

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

Study of Religion («Religiovedenie»)
Scientific and theoretical journal
Four volumes/year

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

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

Editorial board:

I.I. Alekseev

I.P. Davidov

P.V. Basharin

I.Ya. Kamerov

Ya.A. Kimelev

N.L. Muskhelishvili

K.I. Nikonov

E.V. Orel

N.N. Trubnikova

S.V. Filonov

N.V. Shaburov

M.M. Shahnovich

I.N. Yablokov

International Council:

A.P. Derevyanko

M. Godelier

T. Jensen

Founders:

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

Editorial offices:

of. 107, build. 7, 21
Ignatievskoe Shosse,
Blagoveshchensk,
Russia, 695027

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

Religiovedenie

E-mail: science@ggandex.ru
http: <http://www.amursu.ru/religio>

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

2
2014

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

- Забяко А.П., Ван Цзяньлинь.** Петроглифы Северо-Восточного Китая: наскальные рисунки Дунмацзуншань.....3
Тигорева Г.Т. Культурная скульптура коренных народов Приамурья: семантика и прагматика образов.....14

Религии России

- Бурнаков В.А.** Традиционные представления хакасов о Нижнем мире (к. XIX –сер. XX вв.).....30

Религии Востока

- Аникеева Е.Н.** Релятивизм божественных личностей в индийском религиозном сознании.....45
Прихотько В.А. Танатология раннего буддизма.....54
Трубникова Н.Н. Нравы буддийской общины в Японии XIII века по «Собранию песка и камней».....67

Философия религии

- Пивоваров Д. В.** Об универсальной дефиниции религии, двух уровнях религиозности и основном вопросе религии.....76
Цыганков А.С. Мифоистория в древнегреческой философии и средневековом христианстве: трансформация герменевтической теории эвгемеризма.....89

Религиозная философия

- Сторчак В.М.** Русская мессианская идея В.С. Соловьева.....96
Покоевич Д.А. Философское мировоззрение А.А. Бронзова (опыт осмысления «Оправдания добра» В.С. Соловьева).....105
Родин В.В. Космологические воззрения архиепископа Иннокентия (Борисова) – представителя духовно-академического тейзма.....115

Религия и право

- Поночевная И.Д.** Светский гуманизм и религиозный консерватизм в США.....125

Социология религии

- Пронина Т.С.** Религиозная идентичность в современной России: на примере Тамбовской области.....134

Религия и культура

- Куляскина И.Ю.** Религиозно-культурный смысл мученичества эпохи первохристианства.....145



Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

Международный совет:
А.П. Деревянко
М. Годелье
Т. Йенсен

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

Религия и культура

Брейтман А.С. Христианские мотивы в киноискусстве России (на материале двух фильмов отечественного кино).....155

История религиоведения

Бубик Т. Академическое религиоведение в Чешской Республике.....163

Новые религиозные движения

Романова Е.Г. Хроника Ананда Марга: неформалы или экстремисты?.....175

Феноменология религии

Царева Н.А. Особенности феноменологического метода в философских построениях П. Флоренского186

Переводы

Кейдун И.Б. «Ли цзи». Четыре установления по ношению траура, глава 49 (текст и интерпретация)196

Кафедра

Гумирова С.М. Мотивы поступления мусульман в религиозные образовательные учреждения (на примере медресе «Хусаиния» в г. Оренбурге).....205

Кругозор

Воронина А.С. Старообрядцы на Дальнем Востоке: история и современность. Рецензия на книгу.....212

Contents.....214

Авторы номера.....221

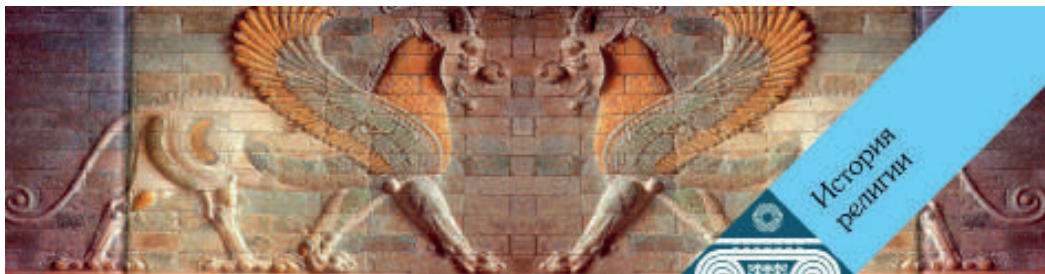
К сведению авторов.....224

Оформление подписки225

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

Сайт журнала: <http://www.amursu.ru/religio>

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



Забияко А.П., Ван Цзяньлинь

Петроглифы Северо-Восточного Китая: наскальные рисунки Дунмацзуншань

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках международного научно-исследовательского проекта «Кочевые общества Евразии: стратегии формирования и сохранения этнокультурной идентичности» № 14-21-17005



А.П. Забияко



Ван Цзяньлинь

Аннотация. В статье представлены результаты исследования наскальных рисунков Северо-Восточного Китая. Полевые исследования были проведены авторами в июле–августе 2013 г. Наскальные рисунки находятся во Внутренней Монголии (КНР). Место, где расположены наскальные изображения, местные жители называют Дунмацзуншань (Восточная гора конской гривы). Наскальные изображения нарисованы охрой. На рисунках запечатлены антропоморфные и зооморфные образы, геометрические фигуры и другие символические знаки. Среди антропоморфных изображений выделяются фаллические мужские фигуры и женские персонажи, которые можно интерпретировать как образы рожениц. Некоторые композиции в символической форме выражают идею союза мужчины и женщины как источника жизни, идею божественного прародительства, родства и связи поколений.

Такие идеи являлись основой культа предков, его мифологического и ритуального содержания. Они фундировали женские культы, почитание Матери-прародительницы, магические обряды воспроизводства жизни. Наскальные рисунки Дунмацзуншань по технике исполнения, стилистике и семантике изображений близки, прежде всего, тем красочным рисункам Монголии, которые в своём большинстве относятся к неолиту, бронзе, а также к эпохе железа. Петроглифы Дунмацзуншань возникли, очевидно, не ранее 3–2 тыс. до н.э. Скала с рисунками и прилегающая местность до сих пор остаются для местных жителей религиозно значимым местом, горным святилищем.

Ключевые слова: петроглифы, религия, мифология, ритуал, Китай, археология, Богиня-мать, Великая Мать, женские культы, фаллический культ, гендер

Наскальные рисунки Северо-Восточного Китая представляют собой ценнейший, но очень малоисследованный источник для изучения этнической, социальной, культурной, религиозной истории огромного региона, расположенного в контактной зоне древнейших цивилизаций Евразии. Данная статья продолжает серию публикаций, в которых авторы представляют результаты своих полевых исследований петроглифов Северо-Восточного Китая¹.

Гора Дунмацзуншань (Восточная гора конской гривы) находится во Внутренней Монголии в пяти километрах к востоку от деревни Хужиха суму (новое название – Силамулунь суму), на территории уезда Балиньюци. Координаты горы по GPS N 43.537581 E 119.907776, высота над уровнем моря 448,3 м. Гора Дунмацзуншань представляет собой каменистую грядку (около 80 м в высоту и до 1100 м в длину), протянувшуюся узкой полосой с востока на запад. Гряда состоит из трёх вершин, издали её форма напоминает конскую гриву – это объясняет происхождение названия горы. Вокруг горы на много километров раскинулась степь с редкой растительностью и песчаными барханами. С южной стороны горы ландшафт разнообразит небольшое озеро, возникшее, очевидно, в результате сооружения кургана.



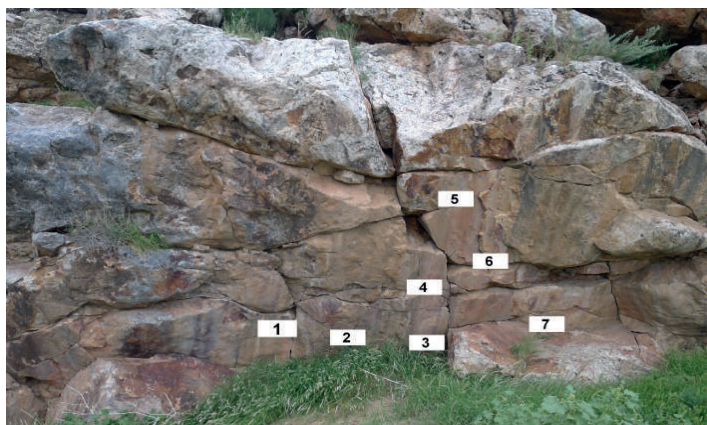
Илл. 1. Дунмацзуншань. Западная часть горы

Рисунки располагаются с южной стороны горы почти на вершине. Здесь находится массивная наклонная скала, основание которой сложено из гладких каменных глыб. На этих каменных плоскостях на площади 4 м в длину и 2,2 м в высоту располагаются рисунки. Наклонная часть скалы частично защищает рисунки от внешних воздействий. Вдоль скальной стенки располагается довольно широкая площадка, отгороженная от крутого склона крупными валунами. Это удобное уединённое место на вершине горы, откуда открывается вид на огромную равнину. Оно прекрасно подходит для наблюдения над местностью, отдыха, совершения ритуалов и иных действий, сопряженных с существованием человека далёкого и недалёкого прошлого.



Илл. 2. Дунмацзуншань. Общий вид скалы с рисунками

Изображения выполнены тёмно-оранжевой охрой, которая сильно выцвела и местами расплылась. Очевидно, что многие из рисунков полностью или частично утрачены. По цвету и степени сохранности рисунки однородны, что свидетельствует об их происхождении приблизительно в один период времени.



Илл. 3. Дунмацзуншань. Композиция плоскостей

Плоскость 1 расположена на высоте 30 см от земли. Здесь слабо просматриваются три фигуры. Нижнее изображение, вероятно, является фрагментом тела животного длиной около 10 см. Выше находится сильно вытянутый по вертикали овал с двумя короткими линиями вверху и внизу. Слева посередине между ними расположена линия.



Илл. 4. Дунмацзуншань. Плоскость 1.
Фрагмент фигуры животного, овал и линия

Плоскость 2 находится на 50 см вправо от плоскости 1, на высоте около 20 см от земли. Здесь изображена антропоморфная фигура 10 см в высоту с широко расставленными руками и ногами. Между ног этого существа обозначен фаллос. Над головой существа нарисовано круглое пятно около 5 см в диаметре.

Мужская фигура с акцентированным фаллосом связана, безусловно, с древними религиозно-мифологическими представлениями о сексуальности



Илл. 5. Дунмацуншань.
Плоскость 2. Антропоморфная
фаллическая фигура

Культурный образ фаллоса, заключавший священную творящую силу, выступает в религиозно-мифологических представлениях проявлением позитивного сверхчеловеческого могущества и наделяется креативными магическими способностями. Как атрибут сверхчеловеческой силы или существа образ фаллоса наделялся также охранительными магическими способностями – на этом основании его изображения или упоминания о нем выступали апотропеями, оберегами от злонамеренных духов, богов и подобных персонажей демонологий².

На наскальных рисунках фаллические персонажи представлены почти повсеместно, в том числе, на многих петроглифах Северо-Восточной Азии. Такие образы встречаются, например, в Якутии. Фаллические персонажи и женский образ роженицы на петроглифах Токко в Якутии было предложено датировать средним и поздним неолитом (не ранее 3 и преимущественно 2 тыс. до н.э.)³.

Плоскость 3 расположена справа от плоскости 2 на высоте около 10 см от земли. Здесь нарисованы три антропоморфные фигуры, а также горизонтальные линии и пятна краски, которые, возможно, являются фрагментами утраченных частей композиции. Правая фигура изображает антропоморфное существо высотой около 15 см с головой, покрытой головным убором, широко расставленными ногами, между которых обозначен фаллос, и опущенными вниз руками. В левой руке это существо держит предмет, похожий на жезл. Фаллос, разумеется, акцентируют мужскую природу этой персоны. Рядом нарисовано антропоморфное существо высотой около 20 см с круглой головой на длинной шее, раскинутыми руками и ногами. Над головой этого существа просматриваются пятна краски, которые свидетельствуют о

существовании ныне исчезнувших деталей композиции, возможно, головного убора. Ноги первого и второго существа пересекаются ниже колен. Головные уборы выступают, очевидно, знаками высокого статуса этих персон. Под второй фигурой нарисовано третье антропоморфное существо меньшего размера с почти горизонтально раскинутыми руками и ногами. Между ног этого существа обозначен признак женского пола. Замысел данной композиции заключается, возможно, в следующем. Две первые фигуры изображают пару – мужское и женское существо, вполне вероятно, верховных прародителей. Нижняя фигура представляет их потомство по женской линии – роженицу, праматерь семьи или рода. Локальным вариантам такого рода образов и их теоретической интерпретации посвящены многочисленные исследования⁴.



*Илл. 6. Дунмацзуншань. Плоскость 3.
Три антропоморфные фигуры и линия*

Общий смысл композиции в таком ракурсе понимания очевиден: рисунки в символической форме выражают идею союза мужчины и женщины как источника жизни, идею божественного прародительства, родства и связи поколений. Такие идеи являлись основой культа предков, его мифологического и ритуального содержания. Они фундировали женские культы, почитание Матери-прародительницы, магические обряды воспроизводства жизни.

Парный образ наскальных рисунков Дунмацзуншань с большой долей вероятности связан с типичной для древних культур мифологемой священного брака. Суть сюжета священного брака (иерогамии) заключается в идее заключения брачного союза между сверхчеловеческими существами (духами, богами) мужского и женского пола или сверхчеловеческим существом, с одной стороны, и человеком противоположного пола, с другой. Мировоззренческой основой возникновения представлений о священном браке является антропоморфизм. Сексуальные отношения священной пары становятся базисной метафорой, позволяющей объяснить рождение и воспроизводство явлений окружающего мира.

Сюжет священного брака широко использовался в креационистских моделях – он обыгрывался в мифологических сюжетах создания мира (в космогониях), в сюжетах порождения богов (в теогониях), в мифах о происхождении людей (в антропогониях) и т.д. В архаических культурах с четко выраженным циклическим восприятием природных явлений, иерогамия рассматривалась как повторяющийся акт, обеспечивающий ежегодное (сезонное) воспроизводство жизни, стимулирующий плодо- и чадородие. Регулярно повторяющийся священный брак являлся ключевой мифологемой

календарной обрядности. Нередко мифологический сюжет священного брака имел ритуальный аналог, в котором этот сюжет воспроизводился с участием представителей человеческого рода. Участниками ритуального брачного акта выступали, согласно религиозно-мифологическим воззрениям, боги и богини, первопредки и иные мифологические персоны, а в качестве их партнёров – человеческие существа, обладающие высоким религиозным статусом (например, шаманы, вожди, правители). Кульминационным моментом ритуала священного брака является половой акт, осуществлённый символически или разыгранный реалистически. Воззрения на иерогамия как способ творения задают важнейший, но не единственный аспект темы священного брака. В древних культурах иерогамия могла осмысляться в категориях обмена дарами между общиной и духом (божеством). С такими представлениями связаны обычаи заключения браков между богом (духом) и земной девушкой или богиней (духом женского пола) и земным юношей. Молодые люди в таких случаях выступали в качестве дара боеству.

Парные образы мужского и женского существа нередко встречаются на наскальных изображениях. Иногда они представлены в ситуации коитуса. Такое изображение было зафиксировано, например, А.П. Окладниковым на наскальных рисунках Зун-Хангай в Монголии⁵.

Плоскость 4 расположена выше плоскости 3 на высоте около 80 см от земли. Размер этой плоскости составляет 50 x 90 см. В нижней части плоскости сохранились следы нескольких расплывшихся изображений с неясной семантикой. Можно предположить, что прямоугольник очерчивает контур оградки. Сколько-нибудь достоверной реконструкции поддаётся только верхняя часть композиции. В верхней части композиции изображено несколько антропоморфных фигур. Левое антропоморфное существо (размером около 10 см в высоту) изображено с расставленными ногами и руками. С левой стороны от него находится пятно краски округлой формы. Возможно, здесь запечатлён персонаж с бубном в левой руке. Если такая реконструкция изображения верна, тогда предпочтительнее всего полагать, что рисунок воссоздаёт образ шамана. Правее этого образа находится немного более крупное изображение другого антропоморфного существа с круглой головой. Над ним нарисована антропоморфная фигура с широко расставленными ногами, между которыми обозначен фаллос, и раскинутыми в стороны руками. В левой руке у этого существа находится какой-то предмет. Возможно, это жезл или посох, но не исключено, что это фрагмент другого изображения, контуры которого практически утрачены.

Плоскость 5 находится на высоте 130 см от земли, размер плоскости составляет 35 x 90 см. В верхней части композиции изображено антропоморфное существо с расставленными ногами, между которых обозначен фаллос, и разведёнными руками. Примечательной особенностью этого существа является круглая голова, покрытая головным убором. Головной убор, очевидно, выступает признаком высокого статуса этого персонажа. Местоположение этого изображения (выше всех других рисунков Дунмацзуншань) и головной убор, по-видимому, указывают на то, что этот персонаж – мужское божество или дух, занимающий высокое место в иерархии сверхчеловеческих существ. Чуть ниже этого образа слабо просматривается контур другого антропоморфного существа, схематично изображённого в виде крестообразной фигуры с круглой головой на длинной шее.

В нижней части композиции находится рисунок, изображающий антропоморфное фаллическое существо, натягивающее тетиву лука. Фаллос – символ мужской порождающей силы – указывает, что персонаж относится к

категории мужских прародителей. Лук в его руках может служить указанием на то, что на рисунке запечатлён предок, впервые смастеривший лук и научивший людей им пользоваться – культурный герой. Возможны и другие толкования образа лучника, согласующиеся с распространёнными на Дальнем Востоке и прилегающих территориях мифологическими, фольклорными сюжетами. Например, с повествованиями о чудесном стрелке, устранившем лишнее солнце (два солнца) или совершившем с помощью лука иные необыкновенные деяния.



Илл. 8. Дунмацзуншань.
Плоскость 5



Илл. 7. Дунмацзуншань.
Плоскость 4. Верхняя часть композиции

Ярким примером такого героя-стрелка фольклора Северо-Восточного Китая является храбрый Гасянь, прогнавший злого духа Маньгай за пределы Большого Хингана. Согласно преданию эвенков-орочонов, в давние времена в одной из пещер Большого Хингана обитал злой дух по имени Маньгай, у которого было 9 голов. Он творил много злодеяний: пожирал людей, пускал лесные пожары и совершал другие козни, навлекавшие на орочонов Большого Хингана большие беды. Однажды нашелся умный и храбрый человек по имени Гасянь. Он взял лук и стелы и пошел к пещере, чтобы вызвать Маньгай на поединок в умственных способностях. Гасянь сказал злому духу: «Почему ты – хозяин Большого Хингана? Давай так: я задам тебе один вопрос – если ты не ответишь, то больше не будешь здесь хозяином». Маньгай согласился, добавив, что если он проиграет, то пещера достанется сопернику. Гасянь спросил: «Сколько горных вершин и рек на Большом Хингане?» Злой дух посчитал и ответил, что всего здесь 900 вершин и 450 рек. Гасянь рассмеялся – ведь каждому орочону уже с пяти лет было известно, что на Большом Хингане 100 вершин и 50 рек. Он сказал Маньгаю: «Ты проиграл, потому что ты считал вершины и горы своими девятью головами!» Но злой дух отказался признать себя побежденным, не выполнил обещания и стал искать случая, чтобы расквитаться с Гасянем.

Вскоре Маньгай явился на состязание в стрельбе из лука. Стрелку нужно было, стоя рядом с входом в пещеру, попасть стрелой в скалу, которая находилась на вершине юго-западной части горы. Стрелки условились, что тот, кто три раза попадёт в цель, станет хозяином Большого Хингана и пещеры Гасяньдун. Маньгай три раза выстрелил и промахнулся. Зрители стали смеяться над ним, злой дух впал в уныние. А Гасянь три раза попал точно в цель. Маньгай был вынужден уступить пещеру герою и покинуть Большой Хинган. С тех пор пещера стала называться пещерой Гасяня – Гасяньдун⁶.

Плоскость 6 представляет собой поверхность каменного блока под плоскостью 5. На этой плоскости изображена антропоморфная фаллическая фигура высотой 14 см с ромбовидной головой.



*Илл. 9. Дунмацзуншань. Плоскость 6.
Антропоморфная фигура с ромбовидной головой*

Плоскость 7 находится ниже плоскости 6. Здесь, на поверхности длинного каменного блока размером 2010 x 45 см, нарисованы в ряд несколько антропоморфных образов и знаков. В крайнем левом изображении просматриваются очертания геометрической фигуры, похожей на прямоугольник, в которую вписан антропоморфный фаллический персонаж с широко расставленными руками и ногами. Эта композиция имеет признаки сходства с изображениями «оград», типичных для петроглифов Монголии. К верхней части «ограды» примыкает вертикально ориентированная изогнутая линия, контуры которой теряются в потёках краски. Сходные геометрические знаки, «оградки», которые «дополняются отрезками, усложняющими фигуру», нередко встречаются в Монголии (например, Могой)⁷.

Рядом сохранились фрагменты изображения антропоморфного существа с округлой головой. Судя по расплывшимся пятнам краски, рисунков в этой части плоскости когда-то было больше, и они образовывали более сложную конфигурацию изображений, чем та, которая присутствует ныне. Утрата многих фрагментов не позволяет реконструировать общую композицию образов и их исходные смыслы.

Далее вправо расположены две антропоморфные фаллические фигуры. Между ними заметны фрагменты третьего изображения, возможно, антропоморфного существа. Правый персонаж нарисован, по-видимому, в головном уборе.

Следующая композиция очень сильно пострадала от времени. Сохранилось лишь несколько фрагментов, которые не поддаются реконструкции в целостный образ. Можно предполагать, что здесь находилось изображение антропоморфного существа с круглой головой в головном уборе и ещё одного или двух антропоморфных образов.

Последняя в этом ряду группа рисунков представляет собой изображение пяти антропоморфных существ. У двух персонажей этой композиции обозначены фаллосы.



Илл. 10. Дунмацзуншань. Плоскость 7.
Две антропоморфные фигуры



Илл. 11. Дунмацзуншань. Плоскость 7.
Пять антропоморфных фигур

Под скалой с рисунками заметны следы жертвоприношений. В 30 м далее вдоль вершины на восток растёт раскидистое дерево, ветви которого увешаны ритуальными цветными лентами. Скала с рисунками и прилегающая местность до сих пор остаются религиозно значимым местом, горным святилищем.



Илл. 12. Дунмацзуншань.
Дерево с ритуальными лентами

Библиографический список

На русском и английском языках

1. Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Петроглифы Северо-Восточного Китая в контексте социальной и религиозной истории региона // Религиоведение. – №. 4. – 2012. – С. 3–19.
2. Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Петроглифы Северо-Восточного Китая: наскальные рисунки Тяньшулинь // Религиоведение. – №. 1. – 2014. – С. 3–15.
3. Кочмар Н.И. Писаницы Якутии. – Новосибирск, 1994.
4. Кучера С. Древнейшая и древняя история Китая: Древнекаменный век. – М., 1996.
5. Мир наскального искусства. – М., 2005.
6. Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. – Новосибирск : Наука, 1976.
7. Окладников А.П. Петроглифы Монголии. – Новосибирск, 1981.
8. Первобытное искусство. – Новосибирск, 1976.
9. Цибиктаров В.А. Петроглифы Забайкалья (формирование источниковой базы, историография и вопросы культурно-исторической интерпретации). – Улан-Удэ, 2011.
11. Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. – London : Kegan Paul, 1935.

На китайском языке

1. Chen Zhaofu. Zhongguo yanhua faxianshi. – Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2009 (Чэнь Чжаофу. История обнаружения китайских петроглифов. – Шанхай. Шанхайское народное издательство, 2009).
2. Dong Wanlun. Heilongjiang liuyu yanhua beike yanjiu. – Haerbin : Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 1998 (Дун Ваньлунь. Изучение петроглифов и надписей в Хэйлунцзяне. Харбин, Хэйлунцзянское издательство образования, 1998).
3. Wang Yulang. Shenmi de dongbei lishi yu wenhua. – Haerbin : Heilongjiang renmin chubanshe, 2011 (Ван Юлан. Религиозная история и культура северо-востока Китая. Харбин, Хэйлунцзянское народное издательство, 2011).
4. Zhongguo yanhua quanji – beibu yanhua. – Shenyang : Liaoning meishu chubanshe, 2007 (Китайский редакционный комитет петроглифов. Китайские петроглифы – петроглифы на севере Китая. Ляонинское издательство изобразительного искусства, Шэнян, 2007).

¹ Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Петроглифы Северо-Восточного Китая в контексте социальной и религиозной истории региона // Религиоведение. – №. 4. – 2012. – С. 3–19; Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Петроглифы Северо-Восточного Китая: наскальные рисунки Тяньшулинь // Религиоведение. – №. 1. – 2014. – С. 3–15; Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Петроглифы Анняни (Северо-Восточный Китай) // Традиционная культура Востока Азии. Сборник статей. Выпуск седьмой. – Благовещенск, 2014. – С. 46–65.

² См.: Забияко А.П. Фаллический культ // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 1100.

³ Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. – Новосибирск, 1976. – С. 89; Кочмар Н.И. Писаницы Якутии. – Новосибирск, 1994. – С. 138–140.

⁴ См., например: Абрамова З.А. Древнейший образ человека: каталог по материалам палеолитического искусства Европы. – СПб., 2010; Дэвлет Е. Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России. – М., 2005; Есин Ю.Н. Изображение «Богини-матери» в окуневском искусстве Минусинской котловины // Вестник НГУ. Сер. История, филология. 2010а. Т. 9, вып. 3. Археология и этнография. – С. 111–122; Кубарев В.Д.

Петроглифы Калбак-Таша 1 (Российский Алтай). – Новосибирск, 2011; Медведев В.Е. Проблема истоков некоторых скульптурных и наскальных образов в первобытном искусстве юга Дальнего Востока и находки, относящиеся к осиповской культуре на Амуре // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2001.– № 4 (8). – С. 76–94; Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. – Новосибирск, 1976; Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее. (Сюжеты и образы). – Новосибирск, 2005; Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. – М., 1985; Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1964; Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. – М., 1980; Briffault R. The Mothers: A study of origins of sentiments and institutions. Vol. 1–3. – L., 1927; Gimbutas M. The Gods and Goddesses of Old Europe 7000–3500 B.C. – Berkeley–Los Angeles, 1974; James E.O. The Cult of Mother-Goddess. An archeological and documentary study. – L., 1959; Leroi-Gourhan A. Les religions de la Préhistoire. – Paris, 1964; Leroi-Gourhan A. Préhistoire de l'art occidental. – Paris, 1965; многие другие.

⁵ Окладников А.П. Петроглифы Монголии. – Новосибирск, 1981. – С. 70, табл. 26.

⁶ Ми Вэньпин. Как обнаружена каменная пещера Сяньбэй Большого Хингана // Историко-культурные памятники Хэйлунцзян. – 1981. – № 1. – С. 84.

⁷ Окладников А.П. Петроглифы Монголии. – Новосибирск, 1981. – С. 71.

⁸ Окладников А.П. Петроглифы Монголии. – Новосибирск, 1981. – С. 81.

References

1. Zabayako A.P., Wang Zianlin. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, Izdatelstvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2012, 4, pp. 3–19.
2. Zabayako A.P., Wang Zianlin. *Religiovedenie* [Study of religion]. Blagoveshchensk, Makro-S, 2014, 1, pp. 3–15.
3. Kochmar N.I. *Pisanitsy Yakutii* [Petroglyphs of Yakutia]. Novosibirsk, 1994, pp. 138–140.
4. Kuchera S. *Drevneyshaya i drevnyaya istoriya Kitaya: Drevnekamennyi vek* [The earliest and ancient history of China: Old Stone Age]. Moscow, 1996.
5. *Mir naskal'nogo iskusstva* [The world of rock art]. Moscow, 2005.
6. Okladnikov A.P. Mazin A.I. *Pisanitsy reki Olyokmy i Verkhnego Priamur'ya* [Petroglyphs of the Olyokma River and of the Upper Priamurye]. Novosibirsk, Nauka, 1976.
7. Okladnikov A.P. *Petroglify Mongolii* [Petroglyphs of Mongolia]. Novosibirsk, 1981.
8. *Pervobytnoe iskusstvo* [Prehistoric art]. Novosibirsk, 1976.
9. Tsibiktarov V.A. *Petroglify Zabaykal'ya (formirovanie istochnikovoy bazy, istoriografiya i voprosy kul'turno-istoricheskoy interpretatsii)* [Petroglyphs of Transbaikal (the forming of source database, historiography and issues of cultural and historical interpretation)]. Ulan-Ude, 2011.
10. Shirokogoroff S.M. *Psychomental complex of the Tungus*. London, Kegan Paul, 1935.
11. Chen Zh. *History of the discovery of Chinese petroglyphs* [Zhongguo yanhua faxianshi]. Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2009.
12. Dong W. *Study of petroglyphs and inscriptions in Heilongjiang* [Heilongjiang liuyu yanhua beike yanjiu]. Haerbin, Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 1998.
13. Wang Y.L. *Religious history and culture of Northeast China* [Shenmi de dongbei lishi yu wenhua]. Haerbin, Heilongjiang renmin chubanshe, 2011.
14. *Chinese petroglyphs – the petroglyphs of Northeast China* [Zhongguo yanhua quanji – beibu yanhua]. Shenyang, Liaoning meishu chubanshe, 2007.



Титорева Г.Т.

Культурная скульптура коренных народов Приамурья: семантика и прагматика образов

Статья подготовлена при финансовой поддержке
РГНФ, проект № 13-01-18014



Г.Т. Титорева

Аннотация. В статье исследуются сюжетно-семантические особенности культурной скульптуры коренных народов Приамурья, определяющие ее образную систему и сферы практического и ритуального применения. Рассмотрены религиозно-мифологические представления, лежащие в основе этого феномена традиционной культуры дальневосточных этносов. Дана характеристика основных видов культурной пластики, божественного прародительства, родства и связи поколений.

Ключевые слова: традиционная культура, коренные народы, Приамурье, скульптура, шаманизм

За многовековую историю своего существования коренные народы Хабаровского края создали уникальную духовную культуру, отражающую сложную систему мифологических представлений этносов. В основе религиозно-мифологической картины мира древних жителей региона лежат анимистические верования, согласно которым все объекты живой и неживой природы, космоса, природных стихий обладают собственной душой или духом. Необходимость регулирования отношений между миром духов и миром людей породила одну из древнейших форм верований – шаманизм, получивший широкое распространение у приамурских народов. Пантеон многочисленных духов персонифицировался в образы традиционной культурной скульптуры, которые служили вместилищем этих духов.

Скульптурные изображения разными исследователями именовались по-разному: онгоны, сывыны (Д. Зеленин), бурханы (П.П. Шимкевич), сены (И.А. Лопатин), идолы (Л.Я. Штернберг). Сегодня общепринятым и среди амурских жителей, и в литературе названием культурной скульптуры является термин *сэвэны* (*сэвэ*). Он соответствует оригинальному звучанию в большинстве языков амурских народов¹. Исключение составляет этноним нивхов, называющих культурные изображения «*мыйк*»².

Духи очень многочисленны. Каждый уровень мироздания – небо, землю и нижний мир – населяют свои духи. Не все из них имеют зримое воплощение. Небесных духов (кроме *эдехэ*) и божеств, как правило, не изображали в скульптуре. Их чаще всего рисовали на ткани или бумаге; эти рисунки служили сэвэнами. Многочисленные духи-помощники шамана также не все имели объемное изображение. Большинство из них были невидимыми, существующими только в ирреальном мире, в воображении шамана, его снах. Их тоже называли сэвэнами.

Изображения духов-помощников наносились на костюм шамана в технике росписи растительными красками или аппликации из рыбьей кожи, ровдуги, бересты, металла или ткани. Семантика этих изображений отражала универсальные магические верования, согласно которым шаману передавались ловкость, хитрость и сила изображенных существ. Кроме того, обладая сверхъестественными качествами, они были способны защитить и оказать помощь шаману. Вероятно, представления о духах и их скульптурные изображения – явление более древнее, чем шаманизм.

По сюжету и внешнему облику культовая скульптура бывает антропоморфной, зооморфной и абстрактно геометризованной. Существуют комбинированные – зооантропоморфные изображения. Очевидно, зооморфные образы являются наиболее древними и связаны с тотемистическими верованиями³.

Культовая скульптура выполняет различные функции: помогает шаману в его специфичной деятельности, служит оберегом семьи, способствует успеху в промысле и др. Узко специализированных сэвэнов не существует, все они многофункциональны и удовлетворяют, в зависимости от ситуации и необходимости, разные просьбы и нужды людей. Одна из наиболее распространенных потребностей – избавление от недугов.

Материалом для изготовления культовой скульптуры служили металл, сухая трава, рыбья кожа, болотная кочка, ткань, но чаще всего – дерево. Выбор материала зависел и от сферы, к которой принадлежал дух: сэвэнов верхнего мира делали из металла, среднего – из дерева, а нижнего – из болотной кочки. Изготавливали сэвэнов мастера (исключительно мужчины) по указанию шаманов. В вырезанную мастером скульптуру шаман, камлая, должен поместить духа, соответствующего изображению. Только после этого она становилась «живой», действующей. Часто на сэвэнов вешали стружки (*гиасидан* – нан., *гесадан* – нег., *гесамса* – ульч., *гиасада* – ороч.)⁴, которые помогали людям общаться с духами и излечиваться от болезней: злые духи запутываются в стружках и не могут вредить. Со временем представления о мире духов, их иерархии, функциональных возможностях, отношении к людям сложились в определенную систему, а виды культовой скульптуры и их иконографические типы стали канонизированными.



Илл. 1. На дуэнтэни

Духи делились на «обыкновенных» – сэвэн и злых – амба. Злых считали неуправляемыми и не изображали в скульптуре. Вместе с тем, простые духи тоже были неоднозначно положительными: в одних случаях они могли быть добрыми, благосклонными к человеку, в других – вредоносными и злыми. Все зависело от поведения человека и внимания к ним.

Сюжетно-смысловое содержание культовой скульптуры связано с космогоническими представлениями коренных народов Приамурья об устройст-

ве Мироздания, о характере взаимоотношений человека и природы.

Всем дальневосточным этносам было присуще представление о трехслойной структуре Вселенной, характерное для большинства архаических культур. Небесный, земной и подземный миры осью соединяло Мировое Древо, аналогом которого служило Родовое Древо, изображенное на свадебном халате нанайской невесты, и Шаманское дерево, с которым связан миф о происхождении шаманства. Духи-сэвэны обладали способностью перемещаться во всех трех мирах, менять свой облик, становясь то тигром, то рыбой, то змеей. Сэвэн мог спуститься на землю и превратиться в человека, сохраняя при этом свои необыкновенные возможности; такой человек становился шаманом.

По представлениям нанайцев и ульчей, небесная сфера имела три слоя – медный, серебряный и золотой, каждый из которых, в свою очередь, разделялся еще на три, и, таким образом, небо состояло из девяти «этажей», населенных духами, ответственными за определенную область жизни людей⁵. В традиционной культуре тунгусо-маньчжурских народов числа 3 и 9 имеют особый семиотический статус. Они присутствуют и в мифологических представлениях об устройстве мироздания, и в обрядовой практике этносов. Из девяти прутьев сплетали обруч, через который трижды проводили больного ребенка или беременную женщину с целью излечения и сохранения жизни будущего ребенка; девять одежд надевал шаман на психически больного человека в процессе его лечения. Вера в магическую силу числа девять побуждала шамана обходить девять домов односельчан во время обряда *унди* (нан., *уни* – нег.) для получения им «счастья» и жизненной силы⁶.



Илл. 2. Муэ дуэнтэни

Участники моления, стоя на коленях, кланялись, касаясь земли лбом и сжатыми в кулаки руками.

К духам-хозяевам средней, земной, сферы относились, в первую очередь, хозяин земли – *На Эндурни* (*На Эдени*) и хозяин воды – *Муэ Эндурни* (*Тэму Эдени*) (нан.). Вероятно, в них нашли отражение древние дошаман-

Раз в год амурские этносы совершали обязательный обряд поклонения Небу и всем его духам. Он относится к дошаманским промысловым культам, поэтому проводился без участия шамана и носил родовой характер. Участвовали в нем только мужчины, начиная с возраста, когда юноша добыл на охоте своего первого зверя (11–13 лет)⁷. Обряд проводили, как правило, у священного родового дерева, возле которого ставили скульптуры домашних и промысловых духов, жертвенные угощения, главным из которых было мясо черной свиньи, специально выкормленной для этого события. Руководил обрядом старейший рода, он обращался с молитвой к верховному божеству *Боа Эндури* с просьбами о здоровье, об удаче в промысле, о благополучии всех членов рода. Текст молитвы бережно передавался из поколения в поколение.

ские промысловые культы, поэтому им непременно поклонялись и приносили угощения в преддверии начала охоты или рыбалки. Подношения для земного (таежного) духа выкладывали под специальным деревом в тайге или на промысловом участке, а для водного – отправляли по воде в ритуальной посуде в форме водоплавающей птицы или рыбы. Особо почитаемым духом земной сферы был хозяин огня *Подя* (нан.).

К числу архаичных промысловых культов относится и культ медведя, распространенный у многих народов Европы, Сибири и Дальнего Востока, живущих в таежной и тундровой зонах. В мифологии этих этносов присутствует сюжет, повествующий о связи медведя с человеком, от которой ведут свое происхождение некоторые рода.

Приамурские жители, обращаясь к медведю, зовут его «*Mana*» (нан., ульч., ороч.), «*Мафа*» (удэг.) или «*Амака*» (эвенк.) – «старик», «дедушка», а в молитвах, которые произносил старейший рода, провожая душу убитого медведя, всех его соплеменников называли «лесные люди», считая себя сородичами медведей. Нивхи называют духа-хозяина тайги, гор и всех зверей «*пал ызн*» и представляют его похожим одновременно и на человека, и на медведя⁸. По мифологическим представлениям удэгейцев, когда-то люди могли превращаться в медведей, а медведи – в людей⁹. В языке эвенков Сибири и Приамурья существует этноним «*манги*», который является синонимом терминов «медведь» и «предок»¹⁰. У эвенков медведь и сын старшей сестры обозначаются одним термином – *дантэ*. Также называют очень дорогих, близких по крови родственников. Собираясь на охоту, эвен мысленно обращается к медведю: «Я иду к тебе, не забывай, что я тебе дантэ»¹¹. Напоминая о кровном родстве, человек просит медведя о безопасности в лесу и помощи в промысле.

На большинстве диалектов нанайского языка слово «*дуэнтэ*» переводится не только как «медведь», но и «тайга», «лес»¹². Эти два понятия отождествляются, поэтому медведя считают хозяином и даже богом тайги. Изображения медведя составляют наиболее многочисленную группу приамурской культовой скульптуры. Божества воды (*Тэму*) и земли (*На Эдени*) также предстают в облике этого животного.

Приамурские народы, убивая медведя, устраивали так называемый «праздник медведя». Некоторые из них – ульчи, нивхи, орочи и айны – выращивали его для этих целей дома, остальные этносы – нанайцы, удэгейцы, негидальцы, эвенки – организовывали особый похоронный обряд и трапезу только в случае, если убивали медведя на охоте. При этом были уверены, что священное животное пошло на смерть добровольно. Анализ элементов культа медведя у разных народов подтверждает универсальность этих верований и ритуалов. Например, обязательное сохранение костей животного, и особенно черепа. В основе медвежьего праздника лежала идея возрождения души убитого первопредка в новом теле. Прощаясь с медведем, орочи напутствовали его словами: «Хорошенько ходи, к своему хозяину ходи, надень на



Илл. 3. Дусэ

себя новую шерсть и на другой год опять приходи, чтобы я на тебя посмотрел»¹³. Смысл этого сложного обрядового действия заключался в необходимости с почестями проводить душу хозяина тайги и использовать ее в качестве «связного» для передачи информации и угощений всем представителям «лесных людей». В первую очередь люди просили у своих лесных сородичей промысловой удачи.

Медвежий праздник носил всегда родовой характер, несмотря на то, что на него собирались гости из разных родов. Процедура праздника была строго регламентирована, а для хозяев медведя – организаторов обряда – существовали определенные запреты. Например, опасаясь, что убитый медведь окажется их соплеменником, нивхи не употребляли его мясо. Тушу, кроме головы, отдавали *нарх'ам* – представителям экзогамного рода, куда выходят замуж дочери владельца медведя¹⁴. Мясо медведя нельзя было ни жарить, ни коптить, употребляли его только в вареном виде. Во время ритуальной трапезы, где участвуют исключительно мужчины, все присутствующие делятся на две «команды» – охотников и рыбаков, – между которыми происходят соревнования в скорости поедания блюд и борьбе. Эта традиция служит своеобразным проявлением близнечного культа и демонстрирует вечное единство мира тайги и мира воды.

Близнечный культ – один из самых древних и самых значимых для мировоззрения тунгусо-маньчжурских народов. Он отражал представления о единстве противоположностей, их диалектической взаимообусловленности и, в конечном счете, о целостности мира. В мифологии народов Приамурья близнечный культ нашел выражение в культе *Адо сэвэни* (*адо*, в переводе с нанайского, – «близнецы»). Он носит космогонический характер и пронизывает все сферы бытия. *Адо сэвэни* олицетворяли две главные субстанции, образующие планету Земля – земную твердь и водное пространство и были сыновьями-близнецами Дракона *Кайласу* – Бога земной планеты. Они воплощались в образы медведей – бурого (земного, таежного) и белого (водного) – и служили наместниками своего отца на Земле. С культом *Адо* связан и широко распространенный в Восточной Азии миф о Трех солнцах. По одному из вариантов этого мифа, именно *Адо сэвэни* по поручению *Мудура Кайласу* убили два лишних солнца и освободили землю и всех существ, ее населяющих, от испепеляющего зноя трех солнц. С этого времени начался отсчет нынешнего состояния жизни на Земле и истории людей.

Адо сэвэни нашли воплощение в образах культовой скульптуры *на дуэнтэни* (земной, бурый медведь) и *муэ дуэнтэни* (водный, белый медведь) (Илл. 1 и 2).

У каждого из них есть своя «свита» – изображения супружеских пар различных морских и таежных животных. *Адо сэвэни* служили представителями Среднего, земного, мира и помогали людям в решении насущных проблем.

Сэвэны на дуэнтэни и *муэ дуэнтэни* иконографически похожи и представляют вертикальное изображение сидящего медведя, вписанное в цилиндрическую заготовку, в которой косыми (тангентальными) срезами обозначена морда медведя и конечности (иногда только нижние). Принципиальное отличие этих фигур состоит лишь в том, что у *на дуэнтэни* взгляд направлен прямо, «в тайгу», а у *муэ дуэнтэни* – вниз, «в воду».

Сэвэны на дуэнтэни олицетворяют мужское начало, а *муэ дуэнтэни* – женское. Именно поэтому *на дуэнтэни* как представителя земной-таежной сферы вырезают из твердой породы дерева – лиственницы, а *муэ дуэнтэни*, связанного с водной стихией, – из ивовых пород, растущих у воды. Мифиче-

ское дерево *подоха*, из которого делают «женские» сэвэны, вероятно, тоже ива. И лиственница, и *подоха* являлись, очевидно, аналогами Мирового дерева.

Помимо сэвэнов *дуэнтэни*, входящих в комплекс *Адо сэвэни*, у народов Нижнего Амура существуют и отдельные изображения медведя *дуэнтэ* (*доонтэ*), выполняющие лечебные функции и способствующие удачному промыслу.

Наряду с медведем, в культовой скульптуре народов Приамурья нашел отражение образ еще одного священного животного – тигра. Среди приамурских этносов культ тигра наиболее развит у орочей и удэгейцев. Вера в родство с тигром широко распространена у корейцев и многих горных этносов Индокитая¹⁵. По мнению некоторых ученых, верования коренных народов о тигре своими корнями уходят в эпоху неолита, что косвенно подтверждается петроглифами Сикачи-Аляна и реки Кии в Хабаровском крае. Однако, вполне возможно, что культ тигра гораздо древнее¹⁶.

Согласно представлениям нижнеамурских этносов, тигр, как и медведь, является «хозяином тайги», покровителем охотничьего промысла, в первую очередь некоторых родов, главным персонажем многих мифов, легенд и сказок. Вместе с тем, положение тигра в традиционной картине мира и ритуальных практиках коренных жителей Приамурья имеет принципиальные особенности. Тигр – животное неприкосновенное, табуированное. В отличие от медведя, охота на него, даже в ритуальных целях, была запрещена.

Убитого в целях самозащиты или по неосторожности тигра нанайцы хоронили целиком, не расчлняя, как медведя и не совершая «праздника», подобного медвежьему. Орочи также ничего от убитого тигра не брали, даже шкуру, и извинялись перед ним за вынужденное убийство. Если орочский охотник находил в лесу мертвого тигра или случайно убивал его, то совершался обряд *ху-мо* (могила тигра), приближенный к похоронам человека¹⁷.

Вместе с тем, если от тигра погибал человек, зверю объявлялась кровная месть, как если бы это был человек другого рода¹⁸. Его преследовали, а убив, хоронили в земле со словами: «Теперь мы квиты, вы нашего убили, мы вашего, теперь будем мирно жить»¹⁹. Л.Я. Штернберг зафиксировал у нанайцев рассказы о том, что «раньше, когда человека хоронили, тигр приходил, плакал»²⁰. Известны были суды между родом тигра и родом человека, которых представляли уважаемые *зангины* (ульч., нег., нан., ороч.), дословно «начальник», «оратор»²¹.

Приамурские народы считали тигра духом-помощником шаманов. Он обладал ловкостью и большой силой, необходимыми шаману в противостоянии с враждебными силами. В верованиях удэгейцев тигр нередко выступает в качестве высшего судьи; он учил людей правилам поведения в тайге. Например, будить зверя перед тем, как его убить. Так поступает и сам тигр в момент нападения.



Илл. 4. Калгама

В мифологии и фольклоре приамурских этносов сохранились многочисленные сказания, повествующие о родственной связи тигра с людьми. В них человек оказывает тигру услугу (спасает от змеи, вынимает занозу из лапы и т.п.), в благодарность за которую зверь обеспечивает его в дальнейшем охотничьей удачей. А если это окажется женщина, то становится ее супругом, и от этой связи рождаются близнецы-тигрята – родоначальники определенных родовых образований: у нанайцев рода Актанка, Бельды, Самар, у орочей – Еминка, удэгейцев – Камандзига, ульчей – Думсал, Уды.

Дусэ (ульч., ороч.) – сэвэн, изображающий тигра (Илл. 3). Имя *Дусэ* зафиксировано в китайских летописях еще во времена династий Юань и Мин, как одного из главных правителей, владеющих 179 округами²². Удэгейцы и орочи представляли духа-хозяина тайги и зверей в образе тигра и называли его *дуся эзэни*²³.

Орочи и ульчи называют тигра *дусэ*, удэгейцы – *куты*, негидальцы – *туэйэн*, нивхи – *ат*, нанайцы – *пурэн амбани*. Нанайцы родов, ведущих свое происхождение от тигра, называют тигра *дака*, что переводится как «свекр» или «тесть»²⁴. У негидальцев однокоренной с названием тигра термин *туэн/тувэн* означает двоюродных родственников по женской линии. Связь женщины с тигром, видимо, воспринималась ими на уровне родственников второго поколения, тогда как связь женщины с медведем – как родственная связь первого поколения²⁵.

Скульптура *дусэ* изготавливалась обычно из лиственницы; внешне она очень похожа на сэвэны группы *дуэнтэни* и *бучилэ*. Сэвэны *дусэ* использовали в промысловой обрядности, при лечении различных болезней, У нанайцев «обожествленный предок-тигр» выступает в образе сэвэна *бучилэ*. Стилистически он близок сэвэнам *дусэ* и *дуэнтэни*. Это зооморфное вертикальное изображение сидящего на задних лапах медведя, взгляд которого направлен вниз. Принадлежность к образу тигра (леопарда) обозначена черно-охристыми полосами на спине и голове, кругами на боках и животе сэвэна, а также явно обозначенной шейей, в отличие от сэвэнов *дуэнтэни*. Иконография сэвэнов *дусэ* и *бучилэ* имеет неоднозначную интерпретацию. Это изображение объединяет в себе черты двух священных, знаковых для амурской культуры животных – тигра и медведя. Оба они воспринимаются хозяевами тайги и промысловых животных, от которых зависит существование людей, оба олицетворяют духа-предка для многих родов. Такое синкретичное воплощение двух персонажей в одном образе свидетельствует, вероятно, о более древнем его происхождении по сравнению с другими образцами культовых изображений.

Соучастие этих животных в магической прагматике характерно для многих тунгусо-маньчжурских народов. На ритуальных предметах негидальского шамана изображения тигра и медведя располагаются рядом, симметрично; для негидальцев образы этих животных были связаны не только с промысловыми культурами, но и с представлениями о предках²⁶. По ороческим представлениям, на одной половине лунной земли живет хозяин тигров *дусэн*, посылающий на землю души зверей и людей, на другой – хозяин медведей *дуэнтэ*, посылающий души людей²⁷.

Сэвэнов группы *бучилэ* вырезали только шаманы, это было обусловлено особым статусом изображений в религиозных воззрениях нанайцев. По значимости они приравнивались к богу тайги – на *дуэнтэни*. Назначение *бучилэ* достаточно широкое. Как к божеству тайги, к нему обращались с просьбами об удачной рыбалке или охоте, он способствовал благополучию семьи и рода, исцелению от болезней, особенно женских.

Вместе с тем, приамурским народам было присуще двойственное отношение к образу тигра. С одной стороны, он воспринимался, как существо благодетельное, с другой – как олицетворение зла, «черт», *амба*.

Иконография образа тигра свидетельствует о его вариативности и способности к трансформации. Его изображали вертикально, сидящим на задних лапах, горизонтально стоящим на четырех конечностях, летающим – с крыльями, с всадником на спине и без него, с разным положением хвоста, с рисунками пауков, ос, змей на морде и т.п. Скульптурное воплощение тигра может совмещать в себе черты и детали других животных – барса, медведя, леопарда – и даже человека. Поэтому в образе *дусэ* присутствуют черты и тигра, и медведя, а в образе *бучилэ* еще и леопарда/барса.

К группе промысловых относится и сэвэн *калгاما* (нан.) (*калгаму* – нег., *кадзяму* – ороч., *кальдяму* – ульч., *калу* – эвенк.) – дух-хозяин гор, скал. Его считают покровителем охотничьего и рыбного промысла (Илл. 4).

Бывают парные изображения *калгاما* (мужчина и женщина) или одиночные. Последние отличаются большой высотой (до 2 м) и представляют собой женщину-хозяйку местности; их, как правило, хранили в лесу. Нанайцы верили, что *калгاما* связан с громом и плохой погодой. Его использовали и в лечебных целях. В частности, он помогал от болей суставов ног. Как правило, в семьях *калгاما* переходил по наследству.

Еще одним особо почитаемым промысловым амулетом являлся сэвэн *эдехэ* (нан., ульч.) (*энгаля* – ороч., *монум* – эвенк.). Его носили на шее почти все нанайцы и ульчи. Назначение сэвэна было одинаковым и для шаманов, и для обычных людей. *Эдехэ* не покидал человека до последних дней и часто передавался по наследству сыновьям. Изготавливали *эдехэ*, как правило, из серебра, но встречаются и из дерева (чаще всего, из черемухи Маака)²⁸. Известны случаи, когда сэвэна клали в могилу умершего мужчины²⁹.

Эдехэ помогал не только в промысле, но и в повседневной жизни. Ульчи воспринимали его как «ангела-хранителя», который предупреждает своего владельца об опасности, помогает исцелить от недуга, охраняет его от несчастий. Его возможности и силу связывали с влиянием родовых духов-предков охотника³⁰. Кроме того, *эдехэ* служил духом-помощником шаманов, которые называли его «дочкой» или «сынком»³¹.

Помимо духа *эдехэ*, главными духами-помощниками шамана были сэвэны *аями* и *бучу*.

Аями изготавливались преимущественно из дерева в виде безрукой антропоморфной фигурки высотой 10-25 см (Илл. 5). Для этого сэвэна требовалось специальное дерево подоха. Термин «*аями*» происходит, вероятно, от слова «*ая*», которое во всех тунгусо-маньчжурских языках означает «милый», «добрый», «хороший», «близкий», «любимый»³², с эвенкийского и эвенского переводится еще как «помогать»³³, а с нанайского – «здоровый», «небольшой», «приличный»³⁴.

П.П. Шимкевич выделил шесть разновидностей *аями*³⁵. Духи *аями* представлялись как в образе как мужчин, так и женщин. Часто они составляли пару. От-



Илл. 5. Аями

личаются они формой навершия: женский сэвэн *аями* имеет на голове треугольное навершие, мужской – овальное или плоское. Существует еще третий вид – *аями-городо*, – у которого на плоском навершии возвышаются 3 или 9 сэвэнов-помощников – *бучу* и *маси*. Эти сэвэны относятся, как правило, к мужским. *Аями-городо* использовали при лечении нервных заболеваний.

Особенность духа *аями* состоит в том, что он является не только духом-помощником, но, главным образом, духом-покровителем шамана. И в этом качестве у шамана-мужчины *аями* выступает в роли женщины, а у шаманки – мужчины. Идея сексуального избранничества в дальневосточном шаманизме, высказанная Л.Я. Штернбергом, была воспринята учеными неоднозначно³⁶. В частности, с ней не согласилась А.В. Смоляк³⁷. Однако исследования большинства авторов подтверждают эту теорию³⁸. В.К. Арсеньев зафиксировал комплекс верований удэгейских шаманов о духе-покровителе *тыенку* (*тэнгки*), в основе которых также лежала идея сексуального избранничества³⁹.

Аями был тесно связан с шаманом: он становился его учителем, служил проводником по шаманскому пути во Вселенной, он давал шаману целый ряд духов-помощников, которые помогали ему лечить людей и осуществлять другие функции.



Илл. 6. Бучу

Сэвэн *бучу* (нан., негид.) (*бочо* – ороч., ульч., *боко* – удэг.)⁴⁰, наравне с *аями*, является самым значительным духом-помощником шамана (Илл. 6). Он постоянно находится с шаманом, охраняет его, учит камлать, петь, говорить. По представлениям ульчей, *бучу* передает волю шамана небесным духам во время камлания, помогает выявить причину болезни человека. Скульптура *бучу* не имеет ни антропоморфных, ни зооморфных черт. Его туловище-цилиндр стоит на одной согнутой ноге, остrokонечная голова направлена вверх. Он может быть с крыльями или со стеклянными глазами-бусинами. Этот сэвэн обязательно присутствует на одежде шамана, чаще всего, на его головном уборе. Без *бучу* невозможно путешествие шамана в загробный мир. Крылатый *бучу* вместе с птицей кори сопровождает шамана, провожающего души умерших сородичей в *буну*⁴¹.

Бучу относится к группе сэвэнов *городо* (*гордо*, *горда*) (нан., ульч.). В нее, кроме *бучу*, входят сэвэны *калгама*, *подя* и собственно *городо*. Эти духи связаны с культом гор, широко распространенным у народов Приамурья. И хотя они являются представителями земного мира, но ближе других находятся к небу и его божествам, поэтому считается, что сэвэны группы *городо* обладают большой силой. Духа-хозяина гор тоже зовут *Городо*⁴². Нанайцы часто использовали *городо* в качестве амулета, избавляющего от головной боли и психических расстройств.

Сэвэн *подя* (нан., нег., ульч., *пуза* – удэг., ороч., *тухур ыз* – нивх.) служит олицетворением духа огня, наиболее сильного и особо почитаемого у

всех народов Приамурья, Приморья и Сахалина⁴³ (Илл. 7).

Существует большое число запретов при обращении с огнем, которые сохранились до наших дней. Таежные охотники и рыбаки связывали с *подя* надежды на удачный промысел, поэтому, прибыв на место охоты или рыбалки, в первую очередь бросали для него в огонь угощения со словами уважения и просьбы. В последнее время приамурские жители, в том числе и русские таежники, стали отождествлять хозяина огня *подя* с духом-хозяином тайги.

Подя считался главной домашней святыней, обладал силой изгонять злых духов. Эвены, находясь и дома, и в гостях, начинают трапезу с угощения хозяина огня, которое они кладут в костер или в печь. Ни одно важное начинание или путешествие не обходится без совета с духом-хозяином огня. По треску горящих дров, отскочившим уголькам, вспышкам пламени или полету искр судили об успешности предстоящего мероприятия⁴⁴. Огонь считается посредником между земным и потусторонним мирами и служит медиатором между микрокосмами родовой вселенной. Самые важные семейные обряды проводятся при непосредственном и активном участии огня: костер зажигается при рождении ребенка; в день похорон одежда и пища для умершего отправляются в потусторонний мир путем сжигания их в погребальном костре. Ульчи на ежемесячных поминках зажигают поминальный костер, через который общаются с душой покойника, передают ему угощения⁴⁵. Более того, нивхи почти до середины XX в. использовали кремацию как способ захоронения людей.



Илл. 7. Подя

Представления о внешнем облике *подя* расходятся: в одних мифах он предстает в образе женщины, в других – пожилого мужчины. Более древним считают женский образ хозяйки огня, живущей под землей на сухих и высоких местах и избегающей болот и марей. С переходом от материнского рода к отцовскому образ *подя* изменился, приобрел вид пожилого мужчины, хозяйка огня стала считаться его женой или вовсе была вытеснена⁴⁶. Со временем архаичные представления древних промысловых культов вошли в более поздние шаманские верования.

Сэвэн *подя* имеет простую стилизованную форму конуса или цилиндра на поверхности которого неглубокими выемками обозначены глаза и рот.

Одним из наиболее распространенных в быту и ритуальной практике народов Нижнего Амура является сэвэн *дюли(н)* (*диулин*, *джулин*) (нан., удэг.), или *маси* (ульч., нег.), *хаа эзэни* (ороч.), представляющий духа-хозяина домашнего очага. Маси переводится с нанайского, как «сильный», «смелый», «мужественный», «крепкий»⁴⁷. Негидальцы считают его первым человеком, от которого произошли все народы⁴⁸. Нивхи Амура называют хозяина дома – *тыв ыз*⁴⁹.

Приамурские жители воспринимают дюли/маси как покровителя семьи и дома, и в прошлом непременно обращались к нему перед важными со-

бытиями в жизни семьи, а также перед началом промысла, от которого зависело благополучие всех ее членов (Илл. 8). Сэвэн *дюли* был, как правило, общесемейным и передавался по наследству. Если членам малой семьи, отделившейся от большой, необходимо было участие *дюли*, они брали его на время проведения обряда из дома отца.

Сэвэны *дюли* сохраняются во многих нанайских семьях до сих пор. Изображается *дюли/маси* в облике антропоморфной плоской фигуры, достаточно большого размера (до 80 см). Иногда на прямоугольном туловище процарапаны руки, а в углубления для глаз вставлены синие или зеленые бусины. Появление светлых глаз у *дюли* отмечается только с начала XX в. Сэвэны бывают парными, мужчина и женщина, а бывают только женского рода, однако и в этих фигурах подразумевается присутствие мужского начала, т.е. некая двуполость. Л.Я. Штернберг объясняет это тем, что *дюли/маси* изначально считались только родоначальницами, но и после наступления патриархата мужские сэвэны продолжали изображать в женском облике⁵⁰. У нанайцев сохранились скульптуры *дюли* без ног. Они имеют цилиндрическую форму туловища и округлую, тщательно моделированную голову. Вероятно, это более древние изображения, связанные с фаллической символикой, хотя считаются женскими. В них двойственная сущность этого образа выражена наиболее отчетливо.

Изготавливали сэвэн из лиственницы, как наиболее прочного материала, поскольку необходимость передавать его по наследству предполагала долговечность скульптуры. Возможно, было использование осины, дуба или ясеня, но запрещалось делать *дюли* из березы и кедра. По сведениям В.А. Тимохина, в нанайских семьях были сэвэны не только из дерева, но и из камня⁵¹.



Илл. 8. Дюли

Перед уходом на промысел или отъездом на длительный срок хозяин дома выставлял сэвэна *дюли* на нары и клал перед ним земные поклоны, прося охранять дом, имущество и семью. А по возвращении, если все в доме обстояло благополучно, то сэвэнов-покровителей угощали и благодарили новыми земными поклонами. В день отъезда невесты к мужу ее отец завязывал ноги *дюли* с просьбой не ходить за ней и отпустить спокойно⁵². Связывали ноги *дюли/маси* и в случае смерти охотника, чтобы он не ушел за хозяином, а остался служить его детям⁵³. Известны примеры, когда *дюли* использовали для обращения к божеству планеты с просьбой послать дождь в период аномальной засухи.

Мы рассмотрели только основные виды культовой пластики коренных народов Приамурья. Помимо них пантеон зооморфных образов содержит изображения черепахи, лягушки, ящерицы, змеи, антропоморфные, в свою очередь, имеют многочисленные модификации («Дусху», «Онголоку», «Пакари» и др.). Содержание, семантика и практическое применения ритуальной скульптуры отражают синкретизм мышления их создателей. Семантический

канон, основанный на архаических религиозно-мифологических представлениях, способствовал длительному сохранению этого элемента традиционной духовной культуры в сознании и обрядовой практике коренных этносов региона.

Библиографический список

1. Аврорин В.А., Лебедева Е.А. Ороческие тексты и словарь. – Л. : Наука, 1978. – 264 с.
2. Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1959. – 106 с.
3. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона. – Владивосток : Наука, 2003. – 486 с.
4. История и культура орочей. – Л. : Наука, 2001. – 171 с.
5. Мальцева О.В. Традиционные воззрения у нанайцев в культовой скульптуре (по дневниковым материалам В.А. Тимохина, 1960-1970-е годы) // Записки Гродековского музея. – Хабаровск : ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2008. – Вып. 20. – С. 164–169.
6. Нанайский фольклор: Нингман, сиохор, тэлунгу / Сост. Н.Б. Киле. – Новосибирск : Наука, 2005. – 478 с.
7. Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь. – М. : Русский язык, 1980. – 552 с.
8. Ритуальная скульптура нанайцев. Каталог / Сост. Т.А. Кубанова. – Комсомольск-на-Амуре : Б.и., 1992. – 178 с.
9. Самар Е.Д. Под сенью Родового Древа. – Хабаровск : Книж. изд-во, 2003. – 211 с.
10. Сем Т.Ю. Традиционные представления негидальцев о мире и человеке // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. – Л. : ГМЭ народов СССР, 1990. – С. 90–113.
11. Смоляк А.В. Шаман. Личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). – М. : Наука, 1991. – 279 с.
12. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: В 2-х т. – Л. : Наука, 1975–1977.
13. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. – Хабаровск : Дальгиз, 1933. – 740 с.
14. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л. : Изд-во института народов Севера, 1936. – 571 с.
15. Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки ПО ИРГО. – Т. 2. – Вып. 1. – Хабаровск : Типография Канцелярии Приамурского Генерал-Губернаторства, 1896. – 133 с.

¹ Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь. – М. : Русский язык, 1980. – С. 382; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: В 2 т. – Л. : Наука, 1975. – Т. 2. – С. 135.

² ПМА. 2012 г., от Тэминой М.Г., г. Николаевск-на-Амуре Хабаровского края.

³ Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – М.; – Л. : Изд-во АН СССР, 1959. – С. 85.

⁴ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т.1. – С. 147; Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь... – С. 103.

⁵ Самар Е.Д. Под сенью Родового Древа. – Хабаровск : Книж. изд-во, 2003. – С. 199.

⁶ Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). – М. : Наука, 1991. – С. 119, 168, 254.

⁷ ПМА. 2005 г., от П.С. Черуль, с. Монгол Ульчского района Хабаровского края.

⁸ Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона. – Владивосток : Наука, 2003. – С. 18.

⁹ Там же. – С. 217.

¹⁰ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т.1. – С. 530.

¹¹ ПМА. 2007 г., от У.В. Афанасьевой, с. Вятское Хабаровского района Хабаровского края.

- ¹² Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь... – С. 165.
- ¹³ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л. : Изд-во института народов Севера, 1936. – С. 30.
- ¹⁴ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. – Хабаровск : Дальгиз, 1933. – С. 62.
- ¹⁵ Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона... – С. 209.
- ¹⁶ Там же. – С. 207.
- ¹⁷ История и культура орочей. – Л. : Наука, 2001. – С. 93.
- ¹⁸ Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела Императорского русского географического общества. – Т. 17. – Владивосток : Б. и., 1922. – С. 207.
- ¹⁹ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны... – С. 502.
- ²⁰ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии... – С. 501.
- ²¹ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т.1. – С. 249.
- ²² Кубанова Т.А. Мудрый мир На Най. – СПб. : Культ-Информ-Пресс, 2006. – С. 88.
- ²³ Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона... – С. 180.
- ²⁴ Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь... – С. 134.
- ²⁵ Сем Т.Ю. Традиционные представления негидальцев о мире и человеке // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. – Л. : ГМЭ народов СССР, 1990. – С. 96.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Аврорин В.А., Лебедева Е.А. Орочские тексты и словарь. – Л. : Наука, 1978. – С. 36.
- ²⁸ Ритуальная скульптура нанайцев: Каталог / Сост. Т.А. Кубанова. – Комсомольск-на-Амуре : Б.и., 1992. – С. 110.
- ²⁹ Мальцева О.В. Традиционные воззрения у нанайцев в культовой скульптуре (по дневниковым материалам В.А. Тимохина, 1960-1970-е годы) // Записки Гродековского музея. Вып. 20. – Хабаровск : ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2008. – С. 165.
- ³⁰ ПМА. 2005 г., от Л.К. Ольши, с. Дуди Ульчского района Хабаровского края.
- ³¹ Смоляк А.В. Шаман. Личность, функции, мировоззрение... – С. 85.
- ³² Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т.1. – С. 18–19.
- ³³ Там же. – С. 17.
- ³⁴ Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь... – С. 52.
- ³⁵ Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки ПО ИРГО. – Т.2. – Вып.1. – Хабаровск, 1986. – С. 41–42.
- ³⁶ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – С. 65.
- ³⁷ Смоляк А.В. Шаман. Личность, функции, мировоззрение. – С. 85–86; Смоляк А.В. К вопросу об «избранничестве в религии» (ответ рецензентам) // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 3. – С. 174–175.
- ³⁸ Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона... – С. 273–274; Старцев А.Ф. Удгейские шаманы // Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока (XVII – XX вв.) : Сб. тр. – Владивосток : Дальнаука, 1998. – С. 120.
- ³⁹ Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона... – С. 272.
- ⁴⁰ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т.1. – С. 97.
- ⁴¹ Иванов С.В. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (II половина XIX – начало XX в.). – Л. : Наука, 1976. – С. 183.
- ⁴² Киле А.С. Тематический словарь нанайского языка: Духовная культура нанайцев. – СПб. : Изд-во «Дрофа» Санкт-Петербург, 2005. – С. 38.
- ⁴³ Старцев А.Ф. Сакральное отношение к огню и хозяину дома у коренных малочисленных народов юга Дальнего Востока России // V Гродековские чтения: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. «Актуальные проблемы исследования российской цивилизации на Дальнем Востоке». – Хабаровск : ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2009. – Т. 5. – С. 6.
- ⁴⁴ ПМА. 2008-2009 гг., от А.Е. Сторожева, Е.С. Громова, Охотский район Хабаровского края; Скоринов С.Н. Краткий мифологический словарь. Нанайцы // История и культура

Приамурья. – 2007. – № 2. – С. 123.

⁴⁵ ПИМА. 2005 г., от Н.К. Ходжер, Д.С. Дяксул, А.А. Хатхил, сс. Булава, Кольчем Ульчского района Хабаровского края.

⁴⁶ Нанайский фольклор: Нингман, сиохор, тэлунгу / Сост. Н.Б. Киле. – Новосибирск : Наука, 2005. – С. 424–425, 456.

⁴⁷ Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь... – С. 259.

⁴⁸ Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. – М.–Л. : Изд-во АН СССР, 1936. – С. 259.

⁴⁹ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны... – С. 317.

⁵⁰ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии... – С. 71.

⁵¹ Мальцева О.В. Традиционные воззрения у нанайцев в культовой скульптуре... – С. 166.

⁵² Гаер Е.А. Древние бытовые обряды нанайцев. – Хабаровск : Книж. изд-во, 1991. – С. 92.

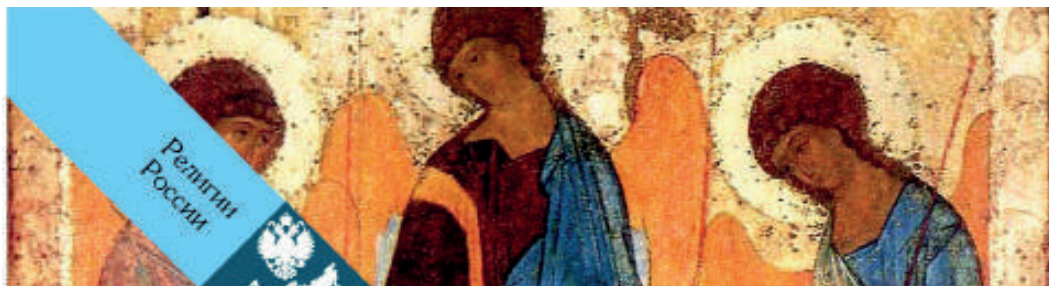
⁵³ Зенкова Е. Домашний дух-охранитель Дюлин // Записки Гродековского музея. – Вып. 8. – Хабаровск : ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2004. – С. 63; Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение... – С. 82.

References

1. Onenko S.N. *Nanaisko-russkiy slovar* [Nanaj-Russian dictionary]. Moscow, Russkiy yazyk, 1980, p. 382.
2. *Sravnitel'nyi slovar tunguso-manchzhurskikh yazykov* [Comparative dictionary of Tungus-Manchu languages]. Leningrad, Nauka, 1975, Pt. 2, p. 135.
3. Anisimov A.F. *Kosmologicheskie predstavleniya narodov Severa* [Cosmological concepts of Northern peoples]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1959, p. 85.
4. *Sravnitel'nyi slovar tunguso-manchzhurskikh yazykov* [Comparative dictionary of Tungus-Manchu languages]. Leningrad, Nauka, 1975, Pt. 2, p. 147.
5. Onenko S.N. *Nanaisko-russkiy slovar* [Nanaj-Russian dictionary]. Moscow, Russkiy yazyk, 1980, p. 103.
6. Samar E.D. *Pod sen'yu Rodovogo Dreva* [In the shade of family tree]. Khabarovsk, Knizh. izd-vo, 2003, p. 199.
7. Smolyak A.V. *Shaman. Lichnost', funktsii, mirovozzreniye: Narody Nizhnego Amura* [Shaman. Personality, functions, worldview: Peoples of the Lower Amur]. Moscow, Nauka, 1991, pp. 119, 168, 254.
8. Bereznitskiy S.V. *Etnicheskie komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sakhalinskogo regiona* [Ethnic components of beliefs and rituals of indigenous peoples in the Amur and Sakhalin regions]. Vladivostok, Nauka, 2003, p. 18.
9. Bereznitskiy S.V. *Etnicheskie komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-8 Sakhalinskogo regiona* [Ethnic components of beliefs and rituals of indigenous peoples in the Amur and Sakhalin regions]. Vladivostok, Nauka, 2003, p. 217.
10. *Sravnitel'nyi slovar tunguso-manchzhurskikh yazykov* [Comparative dictionary of Tungus-10 Manchu languages]. Leningrad, Nauka, 1975, Pt. 2, p. 530.
11. Onenko S.N. *Nanaisko-russkiy slovar* [Nanaj-Russian dictionary]. Moscow, Russkiy yazyk, 1980, p. 165.
12. Shternberg L.Ya. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii* [Prehistoric religion in the light of ethnography]. Leningrad, Izd-vo instituta narodov Severa, 1936, p. 30.
13. Shternberg L.Ya. *Gilyaki, orochoi, gol'dy, negidal'tsy, ainu* [The Nivkh, Orochs, Nanai, Negidals, Ainu]. Khabarovsk, Dal'giz, 1933, p. 62.
14. Bereznitskiy S.V. *Etnicheskie komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sakhalinskogo regiona* [Ethnic components of beliefs and rituals of indigenous peoples in the Amur and Sakhalin regions]. Vladivostok, Nauka, 2003, p. 209.
15. Bereznitskiy S.V. *Etnicheskie komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sakhalinskogo regiona* [Ethnic components of beliefs and rituals of indigenous peoples in the Amur and Sakhalin regions]. Vladivostok, Nauka, 2003, p. 207.
16. *Istoriya i kul'tura orochey* [History and culture of the Orochs]. Leningrad, Nauka, 2001, p. 93.

17. Lopatin I.A. *Zapiski obshchestva izucheniya Amurskogo kraya Vladivostokskogo otdeleniya Priamurskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the society of studying of the Amur region. Vladivostok department of the Imperial Russian Geographical Society in the Amur Region]. Vladivostok, 1922, Pt. 17, p. 207.
18. Shternberg L.Ya. *Gilyaki, orochoi, gol'dy, negidal'tsy, ainy* [The Nivkh, Orochs, Nanai, Negidals, Ainu]. Khabarovsk, Dal'giz, 1933, p. 502.
19. Shternberg L.Ya. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii* [Prehistoric religion in the light of ethnography]. Leningrad, Izd-vo instituta narodov Severa, 1936, p. 501.
20. *Sravnitel'nyi slovar tunguso-manchzhurskikh yazykov* [Comparative dictionary of Tungus-Manchu languages]. Leningrad, Nauka, 1975, Pt. 2, p. 249.
21. Kubanova T.A. *Mudryi mir Na Nai* [The wise world Na Nai]. St.-Petersburg, Kul't-Inform-Press, 2006, p. 88.
22. Berezniiskiy S.V. *Etnicheskie komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sakhalinskogo regiona* [Ethnic components of beliefs and rituals of indigenous peoples in the Amur and Sakhalin regions]. Vladivostok, Nauka, 2003, p. 180.
23. Onenko S.N. *Nanaisko-russkiy slovar* [Nanaj-Russian dictionary]. Moscow, Russkiy yazyk, 1980, p. 134.
24. Sem T.Yu. *Religiovedcheskie issledovaniya v etnograficheskikh muzeyakh* [Religious studies in ethnographic museums]. Leningrad, GME narodov SSSR, 1990, p. 96.
25. Sem T.Yu. *Religiovedcheskie issledovaniya v etnograficheskikh muzeyakh* [Religious studies in ethnographic museums]. Leningrad, GME narodov SSSR, 1990, p. 96.
26. Avrorin V.A., Lebedeva E.A. *Orochskie teksty i slovar* [Dictionary and texts of the Orochs]. Moscow, Nauka, 1978, p. 36.
27. *Ritual'naya skulptura nanaitsev: Katalog* [Ritual sculpture of the Nanaj: catalogue]. Komsomolsk-na-Amure, B.i., 1992, p. 110.
28. Mal'tseva O.V. *Zapiski Grodekovskogo muzeya* [Proceedings of Grodekov Museum]. Khabarovsk, KhKM im. N.I. Grodekova, 2008, Pt. 20, p. 165.
29. Smolyak A.V. *Shaman. Lichnost', funktsii, mirovozzreniye: Narody Nizhnego Amura* [Shaman. Personality, functions, worldview: Peoples of the Lower Amur]. Moscow, Nauka, 1991, p. 85.
30. *Sravnitel'nyi slovar tunguso-manchzhurskikh yazykov* [Comparative dictionary of Tungus-Manchu languages]. Leningrad, Nauka, 1975, Pt. 2, pp. 18-19.
31. *Sravnitel'nyi slovar tunguso-manchzhurskikh yazykov* [Comparative dictionary of Tungus-Manchu languages]. Leningrad, Nauka, 1975, Pt. 2, p. 17.
32. Onenko S.N. *Nanaisko-russkiy slovar* [Nanaj-Russian dictionary]. Moscow, Russkiy yazyk, 1980, p. 52.
33. Shimkevich P.P. *Zapiski PO IRGO* [Proceedings of PO IRGO]. Khabarovsk, 1986, Pt. 2, vol. 1, pp. 41-42.
34. Shternberg L.Ya. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii* [Prehistoric religion in the light of ethnography]. Leningrad, Izd-vo instituta narodov Severa, 1936, p. 65.
35. Smolyak A.V. *Shaman. Lichnost', funktsii, mirovozzreniye: Narody Nizhnego Amura* (Shaman. Personality, functions, worldview: Peoples of the Lower Amur). Moscow, Nauka, 1991, pp. 85-86.
36. Smolyak A.V. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 1994, 3, pp. 174-175.
37. Berezniiskiy S.V. *Etnicheskie komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sakhalinskogo regiona* [Ethnic components of beliefs and rituals of indigenous peoples in the Amur and Sakhalin regions]. Vladivostok, Nauka, 2003, pp. 273-274.
38. Startsev A.F. [The Udege shamans]. *Sbornik trudov «Etnokul'turnye protsessy i obshchestvennoe soznanie u narodov Dal'nego Vostoka (XVII – XX vv.)»* [Proc. Ethno-cultural processes and social conscience of the peoples of the Far East (XVII – XX centuries)], 1998, p. 120.
39. Berezniiskiy S.V. *Etnicheskie komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sakhalinskogo regiona* [Ethnic components of beliefs and rituals of indigenous peoples in the Amur and Sakhalin regions]. Vladivostok, Nauka, 2003, p. 272.
40. *Sravnitel'nyi slovar tunguso-manchzhurskikh yazykov* [Comparative dictionary of Tungus-Manchu languages]. Leningrad, Nauka, 1975, Pt. 2, p. 97.

41. Ivanov S.V. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyakh narodov Sibiri i Severa (II polovina XIX – nachalo XX vv.)* [Nature and man in religious concepts of Siberian and northern peoples (the 2nd half of the 19th – the beginning of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1976, p. 183.
42. Kile A.S. *Tematicheskii slovar' nanayskogo yazyka: Dukhovnaya kul'tura nanaytsev* [Thematic dictionary of the Nanai language: Intellectual culture of the Nanai people]. St.-Petersburg, Izd-vo «Drofa» Sankt-Peterburg, 2005, p. 38.
43. Startsev A.F. [Sacred attitude to the fire and to the master of the house in the small-numbered indigenous peoples of the Russian Far East]. *Trudy V mezhhregionalnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii «Aktual'nye problemy issledovaniya rossiyskoy tsivilizatsii na Dal'nem Vostoke»* [Proc. 5th Int. Symp. “Actual problems of the study of the Russian civilization in the Far East”]. Khabarovsk, KhKM im. N.I. Grodekova, 2009, 5, p. 6.
44. Skorinov S.N. *Istoriya i kul'tura Priamur'ya* [History and culture of the Amur Region], 2007, 2, p. 123.
45. *Nanayskiy fol'klor: Ningman, siokhor, telungu* [The Nanai folklore: Ningman, siokhor, telungu]. Novosibirsk, Nauka, 2005, pp. 424–425, 456.
46. Onenko S.N. *Nanaisko-russkiy slovar* [Nanai-Russian dictionary]. Moscow, Russkiy yazyk, 1980, p. 259.
47. Zelenin D.K. *Kul't ongonov v Sibiri. Perezhitki totemizma v ideologii sibirskikh narodov* [Ongon cult in Siberia. Remnants of totemism in the ideology of Siberian peoples]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1936, p. 259.
48. Shternberg L.Ya. *Gilyaki, orochoi, gol'dy, negidal'tsy, ainy* [The Nivkh, Orochs, Nanai, Negidals, Ainu]. Khabarovsk, Dal'giz, 1933, p. 317.
49. Shternberg L.Ya. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii* [Prehistoric religion in the light of ethnography]. Leningrad, Izd-vo instituta narodov Severa, 1936, p. 71.
50. Mal'tseva O.V. *Zapiski Grodekovskogo muzeya* [Proceedings of Grodekov Museum]. Khabarovsk, KhKM im. N.I. Grodekova, 2008, Pt. 20, p. 166.
51. Gaer E.A. *Drevnie bytovye obryady nanaytsev* [Ancient household rites of the Nanai people]. Khabarovsk, Knizh. izd-vo, 1991, p. 92.
52. Zenkova E. *Zapiski Grodekovskogo muzeya* [Proceedings of Grodekov Museum]. Khabarovsk, KhKM im. N.I. Grodekova, 2004, Pt. 8, p. 63.
53. Smolyak A.V. *Shaman. Lichnost', funktsii, mirovozzreniye: Narody Nizhnego Amura* [Shaman. Personality, functions, worldview: Peoples of the Lower Amur]. Moscow, Nauka, 1991, p. 82.



Бурнаков В.А.

Традиционные представления хакасов о Нижнем мире (кон. XIX – сер. XX вв.)



В.А. Бурнаков

Работа выполнена в рамках проектов: РГНФ № 12-01-00199а «Священные места славянских, тюркских, финно-угорских народов в культурном пространстве Западной Сибири. Типология и сравнительный анализ (конец XIX – начало XXI в.)» и НИР 6.2069.2011 «Развитие механизма интеграции фундаментальных исследований и образовательной деятельности по археологии и этнографии Северной Азии в рамках совместного Научно-образовательного центра Новосибирского национального исследовательского государственного университета и Института археологии и этнографии СО РАН» и НИР 6.1541.2011 «Особенности этнодемографических процессов в Сибири в эпоху палеометалла»

Аннотация. В статье рассматриваются религиозно-мифологические воззрения хакасов о Нижнем мире. В архаических верованиях он соотносится с загробным пространством, куда отправляется душа умершего человека. Изучение традиционного мировидения этого народа позволяет утверждать, что потустороннее пространство имело вертикальное и горизонтальное структурные деления. Автор приходит к выводу, что в традиционном сознании доминировала идея о том, что основным критерием для формирования благоприятных или неблагоприятных условий посмертного бытия каждого человека служило наличие и соотношение духовных заслуг и грехов, накопленных при жизни. Инобытие являлось зеркальным отображением жизни человека в Среднем мире и полностью соответствовало его традиционному бытию. Большое значение в традиционных воззрениях об этой сфере мироздания придается шаману.

Ключевые слова: хакасы, традиционное мировоззрение, человек, душа, Нижний мир, смерть, шаман

Хакасы – коренной тюркоязычный народ, проживающий в Южной Сибири, имеющий самобытную культуру и мировоззрение. На протяжении длительного времени, в которое происходило сложение хакасского этноса, сформировалось и его мировидение. В ходе процессов этнокультурного взаимодействия с другими этническими общностями, духовная культура хакасов подверглась воздействию различных мировоззренческих систем, в том числе и мировых религий. С присоединением Хакасии к России началась активная христианизация местного населения, в ходе которой практически весь мифо-ритуальный комплекс хакасов испытал огромное влияние со стороны православия. Результатом чего стало утверждение синкретизма христианства

и традиционных хакасских верований и обрядности. В духовной жизни народа посредством христианизации многие архаические культы постепенно начинают вытесняться соответствующими религиозными представлениями. Вместе с тем, христианизация все же не смогла полностью вытеснить из религиозного сознания хакасов его основное мировоззренческое ядро. Так, ключевые традиционные представления и обрядность, связанные с различными сферами Вселенной и природой в целом, все же сохранились. Многие из них в реликтовой форме продолжают бытовать и поныне. В данной статье речь пойдет о традиционных воззрениях хакасов, связанных с загробным существованием души человека.

Основу традиционной картины мира хакасов составляли архаические воззрения о Вселенной и месте человека в ней. Мироздание имело вертикальную трехуровневую структуру, включающую в себя Верхний, Средний и Нижний миры. В данной работе мы рассмотрим традиционные представления хакасов о Нижнем мире.

Нижний мир в хакасском языке имеет множество названий. Распространенными наименованиями с конкретным обозначением его локализации являются: «*тёбінкі тилекей*»¹ – букв. «дно вселенной» и «*чир алтындагы орын*» – букв. «подземное пространство»². Помимо того, верующие часто употребляют названия, характеризующие это место как инобытие: «*тигі чирі*» – «тот мир», «*пасха чирі*» – букв. «другая земля», «*сын чирі*» – букв. «истинная земля», «*харасхы чирі*» – букв. «земля тьмы», «*айнын куннін харагы кёрбес чирі*» – букв. «земля, где не видно луны и солнца», «*там чирі*» – «преисподняя», «*тугенчі чирі*» – букв. «последняя земля»³. В фольклоре и обиходной речи хакасов нередко встречаются обозначения этого пространства и по признаку его основных обитателей: «*ёлген чирі*» – «мир мертвых», «*узут чирі*» – букв. «земля умерших душ», «*Эрлик ханын чирі*» – «земля Эрлик хан 'а (*Ирлік хан 'а / Ильхан 'а*)», «*айна чирі*» – «земля злых духов» и др.⁴.

В традиционной картине мира хакасов структурирование Нижнего мира, подобно небесной сфере, имеет как вертикальное, так и горизонтальное направления. При этом подземное пространство разделяется по вертикали на несколько ярусов – *там 'ов*⁵. В фольклоре чаще фигурируют подземные *там 'ы* следующим числом: три, шесть, семь, девять⁶. По сведениям Н.Ф. Катанова, количество слоев этой зоны Вселенной достигает семнадцати⁷. Согласно же иным фольклорным источникам, загробный мир у хакасов стратифицировался вплоть до «семидесятого подземелья» (*читон там чир алтында*), «где девять морей соединившись, образовали одно гигантское море, где девять *тасхыл 'ов* сходятся»⁸.

Согласно традиционным представлениям, потустороннее пространство было неоднородным по природно-ландшафтной структуре и климату, в связи с чем Н. Орфеев, изучая верования хакасов о загробном мире, отмечал, что «подземное царство изображается чем-то подобным тому, что мы видим на земле. Там, как и на земле, есть свои горы, степи, реки, деревья и травы, свое небо. Там даже не везде темно <...> Там есть и животные»⁹. Схожие данные о мире мертвых представил и С.Д. Майнагашев, писавший, что «в загробном мире так же, как и здесь сеют хлеб, охотятся»¹⁰.

В мифологических воззрениях почти каждый ярус Нижнего мира был населен. При этом хакасы были убеждены, что условия существования обитателей этих ярусов значительно отличаются друг от друга. По этому поводу Н. Орфеев сообщал, что «в подземном царстве живут души, главным образом предназначенные к мучению, но есть и такие, которые не терпят никакого наказания»¹¹. Считалось, что основным критерием для формирования благоприят-

ных или неблагоприятных условий посмертного бытия каждого человека служило наличие и соотношение духовных заслуг и грехов, накопленных в земной жизни. По материалам С.Д. Майнагашева, одной из лучших горных земель Нижнего мира являлась та, в которой жили нежеланные дети, загубленные родителями. Исследователю удалось записать лишь краткие сведения о них, причем повествование ведется от лица самих младенцев – жителей подземной страны, «ходящих без одежды»: «Наши матери и отцы не дали нам увидеть свет солнца. Бог создал для нас эту страну. Хорошая страна. Питаемся только вот этой ягодой (клубникой – В. Б.). Мы не вырастем и не умрем, всегда останемся такими, как теперь. Мы – незаконные дети, от девиц родились»¹².

В эпических произведениях хакасов, кроме того, выделяются такие специфические «царства мертвых», как «*Ах узут чирі*» – «Земля белых узут'ов – умерших душ» и «*Кок узут чирі*» – «Земля синих узут'ов». Полагали, что в «*Ах узут чирі*» находятся умершие души *алын'ов* – богатырей Среднего мира, созданных «Единым Богом» (*Чалгыс чайаанын алыптарнын узут чирі*). Считалось, что по своим характеристикам это были души светлых и добрых воинов, непримиримо борющихся со злом на земле. В *Кок узут чирі* же находились души богатырей Нижнего мира – представители «нечистой» силы (*айналар, чабаларнын узутери*), а также души злых богатырей с «дурными / темными мыслями» (*хара сагыстыг алыптар*). Последние же, как было принято считать, при жизни в Среднем мире помогали подземной нечисти. Хакасы были убеждены, что территория *Кок узут чирі* находилась гораздо ближе к Среднему миру, чем «*Ах узут чирі*». Поэтому в царство «белых умерших душ» направлялись через землю «синих узут'ов»¹³.

В мировоззрении хакасов, как уже отмечалось, мир мертвых чаще воспринимается в качестве пространства, где души умерших людей испытывают всевозможные страдания за совершенные при жизни грехи. Мысль о неотвратимости наказания для каждого человека за совершенные правонарушения, способной как частично настичать при жизни, так полностью – за порогом смерти, получила свое развитие в идее ада. Вполне возможно, что на формирование подобных воззрений определенное влияние оказали мировые религии и иные религиозные системы с ключевой идеей посмертного воздаяния. В связи с чем, С.Д. Майнагашев отмечал тот факт, что в повествованиях о потустороннем мире «яркое выражение получает новая идея <...> именно идея воздаяния»¹⁴.

Согласно мифологическим представлениям, в потустороннем пространстве мог побывать практически каждый живой человек. При этом он выступал в роли визионера – наблюдателя. Как правило, подобное путешествие происходило во время сна¹⁵. Стоит отметить и тот факт, что у хакасов имела своя традиционная система толкований сновидений¹⁶ и, более того, выделялись лица, которые могли гадать по снам и предсказывать будущее¹⁷. В связи с этим в культуре этого народа особое внимание уделяется повествованию о странствованиях в загробный мир в период сна. В хакасской традиции подобные религиозно-мифологические рассказы ставят своей целью не только поведать о существовании инобытия. Большое значение в этом повествовательном процессе придается закреплению в общественном сознании устоявшихся в веках, не писанных морально-этических норм и принципов. В целом же, убежденность в неминуемости загробной расплаты служила одним из средств нравственного воспитания человека. В связи с этим в подобных мифологических рассказах-быличках большое внимание уделяется проблеме определений и сознательного выбора человеком таких основопо-

лагающих духовно-нравственных категорий, как: добро – зло, хорошее – плохое, правильное – неправильное, естественное – противоестественное и т. д. В сознании верующих постоянно утверждалась мысль об ответственности человека за свои помыслы, слова и поступки. Причем мера ответственности, как полагали, распространялась не только на самого индивидуума, но и на весь коллектив. Хакасы были убеждены, что за нарушение традиционных норм и правил фактическое и мистическое наказание нес не только непосредственный виновник, но и весь его род – социум¹⁸. Таким образом, одной из ключевых идей в традиционной культуре была мысль о неизбежности посмертного возмездия за прожитую человеком жизнь, за его прижизненные деяния. Это, безусловно, способствовало выработке определенных социо-нормативных эталонов и практик, в т.ч. и традиции повествований об инобытии.

В связи с этим в хакасском фольклоре присутствует нравоучительный сюжет, согласно которому женщина при жизни, вместо того, чтобы заготовить дрова в лесу, совершила кражу досок с расположенного близ селения моста. В загробном существовании она была наказана тем, что сама превратилась в мост, через который постоянно перемещались жители того мира¹⁹. Стоит отметить, что тема воровства и наказания за это злодеяние довольно часто освещается в историях о посмертных наказаниях. Например, верили, что укравшего хлеб заставят считать зерна этого хлеба на том свете; похитившего яйца принудят взбираться на высокую гору, такую же гладкую, как скорлупа яйца и др.²⁰.

Особую категорию рассказов о загробных воздаяниях составляют нравоучительные истории о щедрости или жадности человека. Согласно повествованию, путешествуя по потустороннему миру, визионер попадает в местность, где располагается большая юрта. Вокруг нее пасется несколько десятков коров. Он решает зайти внутрь, в надежде, что его накормят. Войдя в жилище, обнаруживает, что, кроме голых стен и сидящей изможденной старухи, там ничего нет. Хозяйка предстает его взору чрезмерно исхудавшей и умирающей с голоду. Выясняется, что эта женщина при жизни была весьма состоятельной, однако крайне жадной. Она в своей жизни ни разу просто так не накормила голодного, всегда и во всем отказывала всем просящим. На некотором расстоянии от этого запустелого жилища была расположена другая юрта. По своим размерам она была гораздо меньше первой. Около юрты паслась упитанная корова. Внутри жилища сидела дородная пожилая женщина. Увидев гостя, она очень обрадовалась. Встретила его с почестями и как следует накормила. Оказалось, что, несмотря на свою бедность (у нее была лишь одна корова), она всегда приветливо встречала гостей. И при этом у нее всегда находилась пища для голодного²¹.

В повествованиях о потустороннем мире довольно распространенной является мысль о необходимости рачительного и умелого ведения хозяйства при жизни. В связи с этим в хакасской традиции прославляются такие важные, характеризующие хорошего хозяйственника качества, как: рациональность, изобретательность, трудолюбие, сноровка и др. Так, в своих путешествиях по тому свету визионер наблюдает следующую картину: в песчано-каменистой степи, в которой отсутствует вода и трава, пасется лошадь. Несмотря на такие суровые условия, животное выглядит сильным и упитанным. Чуть дальше встречается заливной луг с богатой растительностью. Несмотря на такие благодатные обстоятельства, на нем пасется очень хилая и тощая лошадь. Оказалось, что «жирная лошадь на песчаной равнине служит доказательством того, что предусмотрительный человек и при дурном пастбище

может хорошо содержать свою лошадь. А тощая лошадь, пасущаяся на зеленом лугу, показывает, что животному и на хорошем пастбище будет худо, если оно оставлено без присмотра»²².

Далее странствующий человек видит реку, запруженную одним только человеческим телом, которое было разрезано пополам. Чуть поодаль от нее он замечает несколько плавающих человеческих тел. Они были целы, но, тем не менее, не смогли запрудить подобную реку. Выяснилось, что «половина тела, которым запружена река <...> принадлежит мудрому человеку, который мог запруживать реки и приводить в исполнение свои замыслы. Она лежит в реке для напоминания проходящим о том, что умный человек, лишившись даже своих членов, может совершать великие дела своим разумом. Целые же тела, которые не могли запрудить реку, должны напоминать, что одною телесною силою человек ничего не может сделать. Эти тела принадлежат сильным, но не умным людям»²³.

Наряду с подобными воззрениями на загробный мир в хакасском фольклоре встречаются и иные. Так, инобытие подчас изображается и в виде гигантского каменного девяти- либо сорокаугольного жилища, располагающегося глубоко под землей. Оно имеет множество отделений, в которых отбывают разнообразные наказания, обремененные многочисленными грехами и аморальными поступками, души умерших людей²⁴.

По мифологическим воззрениям хакасов, в первом отделении ада находятся старухи, прядущие лен. Они были наказаны за нарушение вековой традиции, согласно которой после заката солнца (хак. *хызыл шир*) людям запрещалось заниматься какой-либо работой, в т.ч. и прясть. Во второе отделение были помещены старухи, которые ничем особым не занимаются, но лишь пытаются что-то разжевать и проглотить, однако сделать это у них никак не получается, в результате чего они испытывают сильнейшие страдания. Выяснилось, что эти женщины, живя на земле, нанимались к людям на работу – ссучивать нити и наматывать их в клубки. Во время этого процесса они воровали пряжу, за что и были наказаны после своей смерти тем, что вечно мотали эти клубки, положенные им в горло. В третьем отделении находятся женщины средних лет. На их шеях и руках висят камни, которые не дают им двигаться. В своей жизни на земле они занимались продажей и обменом масла. В этом процессе для увеличения веса продукта они клали в него камни. В четвертом отделении сидят мужчины с кольцами на шее. На кольцах висят огромные деревья. Это души самоубийц, покончивших с жизнью через повешение. В пятом отделении также находятся мужчины, тела которых прострелены. Они, держа в руках оружие, непрестанно с криками и воем бегают друг за другом. Эти люди также закончили свою жизнь суицидом, но при помощи оружия. В шестом отделении находятся истекающие кровью люди. Они беспрестанно бегают и кричат от дикой боли. Выяснилось, что и они были самоубийцами и в состоянии алкогольного опьянения зарезали себя насмерть. В седьмом отделении располагаются рассвирепевшие, яростные люди и гоняющаяся за ними бешеная собака. При жизни они были укушены этим животным и в результате сами стали бешеными. В восьмом отделении на кровати безмятежно лежат супруги, укрытые лишь одной только шкурой. При этом они блаженствуют и не испытывают никакого страдания. При жизни они служили образцом гармоничной семейной жизни. В девятом же отделении, в противоположность восьмому, находятся ссорящиеся супруги. Они, лежа в кровати, никак не могут поделить огромное одеяло. При жизни они постоянно ссорились по пустякам и никогда не шли на уступки друг другу. В следующем отделении сидит старуха, переливающая молоко из одного туюска в другой.

При жизни из-за своей скупости она угощала гостей молоком, разбавленным с водой. За это была наказана тем, что должна была вечно отделять воду от молока. Помимо того, существует еще одно отделение, в котором заживо горит человек и при этом никак не может сгореть. Этот вид наказания остался без комментариев²⁵. Наряду с этим, в фольклоре упоминаются особые отделения преисподней, в каждом из которых сорок кузнецов куют молоты, пилы, щипцы – «орудия для мучения преступников». Считалось, что мощные удары молотов поражали слух и наводили неопишуемый ужас на всех обитателей этого пространства²⁶. Хакасы верили, что на том свете справедливое возмездие постигало и зловерных шаманов. Там их наблюдали в виде «людей, закованных в цепи и кипящих в смоле. Это – шаманы, наказанные за свою гордость, за то, что делали зло людям»²⁷.

В традиционном мировидении хакасов наряду с вертикальной – трехчастной структурой пространства, представлено и горизонтальное деление мира (по сторонам света). Согласно горизонтальной модели мира, мир мертвых размещался в западной, юго-западной и северной сторонах земли, «куда не ступает нога живого человека»²⁸. По материалам Н.Ф. Катанова, хакасы при захоронении покойников чаще ориентировали их головой в западном направлении²⁹.

По мифологическим представлениям хакасов, в верховьях реки Абакан (юго-запад Хакасии) находится мифическая гора «*Пулан таг*» – «Лосиная гора». Она представляет собой отвесную скалу без всякой растительности. Причем, для обычных людей она невидима. Хакасы верили, что если *хут* – «душа человека» – перевалит *Пулан таг*, то самостоятельно уже не сможет вернуться в Средний мир³⁰. Кроме того, из обширного потустороннего пространства хакасы выделяли специальную территорию, куда отправлялись умершие от оспы. Она описывалась, как «особая степная местность, лежащая среди тайги»³¹.

В мировоззрении хакасов, как уже отмечалось, потусторонний мир был доступен для посещения практически каждому человеку. Несмотря на это, проникать в него осознанно и со строго заданной целью было по силам лишь отдельным сильным шаманам (хак. – *улуг хам*). Визиты в инобытие они осуществляли при помощи своих *тёс'ов* – духов-помощников. В соответствии с архаическими представлениями, путешествие в загробный мир обычно предпринималось шаманами с целью выяснения глубинных причин заболевания или гибели человека и возвращения его души в Средний мир³².

Мир мертвых, по рассказам шаманов, находился очень далеко. Требовалось приложить немало усилий, чтобы достичь его. Путь, ведущий загробное царство, назывался «*узут чолы*». Он был чрезвычайно длинным и трудным, при этом на разных этапах таил в себе множество опасностей. Так, *кам* переправлялся по быстротекущей глубоководной реке далеко на север, затем постепенно сворачивал на юго-запад. После этого снова поворачивал на север и через определенное время причаливал к берегу. Затем продолжительное время двигался в юго-западном направлении и в определенный момент достигал «*Хуу чазы*» – степи с пожелтевшей скудной растительностью. Трудности в преодолении этого пространства заключались в том, что вся эта степь была лишена воды. Пройдя эту территорию, шаман выходил к скалистым местам. Дальнейший путь пролегал по трудной, извилистой, каменной тропе. Она была настолько узкой, что шаман был вынужден передвигаться, прыгая на одной ноге. Эту тропу называлась «*саар азах чолы*» (тропинка одной ноги). Дальше дорога вела к двум черным скалам, которые постоянно сдвигались друг к другу и раздвигались. Требовалась большая ловкость и

сноровка, чтобы успеть проскочить сквозь них. Миновав это препятствие, шаман оказывался в пространстве бескрайних песчаных степей «Хум чазы», где не было каких-либо признаков жизни. Приходилось долго и мучительно преодолевать эту местность. Степи заканчивались развилкой двух дорог – «іскі чарылыс чол»³³.

Первый путь – это тропа душ грешных людей, которых препровождала «Тогыс тулунныг Хара хат» – «Черная женщина с девятью косами». Второй путь был предназначен для безгрешных душ. По нему же обычно перемещались и шаманы. Тропы пролегли в большой близости друг от друга. Затем шаман проходил обширные степи и небольшие леса. Степи были с жесткими травами – «сиген отыг чазылар», иногда чередовавшимися с колючками. Местность была без каких-либо признаков жизни. Дальнейший путь пересекала широкая река, через которую был протянут волосяной мост – *хыл кёбіртки*. Даже при отсутствии ветра мост все время раскачивался, что затрудняло передвижение по нему. Ни одно живое существо не могло пройти по этому сооружению. По нему переправлялись лишь *узут'ы* – души умерших, «не имеющие никакой тяжести». Шаманы проходили по мосту при помощи своих *тёс'ов*³⁴.

Дальнейшая картина загробного царства по своему описанию и основным характеристикам во многом соответствует чистилищу. Согласно верованиям хакасов, в нем находились страдающие души грешников, ожидающие «последнего суда». В связи с этим в хакасской мифологии представлено подробное описание тяжелого, наполненного многочисленными страданиями пути *узут'ов*. Хакасы полагали, что души сопровождала «черная женщина с девятью косами». Тропа пролегла по местности, заросшей боярышником, шиповником и маленькими колючими травами. Повсюду были рассыпаны острые скальные камни. Все это время грешники шли босиком. Их ноги были в ранах и ссадинах, из которых беспрестанно сочилась кровь. Стоны и плач непрерывно слышались на всем протяжении этого пути³⁵.

В следующей сцене загробной драмы предстает огромный Черный человек (*Хара кізі*), который ведет одного из грешников за веревку, привязанную за шею. Мученик, будучи изнеможенным, часто спотыкается и падает, за что получает сильнейшие удары от Черного человека. Он, не зная пощады, волоком тащит *узут'а* по земле, заросшей колючками. При этом ведущий рассказывает страдальцу о том, какие невыносимые мучения его ожидают после страшного суда *Эрлик хан'а*. Выяснилось, что этот грешник большую часть отпущенной ему земной жизни провел в беззаботной праздности и беспробудном пьянстве. Так и не дожив до окончания своих дней, он повесился в пьяном угаре, «за что и понес столь тяжкое наказание»³⁶.

Как уже было отмечено, по традиционным представлениям хакасов, души самоубийц в мире мертвых содержались отдельно от остальных *узут'ов*. Они еще до «суда» подвергались безжалостным наказаниям. Объяснялось это тем, что в это потустороннее пространство они попали раньше установленного для них времени, поэтому весь оставшийся срок их жизни на земле они должны были провести в жутких страданиях. Стоит отметить, что души людей, погибших в результате несчастных случаев – утопленников, сорвавшихся с дерева или со скал, умерших в результате пожара, растерзанных дикими зверями или же внезапно скончавшихся от болезней и др., в народе считали умершими «не своей смертью» т.е. преждевременно, но при этом не по своей воле. Считалось, что до наступления «суда» они не несли никакого наказания, в связи с чем данные *узут'ы* содержались отдельно от остальных. Верили, что «суд» над каждым из них будет проходить в строго установленные

для них сроки³⁷.

Согласно традиционной загробной топографии, последний путь души пролегал через большую реку. За ней располагалась высокая черная скала с отверстием, называемая по-хакасски «*Уттуг тас*». Здесь же находилась огромная очередь из *узут'ов*, направлявшихся в царство мертвых. У отверстия скалы стояли «два черных богатыря с кольчугами и шлемами». Стражники проверяли всех путников на факт «истинности» их смерти. За скалой дорога вела к большому логу, «слабо освещенному дневным светом». Там же возвышались две скалы. Между ними сидел черный великан. Это был один из охранников *Узут хан'а*, который также проводил тщательный досмотр *узут'ов*. Далее дорога шла по логу, и чем дальше шли, тем слабее становился свет. Путь вел к горе. Солнечный свет полностью исчез, когда была достигнута вершина горы. С нее открывался вид на селение *узут'ов*. Вход в него, опять-таки, охранялся³⁸.

По архаическим представлениям, владыкой Нижнего мира являлся *Эрлик хан* (Ирлик хан, Илхан), именуемый еще *Узут хан'ом* или *Айна хан'ом*. Верили, что *Эрлик хан*, наряду с верховным божеством *Худа'ем*, распоряжался судьбами людей и был главной судебной и карающей силой в мире умерших³⁹. Повелитель мира мертвых определял меры и виды наказаний для людей, совершивших в своей «земной» жизни злодеяния. Верили, что обитатели инобытия могли умирать несколько раз. В связи с этим С.Д. Майнагашев отмечал, что «понятие о том, что душа может умереть несколько раз, несомненно, входит составным элементом в верования народа. Это подтверждается и более определенно. Минусинские тюрки говорят, что человек может умирать до 4-х раз»⁴⁰.

В шаманской мифологии *Эрлик хан'а* нередко называли *Ада (м / зы)* – отец. Считалось, что он определял размеры бубна и давал новому шаману *тёс'ов* – духов-помощников, оставшихся от умерших шаманов своего рода. *Ада* выдавал черных (*хара*) и чистых (*ах, арыг*) *тёс'ов*, т.е. шаманские помощники разделялись на тех, с кем возможно посещение Нижнего или Верхнего миров⁴¹.

Хакасы верили, что резиденция *Эрлик хан'а* располагалась в медном дворце, внутренняя обстановка и мебель которого были золотыми. Повелитель Нижнего мира восседал в огромном золотом кресле за большим золотым столом. По рассказам шаманов, им он представлялся в образе черного великана с густой, косматой шерстью и длинной бородой. На голове имел два рога. Его огромные красные глаза горели огнем. Длинные, крепкие как сталь зубы блестели. На руках и ногах имел медвежьи когти. Сзади у него торчал огромный хвост длиной в пять сажень⁴².

Стоит отметить, что в традиционном мировоззрении хакасов образ *Эрлик хан'а* имел сложные, неоднозначные характеристики. Изначально он воспринимался в качестве одного из главных и активных божеств-демиургов. Впоследствии его образ трансформировался в повелителя злых сил с соответствующими признаками. По всей видимости, в прошлом «властелин мира мертвых» имел непосредственное отношение к культу предков, что нашло свое отражение в шаманистической лексике и мифо-ритуальном комплексе хакасов. В своих основных чертах представления об *Эрлик хан'е* оформились в древнетюркское время. Вероятно, с этого же периода, под воздействием мировых религий образ этого персонажа и его статус стали претерпевать существенные изменения. В его мифологические характеристики были внесены значительные коррективы. В этой более поздней религиозной «редакции», из разряда «старых» «языческих» божеств *Эрлик хан* был низведен в ранг

«властителя зла» с подобающими характеристиками «кровожадного» и «беспощадного» демона. Он был наделен одиозной ролью «всепожирающего» источника зла, главного врага человека, а также высшей судебной и карающей силы⁴³.

Вероятно, с этого же периода, под воздействием мировых религий образ этого персонажа и его статус стали претерпевать существенные изменения. В его мифологические характеристики были внесены значительные коррективы. В этой более поздней религиозной «редакции», из разряда «старых» «языческих» божеств *Эрлик хан* был низведен в ранг «властителя зла» с подобающими характеристиками «кровожадного» и «беспощадного» демона. Он был наделен одиозной ролью «всепожирающего» источника зла, главного врага человека, а также высшей судебной и карающей силы⁴⁴.

Итак, в мифо-ритуальной традиции хакасов Нижний мир соотносился с представлениями о смерти и потустороннем мире, которые основывались на вере в возможность продолжения жизни после смерти. Следует отметить ту особенность, которая отличала отношение традиционного сознания к данному феномену – ощущение тайны. Таинственность и загадочность смерти и всего того, что стоит за порогом жизни, устрашала и, вместе с тем, притягивала человека. Потребность в «познании» потустороннего мира привела к формированию повествовательной традиции об инобытии. Хакасы верили, что тот мир был доступен практически каждому, однако главными специалистами в этом деле все же выступали шаманы. Данные убеждения способствовали возникновению культовых практик – мистерий, посредством которых человек якобы «допускался» к тайнам бытия и инобытия, главным действующим лицом которых являлся шаман. Ритуальные действия шамана были неотделимы от мифологемы пути. Посредством направленного движения шаман давал характеристику мифологического пространства, преодолевал долгую и трудную дорогу в загробный мир и, выполнив свою задачу, возвращался обратно. Описание путешествий в мир мертвых в немалой степени способствовало утверждению в обществе идей посмертного воздаяния, содействовало формированию определенной социо-нормативной практики и ценностных ориентаций в жизни людей.

Библиографический список

1. Александров М. О религиозном мирозерцании Минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. – 1888. – № 18. – С. 266–271.
2. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (Опыт ареального сравнительного исследования) / Отв. ред. И.С. Гурвич. – Новосибирск : Наука, 1984. – 233 с.
3. Бурнаков В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов / Отв. ред. И.Н. Гемуев. – Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. – 197 с.
4. Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых» : мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, – 2008. – № 22. – С. 607–617.
5. Бурнаков В.А. Представления об юлус и экологические традиции хакасов // Традиционные знания коренных народов Алтае-Саян в области природопользования. – Барнаул : Артика, 2009. – С. 21–24.
6. Бурнаков В.А. Одежда в обрядовой практике хакасских шаманов // Вестник Новосибирского государственного университета, 2012. – Т. 11. – Вып. 7 : История и филология. – С. 258–269.
7. Бурнаков В.А. Путешествие к Адам-хану : камлание хакасского шамана Туда Юк-тешева // Вестник Новосибирского государственного университета, 2011 а. – Т. 10. – Вып. 3 : Археология и этнография. – С. 236–244.

8. Бурнаков В.А. Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии, – 2011 б. – № 1 (45). – С. 107–114.
9. Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая / Отв. ред. Т.М. Михайлов. – Абакан : Изд-во ХГУ, 2006. – 232 с.
10. Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). – СПб. [б.и.], 1907. – Т. 9. – 640 с.
11. Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина, – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 277–292.
12. Орфеев Н. Место обитания душ умерших людей, подземное царство, духи, управляющие им, по сказаниям Минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости, 1887. – № 15–16. – С. 175–181.
13. Радлов В.В. Поднаречия Абаканские (сагайское, койбальское, качинское, кызыльское и чулымское (кюэрик)) (Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи). – Т. 2. – СПб., 1868 [б.и.]. – 712 с.
14. Усманова М.С. Подземный мир в традиционных представлениях хакасов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным / Под редакцией Э.Л. Львовой, Е.А. Васильева, В.М. Кулемзина. – Томск : Изд-во ТГУ, 1985. – С. 152–155.
15. Хакасско-русский словарь / Под общей редакцией О.В. Субраковой. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.

¹ Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан : Изд-во ХГУ, 2006. – С. 51.

² Радлов В.В. Поднаречия Абаканские (сагайское, койбальское, качинское, кызыльское и чулымское (кюэрик)) (Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи). – Т. 2. – СПб., 1868 [б.и.]. – С. 25, 40, 143 и др.; Хакасско-русский словарь. – Новосибирск : Наука, 2006. – С. 56–57, 315.

³ Радлов В.В. Поднаречия Абаканские (сагайское, койбальское, качинское, кызыльское и чулымское (кюэрик)) (Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи). – Т. 2. – СПб., 1868 [б.и.]. – С. 26; Усманова М.С. Подземный мир в традиционных представлениях хакасов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. – Томск : Изд-во ТГУ, 1985. – С. 153; Хакасско-русский словарь. – Новосибирск : Наука, 2006. – С. 552, 585; Полевые материалы автора.

⁴ Радлов В.В. Поднаречия Абаканские (сагайское, койбальское, качинское, кызыльское и чулымское (кюэрик)) (Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи). – Т. 2. – СПб., 1868 [б.и.]. – С. 123, 177 и др.; Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов : (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). – СПб. [б.и.], 1907. – Т. 9. – С. 215; Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина, – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 278, 287–290; Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых» : мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. – № 22. – С. 609; Бурнаков В.А. Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии, – 2011 б. – № 1 (45). – С. 112.

⁵ Радлов В.В. Поднаречия Абаканские (сагайское, койбальское, качинское, кызыльское и чулымское (кюэрик)) (Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи). – Т. 2. – СПб., 1868 [б.и.]. – С. 25 и др.; Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина, – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 290.

⁶ Радлов В.В. Поднаречия Абаканские (сагайское, койбальское, качинское, кызыльское и чулымское (кюэрик)) (Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи). – Т. 2. – СПб., 1868 [б.и.].

- ⁷ Каганов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). – СПб. : [б.и.], 1907. – Т. 9. – С. 216.
- ⁸ Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых» : мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, – 2008. – № 22. – С. 609.
- ⁹ Орфеев Н. Место обитания душ умерших людей, подземное царство, духи, управляющие им, по сказаниям Минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. – 1887. – № 15–16. – С. 176.
- ¹⁰ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина, – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 284.
- ¹¹ Орфеев Н. Указ. Соч. – С. 176.
- ¹² Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина, – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 288.
- ¹³ Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых» : мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2008. – № 22. – С. 609.
- ¹⁴ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 287.
- ¹⁵ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 283–286.
- ¹⁶ Каганов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). – СПб. : [б.и.], 1907. – Т. 9. – С. 592 и др.; Бурнаков В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. – Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. – С. 177–179.
- ¹⁷ Бурнаков В.А. Одежда в обрядовой практике хакасских шаманов // Вестник Новосибирского государственного университета, 2012. – Т. 11. – Вып. 7 : История и филология. – С. 263.
- ¹⁸ Бурнаков В.А. Представления об юлос и экологические традиции хакасов // Традиционные знания коренных народов Алтае-Саян в области природопользования. – Барнаул : Артика, 2009. – С. 21–24.
- ¹⁹ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 289.
- ²⁰ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 289.
- ²¹ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. – 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 288–289.
- ²² Орфеев Н.Н. Место обитания душ умерших людей, подземное царство, духи, управляющие им, по сказаниям Минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. – 1887. – № 15–16. – С. 177–178.
- ²³ Орфеев Н.Н. Место обитания душ умерших людей, подземное царство, духи, управляющие им, по сказаниям Минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости – 1887. – № 15–16. – С. 178.
- ²⁴ Радлов В.В. Поднаречия Абаканские (сагайское, койбальское, качинское, кызыльское и чулымское (кюэрик)) (Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи). – Т. 2. – СПб. – 1868 [б.и.]. – С. 138–513; Каганов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). – СПб.: [б.и.], 1907. – Т. 9. – С. 219.
- ²⁵ Орфеев Н.Н. Место обитания душ умерших людей, подземное царство, духи, управляющие им, по сказаниям Минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости, 1887. – № 15–16. – С. 179–180.
- ²⁶ Александров М. О религиозном мирозерцании Минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. – 1888. – № 18. – С. 269–270; Каганов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). – СПб. : [б.и.], 1907. – Т. 9. – С. 219–220.
- ²⁷ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина, 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 290.

- ²⁸ Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. – № 22. – С. 612.
- ²⁹ Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань : Типо-Литография Импер-го Казан. Ун-та, 1897. – С. 90; Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). – СПб. : [б.и.], 1907. – Т. 9. – С. 355.
- ³⁰ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина, 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 287.
- ³¹ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина, 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 287.
- ³² Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. – № 22. – С. 610.
- ³³ Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан : Изд-во ХГУ, 2006. – С. 142; Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. – № 22. – С. 610–613.
- ³⁴ Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан : Изд-во ХГУ, 2006. – С. 142; Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. – № 22. – С. 610–613.
- ³⁵ Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан : Изд-во ХГУ, 2006. – С. 142; Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. – № 22. – С. 610–613.
- ³⁶ Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. – № 22. – С. 613.
- ³⁷ Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. – № 22. – С. 614.
- ³⁸ Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2006. – С. 154; Бурнаков В.А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. – № 22. – С. 614.
- ³⁹ Орфеев Н.Н. Место обитания душ умерших людей, подземное царство, духи, управляющие им, по сказаниям Минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости, 1887. – № 15–16. – С. 43.
- ⁴⁰ Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина, 1915. – № 2. – Вып. 2–3. – С. 291.
- ⁴¹ Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск : Наука, 1984. – С. 58–59; Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан : Изд-во ХГУ, 2006. – С. 68–69; Бурнаков В.А. Путешествие к Адам-хану : камлание хакасского шамана Туда Юктешева // Вестник Новосибирского государственного университета, 2011 а. – Т. 10. – Вып. 3 : Археология и этнография. – С. 236–244; Бурнаков В.А. Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии, 2011 б. – № 1 (45). С. 107–114.
- ⁴² Бурнаков В.А. Путешествие к Адам-хану : камлание хакасского шамана Туда Юктешева // Вестник Новосибирского государственного университета, 2011 а. – Т. 10. – Вып. 3: Археология и этнография. – С. 242; Бурнаков В.А. Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии, 2011. – № 1 (45). – С. 111–113.
- ⁴³ Бурнаков В.А. Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии, 2011 б. – № 1 (45). – С. 107–114.
- ⁴⁴ Бурнаков В.А. Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии, 2011 б. – № 1 (45). – С. 107–114.

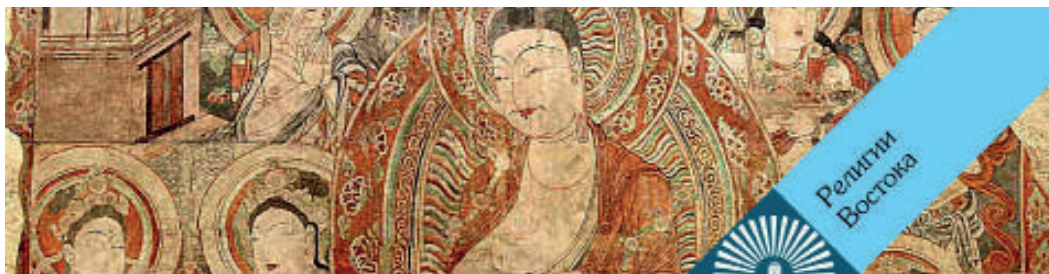
References

1. Butanaev V.Ya. *Traditsionnyi shamanizm Khongoraya* [Traditional shamanism of Minusinsk Hollow]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2006, p. 51.

2. Radlov V.V. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoy Sibiri i Dzungarskoy stepi* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, living in Southern Siberia and Dzungaria]. St-Petersburg, 1868, 2, pp. 25, 40, 143, etc.
3. *Khakassko-russkiy slovar* [Kazakh-Russian dictionary]. Novosibirsk: Nauka, 2006, pp. 56–57, 315.
4. Radlov V.V. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoy Sibiri i Dzungarskoy stepi* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, living in Southern Siberia and Dzungaria]. St-Petersburg, 1868, 2, pp. 26.
5. Usmanova M.S. *Mirovozzrenie narodov Zapadnoy Sibiri po arkheologicheskim i etnograficheskim dannym* [Worldview of the peoples of Western Siberia on archaeological and ethnographic data]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1985, p. 153.
6. Radlov V.V. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoy Sibiri i Dzungarskoy stepi* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, living in Southern Siberia and Dzungaria]. St-Petersburg, 1868, 2, pp. 123, 177, etc.
7. Katanov N.F. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V.V. Radlovym* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, published by V.V. Radlov]. St-Petersburg, 1907, 9, p. 215.
8. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, pp. 278, 287–290.
9. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, p. 609.
10. Burnakov V.A. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia], 2011 b, 1 (45), p. 112.
11. Radlov V.V. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoy Sibiri i Dzungarskoy stepi* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, living in Southern Siberia and Dzungaria]. St-Petersburg, 1868, 2, pp. 25.
12. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, pp. 290.
13. Radlov V.V. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoy Sibiri i Dzungarskoy stepi* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, living in Southern Siberia and Dzungaria]. St-Petersburg, 1868, 2, pp. 25, 40, 143, 288, 326, 328–329, 335, 345, 357, 400, 404, 485, 516–517, etc.
14. Katanov N.F. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V.V. Radlovym* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, published by V.V. Radlov]. St-Petersburg, 1907, 9, p. 216.
15. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, p. 609.
16. Orfeev N. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti* [Eparchial records of Yeniseisk], 1887, 15–16, p. 176.
17. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, p. 284.
18. Orfeev N. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti* [Eparchial records of Yeniseisk], 1887, 15–16, p. 176.
19. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, p. 288.
20. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, p. 609.
21. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, p. 287.
22. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, pp. 283–286.
23. Katanov N.F. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V.V. Radlovym* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, published by V.V. Radlov]. St-Petersburg, 1907, 9, p. 592.
24. Burnakov V.A. *Dukhi Srednego mira v traditsionnom mirovozzrenii khakasov* [Spirits of the world in traditional worldview of the Khakas]. Novosibirsk, Izd-vo IAET SO RAN, 2006, pp. 177–179.
25. Burnakov V.A. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta* [The bulletin of Novosibirsk State University], 2012, Pt. 11, Vol. 7, p. 263.
26. Burnakov V.A. *Traditsionnye znaniya korennykh narodov Altaye-Sayan v oblasti prirodopol'zovaniya* [Traditional knowledge of indigenous peoples of Altai-Sayan in the field

- of environmental management]. Barnaul, Artika, 2009. pp. 21–24.
27. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, p. 289.
28. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, p. 289.
29. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, pp. 288–289.
30. Orfeev N. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti* [Eparchial records of Yeniseisk], 1887, 15–16, pp. 177–178.
31. Orfeev N. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti* [Eparchial records of Yeniseisk], 1887, 15–16, p. 178.
32. Radlov V.V. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoy Sibiri i Dzungarskoy stepi* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, living in Southern Siberia and Dzungaria]. St-Petersburg, 1868, 2, pp. 138–513.
33. Katanov N.F. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V.V. Radlovym* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, published by V.V. Radlov]. St-Petersburg, 1907, 9, p. 219.
34. Orfeev N. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti* [Eparchial records of Yeniseisk], 1887, 15–16, pp. 179–180.
35. Aleksandrov M. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti* [Eparchial records of Yeniseisk], 1888, 18, p. 269–270.
36. Katanov N.F. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V.V. Radlovym* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, published by V.V. Radlov]. St-Petersburg, 1907, 9, pp. 219–220.
37. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, p. 290.
38. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Report on the visit carried out from 15 May to September 1, 1896 in the Minusinsk district of the Yenisei province]. Kazan, Tipo-Litografiya Imperatorskogo Kazanskogo Universiteta, 1897, p. 90.
39. Katanov N.F. *Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V.V. Radlovym* [Patterns of folk literature of the Turkic tribes, published by V.V. Radlov]. St-Petersburg, 1907, 9, p. 355.
40. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, p. 287.
41. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, p. 287.
42. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, p. 610.
43. Butanaev V.Ya. *Traditsionnyi shamanizm Khongoraya* [Traditional shamanism of Minusinsk Hollow]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2006, p. 142.
44. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, pp. 610–613.
45. Butanaev V.Ya. *Traditsionnyi shamanizm Khongoraya* [Traditional shamanism of Minusinsk Hollow]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2006, p.142.
46. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, pp. 610–613.
47. Butanaev V.Ya. *Traditsionnyi shamanizm Khongoraya* [Traditional shamanism of Minusinsk Hollow]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2006, p.142.
48. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, pp. 610–613.
49. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, p. 613.
50. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, p. 614.
51. Butanaev V.Ya. *Traditsionnyi shamanizm Khongoraya* [Traditional shamanism of Minusinsk Hollow]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2006, p.154.
52. Burnakov V.A. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of philosophy, history and culture], 2008, 22, p. 614.
53. Orfeev N. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti* [Eparchial records of Yeniseisk], 1887, 15–16, p. 43.

54. Maynagashev S.D. *Zhivaya starina* [Living old times], 1915, 2, p. 291.
55. Alekseev N.A. *Shamanizm tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Shamanism of Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 1984, pp. 58–59.
56. Butanaev V.Ya. *Traditsionnyi shamanizm Khongoraya* [Traditional shamanism of Minusinsk Hollow]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2006, pp. 68–69.
57. Burnakov V.A. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta* [The bulletin of Novosibirsk State University], 2011 a, Pt. 10, Vol. 3, pp. 236–244.
58. Burnakov V.A. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia], 2011 b, 1 (45), pp. 107–114.
59. Burnakov V.A. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta* [The bulletin of Novosibirsk State University], 2011 a, Pt. 10, Vol. 3, p. 242.
60. Burnakov V.A. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia], 2011 b, 1 (45), pp. 111–113.
61. Burnakov V.A. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia], 2011 b, 1 (45), pp. 107–114.



Аникеева Е.Н.

Релятивизм божественных личностей в индийском религиозном сознании

Аннотация. Автор рассматривает в статье вопрос о том, почему личные божества (Шива, Брахма, Авалокитешвара, тримурти и т.д.) в индийском религиозном сознании носят относительный характер. Это происходит благодаря феноменам инклюзивизма (термин П. Хакера), отождествляемости, утрате своей идентичности, персонификации и т.д. Личные боги в индийских и других политеистических религиях «неизбежно» связаны с безличным принципом, который им сопутствует или в который они вливаются – Брахман (ср. род), нирвана, Единое и др. Метафизическая основа божественных личностей в индийском религиозном сознании – «атрибутивно-функциональное понимание личности» (термин А.Ф. Лосева), которое противоположно субстанционально-ипостасному ее пониманию как метафизической основе монотеизма.



Е.Н. Аникеева

Ключевые слова: релятивизм божественных личностей, политеистическая религиозная парадигма, монотеистическая религиозная парадигма, инклюзивизм, эксклюзивизм, тримурти, персонификация, атрибутивно-функциональное понимание личности, субстанционально-ипостасное понимание личности

Индийская цивилизация представляет собой уникальное единство в многообразии и называется «живым музеем человечества», «миром в миниатюре» (П. Массон-Урсель). Индийские религии играют весьма значительную роль и в придании разнообразия индийской культуре, и в стягивании воедино многообразных форм – не только культовых и мифологических, но и этно-социальных. Индуизм, например, считается «великой объединительной силой индийской цивилизации»¹. Данная религиозная интеграция в Индии явилась не просто эпизодическим явлением и событием в ее истории, но важнейшим и характерным ее процессом, привлечшим внимание ученых всего мира. Кажущееся хаотичным нагромождение богов в индуизме (бытует мнение о его 3-х миллионах божеств) было следствием его особенного характера: быть открытой по отношению к иным религиозным культам системой, как для различных божественных персонажей, так и для различных теургических форм. Поэтому индуизм был способен в течение тысячелетий их не только абсорбировать, вмещать, поглощать, но и сам формировался и состоял из этого «контролируемого» им многообразия². Идеологическая система индуизма, распространенная на столь обширный ареал и управляющая таким астрономическим числом богов и культов, жила и, можно сказать, питалась этим разнообразием.

Подобные процессы интеграции и агломерации позволяют вывести некую метафизическую основу, задающую возможность совершаться такому широкому объединению и в то же время препятствующую распаду основных

религиозных структур. Эта метафизическая основа должна быть связана с относительностью божественных личностей, которая характерна не только для индийских религий, но и для всей политеистической религиозной парадигмы³. Исследователи отмечают, с одной стороны, что наиболее характерная черта индуизма, который являлся и является на протяжении более полутора тысячелетий самой распространенной религией Индии, заключается в его пестроте, многообразии и некоей аморфности, которые и привели к почти бесконечному числу богов и культов, не говоря уже о мифах. Некоторые ученые, в частности, Г. Штитенкрон⁴, даже не рассматривают индуизм как единую религию, а считают его конгломератом различных религий. С другой стороны, такая пестрота религиозного сознания – не хаотичный процесс, она имеет некоторый фон, который можно сфокусировать и определить. Свойство индийских религий включать в себя иных богов и те их умозрительные основы, которые позволили этим свойствам проявиться, известный немецкий индолог П. Хакер определяет как «инклюзивизм»: «Суть инклюзивизма заключается в том, что центральное представление чужой религиозной или идеологической группы объявляется идентичным тому или иному центральному представлению группы, к которой принадлежишь ты сам. В основном, к инклюзивизму прямо или косвенно относят утверждение, что Чужое, объявленное идентичным Своему, в какой-то мере подчиняется ему»⁵. Интересен факт, что даже сборник в честь этого ученого был назван «Инклюзивизм: индийская форма мысли»⁶.

Поразительно ярким примером инклюзивизма является то, что в индуизме один из верховных богов Шива (а шиваизм – одна из главных ветвей индуизма), несмотря на его неведическое и неарийское происхождение, не просто включился в брахманистский пантеон, но занял центральное положение рядом с самим Брахмой. Явления инклюзивизма имеют, несомненно, место и в других индийских религиях: благодаря ему и «взаимообмену» личных богов у них образовался частично общий пантеон. Так, Будда представлен аватарой индуистского Вишну; а согласно буддийской мифологии, Вишну, Брахма и другие индуистские божества населяют райские обители (сукхавати, рупа-локу и др.), располагающиеся, правда, ниже уровня буддистов, и т.п.

Подобные явления наблюдаются и в других политеистических религиях. Ламаизм и вьетнамский буддизм включали в себя местные культы и народные верования с их многочисленными богами, а китайское женское божество Гуаньинь настолько прочно вошло в махаянистский пантеон, что так же, как и Шива, стало занимать одно из центральных мест самого Авалокитешвары (эманации Будды), отождествившись с ним⁷. Здесь налицо отождествляемость божественных личностей. Однопорядковым инклюзивизму явлением, например, было то, что Александр Македонский становился покровителем религий завоеванных им восточных народов и распространял их культы на всей территории своей империи. Аналогично этому языческая реформа князя Владимира 998 г., по нашему убеждению, была примером инклюзивизма, и т.д. Однако можно сказать, что в именно индуизме инклюзивизм достиг, что называется, своего апогея.

Как включаемость божественных персонажей, так и отождествляемость божественных личностей предполагает, что данные личности не являются самоцелью и самодовлеющей ценностью, но средством в этих процессах. Политеистические религии при этом не меняют своей сущности. Если Шива, внедрившись в ведо-брахманистскую традицию извне или имея инклюзивистское происхождение, мог стать не просто «своим», а даже главным

в ней, то здесь произошел существенный сдвиг в идентичности верховного личного бога. То же справедливо и для вторжения в буддизм Гуаньинь и т.д. В случае утраты идентичности божественных личностей основы политеистической религиозной парадигмы не разрушаются. Данное обстоятельство не привело к синкретизму, «интеграции» индийских религий или к нивелированию различий между ними: каждая из религиозных традиций, астика либо настика, от прихода «чужих» богов и потери идентичности «своих» не разрушалась, но сохраняла свою качественную определенность и парадигмальную принадлежность. То есть, личные боги, приходящие извне, не подрывают внутреннюю религиозную традицию и не являются «смертельно опасными» для нее. Божественные личности в политеистической парадигме не являются абсолютными. Получается, что различия между личными богами в политеистических религиях довольно условны; здесь дело не в конкретных личностях богов, которые относительно и которыми, стало быть, можно «пожертвовать» для сохранения (и укрепления) иных существенных сторон политеистической парадигмы и ее основ.

В противовес «инклюзивизму» понятие «эксклюзивизм» появилось в религиоведении для обозначения существенного свойства монотеистических религий. Монотеистическая религиозная парадигма не допускает ни иных культов, ни иных богов, и по своему определению, и согласно первой заповеди: «Я Господь Бог твой... Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20.1–2). Понятие «эксклюзивизм» укрепилось, прежде всего, за христианством. Вопрос об эксклюзивизме христианства и более широкий вопрос о религиозном плюрализме исследовался, например, ученым Гарольдом Нетландом, а также обсуждался на научных конференциях, в том числе в России и США⁸. Если хакеровское понятие «центрального представления» в какой-либо религии применимо только к личному Богу/богам, то в монотеизме такого инклюзивизма быть не может. Инклюзивизм возможен только в том случае, если абсорбируемые элементы в виде божественных персонажей не нарушают и не затрагивают основ данной религии, и, напротив, явление эксклюзивизма в какой-либо религии означает, что внешние факторы в виде иных культов иным богам могут не просто повредить, но существенно исказить фундаментальные принципы данной религии, и тогда в ней вырабатываются защитные приемы против таких внешних факторов. Иными словами, и политеистические религии, включающие иных богов, и исключаящие иных богов религии монотеистические, чтобы продолжать быть самими собою, должны оставлять свои первоначальные основы неизменными⁹.

Чтобы сформулировать принципиальное различие в понимании божественной личности между политеистической и монотеистической религиозными парадигмами, можно воспользоваться введенным А.Ф. Лосевым разграничением атрибутивно-функционального и ипостасно-субстанциального понимания личности соответственно для античной и христианской культур¹⁰. Относительность божественной личности в политеистической парадигме требует абсолютности безличного принципа: нирваны, мокши, атмана, Брахмана (ср. род), Единого, Божественного Ума, космоса и т.д. Такую абсолютность безличного принципа можно назвать мокше- и нирваноцентричностью индийских религий¹¹, «внеличностным космологизмом» и «пантеизмом» античной культуры¹², и эта абсолютность противоположна монотеистическому теоцентризму, где личный Бог признается самоценным, субстанциальным.

Рассмотренное выше свойство культового инклюзивизма индийских религий (и политеистических религий вообще) возможны лишь при атрибутивно-функциональном понимании в них божественной личности. Кроме

того, мы предполагаем, что этот культовый инклюзивизм является частным случаем более фундаментальной характеристики политеистической парадигмы, которую можно назвать *релятивизмом божественных личностей в политеистической парадигме религиозного сознания*. Этот релятивизм проявляется, во-первых, во включении внешних богов внутрь данного пантеона (инклюзивизм) и в параллельном (или завершающемся?) с инклюзивизмом процессе религиозного синкретизма и/или агломерации¹³; во-вторых, в элиминации определенного контингента божественных персонажей без ущерба для религии; в-третьих, в отождествлении внешних богов с внутренними на основе некоей единой парадигмальной (или феноменологически/смысловой) структуры или функции; в-четвертых, во взаимообмене и взаимозаменяемости божественных персонажей между различными политеистическими религиями. Данные процессы связаны с потерей идентичности отдельных божественных личностей. Метафизическим основанием этого релятивизма божественных личностей в политеистической парадигме, на наш взгляд, может быть назван только пан(ен)теистический / безличностный фон религиозного сознания, так как относительность личных богов обязательно предполагает абсолютность Безличного (божества, космоса, мокши, нирваны и т.д.).

Чтобы глубже понять личностный релятивизм индийского религиозного сознания, можно обратиться к индуистскому феномену «тримурти» (буквально: «три формы»), образовавшегося по мере складывания двух основных культов индуизма – вишнуизма и шиваизма. Считается даже, по свидетельству А.М. Дубянского, что оформление тримурти как раз означало кристаллизацию самого индуизма как религии: «Существует распространенное мнение о том, что этап развития индийской религии, который наследует ведизму и брахманизму и который, как правило, и называется собственно индуизмом, определяется прежде всего возникновением триады богов...»¹⁴. Индуистская традиция насчитывает именно троичное число индуистских богов (3 333 или 3 млн...), однако главные из них – Брахма, Вишну и Шива. Они выполняют функции создания, сохранения и разрушения мира соответственно. Эта «троица» (тримурти), как правило, изображается в виде трех соединенных затылками лиц, обращенных на три различные стороны. Одно из известных и древних изображений такого рода – колоссальная скульптура Тримурти в пещерном храме VIII в. на острове Элефанта близ Мумбая.

Иногда индуистское тримурти сопоставляют со Святой Троицей в христианстве, обнаруживая якобы глубокое сходство между ними¹⁵. Однако утверждение об их сходстве не выдерживает никакой критики, если серьезно проанализировать соотношение между тремя ликами и тремя «мурти» в метафизическом аспекте. Уже по самому определению «мурти» – «форма», «вид», значит, не субстанция, не ипостась. Помимо собственно «трех форм» имеется и иной перевод и осмысление этого феномена в индуизме как «имеющий три формы», или «имеющий три проявления». Но кто носитель этих трех «форм»? Ответ: не «кто», а «что», – их имеет То, что само по себе бескачественно, бесформенно, трансцендентно, то есть Высший Брахман среднего рода, который, при его сопоставлении с личным Брахмой, безличен. А.М. Дубянский, ссылаясь на авторитетное мнение Я. Гонды, пишет: «...с точки зрения Упанишад, перечисленные здесь боги (в тримурти – Е.А.) – лишь проявление единого духовного Абсолюта Брахмана»¹⁶. Напротив, понимание ипостасей в христианстве как форм и свойств чего-то или кого-то вступает в конфликт с догматикой и квалифицируется в качестве ереси. Имя данной ереси – модализм, который был осужден на христианских соборах.

Если же рассматривать каждого из трех мурти поочередно, то окажется, что каждый из этих трех богов полифункционален и может выполнять роль другого: и мироздание, и мирозхранение, и мирокрушение производится то Брахмой, то Вишну, то Шивой. Например, «...в качестве Всеобъемлющего Вишну может функционировать и как разрушитель («Я – пламя конца мира, Я – Яма конца мира, Я – солнце конца мира, Я – ветер конца мира»: Махабхарата. III.)»¹⁷, хотя функции разрушения закреплены преимущественно за Шивой, и т.д. Подобный перенос свойств от одного мурти к другому не является каким-то упорядоченным или протекающим по определенным правилам. Существует миф о споре между тремя мурти по поводу превосходства, и «Линга-пурана» описывает, что этот спор выиграл Шива, так как превратился перед своими оппонентами в гигантский огненный столп-лингам (соответствующий архетипу *axis mundi*), так что ни Вишну, ни Брахма не могли достичь его границ и склонились перед Шивой, признавая его первенство¹⁸. Такая взаимозаменяемость функций в тримурти совершенно не соответствует ипостасным свойствам, которые, согласно догматам, неотъемлемы, непередаваемы и постоянны, строго принадлежат только одному из лиц Святой Троицы, единосущной и нераздельной. Но при этом имеются общие существенные свойства (благость, премудрость, любовь и т.д.), которые одинаковы для каждой из ипостасей. В отличие от функций богов тримурти ипостасные свойства различны и не смешиваемы: Отец рождает, Сын рождается, Святой Дух исходит и т.д.

Далее, в противоположность индийскому религиозному сознанию, ипостаси в христианстве абсолютно нераздельны: они не есть три Бога. В истории христианства возникало такое течение, как тритеизм, рассматривавшее каждую из ипостасей в качестве самостоятельного Бога, но тритеизм был осужден на соборах как еретическое учение. Между тем, тримурти – это не только «три формы» безличного Брахмана, но и триада богов, два из которых (Вишну и Шива) возглавляют основные индуистские культы в виде вишнуизма и шиваизма. Таким образом, если ипостаси Святой Троицы неслиянны и нераздельны, то индуистское тримурти – и разделяемое, и сливаемое. Значит, отношения между тремя ипостасями глубоко различны по сравнению с отношениями в тримурти. Вообще же, тринитарный догмат – характерный и специфический признак именно христианства, отличающий его от других, даже монотеистических, религий, не говоря уже о политеистических, в частности, индийских.

Из предыдущего изложения видно, что мифологема тримурти имеет в основе относительное понимание личности и не связана с субстанциальной ее концепцией и концептом. Характерно также, что крупный индийский историк К.А. Нилаканта Шастри говорит об известной скульптуре Тримурти на острове Элефанта как о «несомненно, величайшей репрезентации пантеистического Бога, когда-либо сделанного рукой человека»¹⁹. Почему индийский ученый называет это скульптурное изображение *личных* богов пантеистическим (*безличным*), причем его «величайшей репрезентацией»? Метафизического объяснения этому мы не находим на страницах книги историка, но Нилаканта Шастри, очевидно в силу своей интуиции, глубоко убежден в безличностной сущности тримурти. Свойства тримурти, таким образом, моделируют в определенной степени релятивизм божественной личности в индийском религиозном сознании как политеистическом.

Как свидетельствует С.В. Пахомов, в индуистском тантризме «высшая реальность...персонифицированная в образе какого-либо Божества»²⁰. Напрашивается заключение, что само название «личные боги» для политеис-

тических, в том числе индийских пантеонов весьма условно (и, может быть, неправильно), так как в более точном смысле это боги не личные, а олицетворенные, персонифицированные. В то же время, метафизически персонификация означает обезличивание или же, персонификация/деперсонификация представляет собой двуединый и диалектический процесс хотя бы потому, что «личные» боги имеют безличную основу, укорененную в пан(ен)теистически / безличностном сознании. В связи с философским осмыслением персонификации индийских божеств интересно кратко остановиться на ее интерпретации Гегелем, который называет ее «брахмафикацией». Рассматривая работу В. фон Гумбольта о «Бхагавадгите», Гегель анализирует соотношение высшего безличного Единого Брахмана и личного бога Брахмы и задается вопросом о «персональности» Брахмы: «Персональность Брахмы – пустая форма, лишь голая персонификация. Следует отличать простую персонификацию Бога или богов... от личностности»²¹. Далее Гегель утверждает, что почитание личного Брахмы, этот «монотеизм», так же является «в сущностном отношении пантеизмом»²². Если учесть, что сам Гегель понимает Божественную личность не в плане абсолютном, ипостасном, но как логическое развитие и снятие противоположностей между субъектом и объектом, то даже до такого понимания личности индийские религии не дошли. Индийские и другие восточные религии остаются для философа только религиями объекта. К тому же, мистическая религиозная традиция по-настоящему враждебна гегелевскому рационализму: «Йог, уставясь на кончик своего носа, воплощает насильно удерживаемое мышление. Однако подобное состояние нам совершенно чуждо...»²³.

В итоге, метафизическая модель релятивной божественной личности представляется следующим образом. «Личный» бог в политеистических религиях – это персонифицированная/обезличенная сущность, которая деифицируется. Божественная личность, или персонифицированное/деперсонифицированное божество, в индийском религиозном и, шире, политеистическом сознании имеет следующие характеристики: «личные» божества частичны, заменяемы, в некоторых случаях уничтожаемы; сама персонификация означает отсутствие субстанциальной (целостной и изначальной) личности; главное же, эти боги растворимы в каком-либо безличном Абсолюте, который сопresentствует им или возвышается над ними или, напротив, лежит в их основании (нирвана, Брахман, Космос или Единое, плотинское либо Единое-Экам из «Насадия-сукты» Ригведы). Сам генезис «личного» бога сопровождается двуединым диалектическим процессом персонификации/деперсонификации: нечто безличное переходит в личное, и наоборот. Персонифицированным/деперсонифицированным божествам соответствует атрибутивно-функциональная концепция личности, и они существуют в пространстве ограниченного, относительного теизма.

Эта относительность божественных личностей и ограниченность теизма, характерная для индийской метафизики и для всей мировоззренческой культуры политеизма, не может быть оценена как некая недостаточность или ущербность этой культуры и религий, поскольку сами представители индийской философии (С. Радхакришнан, например) считают божественную личность, наоборот, *ограничением*: «Личность – это ограничение» Абсолюта²⁴. Зато высший и безличный Абсолют носит здесь *безграничный* характер. Иными словами, в каждой из мировоззренческих и религиозных парадигм имеется своя шкала оценок и свои критерии высших атрибутов.

Библиографический список

1. Аникеева Е.Н. Источники индийского теизма в предфилософии: Веды и Упанишады // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 113–122.
2. Аникеева Е.Н. Мокше- и нирваноцентричность versus теоцентричность; границы индийского теизма // Пространство и время. – М., 2013. – № 3. – С. 198–208.
3. Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. – М., РУДН, 2010.
4. Аникеева Е.Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М., Изд-во ПСТГУ, 2013.
5. Гегель Г. В. Ф. Об эпизоде «Махабхараты», известном под названием «Бхагавад-гита» Вильгельма фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопросы философии. – 1994. – № 11. – С. 141–171.
6. Дубянский А.М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Дерево индуизма / под ред. И.П. Глушковой. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 128–151.
7. Индуизм и современность. Материалы научной конференции. – М.: ИВ РАН, Центр индийских исследований, 1994.
8. Кленденин Даниэль Б. Религиозный плюрализм // Проблемы христианской философии. – М., 1994.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. – Т.8. – Ч.1. – М.: «Искусство», 1992.
10. Пахомов С. В. Сотериологические аспекты высшей реальности в индуистском тантризме // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 43–51.
11. Успенская Е.Н. Индуизм и кастовая идеология // Кросскультурное взаимодействие в Азии. Теория и практика: Ежегодник 2010. Сборник статей / Под ред. Н.С. Кирабаева и др. – М.: РУДН, 2010. – С. 249–275.
12. Штитенкрон Г. О неправильном употреблении обманчивого термина // Дерево индуизма / под ред. И.П. Глушковой. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 246–264.
13. Anikeeva E. Religious and Philosophical Aspects of Intercultural Communication // Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age. Chibueze C. Udeani, Veerachart Nimanong, Zou Shipeng, Mustafa Malik, eds. – Washington, CRVP, 2008. Library of Congress Cataloging-in-Publication. – P. 230–245.
14. Inclusivismus. Eine indische Denkform. – Wien, 1983.
15. Netland H. Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth. – Eerdmans, 1992.
16. Sastri Nilakanta K.A. A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar. – 3d ed. – L.: Oxford Univ. Press, Ely House, 1966.

¹ См., например: Полонская Л.Р. Индуизм – основа индийской цивилизации // Индуизм и современность. Материалы научной конференции. – М.: ИВ РАН, Центр индийских исследований, 1994. – С.13-21.

² См.: Успенская Е.Н. Индуизм и кастовая идеология // Кросскультурное взаимодействие в Азии. Теория и практика: Ежегодник 2010. Сборник статей / Под ред. Н.С.Кирабаева и др. – М.: РУДН, 2010. – С.249-275.

³ См. подробнее: Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. – М., РУДН, 2010.

⁴ Штитенкрон Г. О неправильном употреблении обманчивого термина // Дерево индуизма / под ред. И. П. Глушковой. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 255.

⁵ Hacker P. Inclusivismus // Inclusivismus. Eine indische Denkform. – Wien, 1983. – S. 12.

⁶ См.: Ibid. Характерно, что категория «инклюзивизм», с помощью которой Хакер обозначил одно из существенных свойств индуизма именно как религии (а не философии!), в этом сборнике атрибутирована как «индийская форма мысли (курсив мой – Е.А.)».

⁷ См.: Жуковская Н.Л. Авалокитешвара // Буддизм. Словарь. – М.: Республика, 1992. – С. 28.

- ⁸ Netland H. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. – Eerdmans, 1992; Кленденин Даниэль Б. Религиозный плюрализм // Проблемы христианской философии. – М., 1994. – С. 24.
- ⁹ См. подробнее: Анিকেева Е.Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – §§ 2, 3 гл. I; Anikeeva E. *Religious and Philosophical Aspects of Intercultural Communication // Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age*. Chibueze C. Udeani, Veerachart Nimanong, Zou Shipeng, Mustafa Malik, eds. – Washington, CRVP, 2008. Library of Congress Cataloging-in-Publication. – P. 230-245.
- ¹⁰ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.8. Ч.1. – М.: «Искусство», 1992. – С.357.
- ¹¹ Анিকেева Е.Н. Мокше- и нирваноцентричность versus теоцентричность; границы индийского теизма // Пространство и время. – М., 2013, № 3. – С.198—208.
- ¹² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т.8. Ч.1. – М.: «Искусство», 1992. – С.357.
- ¹³ См.: Успенская Е.Н. Индуизм и кастовая идеология // Кросскультурное взаимодействие в Азии. Теория и практика: Ежегодник 2010. Сборник статей / Под ред. Н.С.Кирабаева и др. – М.: РУДН, 2010. – С.249-275.
- ¹⁴ Дубянский А.М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Древо индуизма... – С. 128.
- ¹⁵ Мотивы такого сравнения см., например: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М., 1986, и др.
- ¹⁶ Дубянский А.М. Указ. соч. – С. 138; см. также: Анিকেева Е.Н. Источники индийского теизма в предфилософии: Веды и Упанишады // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 113-122.
- ¹⁷ Дубянский А.М. Указ. соч. – С. 146.
- ¹⁸ См.: Краснодембская Н. Лингам // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. – С. 255.
- ¹⁹ Sastri Nilakanta K.A. *A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*. - 3d ed. – L.: Oxford Univ. Press, Ely House, 1966. – P. 455.
- ²⁰ Пахомов С. В. Сотериологические аспекты высшей реальности в индуистском тантризме // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 49.
- ²¹ Гегель Г. В. Ф. Об эпизоде «Махабхараты», известном под названием «Бхагавадгита» Вильгельма фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопросы философии. – 1994. – №11. – С. 159.
- ²² Там же. – С. 162.
- ²³ Там же. – С. 158.
- ²⁴ Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. – М., Изд-во Иностранной лит-ры, 1956. – С.78.

References

1. Polonskaya L.R. *Induizm i sovremennost* [Hinduism and modern age]. Moscow, IV RAN, Tsentr indijskikh issledovaniy, 1994, pp. 13–21.
2. Uspenskaya E.N. *Krosskul'turnoe vzaimodeystvie v Azii. Teoriya i praktika* [Cross-cultural interaction in Asia. Theory and practice]. Moscow, RUDN, 2010, pp. 249–275.
3. Anikeeva E.N. *Osnovy indiyaskoy religioznosti: dialektika lichnogo – bezlichnogo* [The basics of Indian religion: the dialectic of personal and impersonal]. Moscow, RUDN, 2010.
4. Shtitenkron G. *Drevo induizma* [The tree of Hinduism]. Moscow, Vostochnaya literatura, 1999, p. 255.
5. Hacker P. *Inclusivism. One Indian form of thinking* [Inclusivismus. Eine indische Denkform]. Wien, 1983.
6. Zhukovskaya N.L. *Buddizm. Slovar* [Buddhism. Dictionary]. Moscow, Respublika, 1992, p. 28.
7. Netland H. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Eerdmans, 1992.
8. Klendenin Daniel' B. *Problemy khristianskoy filosofii* [The problems of Christian philosophy]. Moscow, 1994, p. 24.
9. Anikeeva E.N. *Problemy indiyaskogo teizma: filosofsko-komparativnyi analiz* [The problems of Indian theism: philosophical and comparative analyses]. Moscow, Izdatelstvo PSTGU, 2013.

10. Anikeeva E. Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age. Washington, CRVP, 2008, pp. 230–245.
11. Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki* [History of antique aesthetics]. Moscow, Iskusstvo, 8, Pt. 1, 1992, p. 357.
12. Anikeeva E.N. *Prostranstvo i vremya* [Space and Time]. Moscow, 2013, 3, pp. 198—208.
13. Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki* [History of antique aesthetics]. Moscow, Iskusstvo, 8, Pt. 1, 1992, p. 357.
14. Uspenskaya E.N. [Hinduism and sectarial ideology]. *Krosskul'turnoe vzaimodeystvie v Azii. Teoriya i praktika: Ezhegodnik 2010. Sbornik statey* [Collector of articles: Cross-cultural interaction in Asia. Theory and practice: annals]. Moscow, RUDN, 2010, pp. 249–275.
15. Dubyanskiy A.M. *Drevo induizma* [The tree of Hinduism]. Moscow, Vostochnaya literatura, 1999, p. 128.
16. Dumézil G. Les Dieux indo-européens, 1952, Presses Universitaires de France (Russ. ed.: Dyumezil' Zh. *Verkhovnye bogi indoevropyetsev*. Moscow, 1986).
17. Dubyanskiy A.M. *Drevo induizma* [The tree of Hinduism]. Moscow, Vostochnaya literatura, 1999, p. 138.
18. Anikeeva E.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, AmSU, 2013, 3, pp. 113–122.
19. Dubyanskiy A.M. *Drevo induizma* [The tree of Hinduism]. Moscow, Vostochnaya literatura, 1999, p. 146.
20. Krasnodembskaya N. *Induizm. Dzhaynizm. Sikkhizm. Slovar'* [Hinduism. Jainism. Sikhism. Dictionary]. Moscow, Respublika, 1996, p. 255.
21. Sastri Nilakanta K.A. A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar. L., Oxford Univ. Press, Ely House, 1966, p. 455.
22. Pakhomov S.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, AmSU, 2013, 3, p. 49.
23. Gegel' G.V.F. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy]. Moscow, Nauka, 1994, 11, p. 159.
24. Gegel' G.V.F. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy]. Moscow, Nauka, 1994, 11, p. 162.
25. Gegel' G.V.F. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy]. Moscow, Nauka, 1994, 11, p. 158.
26. Radkhakrishnan S. *Indiyskaya filosofiya* [Indian philosophy]. Moscow, Izd-vo Inostrannoy lit-ry, 1956, 1, p. 78.



Прихотько В.А.

Танатология раннего буддизма



В.А. Прихотько

Аннотация. Настоящая статья посвящена осмыслению феномена смерти в раннем буддизме. В современной религиозной танатологии большое значение придается изучению феномена смерти с точки зрения ранних представлений. В свете религиозной танатологии основное внимание в статье уделяется идеям Будды и его учеников. Важная проблема заключается в том, что учение буддизма не мифологизировало смерть и не выдвигало идеал бессмертия как мотив духовного развития человека. Пример жизни Будды также не был связан с идеей бессмертия (в собственном значении этого понятия). По своему содержанию танатологическое учение буддизма представляет собой рациональную систему.

Ключевые слова: танатология, ранний буддизм, страдание, феноменальная жизнь, трансформация сознания, абсолютный покой, уход в нирвану, освобождение, медитация смерти, круг перерождений

Религиозная танатология рассматривает феномен смерти с эсхатологической, философской, антропологической, психологической точек зрения. Идея обретения бессмертия в разных религиозных системах трактуется по-разному: в генах потомства (в иудаизме); в вечном сохранении тела, мумификации (древнеегипетская теория); в растворении тела и духа умершего во Вселенной, «... вхождение их в космическое «тело», в вечный круговорот материи»¹ (восточная традиция) и иными способами. Среди восточных представлений о завершении существования привлекает внимание концепция буддизма, отвергающая бессмертие преходящих элементов, составляющих сложный эмпирический индивидуум.

Главный акцент в буддизме делался на решение вопроса об обретении человеком некоего блаженного состояния (нирваны), противоположного обыденному состоянию (сансаре), которое отождествляется со страданием (даже если человек субъективно этого и не осознает)².

Проблема хронологии раннего буддизма

Палийский канон школы тхеравада датируется периодом после смерти Будды, когда в буддийской общине произошел раскол и образовались отдельные школы и направления, каждое из которых имело свой свод священных текстов. По мнению Д.В. Поповцева, отечественные востоковеды – И.П. Минаев, В.П. Васильев, Ф.И. Щербатской, а также западный буддолог Г. Людерс, – выражали сомнения по поводу попыток англо-германской школы обосновать аутентичность палийского канона. К предмету дискуссий современных буддологов относится версия принадлежности памятников буддийской литературы на санскрите и других языках к неким другим источникам,

некоему протоканону, который, по-видимому, не сохранился до нашего времени.

Согласно подходу П.Дж. Гриффитса, С. Коллинза, Цзэ-фу Куана, В.Г. Лысенко и некоторых других исследователей, «ранним» называется развитие буддизма «до» его раскола на школы, а период после раскола обозначается понятием «хинаяна». Буддологи выделяют два периода «раннего» буддизма: время жизни и проповеднической деятельности Будды Шакьямуни (6–5 вв. до н.э. или, по новым данным, 5–4 вв. до н.э.), время деятельности сангхи после смерти Будды до раскола на тхераваду и махасангхику (4–3 вв. до н.э.). Буддийские предания связывают создание Типитаки с первым собором (сангити – букв. «спевкой») в Раджагрихе. Считается, что на этом соборе последователи Будды (500 архатов) собрались спустя год после ухода учителя, чтобы зафиксировать все, что они от него слышали. Махакассапа пересказал по памяти все, что Будда говорил по поводу монашеской жизни, Ананда же передал все, что он услышал от Будды по поводу Дхармы³.

Источники танатологии раннего буддизма

Памятники раннего буддизма, в которых изложены беседы Шакьямуни с учениками и многочисленные проповеди, по мнению буддистов, точно описывают все обстоятельства жизни Будды и его религиозной деятельности. В буддийский канон вошло много жанров религиозной литературы – сутры, философские трактаты, собрания религиозных гимнов, правил морали, сочинения, посвященные изобразительным искусствам, другие. Наличие в текстах значительного числа повторов одних и тех же фраз с небольшими изменениями являлось приемом, облегчавшим запоминание, так как сутры и другие произведения не записывались, а заучивались наизусть. Практика заучивания имела определённое психотехническое значение, так как путём многочисленных повторов основные понятия буддизма становились элементами картины мира адепта буддийского учения, что в дальнейшем способствовало восприятию всего происходящего через призму буддийских понятий. Е.А. Торчинов отмечал: «Именно в текстах палийского канона и базирующихся на них трактатах мы можем встретить наиболее ранние формы буддийской психотехнической практики»⁴. К источникам раннебуддийской йоги автор относит «Сатипаттхану сутту» (из канонических текстов), а также два важных трактата – сочинение буддийского автора V в. Буддхагхоши «Висуддхи мага» («Путь очищения») и во многом повторяющий его трактат «Вимукти мага» («Путь освобождения»), написанный монахом Упатиссой.

Для исследования раннего буддизма представляют интерес Сутта-питака тхеравады (Никая), состоящая из пяти никай, или «собраний», в частности ее первый раздел Дигха (санскр. Диргха) никая («Длинное собрание») – 30–34 длинных сутры, раскрывающие разные стороны жизни и деятельности основателя буддизма, к которому относятся «Сутра запуска колеса проповеди» (Самьютта никая LVI.2.1), «Малая сутра о Малункье» (Мадджхима никая 63), «Махапариниббана – сутта» («Сутра о великой кончине»). Для более полного понимания темы ухода в нирвану необходимо обращение к четвертому разделу Никаи – Ангуттаре, который представляет собой самое обширное собрание сутр (от 2198 до 9557), построенных по определенному мнемоническому правилу: каждый последующий текст обсуждает на один предмет больше, чем предыдущий. Изучение танатологии раннего буддизма предполагает также обращение к текстам второго и восьмого разделов «Кхудака никаи» («Собрание кратких поучений»): «Дхаммапады» («Стезя Дхаммы») – собрания популярных дидактических стихов и «Джатак» («Истории рождения») – 550 рассказов, легенд и сказок о путешествующих существованиях

Будды. При работе с текстами ценность представляют комментарии Буддхагхоши (IV–V вв. н.э.), составившего пять комментариев к Сутте, три комментария – к Абхидхамме, прославившегося, как уже сказано выше, своим трактатом «Висуддхимагга», или «Путь очищения».

Феномен смерти в раннем буддизме

Слово «путь» в буддизме имеет особое значение. Современный комментатор канонических писаний, Махатеро Анандамайтрея, в работе «Путь к нирване» объясняет понимание «смерти» буддистами как переход из одного дома в другой, видит ее как путевую станцию в безвременном путешествии. Буддой в «Сутре запуска колеса проповеди» суть «путешествия» по маршруту бытия определяется так: «А вот, монахи, что есть тягота: и рождение тяжко, и старость тяжка, и болезнь тяжка, и смерть тяжка, и печаль, стенания, боль, уныние, отчаяние тяжки»⁵. По мнению А.В. Парибка, слово «тягота» – dukkham – часто неточно переводится на русский язык словом «страдание», так как в буддизме это означает «плохо», «не так», «неладно», «все трудно», «больно». Буддийский святой (агуа) смотрит на мирскую жизнь как на несчастливое бытие, полное нескончаемой суеты. Его цель – избежать движения феноменальной жизни и перейти в состояние абсолютного покоя, состояние, при котором все эмоции и все конкретные мысли навсегда остановились⁶. Согласно толкованию Ф.И. Щербатского, важного для нашей темы, необходимо принять во внимание «...специфический индийский склад ума, его идею успокоения как единственного реального блаженства, которое может дать жизнь»⁷.

О.О. Розенберг высказывает предположение о том, что идея о человеческом состоянии как страдании не является оригинальной буддийской, но именно в буддизме она получила наиболее крайнее выражение. Эту же мысль продолжает С. Радхакришнан: «Во всей истории мышления никто не описывал бедственности человеческого существования более черными красками и с большим чувством, чем это делал Будда. Меланхолия, намек на которую есть в упанишадах, здесь занимает центральное место»⁸. Мучение жизни не есть следствие грехопадения, оно никогда не начиналось, и личность не виновата в том, что она вообще есть и страдает⁹. Буддизм вместе со всей остальной арийской Индией разделял веру в закон кармы и в возможность достижения нирваны¹⁰.

Не являясь теистической системой, буддизм закрепил учение о карме как базовом законе существования, действующем неотвратимо, безлично и автоматически как закон природы¹¹. В Дхаммападе говорится: «Ни в небе, ни в глубинах океана, ни в горных пещерах – нигде в мире не найти такого места, где человек мог бы жить, не будучи побежден смертью»¹². Согласно учению буддизма, никто не может противостоять всеобщему господству смерти. Смерть – это закон всякой жизни. Эфемерность всего человеческого – источник меланхолии, которой подвержены многие. Как поясняет восприятие смерти С. Радхакришнан, ум обычного человека не может понять существа того, к чему он стремится, поэтому в течение жизней люди не могут осуществить видения, возникающие перед ним. Всякое выполнение желаний связано со страданием.

Путь освобождения

Буддийские повествования о жизни основоположника гласят, что с того момента, как у Сидхартхи Гаутамы появилась мысль о выходе из бедственного положения бытия, он прилагает усилия для углубленного изучения самого себя. Под руководством учителей, Алары Каламы, Уддаки Рамапутты, Гаутама проходит «путь познания» и «путь действия» (медитативные и йогические практики). После шести лет строгого поста он разочаровывается в

крайней аскезе. Под кроной дерева бодхи (Бодх Гайа) происходит «просветление», которое сопровождается землетрясением, после чего Сидхартха Гаутама становится Буддой, и побеждает главу демонов Мару своими «совершенствами».

«Сутра запуска колеса проповеди» представляет собой запись первой проповеди Будды, которую он изрек через несколько недель после пробуждения, обращаясь к пятерым бродячим аскетам. Будда предлагает следовать «верной срединной дороге», которая, как он сказал, «до конца постигнута Татхагатой»¹³. А.В. Парибок замечает: «Термин «татхагата» традиция понимает как синоним «архата», то есть в смысле того, кто засвидетельствовал прижизненную нирвану»¹⁴. Знание, обретенное Буддой, описывается как «видение» истины, так или иначе связанное со зрением. Таким образом, в сутре отражен гносеологический идеал буддизма – «видение вещей как они есть (в реальности)», то есть такой подход, при котором истину полагается видеть, а не постигать путём умозрительных заключений. В сутре в сжатой форме излагаются наиболее важные постулаты буддийского учения, которые необходимо «увидеть»: срединный путь, т.е. путь последовательного избегания двух крайностей – аскетизма и гедонизма; четыре благородные истины – истина о страдании, приведенная выше, истина о происхождении страдания: «Это жажда, себя поддерживающая, прелесть, сопряженная со страстью, то тем, то этим готовая прельститься, а именно: жажда обладать, жажда быть, жажда избыть»¹⁵. Буддой была озвучена истина о пути, ведущем к пресечению страдания: «... Без остатка всей этой жажды, бесстрастное пресечение, уход, покидание, свобода, безуютность»¹⁶, а также «восьмизвездная» благородная стезя – схема нравственного совершенствования индивида: «Истинное воззрение, истинное намерение, истинная речь, истинные поступки, истинный образ жизни, истинное усилие, истинное памятование, истинное сосредоточение. Это и есть, монахи, верная срединная дорога, что до конца достигнута Татхагатой и, видение дарующая, знание дарующая, к умиротворению, к постижению, к побуждению, к упокоению ведет»¹⁷. Образ волшебного колеса, принадлежащего тому, кто является воплощением принципа истины и справедливости, именуемого дхармой, заимствован Буддой из ведической мифологии. Согласно ей, такое колесо может принадлежать чакравартину – вселенскому монарху или же кому-либо из богов. Шакьямуни считал держателем дхармы себя, поэтому избрал магическое колесо символом своей доктрины¹⁸.

Считается, что Шакьямуни, ставший «просветленным», открыл метод «успокоения дхарм», поведал о нем ученикам и первым из людей прервал цепь перерождений¹⁹. Это случилось при достижении уровня нравственной чистоты: «Но когда, о монахи, стало во мне вполне чистым это – о трех оборотах, о двенадцати видах – знание-видение четырех арийских истин, как они суть, – тогда, о монахи, объявил я на земле и на небе, и у Мары и у Брахмы, и в народе шраманском и брахманском, божеском и человеческом, что просветлен высшим истинным просветлением. И открылось мне знание-видение: «Мой ум нерушимо свободен, это – последняя жизнь, нет становления больше»²⁰.

Необходимо отметить, что для буддизма очень характерна система небес или раев, где на своих средних и высших ступенях пребывают воображаемые существа, которые также называются богами²¹. Эти боги не являются высшими существами в нравственном смысле, так как они преисполнены страстей, наслаждаются жизнью как люди и превосходят человека лишь своей силой. Согласно буддийскому учению, только человек может достичь

наивысшего состояния сознания, противоположного сансаре, когда разрушается пламя вождения, ненависти и невежества и прекращаются перерождения и переходы от одной сферы существования к другой²².

Таким образом, начиная с проповеди в Варанаси, на протяжении всей своей жизни Будда излагает свое видение мира как обители страдания и предлагает путь выхода из него. Учение Будды сводилось не только к определению источника страдания и избавлению от него, оно включало в себя и ряд мировоззренческих посылок. Преобладающими были вопросы этики и проблема воздаяния, но они всегда были тесно связаны с определенной системой онтологии и учения о конечном освобождении²³.

Примером рассуждения Будды о главных проблемах может служить «Малая сутра о Малункье» (Мадджхима никая 63), в которой перечисляются знаменитые десять вопросов, на которые Шакьямуни отказывался отвечать: «Есть вопросы из области мнений, которые Блаженный оставил без ответа, не разъяснил, отклонил: вечен мир или не вечен; конечен мир или бесконечен; одно ли и то же душа и тело, или тело – одно, а душа – другое; существует ли татхагата после смерти или не существует; или и существует, и не существует; или ни существует, ни не существует»²⁴. Составной частью сутры является знаменитая притча о стреле. Будда говорит, что если человек ранен, стрелу необходимо извлечь из раны, а не задаваться бесполезными вопросами относительно того, кто ее сделал и пустил: «Не успеет человек все это узнать, как умрет он. Вот так же, сын Малункьи, и с этими вопросами: не успеет татхагата все это объяснить, как человек умрет»²⁵. Аналогично, человек, находящийся в сансаре, должен стремиться покинуть круговращение жизней и смертей, не задаваясь бессмысленными вопросами о сущности мироздания. Для буддизма проблемы онтологии, занимающие центральное место в философских системах Запада, не являются чем-то значительным, так как единственным реальным путем к избавлению от страданий, переживаемых в сансаре, «... является путь брахмачарьи – путь аскетизма и самоограничения»²⁶. Этот путь, по мнению Будды, наполнен смыслом: «А вот, что сын Малункьи, мной разъяснено: вот тягота, вот сложение тяготы, вот пресечение тяготы, вот образ действий, ведущий к пресечению тяготы. Почему, сын Малункьи, это мной разъяснено? В этом есть смысл, это служит брахманскому житию, отвращению, бесстрастию, пресечению, умиротворению, постижению, просветлению, упокоению, потому это разъяснено»²⁷.

Согласно представлениям, распространенным в древнеиндийских религиозных учениях, человек вечно вращается в кругу перерождений: нынешнее его существование обуславливается тем, что он делал и как себя вел в предыдущем существовании; следующее его существование определяется деяниями в нынешнем. Для буддизма же характерна идея присутствия страдания в любом виде земного бытия, и выход из круга перерождений провозглашается единственным путем освобождения от него²⁸. Своеобразие позиции Будды состояло в отрицании субстанциальности вообще и в обращении мирового процесса в согласованное появление отдельных мимолетных элементов²⁹.

Идея о безначальности и бесконечности бытия

С. Радхакришнан обращает внимание на то, что в религиозно-философской системе Индии, состоящей из четырех последовательно возникающих мировоззренческих представлений: ведизм (2-е тысячелетие до н.э.), брахманизм (1-е тысячелетие до н.э.), буддизм (середина 1-го тысячелетия до н.э.) и индуизм (середина 1-го тысячелетия н.э.), роль Будды чрезвычайно велика. Он не столько создает новую дхарму, сколько вновь открывает старую

норму – древний и благородный путь. Радхакришнан считал, что для создания своей собственной теории, Будда должен был освободить упанишады от их непоследовательных компромиссов с ведийским многобожием и религией, отвергнуть их трансцендентальную сторону как недоказуемую для мышления и ненужную для морали и подчеркнуть этический универсализм упанишад. Таким образом, по мнению индийского философа, ранний буддизм – это всего лишь новое повторение мыслей упанишад с новой точки зрения. О.О. Розенберг также придерживается взгляда, что «буддизм возник на почве брахманской ведической философии и теснейшим образом связан с другими системами Индии. От них он унаследовал множество идей и терминов, а также и метод рассуждения»³⁰.

Мировоззрение ведической религии «представляло собой компендиум религиозно-мифологических, магико-ритуалистических представлений, сформировавшихся на стадии религиозной архаики и эволюционировавших на протяжении почти тысячи лет»³¹. Во времена, предшествовавшие возникновению буддизма, в Индии широко были распространены материалистические учения, отрицавшие какое-либо существование индивида после смерти и любое воздаяние за нравственные и безнравственные поступки. Поиск философской истины расколол ортодоксальную брахманскую общину на две части – на приверженцев старой жертвенной религии, обещавшей вознаграждение в виде блаженного существования в небесном раю, и на отдавших предпочтение монистическому воззрению на мир, видевших награду высшего блаженства как растворение личности в безличном, всепоглощающем абсолюте. Позднее некоторые брахманские круги выдвинули идею вечной индивидуальной души, которая после того, как она была связанной во многих существованиях, должна, наконец, вернуться к своему истинному состоянию чистого духа, как к награде за накопленные заслуги³².

Одной из основных тем древнеиндийского мышления был анализ человека, «разложение» его на составные части, материальные и духовные³³. Будда представлял материю и дух в виде расщепленных на бесконечный процесс мимолетных элементов, дхарм, единственных конечных реальностей наряду с пространством и уничтожением. Жизнь и каждое живое существо есть явления безначальные. Тело – сочетание некоторых частей потока. О.О. Розенберг описывает личность в понимании буддизма как временное и обособленное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, сравнивая это сочетание с лентой, сотканной из безначальных и бесконечных нитей. «Когда наступает то, что мы называем смертью, ткань с определенным узором как бы распутывается, но те же самые необрывающиеся нити соединяются вновь, из них составляется новая лента с новым узором»³⁴. Таким образом, на фоне процесса перерождения человеческая жизнь представляет собой краткий эпизод. Волнение, суэта обеспечивают поддержку и движение потока бытия.

О.О. Розенберг в работе «Труды по буддизму» анализирует этимологию слова «дхарма», которое произошло от корня «dhar» – «носить», и подчеркивает, что слово «dharma» по значению близко к слову «качество», т.к. буквально означает «несомое». Он пишет: «Основное и, вероятно, первоначальное значение термина встречается в философских сочинениях, а также в сутрах, где под дхармами разумеются «носители» или истинно-реальные, непознаваемые субстраты тех элементов, на которые в абстракции разлагается поток сознательной жизни, т.е. субъект и переживаемый им мир – как внешний, так и внутренний». Разновидностей таких носителей существовало около 100, но главное, что среди множества дхарм находятся те, в которых

выражается тенденция бытия к конечному абсолютному покою. «Элементы, обеспечивающие достижение спасения, проявляются эмпирически в религиозных переживаниях человека, например, в «мудрости», т.е. религиозном прозрении святого, в его мистическом созерцании, в том, что он отрицает суету; эти элементы являются *путем*, по которому индивидуальный поток дхарм приближается к конечной цели»³⁵.

Согласно буддизму, безначальное может закончиться навсегда. Для этого в сознании должна пробудиться мысль о конечной цели: развиваясь, она будет препятствовать появлению волнений, страстных чувств, делая человека качественно лучше. Стремление к духовному покою, свободе от напряжения и конфликта достигается путем уничтожения дурных наклонностей. Духовный прогресс, способствующий искоренению индивидуального, приближает к цели, к нирване.

Нирвана – надежда для страдающих смертных

Состояние покоя – «нирвана» не может быть описано словами, «оно не есть отсутствие чего бы то ни было, оно не есть полное ничто: буддизм никогда не проповедовал такого ничто. Это отсутствие суетного бытия есть действительно нечто недостижимое, какое-то сверхбытие»³⁶. Образно сравнивая бытие с лампадой и с океаном, буддийские мыслители говорят о завершении процесса горения или бури, при этом лампада и океан остаются, но уже в другом качестве³⁷.

Ф.И. Щербатской предполагал, что термин «нирвана» относился к добуддийским представлениям, к брахманизму, его идеалу растворения индивида в универсальном целом (*brahma-nirvana*). Б.Л. Смирнов в работе «Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты»» высказывается в пользу исконности термина «нирвана» для буддизма. Выводы автора строятся на соотнесении термина «дхарма» в значении «основы», «державы» космоса, в котором наблюдается постоянство вихря возникновения и исчезновения дхарм, с термином «нирваны», переведенным Б.Л. Смирновым словами «безветрие», «бездыханность». Несмотря на то, что слово «нирвана» существовало в добуддийских текстах как отглагольное существительное, обозначающее обыкновенное явление природы, ученый полагает, что философский термин не знаком ведантизму и не встречается ни в древних, ни в средних упанишадах, хотя само слово *нирвана* в прямом его значении («безветрие», «угасание») и входит в словарь веданты.

«В Упанишадах слово *нирвана* как философский термин встречается лишь раз: в концовке Арунея-упанишады, где это произведение названо «Беседой [Аруни и Праджapati] о Брахмонирване». В Йогататтва-упанишаде в заключительной (15-й) шлоке слово *нирвана* употреблено в общежитейском смысле: «щитное место», «затишье». Обе упанишады – поздние произведения, они, несомненно, моложе ранних буддийских текстов»³⁸. По мнению Б.Л. Смирнова, древние Упанишады не пользуются этим термином, по причине того, что трактуют освобождение как процесс растворения в Абсолюте, а не как обособление.

Слово «нирвана» (санскр. *nirvāna*, пали *nibbāna*, букв. «угасание») означает также «затухание» или «остывание». Древняя буддийская традиция не дает определения «нирваны», ссылаясь на слова Будды о её непознаваемости. Согласно буддийским представлениям, о нирване нельзя сказать ничего определённого, кроме того, что это состояние свободы, покоя и блаженства (хотя эти определения не соответствуют истинному значению нирваны). Исходя из буквального значения, исследователи видят два смысла: «затухание», которое напоминает кончину, и «остывание», которое кажется не полным

уничтожением, но только умиранием страсти. На эти два смысла слова «нирвана» следует смотреть как на отрицательную и положительную стороны одного конечного состояния бытия, которое не может быть адекватно охарактеризовано в выражениях, доступных пониманию³⁹.

В раннем буддизме существует различие между двумя видами нирваны: 1) *упадхишешей*, когда угасают только человеческие страсти, и 2) *анупадхишешей*, когда угасает всякое бытие. Считается, что состояния нирваны можно достичь и при жизни, но полностью она достигается лишь после смерти (т.н. паринирвана). Первое состояние характеризует совершенного святого, у которого сохранены пять скандх, но желание, привязывающее к бытию, потухло. Второе состояние наступает после прекращения всякого бытия, следующего за смертью святого. Таким образом, тот, кто достиг нирваны на этом свете, достиг состояния упадхишешей-нирваны, тот, кто достиг архатства и исчез из мира преходящих вещей, вошел в анупадхишешу-паринирвану. Согласно комментариям Махатеро Анандамайтрея, термин «нирвана» выражает несколько различных переживаний сознания, которые можно классифицировать на шесть типов (миччадитти-ниббана, саммути-ниббана, танданга-ниббана, виккамбхана-ниббана, самуччеда-ниббана, патипассади-ниббана и ниссарана-ниббана, или ниббана-дхату). Автор подчеркивает значение ниббаны-дхату, приближение к которой, по мнению Будды, виделась как цель идущего по пути. Эта цель есть состояние, подлежащее постижению на собственном опыте. А.В. Парибок в статье «Отрицательная классификация нирваны в ранних палийских текстах», отмечает, что нирвана, осуществленная индивидуумом, есть его постоянная и неотъемлемая характеристика, начинающаяся с момента осуществления. Приводя слова Будды о нирване, как о «нерожденном», «неставшем», «несделанном», «несоставном», буддолог отделяет нирвану от любого состояния, включая психическое.



Илл. 1. Миры сансары



Илл. 2. Паранирвана

Как полагает Б.Л. Смирнов, разнообразные теории относительно значения термина «нирвана» в рамках самого буддизма, возникли по причине разногласия в понимании основных понятий системы и, прежде всего, категории бытия. В буддизме существовало четыре философских школы (обозначаемые словом *вада* - «доктрина», «учение») – две хинаянские и две махаянские: вайбхашика (сарвастивада), саутрантика, мадхьямака (шуньявада) и йогачара (виджнявада). Философские построения вайбхашиков базировались на комментарии к традиционному (т.н. палийскому) буддийскому канону – Вибхаше. Саутрантики опирались на сутры первых двух из трех разделов. Главное различие между течениями заключалось в представлении о реальности дхарм. Вайбхашики признавали их «длительную» реальность, саутрантики же утверждали бытие дхарм лишь в момент их проявления, т.е. «моментальную» реальность. Вайбхашики считали, что нирвана не особый вид рая, а полное уничтожение всякой жизни (*nirodha*), сущность нирваны для них была реальностью (*nirodha-satya, vastu*), т.е. материалистической безжизненной реальностью⁴⁰.

Осмысливая феномен смерти с позиций разных буддийских школ, Ф.И. Щербатской разделяет представления об абсолютном конце на материалистические (вечная смерть) и идеалистические (вечная жизнь). Автор отмечает: «Теория вечной смерти представлена ранним буддизмом и системой вайбхашиков. Теория вечной жизни представлена в буддизме махаяной и ее предшественниками. Нирвана есть реальность (*dharmā, vastu*) в смысле материалистической, безжизненной (*yasmin satī cetavo vimokṣah = acetanah*) реальности в большинстве школ раннего буддизма и в школе вайбхашиков, которые тоже являются атеистами и считают своего Будду, по существу, человеком»⁴¹.

Для мыслителей упанишад круговороту человеческого бытия (*сансаре*) протivotояла вечность высшего «я» человека (Атмана), тождественного Абсолюту (Брахману). В буддийском мировоззрении изменчивость сансары распространяется на человеческое «я», природой изменчивости считается поток дхарм – мгновенных импульсов психофизической энергии. Исходя из этого предположения, внешний мир и внутреннее «я» человека иллюзорны. Именно поэтому просветление понимается Буддой не как отождествление Атмана и Брахмана, а как угасание потока дхарм в вечности нирваны, при

котором иллюзорное «я» исчезает полностью. Наградой мыслится совершенный покой, непостижимый для ограниченного человеческого мышления. Это спокойствие или нирвана наделена для Будды абсолютным значением и блаженством, что придает ей высшую религиозную ценность.

Библиографический список

1. Дхаммапада // Буддизм. Четыре благородных истины. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000.
2. Забияко А.П. Ведическая религия // Религиоведение : энцикл. слов. / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М. : Академический проект, 2006.
3. Забияко А.П. Веды // Религиоведение : энцикл. слов. / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М. : Академический проект, 2006.
4. Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия / В.Г. Лысенко. – М., 2003.
5. Махатеро Анандамайтрея. Путь к нирване / пер. с англ. К.В.Мазаник, С.В. Сычевская, А.С. Кузнецова, В.С. Устенко. – М. : Издательство Ганга, 2013.
6. Парибок А.В. Отрицательная классификация нирваны в ранних палийских текстах. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://indcult.narod.ru/paribok_nibbana.html.
7. Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012.
8. Радхакришнан Сарвепалли. Индийская философия / С. Радхакришнан. – Т. 1–2. – М., 1956–1957. – Репринт: СПб., 1994.
9. Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
10. Смирнов Б.Л. Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты». // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. – Выпуск 3. – Улан-Удэ : Бурятское книжное издательство, 1968.
11. Третьяков А.В. Танатология // Энциклопедия религий / Под. Ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М. : Академический проект: Гаудеамус, 2008.
12. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005.
13. Щербатской, Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1988.

¹ Третьяков А.В. Танатология // Энциклопедия религий / Под. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М. : Академический Проект: Гаудеамус, 2008. – С. 1231–1233.

² Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 295 с.

³ Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. – М., 2003. – С. 31.

⁴ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика : Петербургское востоковедение, 2005. – 480 с.

⁵ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийский сутры в русских переводах / Состав. и вступ. статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 81.

⁶ Радхакришнан Сарвепалли. Индийская философия. – Т. 1–2. – М., 1956–1957. – Репринт: СПб., 1994.

⁷ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 202.

⁸ Радхакришнан Сарвепалли. Индийская философия. – Т. 1–2. – М., 1956–1957. – Репринт: СПб., 1994.

⁹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1991. – 295 с.

¹⁰ Радхакришнан Сарвепалли. Индийская философия. – Т. 1–2. – М., 1956–1957. – Репринт: СПб., 1994.

- ¹¹ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика : Петербургское востоковедение, 2005. – 480 с.
- ¹² Дхаммапада // Буддизм. Четыре благородных истины. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 25–90.
- ¹³ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 80.
- ¹⁴ Парибок А.В. Отрицательная классификация нирваны в ранних палийских текстах. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://indcultur.narod.ru/paribok_nibbana.html.
- ¹⁵ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийской сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 81.
- ¹⁶ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 81.
- ¹⁷ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 80.
- ¹⁸ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 37.
- ¹⁹ Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 8.
- ²⁰ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 82.
- ²¹ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 214.
- ²² Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 209.
- ²³ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 202.
- ²⁴ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 96.
- ²⁵ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 97.
- ²⁶ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 40.
- ²⁷ Поповцев Д.В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах // Состав. и вступ. Статья Д.В. Поповцева – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2012. – С. 98.
- ²⁸ Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 8.
- ²⁹ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 201.
- ³⁰ Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 88.
- ³¹ Забияко А.П. Ведическая религия // Энциклопедия религий / Под. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М. : Академический Проект: Гаудеамус, 2008. – С. 260–261.
- ³² Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 201.
- ³³ Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 88.
- ³⁴ Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 24.
- ³⁵ Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 111.
- ³⁶ Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 29.
- ³⁷ Радхакришнан Сарвепалли. Индийская философия / С. Радхакришнан. – Т. 1–2. – М., 1956–1957. – Репринт: СПб., 1994.
- ³⁸ Смирнов Б.Л. Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты» // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. – Выпуск 3. – Улан-Удэ :

Бурятское книжное издательство, 1968.

³⁹ Радхакришнан Сарвепалли. Индийская философия / С. Радхакришнан. – Т. 1–2. – М., 1956–1957. – Репринт: СПб., 1994.

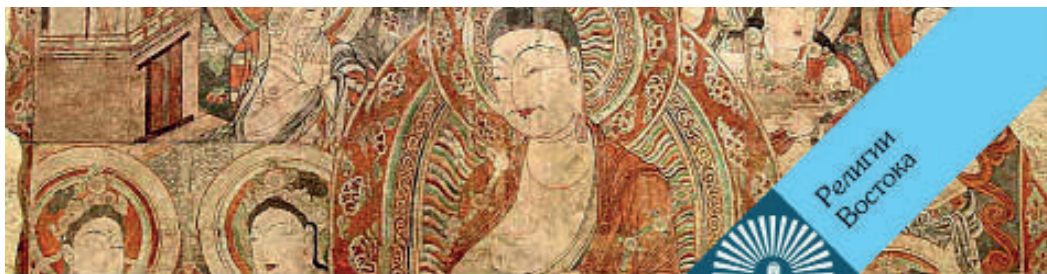
⁴⁰ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 224.

⁴¹ Щербатской, Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М. : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 225.

References

1. Tret'yakov A.V. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of religions]. Moscow, Akademicheskii Proekt: Gaudeamus, 2008, pp. 1231–1233.
2. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, 295 p.
3. Lysenko V.G. *Ranniy buddizm: religiya i filosofiya* [Early Buddhism: religion and philosophy]. Moscow, 2003, p. 31.
4. Torchinov E.A. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [Ways of philosophy of East and West: the cognition of transcendence]. St.-Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe vostokovedenie, 2005, 480 p.
5. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 81.
6. Radkhakrishnan Sarvepalli. *Indiyskaya filosofiya* [Indian philosophy]. St.-Petersburg, 1-2, 1994.
7. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1988, p. 202.
8. Radkhakrishnan Sarvepalli. *Indiyskaya filosofiya* [Indian philosophy]. St.-Petersburg, 1-2, 1994.
9. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, 295 p.
10. Radkhakrishnan Sarvepalli. *Indiyskaya filosofiya* [Indian philosophy]. St.-Petersburg, 1-2, 1994.
11. Torchinov E.A. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [Ways of philosophy of East and West: the cognition of transcendence]. St.-Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe vostokovedenie, 2005, 480 p.
12. *Buddizm. Chetyre blagorodnykh istiny* [Buddhism. The four noble truths]. Moscow, Izd-vo EKSMO–Press, 2000, pp. 25–90.
13. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 80.
14. Paribok A.V. *Otritsatel'naya klassifikatsiya nirvany v rannikh paliyskikh tekstakh* [Negative classification of nirvana in early Pali texts]. Available at: http://indcult.narod.ru/paribok_nibbana.html.
15. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p.81.
16. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 81.
17. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 80.
18. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 37.
19. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, p. 8.

20. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 82.
21. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1988, p. 214.
22. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1988, p. 209.
23. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1988, p. 202.
24. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 96.
25. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 97.
26. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 40.
27. Popovtsev D.V. *Sokrovishchnitsa tatkhaty. Buddiyskiye sutry v russkikh pervodakh* [Treasury of tathāgata. Buddhist sutras in Russian translations]. St.-Petersburg, EVRAZIYa, 2012, p. 98.
28. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, p. 8.
29. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1988, p. 201.
30. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, p. 88.
31. Zabiyaiko A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of religions]. Moscow, Akademicheskii Proekt: Gaudeamus, 2008, pp. 260–261.
32. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1988, p. 201.
33. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, p. 88.
34. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, p. 24.
35. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, p. 111.
36. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, p. 29.
37. Radkhakrishnan Sarvepalli. *Indiyskaya filosofiya* [Indian philosophy]. St.-Petersburg, 1-2, 1994.
38. Smirnov B.L. [Nirvana, kaivalya, moksha in philosophical texts of “Mahabharata”]. *Materialy po istorii i filologii Tsentral'noy Azii* [Proc. on history and philology of Central Asia]. Ulan-Ude, Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1968.
39. Radkhakrishnan Sarvepalli. *Indiyskaya filosofiya* [Indian philosophy]. St.-Petersburg, 1-2, 1994.
40. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1988, p. 224.
41. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1988, p. 225.
42. Zabiyaiko A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of religions]. Moscow, Akademicheskii Proekt: Gaudeamus, 2008, pp. 261–262.
43. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1988, p. 203.
44. Paribok A.V. *Otritsatel'naya klassifikatsiya nirvany v rannikh paliyskikh tekstakh* [Negative classification of nirvana in early Pali texts]. Available at: http://indcult.narod.ru/paribok_nibbana.html.
45. Buddizm. *Chetyre blagorodnykh istiny* [Buddhism. The four noble truths]. Moscow, Izd-vo EKSMO–Press, 2000. pp. 25–90.
46. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1991, p. 28.

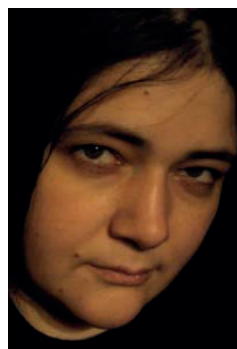


Трубникова Н.Н.

Нравы буддийской общины в Японии XIII века (по «Собранию песка и камней»)

Аннотация. В статье рассматривается картина жизни японской буддийской общины, нарисованная в рассказах из «Собрания песка и камней» («Сясэкисю:», 1279–1283 гг.) Мудзю Итиэна.

Ключевые слова: японский буддизм, уставы и заповеди, Мудзю Итиэн



Н.Н.Трубникова

В своих предыдущих статьях¹ автор говорила о том, как в японском буддизме XII–XIII вв. разворачивалось движение за возрождение монашеской общины. При этом автор не раз ссылалась на «Собрание песка и камней». В этом сборнике поучительных рассказов можно найти немало историй о хороших и дурных монахах. Составитель, монах Мудзю Итиэн, как и многие его современники, часто сетует, что в наступившем «последнем веке» никто уже не способен точно соблюдать заповеди Будды. Вместе с тем, он приводит примеры подвижников, живших по уставу; праведников, шедших по пути милосердия; рассуждает о том, как грех и праведность сочетаются в жизни обычного человека.

Взгляды Мудзю Итиэна исследователи оценивают по-разному. Порой его причисляют к первым японским приверженцам традиции дзэн, порой же относят к сторонникам старого, закосневшего буддизма – того самого, против которого в XI–XIII вв. выступали реформаторы, амидаисты и наставники дзэн, и внутри которого возникло обновленческое движение за «восстановление уставов и заповедей». О лидерах этого движения, монахах Дзёкэе, Мёэ и Эйdzоне, Мудзю отзывается с глубоким уважением. Хотя сам он не принадлежал к кругу учеников Эйdzона, известно, что в храме Тёбодзи (в современном городе Нагоя), где жил Мудзю, сам Эйdzон и его ученики давали наставления по уставам и заповедям.

Монахи в Японии XIII в. делятся на две основные категории. Первая – монахи как таковые (*со:*)², они же «наставники Закона» (*хо:си*), поступившие на учёбу ещё в отрочестве и принявшие при посвящении либо 58 заповедей бодхисаттвы по «Сутре о сетях Брахмы» (в школе Тэндай), либо 250 заповедей ученика Будды по «Четырёхчастному уставу» (в остальных школах). Эти монахи, как правило, живут в храмах на казенном содержании и молятся о «защите страны», от них требуются обрядовая подготовка, умение читать и толковать сутры. Правда, после междоусобных войн конца XII в. и установления военного правления (сёгуната) государственная поддержка храмов существенно ослабла, и служилые монахи всё чаще вынуждены искать заработка,

а значит, проповедовать и совершать обряды по заказам мирян.

Об истории государственной общины Мудзю говорит в последнем рассказе «Собрания» (Хб–3)³ так. Хотя в древности праведный царевич Сё-току-тайси, бывший воплощением бодхисаттвы Каннон (Авалокишвары), распространил в Японии Закон Будды, утвердить заповеди ему оказалось не под силу, и потребовалось пригласить из Китая наставника Гандзина (Цзянь-цзэня, VIII в.), чтобы наладить правильные монашеские посвящения; затем община пришла в упадок, и лишь недавно, в конце XII в., монах Дзёкэй начал её восстанавливать.

Другая категория – «монахи в миру» (*ню:до:*, «вступившие на Путь»), принявшие постриг уже взрослыми. Они изучали Закон Будды лишь в той мере, в какой им самим этого хотелось, и заповеди тоже принимали по своему выбору. В государевом роду, в домах знатных чиновников и воинов такое посвящение при переходе от зрелости к старости в Японии к XII в. стало едва ли не обязательным обрядом: примеру родовитых семей следовали и рядовые чиновники, и воины, и некоторые простолюдины. Почти все монахи-ни в японской буддийской общине были «монахинями в миру», исключение составляли лишь несколько учениц Эйдзона, прошедших полное обучение. «Вступившие на Путь» могли жить в своём родовом храме или дома вместе с родственниками.

Как служилые монахи, так и монахи в миру нередко уходили в «отшельники» (*тонсэй*) – странствовали или поселялись в небольших храмах, жили подаянием, как на самом деле положено ученикам Будды. Вообще, для японского буддизма XIII в. характерно то, что «отшельники» начинают играть в общине гораздо более важную роль, чем прежде⁴. Отшельниками были и Мёэ, и Эйдзон, и приверженцы нового радикального амидаизма, Хонэн и Синран, и сам Мудзю Итиэн. К отшельникам принадлежат почти все монахи, кого Мудзю почтительно называет «досточтимыми» (*сё:нин*) – наставники, имевшие влияние и в монашеских, и в мирских кругах.

О том, что монахи в Японии часто вовсе не соблюдают заповедей, в XIII в. пишут почти все японские авторы. «Наставники Закона» пренебрегают даже основными требованиями: ненасилия, целомудрия, трезвости, отказа от лжи и воровства. В старинных храмах города Нара, как и в столичных обителях (в городе Киото), монахи пьянствуют (VIII–2), буянят в пьяном виде (Ха–5), да еще и проповедуют о грехе разбавления *сакэ* водою (VI–16). Не только храмовые воины, несущие монашеский сан (*со:хэй*), но и монахи-книжники владеют оружием и порой направляют его на своих братьев (Va–5), убивают ни в чем не повинных птиц (VII–1). Хотя заповеди милосердного бодхисаттвы и не велят мучить животных, в Японии большинство монахов ездит верхом, да к тому же плохо умеют управляться с лошадьми (VIII–3, VIII–5, VIII–6, VIII–7). Монахи блудят с женами мирян (VII–1, IX–10), а нередко и сами обзаводятся семьями и растят детей (IV–2)⁵, причём в храмах должности передаются по наследству. В рассказе IV–4 старик-отшельник призывает своих молодых товарищей жениться, чтобы не остаться без поддержки под конец жизни. А в рассказе IV–6 пожилой монах женится на монахине, чтобы та о нём заботилась и вела его хозяйство; монахиня заводит себе молодого друга, тоже монаха, и пытается убить мужа, но соседи-монахи его спасают. Лгут монахи не только затем, чтобы скрыть свои прегрешения или показаться более учеными, чем на самом деле, но и по вовсе ничтожным поводам, например, желая казаться моложе своих лет (VIII–21). Сплошь да рядом монахи поддаются гневу и грубо бранятся (III–3, VIII–8 и др.), возводят хулу друг на друга, несправедливо возвеличивают себя и своих единомышленников, а

сторонников других школ винят во всевозможных грехах, и тем самым хулят Учение Будды и его Общину (I–10 и др.).

Последователю Будды подобает довольствоваться малым: «чтобы понять Путь, надо сначала понять бедность» (VII–25); однако ради корысти монахи идут на самые разные злодеяния. Странствующий монах пытается продать в рабство другого странника; в итоге деньги забирает проданный, а в рабах остаётся сам продавец (VII–8). Монахи играют в азартные игры (VI–18), пытаются нажиться, отмывая позолоту с храмовых статуй или сжигая парадные свитки сутр, чтобы добыть золотую краску (VII–16). Монахи-наставники – *бо:дзу*⁶ – забирают подношения себе, а их ученики живут впроголодь (VIII–10, VIII–11). Ученики ссорятся из-за наследства своего умершего учителя, вместо того, чтобы заняться похоронным обрядом (VII–11). Из-за наследственной должности распорядителя горных храмов в Ёсино спорят двое братьев-монахов, и младший идет на старшего войной с большим отрядом (Ха–2). Но самое частое злодеяние – это «напрасное принятие даров от верующих»: когда монах лицемерно делает вид, будто радуется о спасении живых существ из мира непостоянства, но на самом деле совершает обряды ради собственного обогащения. «В последнем веке часто бывает так: мирянин богат – нестяжательством, честностью и благочестием, а монах беден – жаден, глуп и зол. Миряне посылают подношения в храмы и ждут монаха, который бы провёл обряд, а монахи проводят моление и ждут награды. Боятся вызвать недовольство начальства, ищут влияния, льстят дарителям, корыстно возвеличивают себя, и с такими помыслами – отвращаются от обычая сынов Будды, нарушают правила, предписанные вышедшим из дому» (IX–2). Монахи при этом занимаются «поддержанием существования» – не только добывают себе средства на жизнь, но и, по сути, поддерживают круговорот страстей и страданий в мире (VI–17).

Рассказ VII–23 рисует примечательную картину быта японской монашеской общины, где переплетаются обычаи, казалось бы, трудно совместимых между собой религий: буддизма, синтоизма и «пути Тёмного и Светлого начал». Некий богатый монах предлагает бедному собрату, чтобы тот продал ему свои уши «на корню». Бедняк соглашается, и монахи вдвоём отправляются к гадалке по чертам лица. Гадание показывает, что обладателя ушей ждёт счастливая судьба, пусть даже они и находятся на чужой голове. Что же до монаха-бедняка, то вырученные деньги не идут ему впрок, и вскоре он снова вынужден искать заработок:

«Как-то раз знакомый отшельник в разговоре предложил ему: – Меня пригласили совершить обряд. Добираться долго, сам я стар, сил уже не хватает... Может, уступлю заказ тебе? Особых сложностей тут быть не должно. У тебя, как я знаю, ближайший заказ такой, что дорога до места займёт три дня. Тамошные обряды – дело известное: подношение дадут в двадцать *кан*, не больше. Пустяк! А вот тебе кое-что получше: в дне пути отсюда служитель одного святилища⁷ – человек богатый, у него несколько сыновей. Мне передали, они хотят провести семидневное прижизненное поминовение по отцу⁸, приглашают меня. Выгодно! Если я этот заказ передам тебе, они возражать не будут. Они дают самое меньшее по пять *кан* в день, а то, пожалуй, и по десять. Возьмёшься?»

– Конечно! Три дня пути и двадцать *кан* дохода — на что они мне? А семьдесят *кан* в одном дне пути — на это я согласен.

Так они и договорились, сообщили заказчикам, кто придёт. И вот, наш монах, взявшийся за поминки по жрецу, уже пересёк море, прибыл на место. Жрец, старик восьмидесяти с лишним лет, уже давно хворал, не мог есть,

лежал на одре болезни. Его сыновья сказали монаху:

– Недуг нашего батюшки длится уже много дней. Надежды нет, и всё же, следуя пути сыновней любви и благодарности, мы бы хотели, чтобы ты сначала помолился за него, с верою прочёл бы «Большую сутру о мудрости»⁹. А насчёт прижизненного поминовения потом поглядим. Приступай же скорее!

Монах рассчитал так: сначала возьму награду за «Большую сутру о мудрости». Желая потом договориться и о поминальных чтениях, он сказал:

– Дело нехитрое. Раз уж я сюда прибыл, скоро всё будет сделано.

– Дозволишь ли поднести тебе сакэ?

Вообще-то монах был большой любитель выпить. Но если признаешься, что пьёшь, – чего доброго, упадёшь во мнении заказчика. Сохраняя важный вид и думая, как бы получить побольше подношений, он отвечал:

– Сакэ я не пью.

– Ну, тогда... – и поднесли ему тёплые колобки *моти*¹⁰.

И вот, монах произнёс вводные слова к «Сутре о мудрости». Съел один колобок и молвил:

– Вот пища Закона, вкус мудрости, благое снадобье бессмертия. Отведай! – И подал другой колобок больному. Жрец лёжа сложил ладони:

– Замечательно! Это милость Трёх Сокровищ¹¹! Лекарство, дарованное великими светлыми божествами! – и съел кусочек.

Старик давно ничего не ел, он подавился, захрипел. Женщины, что сидели с ним, обхватили его и пытались помочь, но ничего не получилось. Вскоре он перестал дышать, пособить ему ничем не смогли.

– Пришла пора похорон, – и монаха отослали.

Тот двинулся в обратный путь: был сильный ветер, волны ярились, одежда его вся промокла, он еле остался жив. А меж тем, сыновья покойного решили: надо бы вернуть этого монаха, пусть он всё-таки проведёт поминовение и возьмёт дары, – и послали людей за ним вдогонку. А монах решил, что это пираты, велел лодочнику: «Гони!». Тот стал грести быстрее, буря была жестокая, монах едва не погиб. А после услышал, что за поминки там подношение дали в пятьдесят *кан*...

Сердца людей пусть будут чисты. Когда сердце мутно, нечисто, из-за этого случаются такие вот дела. Мне эти подробности рассказал знакомый того монаха, который продал уши, свои уши, приносящие счастье, и с тех пор считал, что все его несчастья – из-за продажи ушей» (VII–23).

В рассказе Ха–2 некий монах оправдывается: «Действительно, всю бездну алчности наставников Закона не выразить словами. <...> Они ищут подношений деньгами и рисом – но чем кроме даров они могут прокормиться? У меня, например, нет ни имения, ни поля, ни огорода, воровать не годится – так на что мне жить, если не брать подношений? Но на самом деле по глубине алчности миряне нас иногда даже превосходят. И вот почему. На воинском пути человек знает, что ему предстоит отдать жизнь в бою. Но когда воины управляют землями и уздами – скажете, они тем самым не добывают себе пропитание? Поддержат своё нынешнее тело, позаботятся о жене и детях, исполнить долг перед господином – разве ради всего этого храбрые миряне не жертвуют жизнью? А кто из них прячется от опасностей – разве не крадёт саму свою жизнь? Вот и получается, что готовность пожертвовать жизнью – это самая глубокая алчность, а трусость – великое воровство, верно? И такое воровство, и такая жадность редки среди наставников Закона!» (ХБ–1).

За свои грехи монахи терпят воздаяние и при жизни, и после смерти.

Книжник, лишённый милосердия, возрождается зверем-чудовищем, «луговой колотушкой» (Va-3). Ленивый и невежественный монах, напрасно принимавший подношения, превращается в быка: «но кое-как сумел промывать название спасительного заклатья и после этого опять стал человеком» (VII-18). Другие монахи за тот же грех возрождались и вовсе странными существами: горою мяса или же съедобным древесным грибом и кормили своей плотью тех мирян, с кого они прежде собирали подношения. Кара ожидает и знатных мирян, которые одаривают монашескую общину, но ради этого обездоливают народ; так, некий праведник предсказал, что канцлер Фудзивара-но Ёримити, строитель знаменитого храма Бёдоин на реке Удзи, попадёт в ад, ибо этот храм прекрасен, но построен ценою слишком многих страданий простых людей (VI-12, VIII-23).

Монаха, который совершает обряды, не пройдя должного посвящения и не соблюдая заповедей, ждёт смерть или неудача при обряде (VII-19). Кто предавался подвижничеству, но был высокомерен и презирал невежд, вместо того чтобы просвещать их, становится после смерти демоном *тэнгу*: злым, если пересиливает самодовольство, или добрым, если побеждает тяга к наставничеству (VII-20). В рассказе Ха-10 мудрый человек знатного рода, подвижник, чтимый многими, после смерти является в облики демона – и говорит, что такая злая судьба его постигла из-за привязанности к мирским делам: он помышлял не о том, как выйти за пределы круговорота рождений и смертей, а о том, как улучшить государственное управление в Японии. А в рассказе Хб-1 жителям столицы (города Киото) является другой демон – некий китайский книжник, обретший дурное перерождение из-за страсти к учёности. Он продолжает едко высмеивать невежд и объяснять им обрядовые тонкости. А для японских монахов-книжников, занятых при жизни только своей наукой, но не делами милосердия, есть особая область ада – под полями Касуга¹² – где они могут продолжать свои прения (I-6).

А должны ли монахи вообще соблюдать заповеди? Казалось бы, ответ ясен: да, «Закон Будды жив до тех пор, пока жив устав» (IV-1). Однако в Японии многие монахи заявляют: заповеди существуют для самосовершенствования и относятся к хинаяне («Малой колеснице»), а подвижнику махаяны («Великой колесницы»), который посвятил себя милосердной заботе о других, они не нужны. «Свершая дело Будды, чтобы обрести пользу и выгоду, люди заявляют: “Я – ученик Будды, я должен это исполнять”, – и соблюдают заповеди. А когда нарушают их, то оправдываются: “Я – сторонник Великой колесницы, не следую за Малой колесницей”». Мудзю приводит сравнение из «Сутры о сокровищнице Будды»¹³: такие монахи подобны летучим мышам, которые себя объявляют то птицами, то зверями. Принижение «Малой колесницы», по Мудзю, неправомерно – ведь в её учении выстроено само понятие монашества: «Законы, по которым бреют голову, носят тёмную одежду, строят храмы и святилища, подвижничают, вершат дело Будды, в большинстве своём выстроены по её уставам». Что до «Великой колесницы», то она «берёт за основу постижение собственного сердца» и не придаёт большого значения внешним атрибутам монашества – но это не значит, что она попустительствует грехам (IV-1).

В рассказе VIII-23 Мудзю рассуждает: «В древние времена люди были стойкими, монахи жили под деревьями, на камнях, в тростниковых хижинах, в горных пещерах. Со времён средней старины стало принято воздвигать храмы. Это оттого, что коренные свойства у людей стали хуже. Но если есть келья, где спрятаться от ветра и дождя, переждать болезни и тревоги – им этого было достаточно. А в наш век изощряются в украшениях, тратят силы. <...>

Будда говорит¹⁴: “После моего ухода, в конце времён Подобия Закона залы, пагоды и изваяния будд во множестве будут строиться вдоль дорог, но почтения к ним в сердцах у людей не будет. Так исчезнет мой Закон”. Дела Закона в наш век идут точно так, как предсказал Будда. Даже ученики Будды отвернулись от его замысла. В самом деле, миряне-домохозяева строят залы и пагоды, часто – ради славы, словно бы украшали свои дома. Или же храмы используют для извлечения дохода, устраивают в них питейные дома с девицами, или места для собраний стихотворцев и певцов: таких непотребных случаев много. Или превращают храмы в склады для всевозможных мирских припасов, или поселяют там проезжих, как на постоянных дворах. Мало справляют обрядов для предотвращения бедствий, редко проводят моления для приумножения блага. Или же при строительстве губят насекомых, причиняют страдания людям, неправедные чиновники силой изымают <...> подношения на храм, так что бедняки продают своих жён и детей, подчистую тратят семейное достояние, горюют, сетуют, мучаются – и только».

Разложение монашеской общины Будда предсказывает во многих сурах, их перечень и выдержки из них Мудзю даёт в рассказе II–10. Но если упадок неизбежен – то что из этого следует? «Сутра о нирване»¹⁵ говорит, что миряне не должны подносить дары монаху, нарушающему устав, иначе сами попадут в ад. Согласно другим текстам канона¹⁶, монах с правильными взглядами заслуживает почтения, даже если он нарушает заповеди, и наоборот, сторонника лжеучений не спасает даже строгое следование заповедям. Третьи утверждают: нужно чтить ту общину, которая есть, пусть даже на учеников Будды монахи похожи лишь по виду и по названию: так в стране, где нет золота, серебра и меди, драгоценным металлом считают олово¹⁷. «Точно так же в стране, где нет монахов, обретших Путь, обретших сосредоточение, обретших заповеди, нужно, не разбирая, у кого есть заповеди, а у кого нет, почитать тех, кто хотя бы обличьем своим похож на монаха». О том же говорится в рассказе VI–18: человека, одетого в монашеский плащ *кэса* (санскр. *кашья*) защищают боги, не трогают дикие звери и демоны. «Дела Закона в нашей стране не обустроены даже настолько, чтобы брить головы, надевать окрашенные одежды, сообразно Закону пользоваться одеяниями и чашами. Монахи якобы “принимают заповеди” – оббегают вокруг помоста, но не соблюдают ни одну заповедь. Думается, что нет благой силы и у их плащей. Но <...> хотя монах и заслуживает порицания, благая сила его плаща удивительна».

Главный смысл учения Будды, как несколько раз повторяет Мудзю, выражен короткой фразой: «Не делать никакого зла, совершать всяческое благо» (II–1, IV–1, Va–5, VI–10). Составитель «Собрания песка и камней» присоединяется к тем сторонникам возрождения общины, кто не настаивает на буквальном и точном соблюдении заповедей, но старается, как Мёэ, делать «то, чему следует быть» (*арубекиё*). Вернуться во времена Будды, воспроизвести в Японии индийские обычаи древних времён всё равно невозможно.

Но, не оправдывая дурных монахов, Мудзю подчёркивает: в мире непостоянства «благо и зло поддерживают друг друга, и зло становится условием для блага, и благо тоже становится условием для зла» (Ха–6). В рассказе Ха–2 распорядитель горных храмов в Ёсино, вместо того чтобы продолжать вражду с завистливым братом, отрекается от должности и удаляется отшельничать. Так же поступает герой рассказа Ха–3: этот монах унаследовал от своего учителя земельный участок, другой ученик того же наставника посчитал себя несправедливо обойдённым – и монах уступил участок ему, а сам стал отшельником. В рассказе Ха–1 монах уходит в отшельники после того,

как первый наставник в его храме, престарелый и тяжело больной, упрекнул его: ты ждёшь моей смерти, потому что сам тогда станешь главным наставником. Этому же монаху, уже когда он поселяется в уединённой хижине, чудом удаётся уцелеть при оползне в горах. Найденный учениками, он сетует, что слишком много молился бодхисатве Каннон, спасительнице от бедствий, и потому в этот раз остался жив, но лучше бы я взывал к будде Амиде, погиб бы и возродился в Чистой земле. Так злые слова старика-учителя обернулись для монаха счастьем отшельнической жизни, а помощь Каннон – горькими сожалениями.

Мудзю не осуждает тех, кто уходит в отшельники с горя – так поступил, по его словам, государь Кадзан (X в.) после смерти любимой супруги¹⁸. Вместе с тем, неправы те миряне, кто постригается в монахи от безысходности. В рассказе IX–11 в кругу служилых воинов некоего господина затевается игра: люди преподносят друг другу дорогие подарки, кидая жребий, кому с кем меняться. Считается, что такой взаимный обмен приносит удачу. Герою рассказа, человеку небогатому, выпало меняться с самим господином. Воин боится опозориться и хочет уйти в монахи. Однако жена его увещевает: сначала попробуй припасти достойный подарок, пусть даже для этого придётся заложить всё наше имущество. «Если ты и потом не изменишь своего решения, мы можем вместе уйти из дому, принять монашество и взяться за дело будущего просветления. Тогда я стану думать о тебе, как о мудром друге. Ничтожный этот мир, если так смотреть, не стоит ни печали, ни сетований». Так воин и поступает, получает от господина богатый ответный дар и остаётся мирянином.

Понятие «мудрый друг» (*дзэнтисики*) обычно обозначает того, от кого человек узнал об учении Будды. У Мудзю это чаще не наставник, а кто-то, кто своим примером или даже случайным действием побудил человека вступить на Путь. Нередко «добрыми друзьями» оказываются, например, непочтительные дети, доведшие родителей до глубокого разочарования в мирской жизни. В рассказе Ха–7 в храме встречаются двое монахов, разговаривают о своей жизни в молодости – и один из них признаётся, что в своё время из-за бедности решил податься в разбойники, убил и ограбил некую молодую столичную даму, но не вынес раскаяния и предпочёл постриг. По описанию второй монах узнаёт в этой даме свою жену; после её гибели он и принял монашество. Убийца снова кается, а муж убитой почтительно обращается к нему как к своему «мудрому другу».

Герой рассказа Ха–7 – знаменитый разбойный монах. Однажды он от «пути лука и стрел» обратился к Пути Будды: перебрался из города Нара в столицу, сколотил там шайку и стал с нею грабить богатые дома; вскоре эта шайка во главе с опытным атаманом вытеснила из столицы всех других разбойников. Перед ограблением монах всякий раз заходил и предупреждал – чтобы жители успели уйти и унести самое ценное из своих вещей. Монаха схватили и бросили в тюрьму. Несколько ночей подряд его тюремщику снится сон: будто вместо разбойного монаха в темнице сидит связанный будда Амиды. Монах объясняет, что действовал, движимый милосердием, и его в итоге отпускают.

Отшельники часто ведут себя вопреки общепринятым условностям, в том числе и правилам общинной жизни (Ха–8). Несколько раз Мудзю ссылается на пример знаменитых китайских монахов-безобразников, Дзиттоку и Кандзана (кит Ши-дэ и Хань Шань, рассказы IX–10, Xб–1). Монашеские заповеди, как и мирские установления, хороши тогда, когда применяются к месту и вовремя. Например: надо ли совершать омовение перед тем как войти

в зал во время обряда, если в зале начался пожар? – спрашивает ученик в рассказе Хб–2. Там же Мудзю говорит о монахе, который был прав, когда сказал: можно не разуваться, восходя на помост для посвящений, если посвящение принимает ребёнок, а на дворе мороз и помост засыпан снегом. «Речь не о том, что не нужно знать обряды и установления, что незачем понимать правила. Обычные глупцы, не обладая мудростью, не понимают даже того, что можно отвратиться от мира рождений и смертей и устремиться к просветлению, и такие люди понапрасну кружатся в водовороте. Кто понимает обряды и установления и строго их придерживается, не выходя за пределы правил, тот отвращается от рождений и смертей, как учат наставники двух колесниц, пребывает в пустоте и спокойствии; такие люди не приносят пользы другим живым существам. Создавая обряды и не держась за правила, бодхисаттвы выходят из круговорота перерождений, но не остаются в мире бодхисаттв, а приносят пользу всем живым» (Хб–2).

В 1990-х гг. в мировой буддологии широко развернулись споры о так называемом «критическом буддизме»¹⁹. Сторонники этого направления доказывали, что буддизм – учение непременно критическое во всех смыслах: и в этическом, и в теоретико-познавательном, и в социальном. Почти все дальневосточные буддийские учения с их склонностью принимать действительность такой, какова она есть, были с этой точки зрения объявлены псевдо-буддийскими. На мой взгляд, «Собрание песка и камней» даёт множество примеров весьма трезвого критического отношения – и ко всякого рода правилам и установлениям, и к обычаям их применения.

Библиографический список

1. Мудзю Итиэн. Собрание песка и камней. Пер. со старояпонского Н.Н. Трубниковой [Электронный ресурс]. – URL: <http://trubnikovann.narod.ru/MujuInd.htm>
2. Сясэкисю (Собрание песка и камней). Под ред. Ватанабэ Цуная / Нихон котэн бунгаку тайкэй (Большое собрание памятников японской классической литературы). – Т. 85. – Токио, 1966.
3. Трубникова Н.Н. Мудзю Итиэн и его время // Вопросы философии. – 2013. – № 4. – С. 121–131.
4. ТСД – Тайсё: синсю: дайзю:кё: (Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё:). – Т. 1–100. – Токио, 1960–1977.

¹ Трубникова Н.Н. Начало обновления японского буддизма в XII–XIII вв. и движение за возрождение уставов и заповедей // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 46–54.; Трубникова Н.Н. Движение за возрождение уставов и заповедей в японском буддизме XIII в. // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С. 114–122.

² Сокращение от со:га, санскр. сангха; их же называют бику, санскр. бхикшу, или сямон, санскр. шрамана. Здесь и дальше двоеточие в транскрипциях японских слов обозначает долготу гласного.

³ Здесь и далее римская цифра обозначает свиток «Собрания», а арабская – номер рассказа в нём. Свитки V и X делятся на две части каждый: «а» и «б».

⁴ См.: Matsuo Kenji. What is Kamakura New Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies. – 24/1–2 (1997). – P. 179–189.

⁵ По словам Мудзю, так было и в Индии, и в Китае: например, знаменитый Кумараджива, переводчик «Лотосовой сутры», был сыном монаха и сам женился, а потом четверо его сыновей помогали ему в работе над переводом. Неясно, откуда Мудзю берет эту версию жизнеописания Кумарадживы. См.: Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит., иссл., комм. М.Е. Ермакова. – М., 1991. – С. 131–144.

⁶ «Хозяева келий», отсюда англ. «bonze», нем. «der Bonze», русское «бонза».

⁷ То есть синтоистский жрец.

⁸ Такие обряды в Японии проводили часто, на случай, если что-нибудь помешает как следует помянуть человека после смерти.

⁹ Яп. «Дай хання-кё:», санскр. «Махапраджняпарамита-сутра». Обычно этот огромный по объёму текст читался не весь, а выборочно, иногда — только по заголовкам его разделов. В XIII веке чтения «Большой сутры» были приняты в нескольких святилищах, в том числе в Исэ.

¹⁰ Колобки из вязкого рисового теста; как и рисовый напиток сакэ, моти служат частым подношением для богов в святилищах.

¹¹ Будды, Учения и Общины.

¹² Святилище Касуга в городе Нара составляло единое целое с храмом Кофукудзи, одним из главных центров монашеской учености.

¹³ «Буцудзо:-кё:». – ТСД 15. – № 653. – 788а–789с.

¹⁴ В «Сутре, разрешающей сомнения в век Подобия Закона», «Дзо:бо: кэцуги-кё:». – ТСД 85. – № 2870, 1337b.

¹⁵ «Нэхан-гё:». – ТСД 12. – № 374, 401b.

¹⁶ Таким как «Сутра о десяти кругах», «Дзю:рин-кё:». – ТСД 13. – № 410, 699с.

¹⁷ Например, «Сутра великого собрания», «Дайсю:-кё:»ю – ТСД 13. – № 397. – 363b. Рассуждение о почитании даже недостойных монахов у Мудзю перекликается с «Записями при свете светильника о конце Закона» («Маппо: то:мё:-ки», XII в.) – популярным в Японии сочинением о судьбе буддийской общины в «последнем веке». См.: Трубникова Н.Н. Буддийская община в пору «Конца Закона»: взгляд из Японии рубежа XII–XIII вв. // Восток-Oriens. – М., 2011. – № 2. – С. 125–140.

¹⁸ Другие японские источники описывают это отречение как вынужденное, вызванное политической борьбой при дворе.

¹⁹ Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism / Ed. J. Hubbard and P.L. Swanson. – Honolulu, 1997.

References

1. Mudzyu Itien. *Sobranie peska i kamney* [Mujū Ichien. Shasekishū]. Available at: <http://trubnikovann.narod.ru/MujuInd.htm>.
2. Nihon koten bungaku taikai [Large collection of monuments of Japanese classical literature], Tokyo, 85, 1966.
3. Trubnikova N.N. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy]. Moscow, Nauka, 2013, 4, pp. 121–131.
4. TSD – Taishō shinshū daizōkyō [Large collection of sutra, reassembled during Taishō rule]. Tokyo, 1–100, 1960–1977.
5. Trubnikova N.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, 3, pp. 46–54.
6. Trubnikova N.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, 4, pp. 114–122.
7. Matsuo Kenji. Japanese Journal of Religious Studies, 24/1–2, 1997, pp. 179–189.
8. Ermakova M.E. Huei jiao. *Zhizneopisaniya dostoinykh monakhov* [Huei jiao. Biographies of decent monks]. Moscow, 1991, pp. 131–144.
9. Trubnikova N.N. *Vostok-Oriens* [The East-Oriens]. Moscow, 2011, 2, pp. 125–140.
10. Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism. Ed. J. Hubbard and P.L. Swanson, Honolulu, 1997.



Пивоваров Д.В.

Об универсальности дефиниции религии, двух уровнях религиозности и основном вопросе религии



Д.В. Пивоваров

Аннотация. В статье сопоставлены эклектика, софистика и диалектика как альтернативные научные методы определения сущности религии. Автор доказывает, что дефиниция В.С. Соловьева – «религия есть связь человека с Абсолютом» – универсальна и отвечает требованиям философской диалектики. В статье предлагается выделить уровни объективной и субъективной религиозности. Применительно к субъективной религиозности автор определяет религию как такую форму индивидуального и общественного сознания, которая сакрализует связь человека с Абсолютом. В связи с данной дефиницией формулируется основной вопрос всякой религии.

Ключевые слова: эклектика, софистика и диалектика, дефиниция религии В.С. Соловьева, Абсолют, объективная и субъективная религиозность, основной вопрос религии

Тенденции эклектики и софистики в научном анализе сущности религии

В научном поиске широко применимы три общих альтернативных метода: эклектика, софистика и диалектика. Проблема построения универсальной дефиниции религии является камнем преткновения в философии религии. При решении этой трудной проблемы одни религиоведы по тем или иным причинам выбирают метод эклектики, вторые ориентируются на метод софистики, а третьи предпочитают диалектику как антипод эклектики и софистики. Эклектика, как известно, требует учитывать как можно больше аспектов изучаемого предмета, и в этом ее несомненные эпистемические достоинства. Недостатки же эклектики, по мнению ее критиков, заключаются, прежде всего, в том, что она искусственно объединяет разнородные факты и идеи, оценивает их как одинаково значимые, не выделяет самый главный признак предмета. Ученый-софист, напротив, выбирает из множества свойств изучаемого предмета только какой-нибудь один признак и объявляет его безусловным, главным, ведущим. Однако оппоненты вскоре обнаруживают, что абсолютизированный софистом признак на деле оказывается случайным, малосущественным, второстепенным. Метод диалектики сочетает в себе принцип всесторонности анализа различных аспектов предмета и требование указывать подлинное «решающее звено», т.е. самый важный признак предмета; тем самым диалектика своеобразно синтезирует научные достоинства эклектики и софистики.

Характерным примером ориентации на метод эклектики может служить концепция религиоведа Дж. Смита из Чикагского университета.

Американский ученый предлагает заменить онтологическую тему сущности религии таксономической темой классификации религий, поскольку реальное религиозное поведение людей никак не похоже на теоретический конструкт «религия»¹. Однако вряд ли следует безоговорочно соглашаться с предложением Дж. Смита, поскольку хорошо известно логико-методологическое правило, что всякая корректная классификация должна строиться только на каком-нибудь одном исходном основании; «сборная» же классификация по разным логическим основаниям некорректна.

Многие российские исследователи религии так же, как и Дж. Смит, полагают, что бесполезно пытаться отображать сущность религии в каком-нибудь одном генеральном определении через традиционное указание рода и видового отличия. По их мнению, в отличие от бесплодного поиска единой сущностной дефиниции более плодотворными могло бы стать коллекционирование и соположение множества дефиниций различных аспектов религии, а именно перечисление тех разнородных дефиниций религии, которыми своеобразно оперируют философы, социологи, психологи, культурологи, этнологи и др.

Например, сторонники такого методологического подхода предлагают включать в «комплексное» определение религии тезисы о том, что религия: 1) в своей сущности исключительно социальна (но вряд ли с этим согласился бы, скажем, У. Джемс); 2) есть общественная подсистема; 3) зависит от материального производства; 4) является способом преодоления человеческого отчуждения; 5) копирует действительность сквозь призму отражения несвободы и зависимости; 6) представляет собой феномен культуры.

Перечисленные черты, несомненно, являются видовыми предикатами религии и, в той или иной степени, на самом деле присущи реальным религиям. Вместе с тем, точно такие же особенности присущи и многим иным формам общественного сознания. В таком случае, чем же религия принципиально отличается от мифологии, искусства, морали и пр.? Каким надежным критерием для регистрации «религиозной организации» должен руководствоваться, скажем, чиновник министерства юстиции? Приведенная выше «комплексная» дефиниция религии не позволяет удовлетворительно ответить на эти резонные вопросы. В ней не учтено требование выделять «главное и решающее звено». Следовательно, процесс ее конструирования в целом вписывается именно в научную парадигму эклектицизма. Такой подход, повторим, имеет ощутимое научное значение, но, тем не менее, он является лишь пролегоменами к какой-нибудь будущей универсальной дефиниции религии.

Важно заметить, что довольно широкое применение метода эклектики в научном религиоведении вызвано особо сложными обстоятельствами философского, мировоззренческого и идеологического плюрализма, которые существенно затрудняют построение дефиниции религии через какое-нибудь родовое понятие и видовые отличия. Определение религии через перечисление множества аспектов всех религий, в частности, обусловлено толерантным намерением оптимально учесть сложившиеся религиоведческие реалии и разногласия. Вместе с тем, попытаемся все же пойти традиционным путем и отыскать единое сущностное определение понятия религии в соответствии с правилами формальной логики.

Полагаю, вопрос о сущности религии есть, в первую очередь, фундаментальная проблема именно философии религии (но вовсе не социологии религии, не культурологии религии, не психологии религии и т. д.). Согласно христианской метафизике, сущность религии метасоциальна, ибо источник

религии – трансцендентный Бог. Напротив, в свете марксистской философии сущность религии социальна, поскольку марксисты понимают религию как продукт всеобщей человеческой фантазии и специфических социально-экономических условий. Противостояние мировоззренческих альтернатив объективного идеализма и материализма – главная причина полярности решений важнейших религиозно-философских вопросов и неустраняемого плюрализма в онтологии религии.

Философия религии, как идейное ядро академического религиоведения, постоянно стремится к универсально-абстрактной дефиниции религии, обобщающей признаки максимально широкого круга разнообразных культов и конфессий. В отличие от философа, теолог намеренно ограничивает свой анализ узким кругом теизма и предлагает более конкретное понятие религии, адаптируя ее к апологии собственной веры. Например, апологетическая христианская теология понимает религию не просто как «связь с Богом», но как такую веру в Бога, которая непременно вписана в уникальность христианской вести.

Повторим, что в научном религиоведении эклектическому пути выяснения сущности религии, методологически противоположен путь софистики. Религиовед-софист намерен теоретически абстрагировать единственный и самый главный признак религии «вообще». Софиста мало увлекает эмпирический «принцип всесторонности». Однако «универсальная» дефиниция религии, сформулированная на логическом основании найденного софистом признака, обычно не выдерживает профессиональной религиоведческой критики. Указанный софистом признак на деле оказывается либо не самой важной чертой религии, либо просто игрой ума. Софистические дефиниции религии чаще всего возникают из-за логических ошибок либо слишком узкого, либо чересчур широкого определения.

Характерный пример ошибки узкого определения – традиционная для европейцев дефиниция религии как «веры в Бога или богов», поскольку под нее не подпадает великое множество нетеистических религий (скажем, классический буддизм или даосизм), и к тому же религия – не только специфическая вера, но также разновидность особого фундаментального знания. Другой экземпляр софистической выдумки – определение религии как «веры в сверхъестественное»; этим определением предпочитает пользоваться, например, марксистский атеизм.

Перечислим (в дополнение к упомянутым выше) самые распространенные софистические дефиниции религии, основанные на вольных или невольных логических ошибках широкого либо узкого определения понятия религии. Религия есть:

- чувство зависимости человека от бесконечного (Ф. Шлейермахер);
- символика первобытных мифов о природе (М. Мюллер);
- вера в невидимые духовные существа (Э.Б. Тайлор);
- олицетворение и умилоствивание мощных природных сил (Дж. Фрейзер);
- фантастическое отражение в форме неземных сил таких внешних обстоятельств, которые господствуют над человеком (Л. Фейербах, Ф. Энгельс);
- чувство священного (Дж. Хаксли); связь со святым (Р. Отто); «переживание священного» (И. Вах);
- универсальный невроз навязчивости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (З. Фрейд);
- ритуальная культивация социально принятых ценностей (Д. Фишер);
- космически правильное устройство своего духа (М.О. Гершензон);

- вера в судьбу (Д. Б. Пратт);
- система истин, способная переделать характер признающего ее человека (А. Н. Уайтхед);
- стремление во что бы то ни стало отстоять всеобщую ценность какого-либо идеала (Дж. Дьюи).

И это далеко не все из распространенных софистических формул религиозности человека. Автор каждой из них обобщил факты, интуитивно относимые к тому или иному аспекту религии, и нет достаточных научных оснований (если не принимать во внимание политико-идеологических соображений) отбрасывать любую из них как безусловно ошибочную. Но, вероятно, реальная противоречивая сущность религии не сводится ни к одной из выше названных дефиниций.

Сущность (лат. *essentia*, т.е. концентрат бытия), понимаемая в диалектике как бесконечная совокупность внутренних возможностей и отношений, исключительно подвижна, и любой компонент сущности может стать решающим на том или ином этапе своего овеществления. Перечисленные дефиниции религии, взятые вместе в изменяющихся пропорциях и взаимопереходах, относятся к уже изученному учеными уровню сущности религии. По нашему мнению, для обобщенного категориального выражения этого уровня требуется интегральная сущностная дефиниция религии, диалектически снимающая в себе все те частные и спорные определения, упомянутые выше.

Образованный и вдумчивый читатель без особого труда обнаружит, что перечисленные формулы религиозности человека суть продукты безграничной экстраполяции и широкого определения понятия религии, либо, наоборот, они основаны на ошибке чересчур узкой дефиниции. Гораздо сложнее вскрыть софистический характер дефиниции религии как «веры в сверхъестественное», поэтому более подробно обсудим и критически оценим это расхожее определение.

Софистический характер дефиниции религии как «веры в сверхъестественное»

Часто о религии говорят как о вере в сверхъестественное бытие каких-либо существ, вещей или отношений к ним. Но что такое сверхъестественное? Сверх того, что «есть» – сверхбытия? Или сверхсуществования, наличного бытия, сотворенной природы? Одни философы раскрывают «сверхъестественное» через понятия сверхчувственного, нетелесного, непротяженного существования, как чего-то, не обнаруживаемого внешними органами чувств человека и приборами. Другие придают ему более узкий смысл: сверхъестественное – это особое гипотетическое измерение иного пространства, в котором душа может обитать без земного тела («загробный мир»).

Многие религиоведы-аналитики все-таки избегают понятия сверхъестественного из-за расплывчатости и парадоксальности его смысла. В европейской культуре специфическое представление о сверхъестественном, вероятно, восходит к трактовке Платоном и в особенности неоплатоником Плотиним понятия Единого: Единое – это сверхбытие, сверхистина, и потому нелогично утверждать, что оно обладает бытием. Истоком всего сущего, по Плотину, служит Единое, которое выше всякого «есть». Бытие производно от Единого, т.е. бытие не изначально, а вторично. Выходит, непроявленного Бога неточно именовать «Тот, кто Есть», ибо Бог «сверхъестествен», а термином «быть» следует обозначать лишь творения и проявления Бога. Бог – это Единое, а бытие – это продукт творчества Бога. Концепция Плотина логически противоречива, так как в ней: а) «единое» искусственно оторвано от

объединяемого «многого»; б) непроявленное «Единое» объявляется изначально несуществующим и не имеющим непосредственного бытия, так что невозможно ни утверждать, что Бог есть, ни отрицать этого.

У Плотина немало последователей среди неортодоксальных христиан. Возможно, именно к его концепции восходит логически-бессмысленное суждение о Боге как о «сверхъестественном начале того, что есть», противоречащее всем священным книгам монотеистов. Любопытно, что, облегчая себе критическую работу, многие атеисты определяют религию как *ложную* веру в сверхъестественное, не обнаруживая в понятии сверхъестественного никакого реального содержания. Их критика нацелена на несуществующий предмет, т.е. беспредметна.

Обычно справочные издания определяют сверхъестественное как нечто, стоящее над физическим миром, миром изменений, и не повинующееся законам физической природы. Антиподом материального мира считают мир нематериальный. Значит ли это, что «сверхъестественность» приписывается нематериальному миру, будь то мир объективных идеальных сущностей или субъективный мир сознания? Мир нематериальных объективных сущностей, по определению, не подчиняется законам физического изменения; он непреходящ, неизменен, неподвижен. Но вряд ли следует говорить, что сверхъестественное – это метафизическое. По Аристотелю, сверхфизическое имеет бытие, хотя бы потенциальное (в смысле «чистой формы»).

Субъективный мир человеческого сознания также невозможно описать в терминах физической науки и объяснить действием законов механики, оптики или электродинамики. Вместе с тем современная физика расширила представление о формах объективного существования, когда ввела понятие виртуальных (неметрических, непротяженных) феноменов. Общая теория систем оперирует идеей нелокализованности (и в этом смысле – нематериальности) тотального свойства системы. Системное свойство, информация, функциональное существование, виртуальный процесс – все это понятия, не описываемые теориями вещества и поля, но подпадающие под общее понятие «объективное физическое существование», которое по своему общенаучному смыслу гораздо шире, чем понятие материального мира. Выходит, физическая реальность включает в себя не только материальное, но также объективное нематериальное существование виртуальных процессов и изменений.

Под определение сверхъестественного вполне подходит «виртуально-физическое». В философии применяют понятия метафизического бытия, субъективного существования и физического существования. Никому из философов не приходит в голову, например, называть человеческое сознание «сверхъестественным». В метафизическом же усматривают высшую форму существования, но вовсе не сверхъестественное, не сверхбытие. Имена Бога в Библии или Коране означают истинное бытие, но никак не небытие или сверхбытие. Невозможно не только помыслить, но даже поминать сверхистину, сверхсовершенство, сверхбожественное. Ни одна из реальных религий на деле не опирается на веру в «сверхъестественное».

Логическим антиподом естественного выступает искусственное. Но резонно ли именовать искусственное «сверхъестественным»? Искусственное есть, прежде всего, физическое, преобразованное человеком, и оно обладает предикатом существования, т.е. не является сверхъестественным. Стало быть, и для материалиста, и для идеалиста «сверхъестественное» – пустое понятие, фикция. К нему обращаются по чисто психологическим причинам, когда сталкиваются с ситуацией невыразимости мысли о Боге. Бог «не похож»

ни на одну из известных форм существования. Бог настолько запределен, что, казалось бы, проще говорить: «Он сверхъестественно, за всем этим, сверх всякого нечего, метареален» и т.п. Впрочем, когда затрудняются описать некое неясное явление, то довольно часто терминологически закрепляют предмет неясной мысли приемом добавления к ранее известному термину слов-приставок: 1) «сверх» или «над» (например, супермен); 2) «после» (например, пост-капитализм); 3) «вне» (экстрасенс); 4) «как бы» (квазиупругость).

Чтобы разрешить логическую трудность, заключенную в понятии сверхъестественности, незаметно подменяют понятия бытия («есть») или существования («экзистенции») понятием природы («натуры») и говорят: сверхъестественное – то же, что и сверхприродное. Английское слово «supernatural» по-русски означает «сверхъестественное». Получается еще большая путаница. Природное – это нечего, относящееся к роду (к древнеславянскому богу по имени «Родь»), порождающему началу. Если верить, что Бог есть Отец и родоначальник всех видимых космических форм и незримых законов мироздания, то логически противоречиво говорить о Боге как о супранатуральном, не различая при этом природу творящую и природу сотворенную.

Исторически за термином «природа» сохраняется значение чего-то скрытого, сверхчувственного, внутреннего («то, что растет само по себе»), хотя современное обыденное мышление придает этому термину смысл поверхности: природа – это то, что нас окружает, что мы видим вокруг. Обычно словом «природа» обозначают либо первоначальную сущность (ядро) вещи, либо всю совокупность вещей, не тронутую человеком. Пантеизм приравнивает природу к Богу, а монотеизм разделяет и противопоставляет их. Слово «природа» (греч. φύσις; лат. *natura*) обозначает: 1) все неискusstvenное – то, что раскрывается из себя, подобно раскрытию бутона розы, и растет само по себе, вне власти человека (рост растений и животных, разгул стихий, перемещение звезд, круговорот времен года и пр.); 2) выведение себя наружу из утаенного и превращение в самостоятельное целое; 3) также то, что выросло в процессе этого самопроизвольного роста; 4) внутренний закон вещи, ее сущность.

Античные материалисты называли «природой видимых вещей» незримые атомы, стихии, первоэлементы; идеалисты учили о божественной или об объективно-идеальной природе наличного мира. Прогресс в средневековой теологии был достигнут с различением в общем понятии природы двух видовых понятий – природы творящей (нерожденной, первой) и природы сотворенной (тварной, физической). Творящая природа (Бог) обладает бытием, а сотворенная – существованием; Бог сверхсуществует, но он есть. Быть – вовсе не значит непременно находиться в данное время в каком-либо месте. Дух дышит там, где хочет. Дух вездесущ и вечен, вневременен, бытийствует. Закон сотворенной природы вездесущ лишь внутри области физического существования. Иоанн Скот Эриугена (810–877) различил четыре природы: творящую и несотворенную; нетворящую и сотворенную; творящую и сотворенную; несотворенную и творящую.

Итак, по-видимому, есть только один разумный способ оправдать метафору-псевдопонятие «сверхъестественное» – определять его посредством противопоставления творящей и физической (сотворенной) природы. «Сверхъестественное» – то, что не существует физически и обладает первоначальным (первоприродным) бытием; это квазипонятие означает освобождение от тварной ограниченности и от подчинения необходимости. Только в этом специально оговоренном и крайне узком смысле бытие Бога «сверхъестественно», а религия как связь с Богом предполагает веру в «сверхъестественное».

Если же принять дефиницию «религия есть вера в сверхъестественное» за генеральное сущностное определение всякой религии, то ее следует оценить как софизм.

Можно ли в философии религии вывести такую единую обобщающую формулу, которая бы диалектически снимала в себе все многообразие существующих в религиоведении дефиниций тех или иных аспектов религии? Многие современные исследователи религий не верят в возможность такого обобщения, памятуя о бывших ошибках поспешных и наивных обобщений в религиоведении и призывая к осмотрительности. Быть может, правы те, кто руководствуется принципом «наблюдать все больше и больше, а обобщать все меньше и меньше» (А. Пуанкаре)? Тем не менее, полагаю, что именно великий русский мыслитель В.С. Соловьев хорошо обосновал искомую интегральную формулировку сущности религии, отвечающую духу диалектического метода и преодолевающую недостатки эклектических и софистических определений.

Диалектичность дефиниции религии В. С. Соловьева

Обратимся, в первую очередь, к работе В.С. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве» и обсудим развиваемую в ней мысль о предельной сущности всякой религии. «Религия, говоря вообще и отвлеченно, – пишет В.С. Соловьев, – есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего <...> Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом...»². Безусловное начало всего существующего в философии обозначается латинским термином «absolutus»; говоря иными словами, религия – это связь человека и мира с Абсолютом. Данная формулировка, развивающая традицию Л.Ц.Ф. Лактанция («religio есть связь с Богом») удивительно универсальна и годится для описания всех типов религии – космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических³.

Широкому распространению понятия «Абсолют» в философии способствовали Николай Кузанский, М. Мендельсон и Ф. Якоби, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель и др. Постепенно это понятие превратилось в самостоятельную категорию, которая имплицитно обобщила следующие универсалии: Бог, Брахман, Дух, Дао, Логос, материя, чистое бытие, единое, апейрон, нус, эйн-соф, всё, субстанция, универсальный субстрат, неизмеримое, непознаваемое, бездна бытия, совершенство, максимум и минимум, монада монад, материя и др. Одни мыслители понимают под Абсолютом бесконечный Дух, представляющий собой первоначало – вечное, неизменное, всесовершенное и непостижимое. Другие говорят об Абсолюте как о вечном материальном первоначале, которое саморазвивается от совершенства к другому совершенству и частично познаваемо человеком. Под Абсолютом могут понимать либо трансцендентную, либо имманентную Полноту Бытия (Плерому). Как видим, категория Абсолюта предельно обобщает и диалектически снимает в себе архетипические представления всех прежних и нынешних религий и философских систем.

Можно выявить, по меньшей мере, семь религиозных образов Абсолюта, фигурирующих в космоцентрических религиях:

1. Бог как личность (иудаизм, христианство, ислам, сикхизм, теистические традиции в индуизме).

2. Неперсонифицированное трансцендентное Бытие как абсолютный исток всякого существования (*Брахман* в некоторых течениях индуизма, *Дао* в китайской традиции, *Единый без атрибутов* у сикхов, *Татхагата* в махаяне).

3. Абсолют, внутренне присущий каждому человеку (вечный *Атман* у индуистов, *Просвещенный Разум* в буддизме, *вездесущий Святой Дух* в христианстве).

4. Абсолютная Цель (*нирвана* в буддизме, *Параматман*, т.е. чистая душа, в религии джайнизма).

5. Райский сонм богов, достигающих единой цели (*ками* в синтоизме, даосские божества, *вакан* в мифах сиу, *духи* религий американских индейцев).

6. Абсолют, воздвигнутый на основании откровения родоначальника той или иной религии (*Дхармакайя* – образ вечного космического Будды, предвечный космический *Христос* на небесном троне).

7. Абсолют как вечный закон (*Дхарма* или *Рита* в индуизме, *Дао* в даосизме, *Дхамма* в буддизме, *Слово-Логос* в христианстве, *Тора* в иудаизме).

В одной и той же исторической религии могут совмещаться друг с другом логически разные образы Абсолюта. Типологию Абсолюта можно развивать и далее, включая в нее сакральные идеалы гражданских и эгоцентрических религий. Совмещая эту типологию с основным вопросом религии, можно систематически обзирать формы проявления религиозного процесса с его идейной стороны. Каждая религия дает Абсолюту разные имена: Бог, Центральная Энергия, Сверхчеловек, родовое «Я», абсолютное «Я» в моем эмпирическом «я», Солнце, Огонь и т.д. На основе дефиниции религии, сформулированной В.С. Соловьевым, можно строить множество корректных и научно полезных классификаций религии.

Таким образом, категория «Абсолют» в составе дефиниции Соловьева похожа на логическую переменную, вместо которой можно всякий раз подставлять какое-нибудь менее общее понятие. Нетрудно убедиться в том, что эта дефиниция так или иначе обобщает и диалектически синтезирует следующие неточные определения религии: 1) связь с Богом; 2) вера в сверхъестественное; 3) чувство зависимости от бесконечного; 4) символика первобытных мифов о природе; 5) вера в невидимые духовные существа; 6) олицетворение и умилоствление сил природы; 7) фантастическое отражение сил, господствующих над людьми; 8) чувство священного; 9) вера в судьбу, а также дефиниции З. Фрейда, Д. Фишера, М.О. Гершензона, А.Н. Уайтхеда и Дж. Дьюи.

Стало быть, В.С. Соловьев, во-первых, всесторонне проанализировал различные аспекты религии, каждый из которых уже нашел свое отображение в соответствующей односторонней формуле. Во-вторых, русский мыслитель диалектически суммировал эти разные формулы и показал, что религии есть именно «связь человека с Абсолютом» – связь либо восстанавливаемая, либо уже укрепившаяся и воспроизводимая от поколения к поколению.

Подтверждает ли современное естествознание веру в объективную реальность Абсолюта, а также в зависимости человека от Абсолюта? Для случая пантеистической религии дефиниция В.С. Соловьева может быть верифицирована при помощи следующей индукции-метафоры. Земля тяготеет к Солнцу, Солнечная система – к центру нашей галактики, последняя – к еще более энергичному центру метagalактики, а сегодня астрофизики предполагают также существование супермощного центра сверх-метagalактики. Итак, согласно научным данным в универсуме обнаруживается ряд возрастающих по своей мощи относительных средоточий всего существующего. Последовательно рассуждая, гипотетически заключим, что должен быть предельно мощный и безусловный центр мироздания, к которому, вероятно, и сходятся все незримые нити бытия. Правда, наука его вряд ли когда-нибудь в самом деле откроет.

Геометрической моделью пантеистического Божества-Вседержителя способна служить модель Солнечной системы: вокруг Солнца вращаются планеты, к каждой из них приложены центростремительная и центробежная силы. Первая сила направлена на сохранение целостности всей системы (ме-

тафора блага, добра?), вторая же пытается сорвать планету с ее орбиты, отдалить от Солнца (силы зла?). Не случайно возник культ Солнца, и были персонифицированы центростремительные и центробежные тенденции человека в образах Бога и сатаны. Конечно, в свете современных астрономических знаний предложенная модель неполна и неточна, а центробежная сила может иметь и иное объяснение – например, как притяжение планеты к более мощному, чем Солнце, космическому центру. Тогда, расширяя эту модель до образа метagalактики, мы получаем возможность геометрически (метафорически) истолковать природу многобожия, иерархию посюсторонних богов.

Объективная и субъективная религиозность

Из дефиниции В.С. Соловьева, полагаю, вытекает возможность теоретически выделять в космоцентрической религии пантеистического типа два уровня: объективную религиозность и субъективную религиозность. На уровне объективной религиозности человек еще не осознает реальности своей связи с Абсолютом. Объективная религиозность чаще всего не представлена в картинных образах сознания или символах, имеет латентный характер, существует бессознательно либо сигнализирует о себе только через непосредственное знание (например, через интуицию). Но подчас индивид начинает осознавать свою объективную религиозность. Не зря поговорка гласит: «Пока гром не грянет, мужик не перекрестится», и прозрачно ясен смысл изречения: «В окопах практически не бывает атеистов». На уровне субъективной религиозности люди, так или иначе, осознают либо отрицают свою связь с безусловным первоначалом космоса.

По-моему, религиоведы прежде не замечали возможности данного вывода: подобная классификация уровней религии в научной литературе отсутствовала, а проблема неосознанной и осознанной религиозности почти не поднималась. Является ли религия только одной из форм индивидуального и общественного сознания или ее можно также относить к одной из форм коллективного бессознательного и исследовать ее архетипы?

Несомненно, человечество в целом и каждый из нас в отдельности (равно как и любая частица мирового порядка) объективно сопряжены с изначально-предельным космическим центром, хотя многие из нас не осознают данного обстоятельства. Если космос бесконечен, то его центр можно укоренить в любой точке вселенной. Повсеместно действующий закон всемирного притяжения находит свое теоретическое объяснение и свой смысл в пантеистической идее «объективно-реальной религиозности всякого нечто». Не потому ли любое ограниченное бытие имеет тенденцию к саморасширению, выходу за свои наличные границы, к беспредельности? Не потому ли люди экзистенциально испытывают неизбывную тягу к перманентному усовершенствованию своей среды? Не потому ли многие пантеисты утверждают, что религиозное чувство врождено человеку?

Это мнение также разделяют сторонники учения о потусторонности Абсолюта. По мнению Г. Зиммеля (1858–1918), одного из основателей социологии религии, всем людям присуща потребность в религии, утоляет которую только вера в трансцендентное; в удовлетворении этой потребности «благочестиво-набожные натуры» не испытывают особых проблем, а неблагочестивые люди серьезно озабочены определением своего отношения к трансцендентному: «Кто не имеет Бога в себе, тот должен иметь его вовне»⁴. В. Франкл (1905–1997), известный психолог, утверждает, что неосознанно человек всегда стремится к Абсолюту – к «неосознанному Богу»⁵.

Иное дело – религия субъективного порядка, т.е. осознание и догматическое описание людьми своей связи (или несвязанности) с Абсолютом. Когда

говорят о какой-нибудь конкретной религии, то обычно подразумевают именно субъективно признаваемую конфессию. Именно на уровне субъективной религиозности появляются убежденные теисты, пантеисты, панентеисты и атеисты. Скрытым ядром осознаваемой религии является неосознаваемая религиозность человека, т.е. его мистическая устремленность к абсолютному, трансцендентному, метафизическому. В произведениях самого В.С. Соловьева отсутствуют понятия объективной и субъективной религиозности. Тем не менее, стоящие за такими понятиями смыслы могут быть «вычитаны» из его общей идеи религии.

Еще раз подчеркнем, что пантеистическая гипотеза об объективно-реальном бытии безусловного центра космоса обеспечивается естественнонаучным правдоподобием упомянутой выше астрофизической индукции. Проблему истинности данной гипотезы каждый из нас окончательно решает своей духовной верой. Поиск Абсолюта никогда не прекращается, люди руководствуются идеей абсолютного во всех сферах своей деятельности. Повторю, предположение о пребывании Абсолюта в физическом мире могут разделять только сторонники религиозного или атеистического пантеизма. Теисты и деисты, верящие в трансцендентность Абсолюта, вряд ли присоединятся к данной онтической гипотезе. Так, Ньютон мыслил Бога пребывающим в потустороннем абсолютном пространстве – в *sensorium Dei* (чувствище Бога).

В этом объективном и пантеистическом смысле нет нерелигиозных людей. Все мы без исключения состоим в энергетической, материальной и информационной связи с имманентным безусловным средоточием всего существующего. Каждого из нас пронизывают не только волны множества радиоисточников на Земле, но и тем более мощные волны, исходящие из иерархии космических центров (Солнца, Млечного Пути и т. д.). Правда, не все из нас об этом ведают, а некоторые люди даже вообще, вопреки здравому смыслу, отрицают реальность своей связи со средоточиями космических сил – мол, нет никакой иерархии космических центров энергии и ничего абсолютного в природе не бывает.

Имеет ли рациональный смысл утверждение о существовании абсолютного центра бесконечного мира? Нередко ссылаются на теорию множеств английского мыслителя Б. Рассела (1872–1970), будто бы доказавшего бессмысленность любых предикативных суждений о бесконечных множествах. Однако вряд ли следует считать запрет мыслить определенные свойства бесконечного мира достаточно обоснованным и обязательным. Во-первых, согласно Гегелю, некорректно отождествлять диалектическое понятие качественной бесконечности мира как целого (либо реальной отдельной целостности) с логико-математическим понятием «дурной» количественной бесконечности некоторого множества или класса. Во-вторых, утверждение типа «нельзя сказать ничего осмысленного о бесконечных множествах» логически самоопровержимо, поскольку в таком случае бессмысленным становится, прежде всего, само понятие бесконечного множества. Вместе с тем то, что будто бы бессмысленно для позитивиста и номиналиста, может иметь вполне здравый смысл, например, для платоника. Понятия Бога, закона природы и вообще любых форм универсальности (в том числе и «понятие понятия») сопряжены с представлениями о каких-либо особенных предикатах той или иной бесконечности (потенциальной или актуальной).

В некоторых социоцентрических религиях связь сакральных объектов земного происхождения с неземными силами не всегда оговаривается (фетишизм, тотемизм, некоторые культы вождя и т.п.). Вместе с тем дефиниция

В.С. Соловьева применима и к характеристике гражданских религий, многие из которых усматривают «безусловное начало и средоточие всего существующего» либо в прошлом земном архетипе (золотой век, тотем, пролетарский вождь), либо в будущем состоянии человечества (царство разума, коммунизм). Так, развивая основную идею Ч. Дарвина, а также ницшеанский образ сверхчеловека, идеологи фашизма вывели из теории эволюции мысль, что из человеческого рода путем естественного отбора возникнет новая раса – раса сверхлюдей. Подобно тому, как человек, будто бы произойдя от обезьяны, покорил все живое на Земле, так и сверхлюди станут богами для «недочеловеков». Религия фашизма культивировала идеал будущего абсолютного человека, налаживая с ним мистическую связь. Определение Соловьева может быть использовано также для анализа эгоцентрических религий, полагающих «безусловное начало» внутрь индивидуального субъекта.

Итак, дефиниция религии Соловьева универсальна, имеет диалектический характер и, по нашему мнению, наиболее предпочтительна. Вместе с тем, предлагаю уточнить эту дефиницию с учетом обсужденной выше гипотезы об объективном и субъективном уровнях религиозного мироотношения. Во-первых, учитывая сложившуюся традицию, более целесообразно под «религией» понимать не всякую связь с Абсолютом, а только связь, субъективно переживаемую человеком. Во-вторых, понятие субъективной религиозности надо усилить более конкретным концептом «сакральное мироотношение». Сформулируем уточненную синтетическую дефиницию сущности субъективной религиозности: *религия есть такая форма индивидуального и общественного сознания, которая сакрализует связь человека с Абсолютом.*

Основной вопрос религии

Можно ли, руководствуясь универсальной дефиницией религии В.С. Соловьева, кратко сформулировать основной вопрос всякого религиозного мироотношения? Думаю, можно. Любая религия, по-видимому, сопряжена с ответами на следующие три кардинальных вопроса:

1. Существует ли сверхчувственная реальность, которой подчиняется весь созерцаемый нами порядок вещей, и чего больше в мире – открытого нам или сокровенного?

2. Если сверхчувственная реальность имеет объективное существование, то как мы, телесно принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру, можем знать о ней?

3. Открыт ли нам сверхчувственный мир в знамениях обычных вещей, воплощается ли он в избранном человеке, его поведении и словах или дан в форме умопостигаемых, но незримых законов природы и общества?

Но разве эти вопросы специфичны только для религиозного сознания? К тому же они сформулированы на языке философии. Эти вопросы ставят перед собой в той или иной форме не только богословы, но также философы, естествоиспытатели, художники, политики, юристы. Проблема связи явления и сущности – одна из онтологических формулировок основного вопроса философии. Естествоиспытатели видят важнейшую задачу науки в открытии сверхчувственных связей вещей и процессов – научный поиск нацелен на «призрак» объективного закона природы.

Равным образом обстоит дело в искусстве. Гегель определял искусство как чувственное явление идеи (сущности) и усматривал основной вопрос искусства в поиске путей преодоления раздвоенности мира на мир идеальный и мир реальный. Воплощая сокрытые сущности в совершенных чувственных формах, искусство помогает людям устранять чувство страха перед неведомыми эссенциальными силами бытия. Гуманитарии и обществоведы

вглядываются в глубины человека и социальной жизни и пытаются разгадать тайные законы существования человечества. Пожалуй, все основные формы общественного сознания изначально сопряжены с одной и той же триадой выше обозначенных проблем, хотя всякий раз и в отдельности формулируют их на своем специфическом языке.

Для обнаружения тождества и разнообразия формулировок данных фундаментальных проблем человеческого существования наиболее подходит язык богословия и философии, к которому нам и пришлось прибегнуть. Тождество в отношении исходных вопросов свидетельствует о том, что нет независимых друг от друга форм общественного сознания, но все они проникают друг в друга, взаимодополнительны и суть ветви одного и того же древа познания добра и зла. Из сказанного, в частности, следует, что религия пропитана философией, мифологией, искусством, наукой, моралью, правом, политикой. Поэтому невозможно точно определить ее границы и ясно ответить на вопрос, где кончается религия и начинаются наука, философия, мораль и т.д. Равным образом не поддаются однозначному определению, например, границы науки – как выделить из науки религиозные, мифологические, философские и иные компоненты? В сознании реального индивида обычно совмещены и взаимоувязаны все эти модусы духа и души.

Кто может сказать, где, допустим, кончается И. Ньютон-теолог и начинается И. Ньютон-физик и математик? Как можно четко различить в «Тайной вечере» Леонардо да Винчи схему оптико-физического эксперимента с отражением луча света и художественное воплощение великим мастером религиозного предупреждения монахам: «Нет ничего тайного, что бы ни стало явным»? Что в первую очередь обусловило содержание принципа абсолютности скорости света в теории относительности А. Эйнштейна – библейское учение о вечном божественном свете, философский пантеизм Спинозы или только конструктивное обобщение оптических экспериментов физиков? Эйнштейн, как известно, любил обращаться к Торе, увлекался спинозизмом и не считал религиозно-философскую методологию чем-то внешним для теоретической физики. Точных ответов на эти и подобные им вопросы не существует, поскольку человеческий дух вообще не знает четких границ и не поддается номенклатурному или дисциплинарному исчислению, как бы по этому поводу ни сетовали любители жестких классификаций.

Тем не менее, абстрактное мышление помогает провести относительные, условные границы между различными формами общественного сознания. Философски сформулированная выше триада проблем восходит к основному вопросу религии о взаимосвязи человека и Абсолюта. Основной вопрос религии «вообще», поставленный в самой абстрактной форме, по моему, состоит из следующих трех взаимосвязанных подвопросов:

- 1) существует ли Абсолют?
- 2) как можно познать Абсолют?
- 3) как следует практически относиться к Абсолюту?

Характер конкретной религиозной связи существенно зависит от особенностей решения этого основного вопроса. Из этого же вопроса можно философски вывести все принципиальные варианты религиозной рациональности. Из признания основного вопроса религии следует, что логично подразделить академическую дисциплину «Философия религии» на три основных части – на онтологию религии, гносеологию религии и праксиологию религии⁶.

Библиографический список

1. Аринин Е.И. Религиоведение (введение в основные концепции и термины): Учеб. пособие для студентов высших учебных заведений. – М. : Академический Проект, 2004. – 320 с.
2. Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингво-религиозных традиций. – М. : Издательский дом: Московский учебник, 2000. – 205 с.
3. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. Религия // Религиоведение : Энциклопедический словарь. – М. : Академический Проект, 2006. – С. 872–874.
4. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М. : Академический Проект, 2007. – 239 с.
5. Левин Г.Д. Софистика // Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 694.
6. Левин Г.Д. Эклектика // Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 422.
7. Михайлов, Ф.Т. Диалектика // Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, – 2010. – Т. 1. – С. 645–652.
8. Шохин В.К. Введение в философию религии. – М. : Изд-во «Альфа-М», 2010. – 288 с.

¹ См.: Smith J.Z. Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies. – Chicago, 1998. – P. 281.

² Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве: Соч. В 2 т. – Т. 2. – М., – 1969. – С. 5.

³ См.: Пивоваров Д.В. Абсолют // Современный философский словарь / Под ред. В.Е. Кемерова. – Лондон, – 1998. – С. 5–6.

⁴ См.: Зиммель Г. Проблема религиозного положения // Зиммель Г. Избранное. В 2 т. – М., 1996. – Т. 1. – С. 660.

⁵ См.: Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. – М., 2000. – С. 258.

⁶ См.: Пивоваров Д.В. Философия религии: в 3 т. Учеб. пособие. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012–2013.

References

1. Smith J.Z. Critical Terms for Religious Studies. Chicago, 1998. P. 281.
2. Solovyov V.S. *Chteniya o bogochelovechestve* [Readings about theandric humanity]. Moscow, 1969, 2, P. 5.
3. Pivovarov D.V. *Sovremennyy filosofskiy slovar'* [Modern philosophical dictionary]. London, 1998, pp. 5–6.
4. Simmel G. *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow, 1996, 1. P. 660.
5. Frankl V. *Osnovy logoterapii. Psikhoterapiya i religiya* [Foundations of Logotherapy. Psychotherapy and religion]. Moscow, 2000, P. 258.
6. Pivovarov D.V. *Filosofiya religii* [Philosophy of religion], Ekaterinburg, 2012, 1, 568 p.
7. Pivovarov D.V. *Filosofiya religii* [Philosophy of religion], Ekaterinburg, 2012, 1, 556 p.
8. Pivovarov D.V. *Filosofiya religii* [Philosophy of religion], Ekaterinburg, 2012, 1, 475 p.



Цыганков А.С.

Мифоистория в древнегреческой философии и средневековом христианстве: трансформация герменевтической теории эвгемеризма

Аннотация. В статье дается генетический анализ теории эвгемеризма, которая существовала в дискурсе древнегреческой и средневековой христианской философии. Эксплицируются специфика и основные особенности интерпретации мифологизации истории, существовавшие на данных этапах развития философского знания. Проблема мифоистории рассматривается в свете понимания диады бытия и небытия древнегреческими философами и христианскими теологами.



А.С. Цыганков

Ключевые слова: мифологизация истории, древние греки, христианство, эвгемеризм, бытие, небытие

Миф становится объектом философского анализа уже на самых ранних этапах развития дискурса философии и не теряет своей актуальности по настоящее время. Однако, несмотря на столь долгую историю изучения, миф продолжает скрывать в себе множество оставленных без ответов вопросов, среди которых необходимо выделить специфику мифологической интерпретации исторической действительности. У большинства исследователей, среди которых необходимо отметить Э. Кассирера, М. Элиаде, Я. де Фриса, Э. Эвенса-Притчарда, А.Ф. Лосева, М.И. Стеблин-Каменского, Е.М. Мелетинского, В.М. Найдыша, проблема генетического анализа наследия древнегреческой философии и христианской философии периода Средневековья, где объектом рассмотрения выступает мифологизация исторических событий, не получает своего должного развития и затрагивается лишь косвенным образом. Это влечет за собой невозможность адекватного философского анализа мифа как одной из форм интерпретации истории и, следовательно, отсутствие представления о механизме мифологизации исторических событий и фактов, как в прошлом, так и в настоящем.

Для успешной реализации генетического анализа эвгемерического подхода к мифу, который существовал в древнегреческой и христианской философии периода Средних веков, как форме интерпретации истории, необходимо эксплицировать основные тенденции в понимании мифологизации истории, сложившиеся в исторические периоды Античности и Средневековья, выделить их общие и отличительные черты.

Миф как форма интерпретации истории начинает выступать объектом философского анализа уже на самых ранних исторических этапах развертывания ее дискурса. Первоначально попытки осмыслить мифологизацию исторических событий были предприняты в Древней Греции, и породили так называемую концепцию эвгемеризма.

Если попытаться передать основной смысл концепции эвгемеризма в нескольких словах, то получится, что боги есть люди. Однако это не «обычные» люди, но такие, которые принесли своему народу большую пользу, так называемые, культурные герои, причем подобные герои могут быть обожествлены как при жизни, так и после смерти. Социумом обожествляются, т.е. мифологизируются такие исторические личности, которые принесли ему наибольшую пользу – иными словами, повлияли, трансформировали его таким образом, что социальная реальность была изменена. Мифологизируемая личность почитается обществом. В концепции эвгемеризма отчетливо прослеживается объяснение взаимосвязи истории и мифа: последний выступает искажением первой, ее неточной передачей. Миф, с одной стороны, превращается в легендарную биографию человека, чьи способности и таланты были настолько велики, что значительно превосходили возможности других людей, которые, в свою очередь провозгласили этого человека богом, а с другой, есть не что иное, как искаженное историческое повествование.

Подобные взгляды на природу мифологической интерпретации истории, которые античная философская традиция постоянно приписывает философу Эвгемеру, существовали и до него, у Геродота и Продика. Но при этом остается открытым вопрос, в чем, согласно концепции эвгемеризма, заключаются причины самой мифологизации истории? Для ответа на него следует обратиться к введенной древнегреческими философами диаде бытия и небытия. Бытие целостно и «неделимо, ибо оно все одинаково, и вот тут его ничуть не больше, а вот там ничуть не меньше»¹, именно посредством этого оно позволяет себя осмыслить, дает свершиться пониманию, следовательно, бытие взаимосвязано с истиной. Небытие, напротив, делимо и нецелостно. М.К. Мамардашвили, осуществляя анализ древнегреческой философии, предлагал выражать небытие через концепт беспредельного: «Беспредельное – это любое состояние или предмет, который мы не можем охватить и который на наших глазах переходит в другой предмет, из него в третий, четвертый»². Беспредельное-небытие невозможно осмыслить, оно не связывается с истиной. Возможно предположить, что именно на философском фоне различения бытия и небытия конструируется концепция эвгемеризма, где миф как форма интерпретации истории возникает по причине незамечания социумом истинного бытия, т.е. истинной причины того или иного события, «иначе говоря из потока жизни мы можем неправильно составлять целое»³.

Не различив истинной, бытийной природы человека, который совершил полезные для социума деяния, общество судит о нем на основе этих деяний, т.е. беспредельного-небытия, и мифологизирует историческую личность и тем самым всю историю. Косвенным подтверждением гипотезы о влиянии древнегреческого представления о взаимоотношении бытия и небытия на концепцию эвгемеризма может выступать один из фрагментов творчества Гераклита, в котором философ говорит: «Гесиод – уверены люди, что он знает великое множество, он, который не распознал дня и ночи. Есть ведь одно»⁴. Для Гесиода день был днем, а ночь ночью он не видел одного, т.е. бытия. При этом необходимо отметить, что Гесиод являлся одним из самых уважаемых и знаменитых рапсодов Греции, который попытался систематизировать античную мифологию, и, вероятно, именно как ее систематизатор не смог увидеть «одного», так как занимался мифологией, иными словами, описывал небытие, многое. Также следует согласиться с А.П. Забияко, который говорит о том, что: «Секуляризация и конституирование внешних по отношению к каким бы то ни было религиозным феноменам измерений жизни обусловили возможность рефлексии над тем, что есть религия и что есть ее

«иное»⁵. Подобным «внешним измерением жизни», отталкиваясь от которого стало возможным различить мифологическую составляющую истории, выступила философия. При этом она явилась не только формой познания, но и образом жизни, который проявил себя в феномене философской школы – «свободного времени», посвященного мыслительным практикам, возможным в состоянии покоя и, следовательно, безопасности, т.е. исключенности, эксклюзивности из исторической событийности. «Стены школы отгораживают и учителей, и учеников от сферы «серьезности», позволяя им «играть» и бесконечное число раз ошибаться, *оставаясь при этом безнаказанными*, что совершенно невозможно в реальной жизни»⁶.

Таким образом, причина мифологизации истории кроется в неспособности узнать бытие. Говоря иначе, эту причину можно передать через концепт «глупости», поскольку миф как форма интерпретации истории продумывается без нашего ведома, сам собой. Так, М.К. Мамардашвили пишет о том, что: «Ум (мышление о бытии) – это то, что мы думаем, а глупость – это то, что думается в нас само собой, сама собой бывает глупость, а для того чтобы был ум, нужно очень постараться»⁷.

В концепции эвгемеризма также присутствует идея, согласно которой миф как форма интерпретации истории является рациональным конструктом, созданным правящей элитой в прагматических целях достижения большей эффективности управления социумом. Секст Эмпирик отмечает, что «Эвгемер, прозванный безбожником, говорит: “Когда жизнь людей была неустроенна, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой избыточной божественной силою, почему многими и были сочтены за богов”»⁸. В данном фрагменте также возможно эксплицировать идею, согласно которой история мифологизируется из-за неспособности различить бытие, т.е. из-за глупости, поскольку более сильные разумом, а, следовательно, более продуманные, самостоятельно сочинили мифы о самих себе, которые были восприняты обществом как истина по причине незамечания бытийной природы своих правителей.

Схожих воззрений на миф как форму интерпретации истории придерживался Платон, который считал, что миф необходим для того, чтобы «воспитывать» народ в государстве, т.е. видел в нем прагматическую и воспитательную функции. Мифы, как говорит Платон, начинают формировать душу человека одними из первых, отсюда желание философа поставить их на «службу» своего идеального государства. Сюжеты мифа не должны содержать вражды, предательства, коварства и пр., которое было бы инициировано или реализовано богами: «А о том, что на Геру наложил оковы ее сын, Гефест, который был сброшен с Олимпа своим отцом, хотевшим заступиться за избиваемую жену, или о битвах богов, сочиненных Гомером, – такие рассказы недопустимы в нашем государстве, все равно сочинены ли они с намеком или без него»⁹. Согласно Платону, мифы, напротив, должны демонстрировать то, что боги благи, а благо не может быть злым. Это необходимо для того, чтобы в государстве не свершались злые, неблагие поступки, так как человеку, по замечанию Платона, свойственно подражать богам: «Нельзя рассказывать юному слушателю, что, поступая крайне несправедливо, он не совершает ничего особенного, даже если он любым образом карает своего совершившего проступок отца, и что он просто делает то же самое, что и первые, величайшие боги»¹⁰. Платон «определенно доказывает, что безнравственными мифами нельзя пользоваться в целях воспитания граждан идеального государства»¹¹.

Следует отметить, что древнегреческий философ пытается максимально нивелировать небытие, неистинное, которое присутствует в мифе как форме интерпретации истории. Платон указывает на то, что нельзя сочинять мифы, приписывающие богам злые, неблагие поступки, так как боги благи, с точки зрения их бытия. Отсюда возможно предположить, что мифы, сочиненные самим Платоном в его диалоге «Государство», заключающие в себе прагматическую функцию, несли в себе попытку демифологизации ввиду того, что они должны были отражать истинное бытие вещей.

Для анализа мифа как формы интерпретации истории, который был осуществлен в дискурсе средневековой философии, характерным является переосмысление концепции эвгемеризма, а также проблематики бытия и небытия, на фоне религиозной веры¹². Необходимо отметить, что теория средневекового эвгемеризма была, в своих ключевых моментах, сформулирована уже в первые века христианства, в патристике. Так, Киприан Карфагенский в своем сочинении «О суете идолов» пишет, что: «Не боги те, кого чтит чернь; всё это видно из следующего. Были когда-то цари, которых близкие к ним по царственному воспоминанию стали потом чтить и после смерти: им учредили храмы и, чтобы удержать в изображении лики усопших, изваяли статуи, заклали жертвы и торжественно праздновали дни, им посвященные. Впоследствии то, что ближайшими было сделано в своё утешение, для потомков сделалось священным»¹³. В данном отрывке необходимо выделить характерное для концепции эвгемеризма редуцирование мифологических сюжетов к историческим; при этом, также как и на античном этапе, подобное редуцирование воспринимается в качестве искажения истории. Однако, по сравнению с мыслителями Древней Греции, Киприан Карфагенский не видит в мифологизированной истории положительной функции, направленной на сохранение стабильности в обществе. Следует отметить, что причина мифологизации кроется в неверии в бытие Бога, следовательно, невозможности увидеть истинную причину события, которой выступает это самое бытие, приоткрывающееся через феномен веры. В отличие от древних греков, которые связывали бытие и мышление, представители средневековой философской традиции и патристики связывают бытие с феноменом веры. Античность видела причину мифологизации истории в слабости мысли, средневековье – в слабости веры, но слабость, как первого, так и второго, есть не-истина. Так, Киприан Карфагенский пишет: «Во всем плутни, обман и обольщение глупого и легковверного народа являются признаками, затемняющими истину»¹⁴.

Для того чтобы уяснить различие, существующее между древнегреческой и средневековой теорией эвгемеризма, необходимо указать на то, что в самом понимании диады бытия-небытия произошли глубокие трансформации. Греки полагали, что бытие взаимосвязано с существующим, т.е. мы можем ухватить истинный смысл истории через любое историческое событие, или понять природу человека, бытие греков не дано заранее, его можно открыть всюду: «открывая бытие человек не прислоняется к чему-то прочному, неподвижному, высокому и не усаживается на него, как на прочную основу своего существования»¹⁵. Поэтому мы можем в любой момент перестать мифологизировать историю, обожествлять своих современников или предшественников, если мы сможем понять истину-бытие, тождественную нашему мышлению. В христианстве, напротив, бытие Бога отделяется от человека, его невозможно узнать при помощи мышления через любое существующее, оно первоначально должно быть дано в акте веры. Так, Ф. Гвардини пишет, что: «Бог, конечно, присутствует и в мире, ибо мир создан Им, Им поддерживается и наполняется; но Он не принадлежит миру, Он – его независимый

господин»¹⁶. В христианстве возникает феномен иерархичности бытия, который был чужд греческой мысли; познание истории становится возможным лишь при условии пред-знания абсолютного бытия Бога, данного в акте веры.

С наступлением исторического периода Средневековья, философии схоластики, сложившаяся в патристике концепция мифа как формы интерпретации истории практически не изменилась. Показательные примеры дает Исидор Севильский в своей работе «Этимологии», где он пишет, что: «Рассказывают еще о других диковинных существах в человеческом обличье, которые, однако, не реальны, а суть создания вымысла <...> То же самое можно сказать о Горгонах, блудницах со змеевидными волосами, которые одним своим взглядом обращали людей в камень, будучи при этом наделены всего лишь одним глазом, служившим им по очереди: в действительности же это были три сестры равной красоты, точно один глаз; они вводили в оцепенение всякого смотревшего на них, так что, казалось, такой человек превращался ими в камень»¹⁷. Мифология продолжает пониматься христианскими богословами как искажение истории, которое вызвано незнанием «истинной веры».

Таким образом, говоря об античном этапе генезиса учения о мифе как форме интерпретации истории, необходимо отметить, что в данный период была выработана концепция эвгемеризма, которая возводит, с одной стороны, появление мифоистории к непроизвольной, неумышленной мифологизации исторических личностей и связанных с ними событий, а также, с другой стороны, к умышленной деятельности правящей элиты. Возникновение данной концепции стало возможным на фоне разработанной в древнегреческой философии проблематики бытия-небытия. Таким образом, миф как форма интерпретации истории возникает по причине отражения небытия, т.е. не отражения истинного бытия человека и исторического события – иными словами, по причине «глупости». Следует также сказать, что для концепции эвгемеризма характерно признание за мифом прагматической функции, направленной на поддержание социального порядка. Характерной чертой генезиса философского учения о мифе как форме интерпретации истории, осуществлявшегося в период средневековой христианской философии, является трансформация сложившейся в античности концепции эвгемеризма в свете религиозного сознания. У христианских богословов присутствует понимание мифологизации исторических событий как следствия человеческого безверия и тем самым незнания бытия монотеистического Бога. В отличие от древнегреческих мыслителей, связывающих бытие с феноменом мышления, богословы придерживались позиции, согласно которой бытие Бога дается только в вере, отсюда неверующий в монотеистического христианского Бога человек и общество, не могут правильно интерпретировать историю, и искажают ее посредством мифологизации. В отличие от древнегреческого понимания эвгемеризма его христианско-религиозная трактовка исключает наличие у мифологизированной истории важной социальной функции, которая призвана консолидировать общество.

Библиографический список

1. Гвардини Ф. Конец Нового времени. – М. : Высш. шк., 1993.
2. Гуляихин В.Н., Романов А.И. Христианская традиция в интерпретации исторического факта // Сб. науч. ст.: Философские беседы. – Вып.3. – Волгоград : Перемена, 1995. – С. 29–33.

3. Забияко А.П. Религия: опыт понимания и типология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyit-ponimaniya-i-tipologii/> (Дата обращения: 28.12.2013)
4. Киприан Карфагенский. О суете идолов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://aleteia.narod.ru/kipr/idol.htm> (Дата обращения: 24.12.2013.)
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики. – М. : Искусство, 1988.
6. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – СПб. : Азбука, 2011.
7. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989.
8. Пигалев А.И. Форма авторства в философии (от переводчика) // Филологические исследования. – №7. – 2009. – С. 302–312.
9. Платон. Собрание сочинений в 3-х тт. – Т. 3. – Часть 1. – М. : Мысль, 1971.
10. Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х т. – Т.2. – М. : Мысль, 1976.

¹ Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.

² Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. СПб.: Азбука, 2011. – С. 50.

³ Там же. – С. 74

⁴ Цит. по: Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – СПб. : Азбука, 2011. – С. 99.

⁵ Забияко А.П. Религия: опыт понимания и типология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyit-ponimaniya-i-tipologii/>. (Дата обращения: 28.12.2013.)

⁶ Пигалев А.И. Форма авторства в философии (от переводчика) // Филологические исследования. – № 7. – 2009. – С. 302–312.

⁷ Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – СПб. : Азбука, 2011. – С. 85.

⁸ Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1976. – С. 245.

⁹ Платон. Собрание сочинений в 3-х тт. – Т. 3. – Часть 1. – М. : Мысль, 1971. – С. 60.

¹⁰ Там же.

¹¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. – М. : Искусство, 1988. – С. 123.

¹² Гуляихин В.Н., Романов А.И. Христианская традиция в интерпретации исторического факта // Сб. науч. ст.: Философские беседы. – Вып. 3. – Волгоград : Перемена, 1995. – С. 29–33.

¹³ Киприан Карфагенский. О суете идолов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://aleteia.narod.ru/kipr/idol.htm>. (Дата обращения: 24.12.2013.)

¹⁴ Киприан Карфагенский. О суете идолов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://aleteia.narod.ru/kipr/idol.htm>. (Дата обращения: 24.12.2013.)

¹⁵ Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – СПб. : Азбука, 2011. – С. 81.

¹⁶ Гварлини Ф. Конец Нового времени. – М. : Высш. шк., 1993. – С. 243.

¹⁷ Цит. по: Эко У. История уродства. – М. : Слово, 2007. – С. 41.

References

1. *Fragments of early Greek philosophers* [Fragments of early Greek philosophers]. Moscow, 1989.
2. Mamardashvili M.K. *Lektsii po antichnoy filosofii* [Lectures on Antique philosophy]. St.-Petersburg, Azbuka, 2011, p. 50.
3. Mamardashvili M.K. *Lektsii po antichnoy filosofii* [Lectures on Antique philosophy]. St.-Petersburg, Azbuka, 2011, p. 74.
4. Mamardashvili M.K. *Lektsii po antichnoy filosofii* [Lectures on Antique philosophy]. St.-Petersburg, Azbuka, 2011, p. 99.
5. Zabayako A.P. *Religiya: opyt ponimaniya i tipologiya* [Religion: the experience of understanding and typology]. Available at: <http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyit-ponimaniya-i-tipologii/> (accessed 28.12.2013).
6. Pigalev A.I. *Filologicheskie issledovaniya* [Philological studies]. 2009, 7, pp. 302–312.

7. Mamardashvili M.K. *Leksii po antichnoy filosofii* [Lectures on Antique philosophy]. St.-Petersburg, Azbuka, 2011, p. 85.
8. Sekst Empirik. *Sochineniya v 2-kh tomakh* [Writings in two volumes]. Moscow, Mysl', 1976, 2, p. 245.
9. Platon. *Sobranie sochineniy v 3-kh tomakh* [Collected works issued in three volumes]. Moscow, Mysl', 1971 3, Pt. 1, p. 60.
10. Platon. *Sobranie sochineniy v 3-kh tomakh* [Collected works issued in three volumes]. Moscow, Mysl', 1971 3, Pt. 1, p. 60.
11. Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki* [History of Antique aesthetics]. Moscow, Iskusstvo, 1988, p. 123.
12. Gulyaikhin V.N., Romanov A.I. [Christian tradition in interpretation of historical fact]. *Sbornik nauchnykh trudov: Filosofskie besedy* [Coll. of scientific articles: Philosophical discussions]. Volgograd, Peremena, 1995, 3, pp. 29–33.
13. Kiprian Karfagenskiy. *O suete idolov* [On the Vanity of Images]. Available at: <http://aleteia.narod.ru/kipr/idol.htm> (accessed 24.12. 2013.)
14. Kiprian Karfagenskiy. *O suete idolov* [On the Vanity of Images]. Available at: <http://aleteia.narod.ru/kipr/idol.htm> (accessed 24.12. 2013.)
15. Mamardashvili M.K. *Leksii po antichnoy filosofii* [Lectures on Antique philosophy]. St.-Petersburg, Azbuka, 2011, p. 81.
16. Gvarlini F. *Konets Novogo vremeni* [The end of the early modern period]. Moscow, Vysshaya shkola, 1993, p. 243.
17. Eco U. *Storia della bruttezza*. Bompiani, 2007, p. 41. (Russ. ed.: Eko U. *Istoriya urodstva*. Moscow, Slovo, 2007, p. 41).



Сторчак В.М.

Русская мессианская идея В.С. Соловьева



В.М. Сторчак

Аннотация. Статья продолжает исследование автором феномена мессианства, которое имеет многовековую историю в России. Мессианская идея прослеживается не только в официальной идеологии и политике государства, но и в культуре, в общественно-политической, философской и религиозной мысли. В работе представлена концепция российского мессианства В.С. Соловьева, существенно повлиявшая на разработку данной тематики в последующей философской мысли России.

Ключевые слова: историософия, мессианизм, мессианство, национальная мифология, социальная политическая доктрина, общество

Русская философская школа как феномен не только отечественной, но и мировой культуры сложилась окончательно в начале XX в. Это время появления не только крупных мыслителей общественной мысли, но и дифференциация отечественной философии по разным направлениям исследовательского поиска: религиозная философия (Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, Д. Мережковский и др.)¹; интуитивизм (Н. Лосский); экзистенциализм (Л. Шестов); феноменология (Г. Шпет, Б. Яковенко); неокантианство (П. Новгородцев, И. Лапшин) и т.д. Но особое место в их творчестве занимала тема российского мессианства. Отличительной чертой по сравнению с предыдущими изысканиями деятелей общественной мысли XIX в. является тот факт, что они пришли не на пустое место. Мессианская идея в начале века прочно заняла свои позиции в умах общественно-политической и философской мысли России. Как подчеркивал Е.Н. Трубецкой в работе «Мирозерцание Вл.С. Соловьева», учение последнего «о вселенской миссии России не есть только его личное увлечение, но целое течение религиозно-философской мысли, критически переосмысляющее общественные настроения и историософские идеи эпохи»².

Появляются первые попытки переосмысления российского мессианства через призму идеи «Москва – третий Рим»³. Укорененность и самостоятельность данного феномена доказывается не только фактом его дальнейшего исследования и развития, но и споров вокруг вопросов о целесообразности, полезности и христианской обоснованности наличия этой идеи в российской историософии. Существенным дополнением в мессианской проблематике стал вопрос о разделении его на две составляющие части исследования, взаимовлияющие и дополняющие это понятие в целом – мессианизм и миссианизм⁴.

Большое влияние на постановку вопроса о России «Ксеркса или Христа» оказало творчество Вл. Соловьева. Также как П.Я. Чаадаев был важным рубиконом в стимулировании философской мысли западников и славянофилов в первой трети XIX века, так же и В.С. Соловьев был переходным явлением в российской философии рубежа XIX–XX в. Трудно переоценить вклад философа, под воздействием или при непосредственном соприкосновении с которым в конце века возникло мощное духовное течение, образующее оригинальное русское национальное религиозно-философское направление. «Однако именно Соловьев, – по мнению Н.О. Лосского, – явился создателем оригинальной русской системы философии и заложил основы целой школы русской религиозной и философской мысли, которая до сих пор продолжает жить и развиваться»⁵. Благодаря ему происходит глубокий духовный переворот, и у его учеников и последователей зреет намерение о создании фундаментальной школы русской философии, основной задачей которой стало бы преодоление позитивизма и создание научной метафизики. Соловьев стал инициатором новых, доселе неизведанных направлений русской философии. Частично под его влиянием, к примеру, возникает мистико-символическая школа русских поэтов-символистов, которых волнует тема религии «Святого Духа»⁶. Но самым главным в его творчестве считаются концепции «богочеловечества» и «всеединства», в которых он из церковной, в большей степени православной, веры пытался создать универсальную философскую систему. Эта система, в конечном итоге, носила не умозрительный, а практический и прикладной характер. Она предполагала проект строительства Царства Божьего на земле⁷. Тема возможности и христианской обоснованности строительства царя в его земном воплощении станет важной составляющей будущей российской философской мысли.

Концепция «богочеловечества» предполагает несколько иное и весьма своеобразное видение автором христианской историософии, а в связи с этим и историософии России. Для философа история взаимоотношений Бога и человека не носит прерывистого и дискретного характера. Эта история теософична и представляет собой непрерывный, эволюционный процесс человеческого боговоплощения. По логике учения Соловьева, этот процесс можно разделить на пять этапов:

- первый этап – *Предвечный*. В нем заключен провиденциальный замысел божий о будущем мире. Это время предмирного и предвременного отпадения Софии – Души Мира и Премудрости Божьей – от Бога для «свободного» плавания человеческой истории и последующего одухотворенного и свободного возвращения к нему;

- второй этап – *Ветхозаветный* – характеризуется подготовкой явлению миру Богочеловека – Христа. Божественное начало проявляется здесь через теофанию богоявления или через посредников между ним и людьми – пророков. Человечество находится на этом этапе еще в младенческом возрасте, в котором превалирует, прежде всего, чувство страха и одиночества, брошенности его в этом неприветливом и опасном мире;

- третий этап – *Новозаветный*. Явление Христа есть явление Нового Адама, наделенного как естественным (плотским), так и сверхъестественным (духовным) началом. Божественное начало проявляется через непосредственное богоявление Христа, ученики которого пошли пророчествовать по всему миру Евангелие – Благовест. Человечество находится на этом этапе уже во взрослом состоянии, в котором превалирует разум, при помощи которого достигается индивидуальное спасение. Человек уже не чувствует одиночества и непреодолимого страха перед этим миром, поскольку находится под

крылом и защитой матери Церкви. Проблема искупления решается личной верой, добрыми делами или же посредством Церкви – посредником между Богом и людьми;

- четвертый этап – *Третьезаветный* – характеризуется явлением богочеловечества. На этом этапе происходит одухотворение человеческой плоти, обожение человечества, схожее с тем, как оно произошло в Богочеловече-Христе. Благовестие первоначально находится в руках отдельных личностей – пророков, которые «наделены» провиденциальными замыслами Бога (отсюда последующий пророческий пафос русской философии)⁸. Функция церкви меняется: в ее задачу входит не только спасение отдельных людей, но и богочеловеческое домостроительство для спасения всего мира. Меняется и сам человек: пассивная идея искупления, чинного спасения заменяется идеей боговоплощения. На первое место выходит идеал активного человеческого начала в плане построения Царства Божьего на земле. Христианство должно пониматься, по Соловьеву, не только как данность, но и как *дело, задание*, обращенное к человеческой свободе и творчеству (развитие этой идеи воплотилось в «философии творчества» у Н. Бердяева)⁹. Как религия человекобожия, оно, в отличие от других религий, предполагает не только действие Бога, но вместе с тем требует и действия человеческого. «Человечество, – пишет он, – должно не только *принимать* благодать и истину, данную во Христе, но и осуществлять эту благодать и истину в своей собственной исторической жизни». «Совершение Церкви или создание христианской культуры в мире требует, кроме руководства вселенской власти, также свободного действия личных человеческих сил»¹⁰;

- пятый этап – *Теократический* – связан с хилиастической верой в построение Царства Божьего на земле¹¹.

На основе вышесказанного выстраивается и концепция Соловьева «о всеединстве». Согласно ей, мир и человечество есть единый духовный организм, главой которого является Бог. Немаловажное значение в этой концепции играет идея «Софии» – Божественной Премудрости как обладающей индивидуальностью богочеловеческой метафизической ипостаси (эта идея займет в последствии достойное место в новом русском богословии Г. Флоренского и С. Булгакова). «Человечество – и через него весь мир – есть «становящийся абсолют», «становящийся Бог», в отличие от «пребывающего абсолюта», с которым человечество находится в тесной связи, – резюмировал квинтэссенцию данной философии С. Франк. – Назначение человечества – воплотить в себе Софию и благодаря этому воссоединиться с Богочеловеком Христом. Вся человеческая история есть именно «богочеловеческий процесс» такого преобразования мира. В этом общем русле развиваются самые разнообразные мысли, охватывающие теорию познания, онтологию, философию истории, этику и эстетику. Ведь все это входит в философию истории, в осмысление исторического развития, благодаря которому человечество исправляется, а весь мир преобразается»¹².

В контексте историософской концепции Соловьева о «богочеловечестве» и «всеединстве» развивается его видение мессианского предназначения и провиденциальной роли России, изложенной им в духе идеи средневекового старца Филофея «Москва – Третий Рим», но уже в новой философско-религиозной интерпретации. Являясь правопреемницей двух священных империй, история России для него представляет собой историю постепенного освобождения от нравственных и цезарепапистских пороков своих предшественников: «Усвоивши себе значение третьего Рима, Россия, чтобы не разделять судьбу двух первых, должна была стать на путь действи-

тельного улучшения своей национальной жизни – не для того, чтобы завоевать весь мир, а для того, чтобы принести пользу всему миру»¹³. Эта «польза», а заодно и «божественное поручение», предопределение России заключается в том, что она должна примирить и синтезировать между собой два мира, две цивилизации, два извечных исторических врага – Восток и Запад. «Для России – показать, – пишет Соловьев, – что она не есть только представительница Востока, что есть действительно третий Рим, не исключаящий первого, а примиряющий собою обоих». Святая Русь требует «святого дела» – основная провиденциальная задача России «есть прежде всего слово религиозного примирения между Востоком и Западом»¹⁴.

Миссия примирения Россией двух цивилизаций обосновывается и тем фактом, что русский народ, по сравнению с другими народами, обладает исключительными нравственными качествами, особыми «дарами», привитыми ему верою и своеобразной историей России. По Соловьеву «три коренные силы» управляют человеческим развитием:

- *центростремительная* (мусульманский мир – Восток), представляющая восточный деспотизм, который подавляет самостоятельность и свободу личной жизни и стремится подчинить человечество одному верховному началу;

- *центробежная* (европейский мир – Запад), представляющий западный индивидуализм, действующий исключительно «из себя и для себя». Крайнее выражение этой силы – всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи. В конечном итоге, эта сила приближает человечество к концу истории, к «войне всех против всех», к «самоистреблению человечества»;

- *Божественная* – дает положительное содержание двум первым, освобождает от их исключительности, примиряет единство высшего начала со свободною множественностью частных форм и элементов и созидает, таким образом, целостность общечеловеческого организма.

Этим носителем «божественной силы», «народом-богоносцем» является, по мнению Соловьева, русский народ, поскольку по своему складу характера и ментальному восприятию он обладает двумя очень ценными качествами: необыкновенной способностью усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций; и осознание своей греховности, неспособности возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем – отсюда требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига. Указывая на эти качества, Соловьев писал следующее: «Вот почему Достоевский утверждал, что русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит другой образ – образ Христов – и, когда придет время, покажет Его въявь всем народам, и привлечет их к Нему, и вместе с ним исполнит всечеловеческую задачу»¹⁵.

Этот «образ» Христа в народной душе не сродни национальной гордыни¹⁶. Он есть своего рода избранничество от противного: русский народ, как и Бог-Сын, представляет собой некую мистическую жертву, принесенную во имя человечества провидением. Таково видение философом мессианской задачи русского народа. «Через Достоевского русский народ психически (т.е. в действии Мировой Души) осознал свою идею как идею всечеловечества, – развивает мысль верный поклонник философа Вяч. Иванов. – Чрез Соловьева русский народ логически (т.е. действием логоса) осознал свое призвание – до потери личной души своей служить началу Церкви вселенской»¹⁷.

Немаловажное значение в мессианской концепции Соловьева играют его теократические взгляды на будущее мировой цивилизации. Оно видится им в виде союза двух величайших даров – Царства и Священства, теократи-

ческие взгляды на будущее мировой цивилизации. Оно видится им в виде союза двух величайших даров – Царства и Священства, теократической симфонии светской и духовной власти – власти российского царя, российской империи и папы римского, католического Ватикана. Православная церковь, в которой он видел «твердое основание и существенный начаток для новой духовной жизни, для гармоничного образования истинного человечества и истинной природы»¹⁸, также играла определенную роль в построении «теократической симфонии». Ведь именно православный старец Иоанн, а не католический папа Павел II имеет высшее прозрение, ясновидение в различении грядущего Антихриста, о чем говорится в «Повести об Антихристе». К католической самостоятельности и дисциплине для полноты мировой гармонии христианства необходимо присоединить чистоту православной догмы, сохраненную в неприкосновенности Восточными церквями. Результатом такого симбиоза стало бы изменение отношения к категории «совесть» в католицизме (признание ее ценности и неприкосновенности) и повышения её (совести) авторитета в протестантизме.

Без Русского царства папство не сможет осуществить своего теократического призвания. Ибо только в славянском элементе может Священство найти среду для своего теократического призвания. Это будет третья империя после равноапостольного Константина и Карла Великого. Соловьев прямо называл славянский мир, выделяя в нем русский народ и Россию, «новым домом Давидовым в христианском мире». Особая роль в этом «доме» отводится царской власти, которой приписываются сакральные качества. Он есть выразитель народного русского духа, который «живет и движется духом Христовым» и который обладает «сверхчеловеческим» и «божественным» качествами¹⁹.

К концу жизни философ изменил свои взгляды на мессианскую роль России и русского народа в мире. Это было связано, прежде всего, с его разочарованием в идее строительства Царства Божьего на земле. Он проводит резкую грань между истинным патриотизмом, стремящимся сделать Россию как можно лучше, и «зоологическим национализмом», исходящего из того, что она и так всех лучше. «Во что бы то ни стало хотят иметь свою особую религию, русскую веру, императорскую Церковь, – обращается Соловьев к своим оппонентам. – Она не является ценной сама по себе, а за нее держаться как за атрибут и санкцию исключительного национализма. Но нежелающие пожертвовать своим национальным эгоизмом вселенской истине не могут и не должны называть себя христианами»²⁰. И в другом месте: «Но дух национального эгоизма не так-то легко отдает себя в жертву. У нас он нашел средство утвердиться, не отрекаясь открыто от религиозного характера, присутствующего русской национальности. Не только признается, что русский народ – народ христианский, но напыщенно заявляется, что он – христианский народ по преимуществу, и что Церковь есть истинная основа нашей национальной жизни; но все это лишь для того, чтобы утверждать, что *Церковь имеется исключительно у нас* и что мы имеем монополию веры в христианской жизни. Таким образом, Церковь... становится для России палладиумом узкого национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики»²¹. Не «государственная религия» православной Церкви, не узко национальная, исключительно «русская религия», религия «русского Христа», языческого обособления и замкнутости, а христианство, признающее себя составной частью единого человечества и приобщенное к его всемирно-исторической судьбе, наполненное вселенским размахом и общехристианскими достижениями, – таково видение христианс-

кого будущего у Соловьева. Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место общественной свободе (действию Духа). «Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея»²², – делает вывод Соловьев. Таким образом, только нравственный мессианизм России, который является источником соединения Запада с Востоком признавался Соловьевым в качестве её правопреемника Второго Рима – Византийской империи. Этот мессианизм, выбравшей путь Христа, а не Ксеркса, является идеалом философа²³.

Одним из первых в русской философии Соловьев поднял вопрос о другой стороне мессианской идеи – российского миссианизма. Он был сторонником «просвещенного патриотизма» и антимиссианистом, поскольку этот «слепой национализм Москвы», имперская форма мессианства претила всей его экуменической доктрине философии всеединства. Насильственное русификаторство, навязчивые идеи «греческого проекта» и панславизм – вот три элемента российского миссианизма, против которых резко негативно выступал философ²⁴. Религиозный национализм («христианский изоляционизм») и имперская политика – два фактора, которые грозят России в повторении ее пути византийской империи – Второго Рима. Выбрав этот путь, Россия непременно подвергнется наказанию, «божьей каре» за измену своему провиденциальному предназначению и пути:

Судьбою павшей Византии
Мы научиться не хотим,
И все твердят льстецы России:
Ты – третий Рим, ты – третий Рим.

Пусть так! Орудий божьей кары
Запас еще не истощен.
Готовит новые удары
Рой пробудившихся племен.

... О Русь! Забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен.

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

(Вл. Соловьев «Панмонголизм»)

«Национальное христианство» грозит России обособленем и замкнутостью от всего мира²⁵. Российский империализм он считал искусственным формообразованием империи, копирующим прежние великие монархии, рухнувшие под тяжеловесным и односторонним напором давящей в ней светской власти – бездуховного цезарепапизма.

Славянофильские традиции, а также соловьевская идея российского мессианства стали весомым подспорьем в разработке философских пос-

троений русский мыслителей первой трети XX в. В отличие от предшественников, они исходили из более углубленных, осмысленных и содержательных позиций влияния и значения мессианской идеи для российского общества, в целом, и мирового сообщества, в частности.

Библиографический список

1. Европейский альманах. История. Традиция. Культура. - М. : Наука, 1990. – 192 с.
2. Иванов В.И. Родное и вселенское. – М. : Республика, 1992. – 496 с.
3. Кириллов И.А. Третий Рим: Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. – М. : «Третий Рим», 1996. – 112 с.
4. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. – М. : Мысль, 1980. – 309.
5. Лосский Н.О. Условие абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. – М. : Политиздат, 1991. – 368 с.
6. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. – М. : «Прогресс-Культура», 1994.
7. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: Курс лекций. - М. : ИЧП «Издательство Магастр», 1997 – 328 с.
8. Петр Великий: pro et contra. – СПб. : РГХИ, 2003. – 1024 с.
9. Розанов В.В. Сочинения. – М. : Советская Россия, 1990. – 592 с.
10. Русская философская поэзия: Четыре столетия. – СПб. : «Наука», 1992. – 395 с.
11. Соловьев В.С. Сочинение в 2 т. – М. : Мысль, 1990.
12. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – 600 с.
13. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – 511 с.

¹ Критику этого направления в советской научной литературе см.: Кувакин В.А. Религиозная философия в России. М., 1980 и др.

² Цит. по: Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: Курс лекций. – М., 1997. – С. 233.

³ См.: Кириллов И.А. Третий Рим. М., 1996.

⁴ См. к примеру: Лосский Н.О. Русский мессианиззм и миссианиззм // Лосский Н.О. Условие абсолютного добра. – М., 1991. – С. 321–331.

⁵ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – С. 154. Внимание к значению творчества Соловьева не исчерпывалось только русской философией начала XX в. И сейчас интерес к нему и к тем проблемам, которые он поднимал, весьма актуальны для российского общества. «Но, как ни странно, мы опять на том же месте, где были во времена Соловьева, – пишет об этом современный исследователь, – мы опять западники и славянофилы, гуманисты-богоборцы или дети богоизбранного народа и наследники Третьего Рима. Мы не готовы к беспристрастной оценке Соловьева потому, что российское самосознание на рубеже третьего тысячелетия осталось внутри круга проблем, которые волновали общество XIX века». Панченко Т. Для одних Ереснарх, для других – наставник в вере: К столетию со дня смерти Владимира Соловьева / НГ-Религии, 26 июля 2000 г. – № 14 (61). – С. 1.

⁶ «Исповедуемая мною религия Святого Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов», – излагал Соловьев свою религиозную позицию в письме к Розанову. Цит. по: Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 463.

⁷ «Цель, которую ставит Соловьев, – писал его критик либерал-государственник Б.Н. Чичерин, – есть осуществление Царства Божия на земле, а путь ее – принудительное действие государственной власти». Цит. по: Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: Курс лекций. – С. 235.

⁸ «Соловьев и его судьба ужасно страшны: никогда не было такого типичного ложного пророка, – писал о нем Розанов в переписке с П.П. Перцовым. – Невозможно его объяснить себе без того, чтобы он иногда не верил хоть в малюсенькое да в посланничество себя. Но он был так суетно-самолюбив, что все малюсенькое у себя – мучило гневом его ум, и он хотел «Моисейства». (Розанов В.В. Сочинения. – М., 1990. – С. 511).

⁹ В отличие от протестантской сотериологической концепции «призвания», дающие отличительные знаки спасения индивидууму, соловьевская концепция «задания» предназначена для всего человечества, ведущего его к спасению. «В соответствии с восточными отцами церкви, – пишет Милюков, – Соловьев кладет в основу своего учения об искуплении человечества не юридическую или «коммерческую» теорию Ансельма Кентерберийского и незаместительное искупление старых протестантских богословов, а догмат воплощения» (Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 тт. – Т. 2. – Ч. 2. – М., 1994. – С. 185).

¹⁰ Цит. по: Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Н. Бердяев о русской философии. – Свердловск, 1991. – С. 45.

¹¹ Этот апокалиптический оптимизм и «вера в прогресс» не были неожиданными и исключительными для общественного мнения XIX в., только Соловьев придал им свое особое толкование: «У него была непоколебимая вера в близкое завершение исторического процесса, – писал о нем Л.М. Лопатин. – В этом он сходилась со своими современниками: вера в историю, в прогресс, в скорое и окончательное торжество среди людей земного рая, представляла своего рода религию русских интеллигентских слоев второй половины прошлого века». Цит. по: Флоровский Г. Указ. соч. – С. 308.

¹² Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 498.

¹³ См.: Соловьев Вл. С. Византизм и Россия // Петр Великий: pro et contra. – СПб., 2003. – С. 451.

¹⁴ Цит. по: Каган М.С., Халтухина Е.Г. Проблема «Запад-Восток» в культурологии: взаимодействие художественных культур. – М., 1994. – С. 72. См. также: Соловьев В.С. Из речей в память Достоевского // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. – М., 1992. – С. 67–68.

¹⁵ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – Т. 2. – М., 1990. – С. 305.

¹⁶ Соловьев был противником «местечкового» построения «Царства Божьего» на земле, в одной стране, хотя бы это была и «Святая Русь». Он представлял его исключительно как «всеединое» сообщество богочеловечества. См.: Кириллов И.А. Третий Рим. – С. 98–106.

¹⁷ Иванов В.И. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов В.И. Родное и вселенское. – М., 1994. – С. 345.

¹⁸ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. – С. 315.

¹⁹ См.: Флоровский Г. Указ. соч. – С. 319–321.

²⁰ Соловьев Вл. С. Русская идея // Русская идея. – М., 1992. – С. 197. «Обоготворяя свою народность, превращая патриотизм в религию, мы не можем служить Богу, убитому во имя патриотизма», – пишет уже автор в работе «О народности и народных делах России». Цит. по: Панченко Т. Указ. соч. – С. 1.

²¹ Соловьев Вл. С. Русская идея. – С. 193.

²² Соловьев Вл. С. Там же. – С. 204.

²³ См.: Соловьев В.С. «С востока свет, с Востока силы» // Русская философская поэзия: Четыре столетия. – СПб., 1992. – С. 179.

²⁴ Соловьев Вл. С. Русская идея. – С. 190–191, 198–199.

²⁵ Полемизируя с почвенниками, Соловьев писал следующее: «Сравнивают народ с растением, говорят о крепости корней, о глубине почвы. Забывают, что и растение, для того, чтобы приносить цветы и плоды, должно не только держаться корнями в почве, но и подниматься над почвой, должно быть открыто для внешних чужих влияний, для росы и дождя, для свободного ветра и солнечных лучей». И далее: «...Без свободного воздуха, без постоянного притока света и жара, без дождей ранних и поздних самые лучшие семена на самой лучшей почве не дадут ничего хорошего». Цит. по: Лопухов Б. Вл. Соловьев и «русский европеизм» // Европейский альманах. История. Традиция. Культура. – М., 1990. – С. 72.

References

1. Kuvakin V.A. *Religioznaya filosofiya v Rossii* [Religious Philosophy in Russia]. Moscow, Mysl, 1980, 309 p.
2. Novikova L.I. Sizemskaya I.N. *Russkaya filosofiya istorii: Kurs lektsiy* [Russian Philosophy of History: series of lectures]. Moscow, ICHP Izdatelstvo Magastr, 1997, P. 233.
3. Kirilov I.A. *Tretiy Rim* [The third Rome]. Moscow, "Tretiy Rim", 1996, 112 p.
4. Losskiy N.O. *Uslovie absolutnogo dobra* [The condition of ultimate goodness]. Moscow, 1991, pp. 321–331.
5. Losskiy N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, 1991, P. 154.
6. Florovskiy G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Vilnius, 1991, P. 463.
7. Novikova L.I. Sizemskaya I.N. *Russkaya filosofiya istorii: Kurs lektsiy* [Russian Philosophy of History: series of lectures]. Moscow, ICHP Izdatelstvo Magastr, 1997, P. 235.
8. Rozanov V.V. *Sochineniya* [Writings]. Moscow, 1990, P. 511.
9. Milyukov P.N. *Ocherki po istorii russkoy kul'tury* [Essays on the history of Russian culture]. Moscow, 1994, Vol. 2, Pt. 2, P. 185.
10. Berdyaev N.A. N. *Berdyaev o russkoy filosofii* [N. Berdyaev about Russian Philosophy]. Sverdlovsk, 1991, P. 45.
11. Florovskiy G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Vilnius, 1991, P. 308.
12. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [The spiritual foundations of society]. Moscow, 1992, P. 498.
13. Solovyov Vl. S. *Petr Velikiy: pro et contra* [Peter the Great: pro et contra]. St.-Petersburg, 2003, P. 451.
14. Kagan M.S., Khaltukhina E.G. *Problema «Zapad-Vostok» v kul'turologii: vzaimodeystvie khudozhestvennykh kul'tur* [The problem of West and East in cultural studies: an interaction between art cultures]. Moscow, 1994, P. 72.
15. Solovyov V.S. *O velikom inkvizitore: Dostoevskiy i posleduyushchie* [About the great inquisitor: Dostoevsky and the followings]. Moscow, 1992, pp. 67–68.
16. Solovyov V.S. *Sochineniya* [Writings]. Moscow, 1990, Vol. 2, P. 305.
17. Kirilov I.A. *Tretiy Rim* [The third Rome]. Moscow, "Tretiy Rim", 1996, pp 98–106.
18. Ivanov V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and universal]. Moscow, 1994, P. 345.
19. Solovyov V.S. *Sochineniya* [Writings]. Moscow, 1990, Vol. 2, P. 315.
20. Florovskiy G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Vilnius, 1991, pp. 319–321.
21. Solovyov Vl. S. *Russkaya ideya* [Russian idea]. Moscow, 1992, P. 197.
22. Solovyov Vl. S. *Russkaya ideya* [Russian idea]. Moscow, 1992, P. 193.
23. Solovyov Vl. S. *Russkaya ideya* [Russian idea]. Moscow, 1992, P. 204.
24. Solovyov Vl. S. *Russkaya filosofskaya poeziya: Chetyre stoletiya* [Russian philosophical poetry: Four centuries]. St.-Petersburg, 1992, P. 179.
25. Solovyov Vl. S. *Russkaya ideya* [Russian idea]. Moscow, 1992, pp. 190–191, 198–199.
26. Lopukhov B. *Evropeyskiy al'manakh. Istoriya. Traditsiya. Kul'tura* [European almanac. History. Tradition. Culture]. Moscow, 1990, P. 72.



Покоевич Д.А.

**Философское мировоззрение
А.А. Бронзова (опыт осмысления
«Оправдания добра» В.С. Соловьева)**

Аннотация. В данной статье рассматриваются характерные черты моральной метафизики А.А. Бронзова в контексте анализа этической концепции русского религиозного мыслителя В.С. Соловьева, представленной им в работе «Оправдание добра. Нравственная философия». А.А. Бронзов рассматривает основополагающие принципы учения В.С. Соловьева о нравственности, выявляя как достоинства, так и недостатки этической системы русского философа. К преимуществам православный теист относит научность, практическую направленность учения, ясность мысли, и, в особенности, самобытность, истинно русское происхождение данной системы нравственных представлений. В качестве отрицательных аспектов А.А. Бронзовым указываются недостаточная обоснованность исходных тезисов и, следовательно, конечных выводов, выделение трех основ нравственности (которая по мысли А.А. Бронзова едина в своей сути), излишнее увлечение Шопенгауэром (здесь обозначается влияние восточных учений, в частности буддизма) и даже некий фанатизм автора в доказательстве положений своей системы и пр. Анализируются такие феномены нравственной природы человека, как стыд, совесть, жалость, благоговение. Затрагивается вопрос о свободе воли.

Ключевые слова: теизм, русская философия, этика, добро, стыд, жалость, благоговение, совесть



Д.А. Покоевич

Обратиться к рассмотрению философского мировоззрения профессора Санкт-Петербургской духовной академии Александра Александровича Бронзова (1858– 936/37) в контексте изучения последним нравственной системы В.С. Соловьева нас побудили следующие обстоятельства. Во-первых, современная ситуация в исследованиях, посвященных истории русской философии, свидетельствует о некоторой односторонности ее изучения. Наибольший интерес и, следовательно, популярность, получили философские разработки представителей так называемой «светской философии», в то время как оригинальные идеи и концепции представителей духовно-академической традиции философствования остаются без должного внимания. Однако, благодаря усилиям небольшого круга современных исследователей отечественной философской мысли, чьи работы посвящены, в частности, изучению феномена русского духовно-академического теизма (С.В. Пишун и его школа, И.В. Цвык и др.), становится очевидно, что духовные академии являлись настоящими центрами философской образованности и науки дореволюционного периода России. Как справедливо замечает С.В. Пишун, уровень развития философии в университетах был нестабилен: «Часто происходило его резкое снижение, в силу настороженного и подчас враждебного

отношения царских властей к философии как таковой, в то же время в духовных академиях и духовных семинариях философия на протяжении всего XIX в. являлась одним из главнейших предметов»¹. Поэтому, на наш взгляд, закономерно сегодняшнее обращение к традициям русской религиозной философии, важнейшей составной частью которой и являлся духовно-академический теизм. А.А. Бронзов был его ярким представителем.

Второй предпосылкой к написанию данной статьи послужил непрекращающийся интерес к жизненному и творческому пути выдающегося русского мыслителя Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900). В наши дни исследователи обращаются к рассмотрению следующих значительных аспектов философских построений русского мыслителя: гносеологическому², онтологическому³, религиозному⁴, этическому⁵, мистическому⁶ и др. Кроме того, вопрос о необходимости оправдания добра, утверждения его в качестве основополагающего принципа человеческой жизни, по сей день остается актуальным как в отечественной, так и в зарубежной философско-этической мысли.

В предпринимаемом исследовании мы обращаемся к идеям А.А. Бронзова касательно нравственной метафизики В.С. Соловьева. Данная проблематика затронута православным теистом в его работе, посвященной памяти «талантливейшего философа»⁷, мыслителя, обладающего, по словам А.А. Бронзова, «детско-чистой» душой, «необъяснимой наивностью» и «редкою ныне религиозностью»⁸. Главным образом рассмотрению подлежат нравственные воззрения В.С. Соловьева, изложенные им в его трактате «Оправдание добра», опубликованном в 1897 г. и вызвавшем бурную полемику. А.А. Бронзов сообщает: «Кольнули Соловьева и с той стороны, что яко бы ему «не дают спать лавры Канта», – что он... примкнул к философствующим книжникам, вылезаящим из кожи, чтобы как-нибудь превзойти кенигсбергского философа в отвлеченности и метафизичности философской формулировки евангельской заповеди»⁹. Православный моралист отмечает, что оскорбленный В.С. Соловьев вступает в полемику с обидчиками, причем не всегда ему удается удержаться от «неуместных, иногда ничего не выражавших фраз...»¹⁰. Указывает А.А. Бронзов и на то, что к критике соловьевского «Оправдания» обратились и такие серьезные мыслители, как Б.Н. Чичерин, Н.Я. Грот, П.В. Мокиевский, Н.Г. Горodenский и др.

По свидетельству А.Ф. Лосева, «выход в свет «Оправдания добра» вызвал к жизни обширную литературу и произвел большое впечатление в обществе»¹¹. Интерес к данной работе В.С. Соловьева многократно возрос после его безвременной кончины, расширив круг последователей и почитателей.

А.А. Бронзов, будучи мыслителем, реагирующим практически на все процессы в социальной сфере современного ему общества¹², будучи человеком, не безразличным к судьбе русского народа и Отечества в целом, моралистом, чьи работы зачастую носят назидательный характер, не мог оставить без внимания столь значительную работу, какой явилась «Нравственная философия» В.С. Соловьева. И когда 31 июля 1900 г. В.С. Соловьев скончался, это побудило А.А. Бронзова, связанного «некоторыми (неслабыми) узами с почившим, сказать о нем, в частности, о его этических воззрениях... несколько слов»¹³.

А.А. Бронзов очень высоко оценивает как «Оправдание добра», так и все предыдущие сочинения В.С. Соловьева, говорит о том, что в трудах последнего обнаруживается система нравственной философии, причем система эта имеет «русское именно происхождение...»¹⁴, отличается научностью,

серьезностью и написана не ради того, чтобы «поговорить, поупражняться», а ради дела. В то же время, ниже мы покажем, что А.А. Бронзов не оставляет без внимания и те положения этики В.С. Соловьева, которые имеют характер неоднозначности, недостаточной доказательности или вовсе противоречия.

Рассматривая интеллектуальную биографию В.С. Соловьева, А.А. Бронзов приходит к выводу о том, что именно в «Оправдании добра» целостно отражено нравственное мировоззрение последнего. В первую очередь это связано с тем, что данный труд был создан в последние годы жизни русского мыслителя и явился венцом его этической концепции. Первое, на что православный теист обращает внимание при исследовании нравственной философии В.С. Соловьева, это сам вопрос о необходимости оправдания добра. А.А. Бронзов спрашивает: нуждается ли добро в оправдании, ведь противники Соловьева то и дело заявляют о том, что это противоестественный процесс – оправдывать добро, равно как и любовь, так как они истинны и ни в чем не повинны¹⁵! Однако А.А. Бронзов уверенно дает положительный ответ на поставленный вопрос. Он утверждает, что оправдание добра, выяснение его сущности является делом бесспорно полезным, «...вызываемым даже и условиями нашего времени»¹⁶. По свидетельству А.А. Бронзова, современное общество часто не видит добра там, где оно есть и, напротив, находит добро там, где таковое отсутствует. Православный моралист уточняет, что такое оправдание применимо лишь к добру истинному, а не призрачному, и отмечает, что оправдание истинного добра, его обоснование полезно как для людей, придерживающихся ницшеанских воззрений, так и для людей «правомыслящих», дабы укрепить их уверенность в том, что они идут по верному пути. Таким образом, А.А. Бронзов отстаивает актуальность проблематики соловьевского труда.

Далее А.А. Бронзов соглашается с мыслью В.С. Соловьева о наличии в человеческой жизни цели и смысла, имеющих свое основание в добре. Однако А.А. Бронзов находит недостаточной аргументацию В.С. Соловьева в пользу верного положения о том, что в Божестве сила и красота нераздельны с добром: то, что очевидно с христианской точки зрения, с чисто философской позиции, на какую ставит себя В.С. Соловьев, неоспоримым фактом не является. Ведь для философии не аксиома то, что добро доступно нам через разум и совесть, как утверждает В.С. Соловьев. Наконец, А.А. Бронзов указывает на то, что признаки добра приводятся В.С. Соловьевым несколько произвольно и опять-таки без достаточного обоснования для «ума нехристианского». Такая недостаточность обоснования приводит к тому, что «все прекрасные положения автора в известной степени обесцениваются»¹⁷: для христианина они и так понятны, а для приверженцев других систем морали эти доводы неубедительны.

А.А. Бронзов полагает, что в «Оправдании добра» автор опирался не на данные одного только «естественного ума и опыта», которые составляют суть философского подхода, а апеллировал к философии «охристианизированной». В качестве свидетельства этого выступает частое обращение В.С. Соловьева к Св. Писанию, посредством прямого цитирования, либо высказывания идей, сформировавшихся непосредственно в лоне христианского мировоззрения. В рассуждениях о природе стыда А.А. Бронзов усматривает заимствование автором «Оправдания» идей Августина. А.А. Бронзов также подвергает критике идею о том, что смысл жизни заложен в силе и красоте, то есть, в ее эстетической стороне, сообщая, что выразителем такого взгляда выступил «безумный Ницше, резонно осмеиваемый В.С. Соловьевым»¹⁸.

По В.С. Соловьеву добро есть объект нравственной философии. Зада-

ча нравственной философии – ответить на вопрос об образе жизни и ее цели. Русский мыслитель утверждает, что зачаточная идея добра присуща всему живому, что даже простейшие животные стремятся к хорошему, отталкивая дурное. Делают животные свой выбор, опираясь на ощущения (приятные и неприятные). Человек же, переходя сферу отдельных ощущений, благодаря имеющемуся у него разумному сознанию, способен уяснить общие понятия о добре и зле. А.А. Бронзов признает данный тезис, соглашаясь с В.С. Соловьевым, приводя замечание, что идея всеобщности добра не нова «не только на Западе, но даже и у нас, в нашей сравнительно скудной этической литературе»¹⁹.

А.А. Бронзов критикует этическую систему В.С. Соловьева за то, что в ней безосновательно исключается субъект. Добро, по мысли В.С. Соловьева, всегда остается добром, вне зависимости от того совершается ли оно по желанию, в силу свободы выбора, либо же творится субъектом, определяющим себя как разумно-нравственное существо, и в его действиях присутствует момент долженствования. На это А.А. Бронзов возражает, что хотя добро, бесспорно, всегда будет добром, но в нравственной философии речь о добре безотносительно к субъекту «будет бесцельной в практическом отношении схоластикой»²⁰. Таким образом, А.А. Бронзов критикует В.С. Соловьева за то, что, при построении моральной метафизики, он исключает антропологический аспект, обходя вопрос о нравственной свободе воли. Необходимо отметить, что В.С. Соловьева приводит в такое положение желание устранить взгляд, согласно которому нравственность сводится «к ее субъективным моральным побуждениям единичных лиц»²¹.

Утверждая, что в «Оправдании добра» не рассматривается вопрос о свободе воли²², А.А. Бронзов, очевидно, имеет в виду недостаточное внимание автора к данной проблеме, так как IV и V параграфы «Введения» к указанному сочинению посвящены именно решению вопроса о свободе воли в деле нравственности. Здесь В.С. Соловьев, увлеченный критикой детерминизма, приходит к выводу: «Человек может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, из одного уважения к долгу или нравственному закону. Вот кульминационная точка нравственности... [которая] вовсе не требует так называемой свободы воли»²³.

Говоря о неразложимом фундаменте общечеловеческой нравственности, В.С. Соловьев, по мнению А.А. Бронзова, размышляет согласно со всеми «здравыми философами» и «богословами-моралистами». Основа эта познается посредством анализа трех составных частей нравственности: стыда, жалости и благоговения, из которых могут быть выведены все человеческие добродетели. Таков тезис В.С. Соловьева, от которого он отталкивается при построении своей этической системы. А.А. Бронзов последовательно обращается к рассмотрению каждой из указанных основ и делает заключение о несостоятельности базовых утверждений В.С. Соловьева. Обоснование этих трех нравственных чувств является у автора «Нравственной философии» недостаточным и неубедительным. Кроме того, А.А. Бронзов не может принять идею о трехосновности человеческой нравственности, потому что, по его убеждению, нравственное чувство едино, и мы имеем дело лишь с различными его обнаружениями²⁴.

В.С. Соловьев, выделяя три фундаментальных нравственных чувства, делает это в виду того, что каждое из них отвечает за отдельную, «свою» сферу этических отношений человека с миром. Так, стыд составляет основу отношений к миру материальному (низшему), жалость проявляется при взаимодействии человека с себе подобными и прочими живыми существами, в то

время как благоговение отвечает за сферу отношений человека с высшей частью его собственной природы.

Итак, в качестве первой из основ общечеловеческой нравственности, заявляемых В.С. Соловьевым, выступает чувство стыда, присущее только человеку и недоступное прочим живым существам. Кроме того, чувство стыда наиболее явно проявляет себя в вопросах плотского влечения. По свидетельству А.А. Бронзова, эту мысль В.С. Соловьев перенимает у блаж. Августина, говоря, что «стыд для души – то, что ей сопротивляется тело, которое подчинено ей, как низшее по своей природе»²⁵. Это представление совпадает с учением Августина о душе. Под воздействием этого учения В.С. Соловьев утверждает, что стыд проявляется в первую очередь в вопросе половых отношений: «Есть одно чувство, которое не служит ни какой общественной пользе... в силу (которого) самый дикий и неразвитый человек стыдится... и скрывает такой физиологический акт, который... удовлетворяет его собственному влечению... и необходим для поддержания рода»²⁶. По свидетельству Виктора Арсеньевича Малинина (1921-1999)²⁷, В.С. Соловьев особенно гордился открытием «изначальности стыда» в качестве первоосновы всей нравственности, и тем, что до него подобной идеи в нравственной философии не высказывалось²⁸.

Однако А.А. Бронзов более сдержан в оценке данного «открытия» В.С. Соловьева, не соглашаясь с постулатом о стыде как отличительном признаке только природы человека. Он обращается к работе «Человек, как предмет воспитания»²⁹ Константина Дмитриевича Ушинского (1824–1871), основоположника русской научной педагогики. К.Д. Ушинский, анализируя чувство стыда, определяет, что половой стыд напрямую зависит от точки зрения на то, что постыдно, а что нет, и приводит ситуации, когда чувство полового стыда отсутствует. Такое положение может быть обнаружено у дикарей, у «распущенных натур» или у малых детей. Имеются у К.Д. Ушинского рассуждения и на тему наличия стыда у животных, в которых выдающийся педагог высказывает мысль о том, что «чувство стыда испытывается не только людьми, но и животными...»³⁰. Таким образом, заключает А.А. Бронзов, с первой из трех основ нравственной системы В.С. Соловьева не всё однозначно.

Автор «Оправдания» полагает, что жалость, в отличие от стыда, присуща не только человеку, но в значительной степени обнаруживается и у животных. Чувство это имеет врожденный характер и, как отмечалось нами ранее, определяет сферу межчеловеческих отношений, а также проявляется при обращении с животным миром, в то время как стыд составляет основу этического отношения человека к материальному началу жизни. В.С. Соловьев утверждает, что прирожденный характер чувства жалости не отрицается ни одним «серьезным мыслителем и естествоиспытателем...»³¹. А.А. Бронзов не соглашается с приведенным тезисом В.С. Соловьева, отмечая, что оно «страдает крайностью»³², поскольку действительное положение вещей свидетельствует об обратном. В качестве примеров противоположного мнения теист А.А. Бронзов приводит идеи последователей английской этики и приверженцев ницшеанства. В этой связи А.А. Бронзов замечает, что автор «Оправдания» «намеренно подгонял все к своей предвзятой точке зрения»³³. Подобную мысль мы находим и у В.А. Малинина: «Соловьев же пошел по пути абсолютизации им найденного»³⁴.

Следует, однако, отметить, что против наличия у животных чувства жалости православный моралист не свидетельствует. А.А. Бронзов лишь подчеркивает, что мысль об общности человека с животными в проявлении

жалости должна была подтолкнуть В.С. Соловьева к рассуждениям о специфике именно человеческого чувства жалости, как свидетельства «специально-человеческой» нравственности, о ее особенностях. Вместо этого русский мыслитель углубляется в поиск солидарности человека с животным, находя параллели в их любви к производимому потомству. То, что жалость является элементом родительской любви, А.А. Бронзовым не отрицается, но то, что названное нравственное чувство выступает в качестве ее основы, вызывает его возражения. По его убеждению, основой любви родителей к собственному ребенку, главным образом, служит сознание того, что дитя есть их плоть и кровь, а не чувство жалости к беззащитному еще существу, как это обосновывается в «Оправдании». «Напрасно он увлекся буддизмом», – добавляет в этой связи А.А. Бронзов³⁵. По его словам, то, что понятно буддисту с его своеобразным мировоззрением, то совершенно непонятно или понятно в гораздо меньшей степени в устах русского философа В.С. Соловьева.

Чувство благоговения также врожденно человеку и, в некоторой степени, присуще животным (собакам и обезьянам). Здесь В.С. Соловьев прибегает к выводам исследований Дарвина. Благоговение есть основа «естественной религии», и данное «специфическое» чувство, испытываемое к чему-то более высшему, отлично от страха и своекорыстия³⁶. По этому поводу А.А. Бронзов замечает, что мысль о наличии у животных хотя бы зачатков чувства благоговения, весьма симпатична, но тоже высказана без приведения обоснования и потому выглядит недостаточно убедительной. И вопрос о благоговении в «Оправдании добра» остается открытым по причине того, что В.С. Соловьев в этой работе не прибегает к опровержению контраргументов. Таковым, например, является тезис датского психолога и философа Гарольда Геффдинга (1843–1931), высказанный им в «Очерках психологии, основанной на опыте» (1896), о том, что религиозное чувство основывается на страхе. В пользу этого может быть истолкован тот факт, что злым существам люди начали поклоняться раньше, нежели добрым.

Таким образом, придя к выводу о неубедительности рассмотрения трёх нравственных чувств в качестве основы человеческой нравственности, А.А. Бронзов находит необходимым сказать в своей работе несколько слов и о «стратегических приемах» борьбы В.С. Соловьева с критикой. Вот некоторые из них: «метание эпитетов» в адрес обидчиков («обскурантизм», «духовная немощь», «умственная лень», «испорченное сердце», «лживый ум» и т.д.); фанатизм в отношении к несогласным с его идеями; переход от общего к частностям, с целью отвлечения внимания от общей проблемы; иезуитские приемы использования морали³⁷.

По мысли А.А. Бронзова, В.С. Соловьев в своем «Нравственном опыте», несмотря на постулирование трехосновности нравственного чувства, предпринимает попытку устранить эту троичность, прибегая к категории совести. Совесть, по В.С. Соловьеву, есть развитие стыда, так как оба этих чувства помогают человеку определить, что есть добро, а что таковым не является. Таким образом, посредством совести познание добра и зла распространяется на все области человеческой жизни. Совесть «дает нравственное значение нашим отношениям к Богу, ближним и себе»³⁸. Следовательно, чувство совести говорит в пользу единств нравственного чувства, а не его троичности. Здесь наглядно проявляется противоречивость некоторых положений соловьевской этической концепции, поскольку сам автор в этой же работе разграничил сферы этических отношений человека с миром. Если совесть есть производное от стыда чувство, то она не может отвечать за отношения человека с высшим миром и за взаимодействие с себе подобными, так как это

прерогатива благоговения и жалости соответственно.

Кроме того, А.А. Бронзов в противовес В.С. Соловьеву утверждает, что совесть не есть развитие стыда. Если бы чувство совести происходило от стыда, оно было бы присуще и животным, которым «кажется, присущ стыд», – пишет А.А. Бронзов³⁹. Совесть и стыд вообще не имеют ничего общего, совести принадлежит «констатирующий элемент»: помимо сознания добра и зла поступков, совесть обязательно включает оценку нашего внутреннего чувства, которая эти действия сопровождает. А.А. Бронзов называет совесть «внутренним секретарем», который записывает моменты нашего действия (поступка внутреннего или же внешнего, уже свершившегося), и «тут же одновременно отмечает, как к ним относится наше внутренне чувство: одобряет их, или нет»⁴⁰. Такое понимание феномена совести А.А. Бронзов перенимает у своего учителя, ректора Санкт-Петербургской духовной академии протопресвитера Иоанна Леонтьевича Янышева (1826-1910). По мысли А.А. Бронзова, соловьевская трактовка совести не верна еще и потому, что сама по себе совесть не дает оценочного суждения, это делает нравственное чувство. Кроме того, совесть бывает как *mala fide*, так и *bona fide*⁴¹, то есть помимо того, чтобы определять, что есть добро, совесть, а точнее нравственное чувство, указывает и на то, что есть благо. Важным, согласно А.А. Бронзову, является и то, что совесть не может давать нравственного значения отношениям человека с высшим Началом, она только свидетельствует о Его наличии, не больше. У совести нет побуждающего импульса, она – зеркало, выбор же всегда делает нравственное чувство в человеке. Таким образом, А.А. Бронзов заключает, что «совесть понимается Соловьевым не надлежащим образом», его трактовка совести «не имеет под собой научной почвы»⁴².

А.А. Бронзов заключает, что «многое Соловьевым не доказано, иное понято ошибочно, иное – несамостоятельно»⁴³. По мнению профессора-теиста, В.С. Соловьев не смог бы написать работы подобной «Нравственному опыту», не будучи христианином, так как в ней существенные моменты, такие как, к примеру, вопрос о любви, «подгоняется автором» к христианской метафизике. А.А. Бронзов с сожалением отмечает, что упреки, высказанные критиками «Оправдания» в адрес В.С. Соловьева («схоластик», «софист», «иезуит»), в значительной мере справедливы. И все же главным недостатком этической концепции В.С. Соловьева А.А. Бронзов считает то, что в ней не доказано, почему следование врожденным нравственным чувствам (стыда, жалости, благоговения) является нормальным, в то время как идти по жизни, руководствуясь другими, также природными человеку, чувствами (эгоизмом, чувственностью и пр.), считается ненормальным.

Высоко оценивая как интеллектуальный труд, так и личностные качества В.С. Соловьева, А.А. Бронзов отмечает, что «Оправдание добра» написано «бесконечно ясно», суть там передана удивительно кратко, кроме того, все эти достоинства сочетаются с художественностью изложения. В этом, замечает А.А. Бронзов, у В.С. Соловьева «нет соперников и на Западе»⁴⁴.

Проанализировав этические воззрения А.А. Бронзова в контексте его отношения к «Нравственному опыту» В.С. Соловьева, можно сделать следующие выводы. А.А. Бронзов не разделяет многих положений В.С. Соловьева, что не мешает ему испытывать глубокое уважение к великому русскому философу. А.А. Бронзов называет последнего «моралистом-аскетом», мыслителем, «воскрешавшим в своей личности образцы древних философов», которые занимались своим делом «не по обязанности только», а проводили в жизнь свои убеждения. Православный моралист характеризует В.С. Соловьева как мыслителя, искреннего «даже в своих заблуждениях»⁴⁵.

Библиографический список

1. Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – №11. – С. 752–803.
2. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М. : Прогресс, 1990. – 720 с.
3. Малинин В.А. Владимир Сергеевич Соловьев. Мыслитель, гуманист, правдоискатель. – М. : РосНОУ, 1998. – 194 с.
4. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия: Собрание сочинений. – Т. 8. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1966. – 722 с.
5. Православный философский теизм (XIX – начала XX веков) / С.В. Пишун, И.В. Гунькин, В.Ю. Пинчук, А.Г. Сахатский. – Владивосток : Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. – 220 с.

¹ Православный философский теизм (XIX – начала XX веков) / С.В. Пишун, И.В. Гунькин, В.Ю. Пинчук, А.Г. Сахатский. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. – С. 10.

² Балановский В.В. Гносеология В.С. Соловьева как проявление особого типа рациональности // Соловьёвские исследования. – 2011. – № 2 (30) – С. 117–125; Дмитрова Н.И. Вера и знание: наследие Владимира Соловьева // Соловьёвские исследования. – 2013 – № 1 (37) – С. 30–39.

³ Медова А.А. Учение В.С. Соловьева и как образец модальной онтологии // Соловьёвские исследования. – 2011. – № 2 (30). – С. 86–96.

⁴ Ерофеева К.Л. Специфика современного религиозного сознания в свете наследия В.С. Соловьева и о. Меня // Соловьёвские исследования. – 2011. – № 2 (30). – С. 45–52.

⁵ Столович Л.Н. Соловьёвское всеединство в ценностном аспекте // Соловьёвские исследования. – 2013. – № 1 (37). – С. 6–18.

⁶ Кравченко В.В. Интерпретация каббалы в творчестве В.С. Соловьева // Соловьёвские исследования. – 2011. – № 2 (30). – С. 4–25; Семикопов Д.В. София и демоны (к вопросу о мистических истоках религиозной философии Вл. Соловьева) // Дамаскин. – 2010. – № 3 (15). – С. 66–75.

⁷ Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – № 11. – С. 754.

⁸ Там же. – С. 802.

⁹ Там же. – С. 753.

¹⁰ Там же. – С. 754.

¹¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М. : Прогресс, 1990. – С. 275.

¹² См. работы А.А. Бронзова: При каких условиях мог бы наступить «вечный мир» между отдельными людьми и целыми народами // Христианское чтение. – 1899. – № 12. – С. 939–957; Самоубийства (Извлечено из журнала «Церковный Вестник»). – СПб., 1912. – 11 с.; К вопросу о вегетарианстве // Христианское чтение. – 1906. – № 03. – С. 454–462; О христианской семье и связанных с нею вопросах. – СПб. : тип. В.Д. Смирнова, 1901. – 56 с.; Против Социализма // Христианское чтение. – 1911. – № 5-6. – С. 703–717.

¹³ Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – № 11. – С. 755.

¹⁴ Там же. – С. 753.

¹⁵ Там же. – С. 753.

¹⁶ Там же. – С. 756.

¹⁷ Там же. – С. 760.

¹⁸ Там же. – С. 757.

¹⁹ Там же. – С. 761.

²⁰ Там же. – С. 762.

²¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / Собрание сочинений. – Т. 8. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1966. – С. 278.

²² Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – № 11. – С. 762.

- ²³ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / Собрание сочинений. – Т.8. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1966. – С. 42.
- ²⁴ Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – № 11. – С. 773.
- ²⁵ Там же. – С. 770.
- ²⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия: Собрание сочинений. – Т.8. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1966. – С. 51.
- ²⁷ Доктор философских наук, почетный доктор Международного Биографического Центра Кембриджского университета.
- ²⁸ Малинин В.А. Владимир Сергеевич Соловьев. Мыслитель, гуманист, правдоискатель. – М. : РосНОУ, 1998. – С. 99.
- ²⁹ Имеется в виду работа Ушинского К.Д. Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии. – Т. 2. – СПб., 1869.
- ³⁰ Цит. по: Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – № 11. – С. 765.
- ³¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия: Собрание сочинений. – Т.8. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1966. – С.57.
- ³² Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – № 11. – С. 771.
- ³³ Там же. – С. 771.
- ³⁴ Малинин В.А. Владимир Сергеевич Соловьев. Мыслитель, гуманист, правдоискатель. – М. : РосНОУ, 1998. – С. 100.
- ³⁵ Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – № 11. – С. 772.
- ³⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия: Собрание сочинений. – Т. 8. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1966. – С. 59–60.
- ³⁷ Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – №11. – С 766–769.
- ³⁸ Там же. – С. 774.
- ³⁹ Там же. – С. 774.
- ⁴⁰ Там же. – С. 775.
- ⁴¹ Mala fide пер. с лат. – нечестно, недобросовестно; bone fide пер. с лат. – честно, добросовестно.
- ⁴² Бронзов А.А. Памяти В.С. Соловьева: несколько слов о его этических воззрениях // Христианское чтение. – 1900. – № 11. – С. 776.
- ⁴³ Там же. – С. 798.
- ⁴⁴ Там же. – С. 761.
- ⁴⁵ Там же. – С. 755.

References

1. Pishun S.V. *Gun'kin I.V. Pinchuk V.Yu. Sakhatskiy A.G. Pravoslavnyy filosofskiy teizm (XIX – nachala XX vekov)* [Orthodox philosophical theism (19th – the beginning of the 20th centuries)]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2006, P. 10.
2. Balanovskiy V.V. *Solov'yevskie issledovaniya* [The studies of V. Solovyov]. 2011, 2 (30), pp. 117–125.
3. Dmitrova N.I. *Solov'yevskie issledovaniya* [The studies of V. Solovyov]. 2013, 1 (37), pp. 30–39.
4. Medova A.A. *Solov'yevskie issledovaniya* [The studies of V. Solovyov]. 2011, 2 (30), pp. 86–96.
5. Erofeeva K.L. *Solov'yevskie issledovaniya* [The studies of V. Solovyov]. 2011, 2 (30), pp. 45–52.
6. Stolovich L.N. *Solov'yevskie issledovaniya* [The studies of V. Solovyov]. 2013, 1 (37), pp. 6–18.
7. Kravchenko V.V. *Solov'yevskie issledovaniya* [The studies of V. Solovyov]. 2011, 2 (30), pp. 4–25.

8. Semikopov D.V. *Damaskin* [Damascene]. 2010, 3 (15), pp. 66–75.
9. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 754.
10. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 802.
11. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 753.
12. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 754.
13. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 753.
14. Losev A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [V. Solovyov and his time]. Moscow, Progress, 1990, P. 275.
15. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1899, 12, pp. 939–957.
16. Bronzov A.A. *Tserkovnyy Vestnik* [The church reporter]. St.-Petersburg, 1912, 11 p.
17. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1906, 03, pp. 454–462.
18. Bronzov A.A. *O khristianskoy sem'e i svyazannykh s neyu voprosakh* [On Christian family and connected issues]. St.-Petersburg, tipografia V.D. Smirnova, 1901, 56 p.
19. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1911, 5–6, pp. 703–717.
20. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 755.
21. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 753.
22. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 756.
23. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 760.
24. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 757.
25. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 761.
26. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 762.
27. Solov'ev V.S. *Sobranie sochineniy*. T.8. *Opravdanie dobra*. Nравstvennaya filosofiya. – Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1966– S.278.
28. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 762.
29. Solovyov V.S. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Brussels, Zhizn' s Bogom, Vol. 8, 1966, P. 42.
30. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 773.
31. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 770.
32. Solovyov V.S. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Brussels, Zhizn' s Bogom, Vol. 8, 1966, P.51.
33. Malinin V.A. *Vladimir Sergeevich Solovyov. Myslitel, gumanist, pravdoiskatel* [V.S. Solovyov. Thinker, humanist, truth-seeker]. Moscow, RosNOU, 1998, P. 99.
34. Ushinskiy K.D. *Chelovek kak predmet vospitaniya: Opyt pedagogicheskoy antropologii* [Man as a subject of education: The experience of pedagogical anthropology]. St-Petersburg, vol. 2, 1869.
35. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 765.
36. Solovyov V.S. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Brussels, Zhizn' s Bogom, Vol. 8, 1966, P. 57.
37. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 771.
38. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 771.
39. Malinin V.A. *Vladimir Sergeevich Solovyov. Myslitel, gumanist, pravdoiskatel* [V.S. Solovyov. Thinker, humanist, truth-seeker]. Moscow, RosNOU, 1998, P.100.
40. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 772.
41. Solovyov V.S. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Brussels, Zhizn' s Bogom, Vol. 8, 1966, pp. 59–60.
42. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, pp. 766–769.
43. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 774.
44. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 774.
45. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 775.
46. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 776.
47. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 798.
48. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 761.
49. Bronzov A.A. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1900, 11, P. 755.



Родин В.В.

Космологические воззрения архиепископа Иннокентия (Борисова) – представителя духовно-академического теизма



В.В. Родин

Аннотация. В статье говорится, что архиепископ Иннокентий рассматривает бытие микромира – человека и макромира – Вселенной, как единый процесс космической жизни. Анализ проповеднической деятельности Иннокентия (Борисова) показывает, что многие его высказывания имеют космологическое содержание. Автор отмечает, что космологические представления архиепископа Иннокентия имеют много общего с учением европейских философов. В статье подчёркивается, что полная картина мира создаётся усилиями теизма и философии. Их совместная познавательная деятельность есть единый гносеологический процесс.

Ключевые слова: Абсолютное Существо, религия, теизм, философия, этика, мораль

Архиепископ Иннокентий, в миру Иван Алексеевич Борисов (1800 – 1857) – известный русский теист, представитель русской духовно-академической философии XIX в., талантливая, оригинально мыслящая личность, решительный церковный администратор, архипастырь, патриот своего Отечества.

Теист Иннокентий – воспитанник Киевской духовной академии, был профессором Санкт-Петербургской духовной академии, затем ректором Киевской духовной академии. В 1836 г. был рукоположен в епископы; занимал кафедры в Вологде и Харькове. В 1845 г. за отличное управление Харьковской епархией епископ Иннокентий был возведён в сан архиепископа.

Будучи ректором Киевской духовной академии, Иннокентий много сделал для расширения и обновления программ по философии истории. По словам его современника Т. Буткевича, «преподавание философии Иннокентий поставил на небывалую до тех пор высоту и совершенство»¹. Религиозный мыслитель Иннокентий хорошо знал современную ему западную философию и теизм.

Воспитанники архиепископа Иннокентия, ставшие впоследствии преподавателями теизма и философии, составили так называемую киевскую школу КДА. В историко-философской литературе эта школа известна как киевская школа философского теизма, и архиепископ Иннокентий признается одним из выдающихся ее представителей².

Философско-религиозные суждения Иннокентия стали существенным вкладом в область отечественной религиозной философии и духовно-академического теизма. Все важнейшие элементы философского знания пред-

ставлены в его системе – онтология, гносеология, космология, антропология, этика и эстетика. Эти области философского знания рассматриваются архиепископом с точки зрения православного теиста.

Анализ творческой, проповеднической деятельности Иннокентия (Борисова) убеждает, что многие его высказывания имеют, по сути, философско-космологическое содержание. В речах и посланиях православного архиерея сложные понятия и категории философии и космологии, как правило, не употребляются. Это объясняется тем, что слова и проповеди теиста Иннокентия, по большей части, обращены к широкому кругу слушателей.

Представитель православного теизма и религиозной философии Иннокентий рассматривает внутренний мир человека как микрокосмос, т.е. малый космос, и сопоставляет этот малый мир с миром большим – макрокосмосом, т.е. Вселенной, в которой запечатлена разумность Творца. Православный теист говорит о том, что микрокосмос и макрокосмос не только существуют, но имеют тесную связь и представляют собой единый процесс космической жизни.

Взгляд на человека как на венец земного бытия, содержащего в себе элементы Вселенной, – одна из главных тем нравственно-философских воззрений Иннокентия (Борисова). Наши суждения, основанные на высказываниях теиста Иннокентия, являются посильной попыткой внести вклад в существующие взгляды на большой и малый мир: Вселенную и человека, в их философское осмысление.

Основным, исходным методологическим положением, на котором основаны взгляды теиста Иннокентия (Борисова), изложенные в его устных выступлениях и публикациях, является истина, заимствованная из библейского Откровения о том, что человек создан по образу и подобию Совершенного Существа, что земное и небесное подобны³. По сути, это утверждение указывает на действие объективного, универсального по значению философского закона – закона подобия.

Уже в античные времена философские мыслители говорили о подобии микрокосмоса и макрокосмоса как о сходстве бытия земного и небесного. В эпоху христианства утверждается мысль о том, что человек должен уподобиться Богу в осуществлении творческой созидательной деятельности. Прежде всего, подобие человека и Создателя должно осуществиться в высокой нравственности. В течение многих столетий педагогическую задачу по воспитанию человека с высокой нравственностью выполняли представители христианской церкви.

К числу лучших проповедников основ нравственности относится архиепископ Иннокентий. Весь необъятный мир, по его мнению, представляет собой стройное единое целое, в котором всё тесно связано между собой и всё служит друг другу: низшее высшему и высшее – низшему. Все части мироздания от огромных планет до малейших тел находятся в тесной связи между собой, державой которых является в нашей солнечной системе солнце⁴.

Всё сотворённое представляет собой единое целое. Природный мир одухотворен и организован так же, как и живое существо. Видимый мир есть отблеск от Солнца вечного – тень божества. Все существа земли выражают свою зависимость от этой видимой державы – Солнца, создания невидимого Бога, проявляя своё отношение к источнику бытия, силы и жизни – Богу, – и оказывают ему поклонение и благоговение⁵.

Целью существования мира, по мысли Иннокентия, не могла быть собственная нужда Бога, эта цель – только слава Божия. Православный архиепископ в этом видит главную цель мироздания, которая в отношении всего

сотворённого проявляется в блаженстве всех тварей. Помимо этой цели творения, есть и другие, свойственные иному ряду существ. Каждая, даже малая часть в этом мире, существует для определённой цели, и всё в мире предназначено для нравственного усовершенствования. Разумные существа имеют самые высшие цели. Человек есть центр всего мироздания и связь миров. Цель жизни человека определяется его жизнью, тем, что может ей дать полноту и смысл. Всё земное временно и бренно, и потому не может удовлетворить духовные потребности человека, сообщить смысл его земному бытию. Только тогда истинная жизнь пребывает в человеке, когда он живёт высшей духовной стороной своего бытия. Следовательно, только в вечности человек обретает цель своего существа⁶.

По мысли теиста Иннокентия, в Абсолютном разуме, прежде бытия мира, существовал образ будущего мироздания, некий идеальный мир, по образцу которого устроено всё в нравственном и физическом мире. Подобное высказывание мы встречаем в диалоге Платона «Тимей», где Демиург – «творец и родитель Вселенной», производящий и упорядочивающий физический мир в соответствии с идеальной моделью. Демиург ведёт все к благу, поскольку само благо, творение происходит благодаря уму. Мир, как отмечает мыслитель Платон, рождается «с помощью божественного провидения, по замыслу вечносущего Бога»⁷.

Идею сходства большого и малого мира встречаем у древнего мыслителя Гераклита, который, занимаясь натурфилософией, утверждал: «Я искал самого себя»⁸. В раннем христианстве эта линия продолжается Оригеном: «Знай, что ты – иное мироздание в миниатюре, и что в тебе – солнце, луна и все звёзды»⁹.

Со времен Древней Греции у мыслителей было представление о человеке как о Вселенной, только в миниатюре. Эта концепция известна во многих развитых мистических учениях и служит основой для множества метафизических теорий, согласно которым процессы, происходящие внутри человека, аналогичны вселенским процессам и подчиняются тем же самым законам.

Взгляд на человека как на микрокосмос, отражающий в себе универсум, встречается в греческой патристике – у Немесия Эмесского в труде «О природе человека». В этих суждениях Немесий опирается на своих христианских предшественников, среди которых упоминается Григорий Нисский, написавший трактат «Об устройении человека»¹⁰.

Мыслитель Боэций говорит о человеке как об «отражении, зеркале, символе, центре силы и разума мира». Подобные суждения мы встречаем у Иоанна Скота Эриугены¹¹. Христианский мыслитель Григорий Назианзин отмечал, что «человек есть средоточие всей Вселенной. Он малый мир, микрокосмос, и отсюда двойственность в его природе».

Познание Вселенной, как замечает русский религиозный мыслитель Н.А. Бердяев, доступно лишь тому, кто сам есть вселенная, кто способен включить ее в себя. Человек космичен по своей природе, он – центр бытия, микрокосмос, который содержит в себе все элементы Вселенной, все её свойства и качества¹². Человек есть связь миров, центр мироздания, принадлежащий к внешнему видимому миру лишь по телесной природе и низшей стороне своей души, по своей же высшей духовной организации стоящий неизмеримо выше природного мира¹³.

По мнению Иннокентия, мир был бы неполон и незакончен в своём устройении, если бы творение не увенчалось созданием разумного и свободного духовного существа, способного сознательно развивать свою разумную

свободу. Только телесной природой, низшей стороной своей души человек принадлежит к внешнему обозримому миру, высшая же сторона его души причастна к миру духовному, невидимому, вечному. Душевную жизнь человека архиепископ Иннокентий считает моделью устройства бытия. Душа всегда жаждет, в ней заложено стремление к бесконечному совершенству. Ум непрестанно познаёт и не может удовлетвориться ни чем. Сердце ищет новых ощущений и никогда не удовлетворяется вполне, наши желания неутолимимы в поиске¹⁴.

Человек обладает богоподобной душой, что особенно выделяет его из среды внешнего мира; в то же время, неразрывные узы соединяют его с сотворённым миром. В мире всё связано между собой и тем более с человеком. Как высшее творение человек есть средоточие всего обозримого мира. И только в нём одном внешний мир достигает разумности и свободы¹⁵.

Бытие Бога-Творца и бытие человека – это объективная реальность. Идея подобия, сходства человека и Высочайшего Существа многократно высказывается в теистическом наследии архиепископа Иннокентия. Теист Иннокентий пишет: «Все совершенства первых людей имели отпечаток образа Божия. Весь первообразный человек был образом Божиим, а не одна только его часть – душа. Тело и дух одинаково носили на себе отпечаток Божества»¹⁶. Изначально человеческая природа заключала в себе такое большое сходство с первообразом, что смерть, при всей своей пагубности и лютой, не могла сразу овладеть всеми частями человеческого тела и тотчас обратить его в землю. В нашем естестве и сейчас, хотя и смутно, можно увидеть очертания образа Высочайшего Существа¹⁷.

Представитель духовно-академического теизма Иннокентий утверждает, что человек духовен по своему естеству и решительно заявляет о возможности сближения божественного и человеческого через идею богоподражания. Человек состоит в особых отношениях с Богом и природой. По отношению к последней он есть царь и владыка её. По отношению к Богу он есть образ его, созданный со стремлением к своему первообразу.

Архиепископ Иннокентий пишет: «Человек призван не только к нравственному уподоблению Богу, но к действительному соединению со своим Первообразом. Человек наделён величайшим даром: он может не только уподобляться своему Творцу, но и преискренне соединиться с ним. Цель нашей жизни состоит в том, чтобы явить в уме истину, в воле – святость, в сердце – чистоту, во всех действиях – правду и верность»¹⁸.

В воззваниях архиепископа Иннокентия приводятся многочисленные высказывания о необходимости устраивать свою жизнь в соответствии с нравственным законом, в основании которого – любовь. Налицо сходство с моральными высказываниями представителей философской науки – этики.

Русский философ, теист В.В. Зеньковский пишет: «Духовная жизнь выражается в том, что душа непрестанно ищет Бога, ищет вечного и безусловного во всём¹⁹. Образ Божий есть способность искать Бога и, следовательно, способность видеть его. Искание Безусловного, неотразимо присущее нашей душе, есть искание Бога: эту мысль и выражал блаженный Августин, когда говорил: «... Ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе». Это свойство души потому и есть образ Божий. «Никакая эволюция тварного мира не могла бы родить томления о Бесконечном, если бы это томление не было порождено в нас самим этим Бесконечным»²⁰.

В.В. Зеньковский – один из немногих русских религиозных мыслителей, работавших на «стыке» философии, теизма, психологии, литературове-

дения и публицистики и сумевший построить целостную религиозно-философскую систему, не преступив тех граней, которые отделят все эти формы сознания и интеллектуальной деятельности друг от друга. Это ещё одна из многих причин, в силу которых для историков творчество В.В. Зеньковского представляет интерес и сохраняет свою актуальность в полном объёме. Подобное единение философских, теистических и иных систем отражения действительности находим у Иннокентия (Борисова).

С.В. Пишун, изучая моральные взгляды православных теистов, писал: «В моральной метафизике критерий соответствия нравственного сознания индивидуума общему моральному закону заключён для каждого из нас в бытии Безусловной Сущности, т.е. по своей идеальной природе человек есть образ Безусловного Бытия, он отображает бытие Безусловной Сущности»²¹.

По мысли теиста Иннокентия, ничто земное не может удовлетворить человека и дать смысл его земному существованию, потому что оно бrenно, преходяще, суть суета. Истинная жизнь только тогда пребывает в человеке, когда он живет высшею небесною стороною своего существа – вечным, невидимым, духовным. Человек обладает способностью бесконечно приближаться к Абсолюту, беспредельно совершенствоваться²².

Путь к моральному совершенству лежит через добродетельную жизнь. В нем, этом делании доброго, и состоит самое наше предназначение. С особым воодушевлением архиепископ Иннокентий говорит о царстве добра, искуплении человеческого рода и путях достижения святости²³. Благочестивая жизнь и стремление к святости составляет одну из важнейших сторон христианской жизни. Человек, как венец творения, обладает способностью бесконечно приближаться к Абсолюту, усваивая его совершенства. Тема богообщения – одна из центральных в православной религиозно-философской антропологии.

Православные теисты и представители философской науки единодушно утверждают, что «Бог есть Любовь». По мысли теиста Иннокентия, первым предметом любви человеческой должна стать «Сама Любовь – Бог, а в Боге и все твари, весь видимый и невидимый мир, как образ его»²⁴. Религиозный мыслитель Иннокентий рассматривает совершенства Богочеловека Иисуса Христа, его моральные качества, как видимый образ для нравственного совершенствования личности. В этом смысле, можно сказать, что в евангельском Откровении указан путь восхождения человека к Абсолютному Существо.

С.В. Пишун отмечает, что «моральность человека есть свидетельство его «союзничества» с Богом. В микрокосмосе и макрокосмосе имманентно присутствует целесообразность, отражающая природу Трансцендентного Абсолютного Добра. Моральный закон есть развёртывание целепологающего в судьбе природы и человека морального принципа»²⁵.

Согласно воззрениям архиепископа Иннокентия, «нравственность» представляет собой главнейшую сущностную характеристику всего человеческого бытия, поскольку причиной его существования является Абсолют, открывающий себя миру как источник всякого блага. Более того, Бог открывает себя человеческому сознанию как самое Благо, позиционируя своё «бытие» как Троическое Бытие или Бытие Троицы: Отца, Сына и Святого Духа, что понимается в христианстве как символ любви. Следовательно «бытие» самой Пресвятой Троицы, есть «нравственное бытие».

Абсолют – источник бытия мира, активная любящая сила, Бесконечное Благо. Благость Совершенного Существа является главной его чертой по отношению к миру. И в самом деле, Абсолютному Существо принадлежат в

беспредельной степени такие качества, как чистота и любовь. В нём высочайшая нравственная чистота предстаёт как святость, а бесконечная любовь – как благодать. Все действия Абсолюта направлены к благим целям и имеют достаточные средства к достижению их. Все подчинённые цели сосредоточены в одной главной – выражении совершенств Абсолютного Существа в жизни нравственных существ.

Источником идеи Абсолютного теист Иннокентий считал само Абсолютное. Подобно другим представителям духовно-академической философии, православный мыслитель полагал, что идея Бога изначально присутствует в уме человека. Поэтому мы видим и различаем в ограниченном временном мире следы вечного Бога. Мы способны стремиться к абсолютной истине и расширять область духовных познаний. Отмечая первостепенность веры в познании Абсолютного Существа, Иннокентий говорит и о роли разума. Он пишет, что разум способен найти в самом себе разумные побуждения и признать истину, которая существует вне разума и до разума.

Главным методом познания Абсолютного бытия Иннокентий считает метод аналогии, подобия. Он отмечает, что подобно тому, как талант, характер, настроение художника-творца влияет на созданное им произведение, так и сущность Высочайшего Существа, недоступная и непостижимая для человека, проявляется в сотворённом им мире. Через познание мира нам открываются совершенства Высочайшего Существа.

Познание «по аналогии» возможно при условии тесной связи Абсолюта и мира. Мир, утверждает Иннокентий, пребывает в Абсолюте, а Абсолют есть сущность и основание всего мира²⁶. Чтобы подобное утверждение не вызвало обвинение в пантеизме, православный теист делает оговорку, что Совершенное Существо открывается нам не непосредственно, а через свои творческие энергии и силы. Это высказывание перекликается с учением Григория Паламы о энергийном присутствии Бога в мире.

Познание реальной действительности и живой интерес к ней являются ключом к постижению основных тайн мироздания. Понимание жизни как таковой, её смысла и цели, осознание единства между жизнью и смертью являлось наиболее важной задачей для православного мыслителя Иннокентия. В своём письменном наследии он преодолевает метафизическую противоположность между Богом и миром. Во всех частях мироздания теист Иннокентий видел жизнь, движение и энергию, и решительно отвергал механистический подход к развитию и движению в мире. Из суждения православного теиста следует его неприятие хаоса как распада и уничтожения красоты и гармонии²⁷. Теист Иннокентий полагает, что хаос – исходный пункт, начальная стадия в развитии мира. Дальнейшее становление Вселенной направлено на умаление хаоса до минимума. Мир держится на гармонии и красоте, которые проявляются в разных явлениях жизни. В мироздании остаётся лишь малое проявление хаоса, причиной которого является внесённое человеком греховное начало, нарушающее первоначальную гармонию и порядок.

Первоначальный хаос, по мнению теиста Иннокентия, является лишь средством для утверждения мирового порядка, является выражением космического принципа, содержит свою красоту и гармонию. В самом начале своего бытия мир создаётся как единое целое, космос, составные части которого служат одной цели, управляются из одного центра²⁸.

Взирая на Вселенную, её величие, гармонию, разнообразие, православный теист утверждает, что она не самостоятельна. Всё в мире зависит друг от друга, рождается, развивается и гибнет, ограничивается временем и пространством. Вселенная зависит не от сил, сообщённых ей в момент ми-

рождения, а от организованной силы и начала положенного вне себя. Таким образом, заключает Иннокентий, вопрос о первоначале Вселенной тесным образом связан с Богом, который является творческим началом всего мироздания. Создатель не только творит мир, но и промышляет о нём. Учение о промысле Божиим – одна из главных тем философско-теистической концепции теиста Иннокентия. С точки зрения православного архиерея, попечение Божие о мире проявляется как в сохранении его бытия и его формы, так и в управлении существами, особенно разумными, в направлении их к предназначенным им целям.

Везде и во всем видится действие промысла Высочайшего Существа, ощущается его видимое присутствие и благодать. Святая воля Творца проявляется в природном мире и человеке как высочайшая беспредельная любовь, сообщающая благо всем в меру их приемлемости, сама не нуждающаяся ни в чем²⁹.

Православный теист Иннокентий изучал труды западноевропейских философов. Он не разделял пантеистических взглядов Фихте, Шеллинга и Гегеля, но, в то же время, воспринимал их идеи в своей теистической интерпретации, различая пантеистическое понятие «всепространственного» и «всевременного» Абсолюта от «сверхпространственного» и «сверхвременного» теистического: «в действительности Бог – это сверхабсолютное»³⁰.

Размышляя об Абсолютном бытии, Гегель провозглашает диалектический принцип, согласно которому Абсолют – это единственная реальность. Понятие Божественного духа и духа постепенно у Гегеля выступает на первый план его суждений. Диалектический метод Гегеля напоминает о сократовском стремлении постичь смысл Добра. С этим перекликается то, что Гегель называет Абсолютной Идеей³¹.

Взгляд на Абсолютное Существо как на основу всех философских суждений мы встречаем у Фридриха Вильгельма Шеллинга. Он утверждал, что с Бога, охватывающего всё сущее, философия должна начинать все свои рассуждения и им же она обязана увенчивать здание философского познания. Философия Шеллинга по замыслу должна была стать «чисто наукой о разуме», но на деле стала философией, поместившей в центр понятие Бога, воли и христианской веры-откровения³².

Архиепископ Иннокентий утверждает, что истина Абсолютного бытия – самоочевидная истина, не требующая разумно-логических обоснований. Факт присутствия в человеке врождённого нравственного чувства («нравственного закона», по И. Канту) свидетельствует о бытии Абсолюта. Под нравственным законом разумеется присущее человеку свойство различения добра и зла, голос совести и внутреннее требование правды, выражающееся в принципе: «не делай другому того, чего себе не желаешь». Иммануил Кант говорит о связи практических целей индивидов с условиями их достижения («если хочешь быть уважаемым, будь честным» и т.п.)³³. Высшей целью морального поведения, по Канту, есть благо всего человечества. Как видим, в трактовке нравственного закона православный мыслитель Иннокентий близок позиции Канта.

С особым воодушевлением архиепископ Иннокентий рассуждает об окружающем нас природном мире. Ценность природы Иннокентий видит в наличии в ней «мистического жизненного начала». Природа для него была как откровение божественных совершенств, зеркало, в котором видимым образом отражалась невидимая сила Божия³⁴. Под кажущейся механичностью, неразумностью природы, отсутствием у неё свободы архиепископ Иннокентий интуитивно усматривал дыхание разумной свободной жизни. При вни-

матерном рассмотрении природного мира нам открывается «море силы и свободы, движение и жизнь»³⁵. Духовность и чувство проникают во все просторы видимого мира, наполняют его, и уже трудно сказать, где заканчивается материя и где начинается область духа³⁶.

Внешний мир архиепископ Иннокентий сравнивает с большой книгой, в котором отображены совершенства Творца. Православный теист говорит о «храме природы, доселе полном иконами, как при начале мироздания». Каждое творение Божие находится в тесной связи с прочими творениями, создано для определённой цели и отражает в себе совершенства Высочайшего Существа. И чем ничтожнее творение и едва заметнее для наших глаз, тем более оно имеет в себе совершенств³⁷.

Видимая природа обладает своей нравственностью и некоторыми своими явлениями говорит то же, что и совесть. Окружающая нас природа способствует развитию в человеке религиозного чувства, она доставляет нам впечатления от внешних предметов, воодушевляет наш дух к деятельности и предохраняет его от усыпления³⁸.

«Времена года – это видимое изображение невидимых совершенств Высочайшего Существа, поучительное зеркало нашей собственной жизни и образ для нашего поведения!»³⁹. В природных явлениях нет места для случая, здесь всё определено, измерено и взвешено. Времена года являются тем естественным Откровением, через которое мы познаём Бога.

В заключение отметим, что космологические высказывания архиепископа Иннокентия схожи с учением представителей европейской философии. Усилия теизма и философии сближаются в своей познавательной деятельности, в создании полной картины мира, становятся единым гносеологическим процессом.

Библиографический список

1. Архангельский Н. Иннокентий, архиепископ Херсонский, как учитель христианской нравственности. – Казань, 1899. – С. 13.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. – М., 1974–1977. – Т. 1. – С. 201.
4. Зеньковский В.В. Об образе Божием в человеке // Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 156–157.
5. Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – СПб., 1874. – Т. 7. – С. 46.
6. Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – СПб., 1901. – Т. 7. – С. 79.
7. Иннокентий (Борисов), свт. Сочинения. – СПб., 1902. – Т. 4. – С. 347.
8. Иннокентий (Борисов), архиеп. Слово в навечерие Рождества Христова // Журнал Московской Патриархии. – 1986. – № 1. – С. 38.
9. Лосский Н.О. История Русской философии. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 242.
10. Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): Учебное пособие. – М.: Академический Проект, 2003. – С. 423–443.
11. Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. – М.: «Прометей», 1996. – С. 161–162.
12. Платон. Собрание сочинений. – Т. 3. – Ч. I. – М.: «Мысль», 1994. – С. 471.
13. Стефан (Архангельский), еп. Православно-христианское нравственное учение, по сочинениям Иннокентия, архиепископа Херсонского. – Могилёв, 1907. – Т. II. – С. 290.

¹ Буткевич Т. Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский. – СПб., 1877. – С. 58.

² Коцюба В.И. Богословие. Философия // Антропологические проблемы в наследии святителя Иннокентия Херсонского. – 2007. – Вып. 4 (20). – С. 67–86.

- ³ Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель, 1989. – С. 6.
- ⁴ Красотин Е.П. Архиепископ Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй треть XIX века. – Благовещенск, 2007. – С. 120.
- ⁵ Иннокентий (Борисов). свт. Сочинения. – Т.4. – СПб., 1902. – С. 347.
- ⁶ Иннокентий (Борисов). Сочинения. – Т. 4. – СПб., 1902. – С. 356.
- ⁷ Платон. Собрание сочинений. – Т.3. – Ч. I. – М. : «Мысль», 1994. – С. 471.
- ⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
- ⁹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
- ¹⁰ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
- ¹¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
- ¹² Зеньковский В.В. Об образе Божиим в человеке // Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 156–157.
- ¹³ Красотин Е.П. Архиепископ Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй треть XIX века. – Благовещенск, 2007. – С. 102.
- ¹⁴ Иннокентий (Борисов). Сочинения. – Т.5. – СПб., 1902. – С. 346.
- ¹⁵ Иннокентий (Борисов). Сочинения. – Т. 4. – СПб., 1902. – С. 336.
- ¹⁶ Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. VII. – СПб., 1874. – С. 46.
- ¹⁷ Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. VII. – СПб., 1874. – С. 46.
- ¹⁸ Иннокентий (Борисов), архиеп. Слово в навечерие Рождества Христова // Журнал Московской Патриархии. – 1986. – №1. – С. 38.
- ¹⁹ Зеньковский В.В. Об образе Божиим в человеке // Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 156–157.
- ²⁰ Зеньковский В.В. Об образе Божиим в человеке // Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 156–157.
- ²¹ Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. – М. : «Прометей», 1996. – С. 163.
- ²² Красотин Е.П. Архиепископ Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй треть XIX века. – Благовещенск, 2007. – С. 121.
- ²³ Архангельский Н. Иннокентий, архиепископ Херсонский, как учитель христианской нравственности. – Казань, 1899. – С. 13.
- ²⁴ Иннокентий (Борисов). Сочинения., – Т. 4. – СПб., 1902. – С. 364.
- ²⁵ Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. – М. : «Прометей», 1996. – С. 161–162.
- ²⁶ Гунькин И.В. Онтология в русском духовно-академическом теизме XIX века. Дисс. к. ф. н. – Уссурийск, 2006. – С. 131–133.
- ²⁷ Красотин Е.П. Архиепископ Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века. – Благовещенск, 2007. – С. 74.
- ²⁸ Красотин Е.П. Архиепископ Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века. – Благовещенск, 2007. – С. 74.
- ²⁸ Иннокентий (Борисов), свт. Сочинения. – Т.4. – СПб., 1902. – С. 347.
- ³⁰ Лосский Н.О. История Русской философии. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 242.
- ³¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. – Т. 1. – М. , 1974–1977. – С. 201.
- ³² Философия откровения позднего Шеллинга [Электронный ресурс]. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000005/st126.shtml>.
- ³³ Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): Учебное пособие. – М. : Академический Проект, 2003. – С. 423–443.
- ³⁴ Иннокентий (Борисов). Сочинения. – Т. 1. – СПб., 1902. – С. 161.
- ³⁵ Красотин Е.П. Архиепископ Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века. – Благовещенск, 2007. – С. 101.
- ³⁶ Красотин Е.П. Архиепископ Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века. – Благовещенск, 2007. – С. 101.

³⁷ Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. VII. – СПб., 1901. – С. 79.

³⁸ Стефан (Архангельский), еп. Православно-христианское нравственное учение, по сочинениям Иннокентия, архиепископа Херсонского. – Могилёв, 1907. – Т. II. – С. 290.

³⁹ Стефан (Архангельский), еп. Православно-христианское нравственное учение, по сочинениям Иннокентия, архиепископа Херсонского. – Могилёв, 1907. – Т. II. – С. 292.

References

1. Arkhangel'skiy N. *Innokentiy, arkhiepiskop Khersonskiy, kak uchitel' khristianskoy nravstvennosti* [Innocent the archbishop of Kherson as a teacher of christian morality]. Kazan, 1899, P. 13.
2. Butkevich T. *Innokentiy Borisov, byvshiy arkhiepiskop Khersonskiy* [Innocent Borisov, the former archbishop of Kherson]. St-Petersburg, 1877, P. 58.
3. Berdyayev N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. The meaning of creativity]. Moscow, 1989.
4. Gun'kin I.V. *Ontologiya v russkom dukhovno-akademicheskom teizme XIX veka*. Diss. k. f. n. [Ontology in Russian ecclesiastical and academic theism of the 20th century. PhD Diss.]. Ussuriysk, 2006, pp. 131–133.
5. Hegel G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences]. Moscow, 1974–1977, Vol. 1, P. 201.
6. Zen'kovskiy V.V. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. Moscow, 2003, 12, pp. 156–157.
7. Innokentiy (Borisov). *Sochineniya* [Writings]. St.-Petersburg, 1902, Vol. I, P. 161.
8. Innokentiy (Borisov). *Sochineniya* [Writings]. St.-Petersburg, 1874, Vol. VII, P. 46.
9. Innokentiy (Borisov). *Sochineniya* [Writings]. St.-Petersburg, 1901, Vol. VII, P. 79.
10. Innokentiy (Borisov). *Sochineniya* [Writings]. St.-Petersburg, 1902, Vol. IV, P. 347.
11. Innokentiy (Borisov). *Sochineniya* [Writings]. St.-Petersburg, 1902, Vol. IV, P. 336.
12. Innokentiy (Borisov). *Sochineniya* [Writings]. St.-Petersburg, 1902, Vol. V, P. 346.
13. Innokentiy (Borisov), *arkhiep. Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. Moscow, 1986, 1, P. 38.
14. Krasotin E.P. *Arkhipiskop Innokentiy (Borisov) i stanovlenie religiozno-filosofskoy shkoly v Kievskoy dukhovnoy akademii vo vtoroy tret' XIX veka* [Archbishop Innocent (Borisov) and the formation of religious school in Kiev Theological Academy in the second third of the 19th century]. Blagoveschensk, 2007, P. 120.
15. Kotsyuba V.I. *Antropologicheskie problemy v nasledii svyatitelya Innokentiya Khersonskogo* [Anthropological problems in the heritage of Saint Innocent of Kherson]. 2007, 4 (20), pp. 67–86.
16. Losskiy N.O. *Istoriya Russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Vysshaya shkola, 1991, P. 242.
17. Mareev S.N. Mareeva E.V. *Istoriya filosofii (obshchiy kurs)* [History of Philosophy (general course)]. Moscow, Akademicheskii Proekt, 2003, 880 p.
18. Pishun S.V. *Pravoslavnaya personologiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka* [Orthodox personology and theological-academic philosophy of the 19th century]. Moscow, «Prometey», 1996, pp. 161–162.
19. Plato. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Moscow, «Mysl'», 1994, Vol. 3, Pt. 1, P. 471.
20. *Stefan (Arkhangel'skiy), ep. Pravoslavno-khristianskoe nravstvennoe uchenie, po sochineniyam Innokentiya, arkhiepiskopa Khersonskogo* [Orthodox-Christian moral teaching, on the works of Innocent, the archbishop of Kherson]. Mogilev, 1907, Vol. II, P. 290.
21. *Filosofiya otkroveniya pozdnego Shellinga* [Late philosophy of revelation of F. Schelling]. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000005/st126.shtml>



Поночевная И.Д.

Светский гуманизм и религиозный консерватизм в США

Аннотация. В статье рассматривается религиозное изменение противостояния либерализма и консерватизма в США в XX в. Особое внимание уделяется ключевым моментам истории развития светского гуманизма и религиозного консерватизма. На примере их взаимоотношений исследуется региональная специфика секуляризационных процессов. Также в работе анализируется влияние либерального законодательства на жизнь американского общества.

Ключевые слова: светский гуманизм, религиозный консерватизм, секуляризация, религия в США, религия и политика, Пол Куртц



И.Д. Поночевная

Сегодня светский гуманизм представляет собой популярную нерелигиозную жизненную позицию, которая утверждает ценность личности и ее право на счастье. И хотя термин «светский гуманизм» стал привычной частью нашей повседневности, его прошлое до сих пор скрывает множество интересных вопросов. Вот некоторые из них: Почему светский гуманизм возник в США, а не в Европе, где к тому времени было гораздо меньше верующих? Для чего нужно было создавать светский гуманизм, если в США к тому времени уже был атеизм? Почему светский гуманизм возник только в 80-х гг. XX в., а не раньше? Эти и другие вопросы являются «белыми пятнами» на карте не только истории религии, но и теории секуляризации, поскольку напрямую затрагивают проблемы легитимации нерелигиозного мировоззрения в современном мире.

Цель предлагаемого исследования – показать, в каких условиях происходило формирование концепции светского гуманизма, и какое влияние оказал на этот процесс религиозно-консервативный климат США того времени.

Чтобы понять специфику возникновения светского гуманизма в Соединенных Штатах, необходимо кратко рассмотреть особенности положения религии в США. В отличие от Великой революции во Франции или трех российских революций, во время Войны за независимость в период становления государственности в США антиклерикализм не играл никакой роли; в ее истории соединились лишь два противостояния: конфликт колонии с метрополией и революция против монархии, поскольку там не было духовенства, поддерживающего короля¹. В итоге религия в общественном сознании США не оказалась связана с «устаревшим» прошлым, и даже наоборот, зачастую выступала в качестве реформирующей силы².

Другим важным фактором стало принятие Конституции и Билля о правах³. Первая поправка к Конституции, во-первых, запретила Конгрессу устанавливать государственную религию, а во-вторых, защитила свободное

исповедание религии⁴. Кроме этого, в Конституции было закреплено право на свободу слова, что открыло путь к активному прозелитизму. Специфику отношения к религии в американском обществе определили и некоторые другие особенности⁵; кроме того, существуя в системе свободного рынка, религиозные институты вынуждены были обновляться согласно запросам потребителей. В итоге, в отличие от Европы, религиозная жизнь в США стала менее единообразной, но более адаптированной к различным стилям жизни. Кроме того, свободный рынок и свобода слова благоприятствовали созданию новых религиозных движений различной направленности⁶. Все это нашло отражение в последующей истории отношений между религией и обществом в США.

В середине XIX в. западное общество претерпевало серьезные общественные трансформации, связанные с урбанизацией и индустриализацией. В качестве реакции на изменения в странах Европы и США стали возникать движения разной степени радикальности, главным лозунгом которых была социальная справедливость. Если во Франции, Италии, Испании и России социальные движения часто⁷ носили антиклерикальный и атеистический характер, то в США на себя эту задачу взял либеральный протестантизм в лице унитариянских⁸ деноминаций. Ярким примером подобной борьбы за социальную справедливость стала деятельность участников аболиционистских объединений, а также борцов за права женщин и коренного населения. Эти тенденции получили развитие в начале XX в.

Именно тогда на базе различных религиозно-либеральных сообществ возникло гуманистическое движение. Оно позиционировало себя как духовное над-религиозное сообщество, способное объединить представителей разных религий во имя социального служения обществу⁹. Изначально у этого движения не было строгой организации. Оно представляло собой разрозненные группы в разных городах США, которые самостоятельно решили идентифицировать себя с гуманизмом. Важной вехой в истории движения стал 1933 г., когда был опубликован Гуманистический манифест–I⁹. Его подписали 33 пастора унитариянской церкви, а также некоторые независимые интеллектуалы, среди которых был Джон Дьюи¹¹.

В 1941 г. была создана «Американская гуманистическая ассоциация» (АГА), вскоре объединившая схожие по взглядам гуманистические и этические сообщества. Позднее появились и другие сообщества, предметом внимания которых стало обсуждение роли и значения религиозных организаций в политической и общественной жизни США¹². Так, в 1947 г. было основано «Американское объединение за отделение церкви от государства» – влиятельная организация, в будущем оказавшая поддержку многим сторонникам светских идей¹³.

Одновременно с формированием либерального гуманистического движения, в конце XIX в. внутри протестантизма произошло обособление другого крайнего крыла – консервативно настроенных верующих¹⁴. В 1920-х гг. с помощью бизнесмена Лимана Стьюарта (Lyman Stewart) была опубликована книга «Основы» («The Fundamentals»), в которой нашли выражение теологические обоснования новой религиозной концепции. Название этого собрания сочинений начало использоваться в качестве характеристики возникшего движения – фундаментализма. Основным врагом и предметом критики этого движения стали идеи натурализма и эволюционизма, которые постепенно, через СМИ и систему образования становились частью американской культуры. Новые теории воспринимались в штыки, возникали конфликты. Например, особую известность протестантский фундаментализм

приобрел в 20-30-х г. XX в. Тогда, в 1925 г. состоялся знаменитый «Обезьяний процесс» – дело штата Теннесси против школьного преподавателя теории эволюции Дж. Т. Скоупса¹⁵.

Кино, как новая информационная технология, тоже не обошлось без внимания консерваторов. В результате их активного вмешательства в дела киностудий был принят Кодекс производства кинофильмов 1930-го г. («Кодекс Хейса»)¹⁶. Этот документ, созданный католическим пастором и поддержанный протестантскими традиционалистами, устанавливал жесткие цензурные границы для кинематографической продукции, производимой в Голливуде¹⁷.

Несмотря на свою популярность в начале XX века, религиозные консерваторы постепенно теряли своих сторонников. Оказавшись идейно связанными с суровой эпохой маккартизма, они стали ассоциироваться с догмами прошлого и эпохой подавления личных свобод. В 1960-е гг. фундаменталистское движение угасло, как тогда казалось, навсегда, дав дорогу новым либеральным идеям и требованием равных прав для всех граждан государства¹⁸.

События 1963 г. ознаменовали новый этап в развитии государственно-религиозных отношений, когда Верховный Суд США вынес решение, согласно которому чтение молитвы в государственных школах было признано противоречащим 1-ой и 14-ой поправкам Конституции¹⁹. Особую скандальность делу придал тот факт, что иск, изначально поданный представителем унитарной церкви, был объединен с иском Мадлен Мюррей О'Хэйр, основательницей Общества американских атеистов и издателем журнала «American Atheist Magazine», которая выступила не только против ежедневной молитвы, но и против чтения Библии в школах. Решение суда вызывало раскол в американском обществе. Либеральные протестанты и иудеи восприняли решение Верховного суда как новый этап в развитии религиозных свобод, консервативные протестанты и католики выступили резко против²⁰. Один из них заметил также, что благодаря этой реформе детям через школы будут прививаться идеи социализма, враждебного республиканским основам американской государственности²¹.

Впрочем, решение об отмене молитв и чтения Библии в школе было лишь началом изменений в американском самосознании. 1960-е г. стали эпохой торжества людей новой формации – тех, кого в американской социологии характеризуют «новым классом» (The New Class). По мнению Д.Д. Хантера, данный класс представлял собой лево-либеральную формацию работников интеллектуального труда, возникшую в результате перехода экономики от индустриального типа к информационному (пост-индустриальному)²². Ученые и преподаватели, репортеры и журналисты, рекламщики и либеральные проповедники, то есть – профессионалы, более образованные, чем другие сограждане, неожиданно для всех оказались у пульта управления общественным мнением. Усиление роли высшего образования и революция в распространении информационных технологий (радио- и ТВ-вещания), наделили «новый класс» влиянием, которое его представители стали активно использовать, отстаивая свои ценности и убеждения²³. Сегрегация, ограничение прав женщин и сексуальных меньшинств – все эти темы, волновавшие в 1950-е г. лишь единицы, буквально за одно десятилетие оказались в центре общенационального обсуждения. Традиционное отношение к религии также оказалось под вопросом. Из опции «по умолчанию» религиозные убеждения превратились в предмет оживленной дискуссии. Так, например, множество откликов и писем в редакцию вызвал номер журнала «Times», на обложке которого не было ничего, кроме красной надписи на черном фоне:

«Бог умер?»²⁴. Этот выпуск, посвященный теологии смерти Бога, был для американцев того времени актуален как никогда: помимо протестантизма, искавшего новые способы разрешения проблемы теодицеи, католическая церковь чуть ранее (в 1962–1965 гг.) удивила своих консервативных сторонников, взяв в ходе II Ватиканского собора новый, более либеральный курс.

Следующим шагом в либерализации политики в отношении религии и религиозных ценностей стало в 1973 г. решение Верховного суда о легализации аборт²⁵. Право женщин самостоятельно распоряжаться своим телом вызвало протест со стороны патриархально настроенных традиционалистов: апеллируя к христианским догматам и предписаниям, как католики, так и протестантские фундаменталисты пытались оспорить это решение. По всей стране прошла волна митингов, призывающих к запрету аборт²⁶. Среди радикальных противников была сформирована христианская коалиция «За жизнь» (Pro-life), действующая до сих пор. Как отмечалось в одной из статей американского христианского журнала, посвященной истории развития протестантского консерватизма, «каждое из этих событий и в одиночку способно было вызвать тревогу, а вместе взятые они с очевидностью свидетельствовали наступление секуляризации по всем фронтам»²⁶. Все эти явления происходили на фоне крупных социальных потрясений, произошедших в США в первой половине 70-х гг.: Уотергейтский скандал 1972–1974 гг. – во внутренней политике, вывод войск из Вьетнама в 1973 г. – во внешней политике и нефтяной кризис 1973–1974 гг. – в экономике.

Общество начало искать новые идеи, отличные от прошлого. Свидетельством изменений в общественной конъюнктуре стала победа малоизвестного политика Джимми Картера на президентских выборах 1976 г. Как описывают историки события того времени, много американцев видели в бывшем сельском проповеднике политического деятеля, независимого от коррумпированного Вашингтона. Его искреннее христианство казалось многим идеальным путем к обновлению после долгих лет социальных потрясений²⁷. Многие консерваторы увидели в победе Д. Картера надежду на изменение политического курса в более консервативном направлении. Но их надежды не оправдались – президент в большей степени был демократом, чем протестантом, и проводил политику согласно курсу демократической партии, тяготеющей к либеральным ценностям. Неудовлетворенность политикой Д. Картера, а также возрождающийся интерес общества к христианской риторике побудили консерваторов объединиться под флагом идей протестантского фундаментализма.

Во главе этого движения встал Джерри Фолуэлл – медиа-деятель с большим опытом, руководитель телевизионной христианской программы «Евангельский час». К 1971 г. эта программа, благодаря финансовым пожертвованиям зрителей, получила возможность вещания на общенациональном уровне. К концу 1970-х г. передача начала все чаще затрагивать такие темы, как чтение молитвы в школах, запрет на аборт²⁸, сексуальная революция, равные права и пр. Особую популярность программа получила в наиболее консервативных регионах страны: в южных и юго-западных штатах. В 1979 г. Д. Фолуэлл, опираясь на свою телевизионную аудиторию, основал влиятельную религиозно-политическую организацию «Моральное большинство», которая к середине 1980-х г. насчитывала более 6 млн. членов. Одним из главных требований «Морального большинства» было разрешение чтения Библии и молитв в школах, запрет аборт²⁹ и др. Делая акцент на эсхатологических ожиданиях, представители этого движения рисовали ужасы существующего противостояния мировых сил добра и зла: консервативных

протестантов, и католиков, и коммунистов, атеистов и светских гуманистов.

Термин «светский гуманизм» появился в середине XX в.²⁸ и изначально использовался консерваторами для маркировки враждебных им сил, иницирующих процессы либерализации в американском обществе, то есть не какой-то конкретной общественной организации, а представителей различных сообществ. Их традиционалисты и называли представителями «светского гуманизма»²⁹. С помощью этого термина, подчеркивающего «светский», а не религиозный (христианский) характер этого движения, консерваторы пытались описывать идеи и акции гуманистической направленности, обращенные на отделение религии от государства. Консерваторы также стали апеллировать к 1-ой поправке Конституции, характеризуя светский гуманизм как религию³⁰, которой не место в школах, университетах и других государственных структурах. Поскольку у термина «светский гуманизм» на тот момент не было четкой дефиниции, он мог интерпретироваться по-разному, и под определение также могли попасть научные идеи, предлагающие независимый от религии взгляд на мир.

В качестве доказательств утверждения, что светский гуманизм – это религия, консерваторы использовали высказывания некоторых гуманистов, которые, действительно, зачастую утверждали религиозность своего учения. Кроме этого, критики светского гуманизма также апеллировали к примечанию к заключению Верховного суда 1961 г., в котором светский гуманизм был охарактеризован в качестве религии³¹.

В 1976 году во время конференции «Американской гуманистической ассоциации» («American Humanist Association») был создан «Комитет по скептическим исследованиям» («Committee for Sceptical Inquiry») для борьбы с мистикой и иррационализмом, во главе которого встал философ, известный популяризатор науки Пол Куртц, основатель издательства «Prometheus Publishing House», с 1967 по 1978 г. – редактор журнала «Гуманист» («The Humanist»), один из двух авторов Гуманистического Манифеста–II (1973, вместе с Э.Уилсоном). В начале 1980 г. он преподавал философию в Университете в Баффало, в штате Нью-Йорк, и был занят написанием научно-популярных книг и изданием журнала «Скептический исследователь» («Sceptical Inquirer») ³², посвященных критике мистицизма, суеверий и паранауки. Именно к нему обратились представители «Американского союза защиты гражданских свобод» («American Civil Liberties Union») и Гордон Стайн (Gordon Stein), редактор журнала «Американский рационалист» (American Rationalist Magazine), с предложением возглавить светское гуманистическое движение, направленное на закрепление отделения государства от религии и свободу в выборе не только религии, но и нерелигиозных убеждений³³.

Как позднее отмечал сам Куртц: «В то время, возможно, ни один человек во всей стране не был готов признать, что он или она – светский гуманист, и начать в одиночку защищать или хотя бы пытаться дать определение светскому гуманизму»³⁴. В результате был основан и «Совет по демократическому и светскому гуманизму» («Council for Democratic and Secular Humanism», CODESH), и журнал «Свободное исследование» («Free Inquiry»), во главе которых встал П. Куртц.

Первый номер журнала был опубликован осенью 1980 г. В нем была напечатана «Декларация светского гуманизма», составленная Куртцем³⁵. Главным принципом светского гуманизма объявлялось свободное исследование, а сам светский гуманизм характеризовался как нерелигиозное мировоззрение, которое ориентируется на гуманистические ценности и обеспечение осмысленной и полной жизни без религиозных предубеждений. Декларацию

подписали 58 крупных мыслителей, включая Ф. Крика, А. Азимова, А. Айера, С. Хука, Б.Ф. Скиннера и многих других интеллектуалов. Документ тепло встретили в прессе: о декларации отозвались более чем 100 изданий, а газета «Нью-Йорк Таймс» даже посвятила ей первую полосу³⁶. Этот документ расставил все точки над *i* и оформил новое, светское общественное движение, открыто заявляющее о своей нерелигиозной направленности и которое его противникам невозможно упрекнуть в религиозности.

В 1980 г. кандидат от республиканской партии Рональд Рейган победил на президентских выборах (организация «Моральное большинство» оказала ему значительную поддержку). Эта победа ознаменовала новый поворот Америки в сторону консервативных ценностей, которые стали доминировать в американском общественном дискурсе в течение многих лет. Однако, несмотря на эти изменения, светский гуманизм стал важным компонентом общественной жизни не только в США, но и во всем мире. Светский гуманизм нашел новую «нишу» между атеизмом и религиозным гуманизмом, а протестантский фундаментализм объединил под своими лозунгами консерваторов в политике и традиционалистов в морали. Появление «Морального большинства» («Moral Majority», 1979) и «Совета по демократическому и светскому гуманизму» («Council for Democratic and Secular Humanism», 1980) в контексте «открытого религиозного рынка» можно рассматривать как новый способ адаптации существующих движений к изменившимся условиям. Подобное дробление спектра религиозной карты США конца 70-х годов вполне вписывается в современную версию теории секуляризации. При наличии демократических институтов и законодательства, обеспечивающих свободу рынка, увеличивается разнообразие не только предлагаемых товаров и услуг, но и интеллектуальных идей, мировоззрений и стандартов.

Библиографический список

1. Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. – М. : Наука, 1981.
2. Современный гуманизм : Документы и исследования. – М. : РГО, 2000. – 160 с.
3. McGrath A. The Twilight of Atheism : the Rise and Fall of Disbelief in the Modern World. – NY. : Doubleday, 2004. – P. 162.
4. Smidt, C. et al. Religion and Politics in the United States // The Secular and the Sacred. Nation, Religion, Politics. Ed. by William Safran. – L. : Frank Cass & Co. Ltd, 2005. – P. 33.
5. Morain L., Morain M.S. Humanism as the Next Step. – Amherst, New York : Humanist Press, 1998. – 145 p.
6. Wilson E.H. Genesis of A Humanist Manifesto. – Amherst, New York : Humanist Press, 1995 – 198 p.
7. Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion. – NY. : Harvard University Press, 1998. – 352 p.
8. Lewis J. Hollywood V. Hard Core: How the Struggle Over Censorship Created the Modern Film Industry. – NY. : NYU Press, 2002. – 377 p.
9. Doherty T. Cold War, Cool Medium: Television, McCarthyism, and American Culture. – NY. : Columbia University Press, 2003. – P. 305.
10. Kurtz P., Bok B., Jerome L.E. Objections to Astrology // The Humanist. – 1975. – 35, No. 5 (September/October). – P. 4–6.

¹ См.: Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. – М. : Наука, 1981. – С. 73.

² McGrath A. The Twilight of Atheism: the Rise and Fall of Disbelief in the Modern World. – NY. : Doubleday, 2004. – P. 162.

³ Конституция США // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство / Под ред. О. А. Жидкова. Перевод В. И. Лафитского. – М. : Прогресс, 1993. – С. 29-50.

⁴ Smidt, C. et al. Religion and Politics in the United States // The Secular and the Sacred. Nation, Religion, Politics. Ed. by William Safran. – L. : Frank Cass & Co. Ltd, 2005. – P. 33.

⁵ Например, иммиграция (новые поселенцы более склонны к религиозности), а также специфическая двухпартийная система, не позволяющая религиозным объединениям создать свою собственную партию, способную победить на федеральном уровне. По поводу последнего см.: Липсет С.М. Роль политической культуры // Век XX и Мир. – 1994. – № 7-8. URL: <http://old.russ.ru/antolog/predely/2-3/dem32.htm> (дата обращения: 2.12.2013).

⁶ Smidt, C. et al. Religion and Politics in the United States... – P. 34.

⁷ Но не всегда. См. статью о движении «