. Blinkova – PhD (Philosophy), Junior Researcher at the Laboratory of Religious Studies, Herzen State Pedagogical University; alexandrablinkova@gmail.com

Alexey G. Sakhatskii – PhD (Philosophy), Associate Professor, Primorskaya State Academy of Agriculture; Shtilmanugpi@yandex.ru

An De – PhD (History), Member of ROC Diplomatic History Research Youth Group, Humanties Research Center, National Chengchi University; araks515@gmail.com

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

Elizabete Taivāne – DSc (Theology), Assistant Professor at the Faculty of Theology, University of Latvia; elizabete.taivane@lu.lv

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

Igor A. Yurasov – DSc (Sociology), Associate Professor, Professor at the Department "Management, computer science and Humanities science" Penza branch of Financial University under the Government of the Russian Federation; jurassow@mail.ru

Ivan A. Fadeyev – PhD (History), Senior Research Fellow at the Institute of World History of RAS; fadeyev.ivan@yahoo.co.uk

Maria A. Tanina – PhD (Economics), Associate Professor of the Department "Management, computer science and Humanities science" Penza branch of Financial University under the Government of the Russian Federation; margo10@inbox.ru

Natalia M. Markova – PhD (Philosophy), Associate Professor, Assistant Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University; natmarkova@list.ru

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

Pavel G. Nosachev – DSc (Philosophy), Professor, Saint Tikhon's Orthodox University; Moscow Theological Academy; Pavel_Nosachev@bk.ru

Samuil M. Shurukht – Junior researcher at the the Laboratory of Religious Studies, Herzen State Pedagogical University; krross@mail.ru

Svetlana N. Vorobyeva – Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor of Russian Languages Subdepartment, Tver State Technical University; vorobeva-66 @ mail.ru

Vera A. Yudina – PhD (Economics), Associate Professor of the Department "Management, computer science and Humanities science" Penza branch of Financial University under the Government of the Russian Federation; vayudina@fa.ru

Viktor S. Levytskyy – Candidate of Sciences in Philosophy, Director of Ukrainian institute of strategies of global development and adaptation; Victor2609@ukr.net

Yana V. Zinenko – 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

Yekaterina V. Baranova – PhD candidate, Department of Philosophy and Education Sciences, University of Turin (Università degli Studi di Torino); ekaterina.baranova@unito.it

Yulia G. Matushanskaya – DSc (Philosophy), Professor, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University; jgm2007@yandex.ru

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объёмом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование с помощью систем Антиплагиат.вуз https://www.antiplagiat.ru и Plagiarisma http://plagiarisma.net. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются. Все статьи проходят двойное слепое рецензирование.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF.

Файл с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первыми пятью-шестью словами названия статьи (например, Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации.rtf.). Другие файлы называются по фамилии автора (например, Иванов.Фото.jpg).

Сведения об авторе (на русском и английском языках) должны содержаться в отдельном файле. Сведения об авторе в тексте статьи не присутствуют, что обусловлено правилами двойного «слепого» рецензирования статей (Double-blind review).

Структура статьи на русском языке:

1) Название статьи на русском языке.

2) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на русском языке.

3) Ключевые слова или словосочетания на русском языке (от 6 до 10).

4) Название статьи на английском языке.

5) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на английском языке.

6) Ключевые слова или словосочетания на английском языке (от 6 до 10).

7) Основное содержание статьи (раздел «Заключение» обязателен).

8) Раздел «Благодарность» (по желанию автора), где указываются наименование фонда и номер проекта, при финансовой поддержке которого подготовлена публикация (если она имеется), а также излагаются другие выражения признательности. Ниже даётся перевод на английский в разделе «Acknowledgement».

9) Список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте.

10) Библиографический список, пронумерованный в алфавитном порядке.

10) Транслитерированный библиографический список в романском алфавите (латинице) – References.

11) Подписи к иллюстрациям (если таковые включены в статью).

12) Примечания (если таковые имеются) К статье также прилагается фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – jpg, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены иллюстрации.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала https://religio.amursu.ru в разделе «Авторам».

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The 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

Уважаемые коллеги!

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2021 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2021 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.

Реквизиты

ИНН 2801027174
КПП 280101001
Наименование получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560)
Р/с 03214643000000012300
ОКПО 02069763
Наименование банка получателя платежа – ОТДЕЛЕНИЕ БЛАГОВЕЩЕНСК БАНКА РОССИИ//УФК по Амурской области г. Благовещенск
БИК 011012100
Кор. счет 40102810245370000015
ОГРН 1037700013020
ОКТМО 10701000001
ОКАТО 10401000000
КБК 00000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2021 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 2021 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:

Tax Payer Number 2801027174
Reason for Registration Code 280101001
Beneficiary's name – Federal Treasury Department for Amur Oblast (FSBEI HE «AmSU», AmSU personal account 20236X50560)
Settlement account 03214643000000012300
OKPO (General Classifier of Enterprises and Organizations) 02069763
Beneficiary's bank name – Blagoveshchensk Division of The Central Bank of the Russian Federation//Federal Treasury Department for Amur Oblast
RCBIC 011012100
Correspondent account 40102810245370000015
OGRN (Primary State Registration Number) 1037700013020
OKTMO (Russian National Classification of Municipal Territories) 10701000001
OKATO (All-Russian Classifier of Political Subdivisions) 10401000000
KBK (budget classification code) 00000000000000000130 Fee-based services (subscription to "Religiovedenie" journal, 2021).
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA

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

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство ПИ No 77-7973 от 14.05.2001

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
Журнал. 2021. № 2.

Компьютерная вёрстка и перевод – *Е.А. Конталева.*
Технический редактор – *О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева.*
Корректор – *О.Е. Цмыкал.*
Дизайн – *Ю.М. Гофман*
Идея логотипа на обложке – *И.П. Давыдов*

Сдано в набор 24.05.2021. Подписано к печати 15.06.2021.
Дата выхода в свет 29.06.2021.
Формат 70 х 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 27,65. Уч.-изд. л. 17,1.
Тираж 500.

Учредитель (соучредители): Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Амурский государственный университет»,
Региональная общественная организация «Объединение исследователей религии»

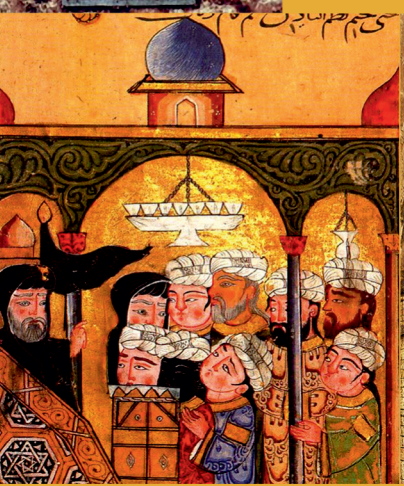
Издатель: ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»
Адрес: 675027, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

Отпечатано в типографии «Макро-С Партнёр»
Адрес: 675020, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Текстильная, 48

12+

ABOUT THE JOURNAL

"Religiovedenie" is a periodical that informs the academic community about the results of the latest research in the field of religious studies."Religiovedenie" is a scientific peer reviewed journal that publishes papers of experimental or theoretical nature that deals with various aspects of history, anthropology, sociology, psychology, phenomenology and philosophy of religion. Topics in the history of religious studies are also suitable. We also welcome papers on modern religious situation in Russia. Regular articles based on original research results, and review articles are published as well. Our mission is providing a wide range of opportunities for those scholars who discover new aspects in the study of religion.

The Journal is focused on the academic community and helps experts from different fields of science to exchange information providing a platform for open scientific discussions on various issues of the academic research of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues!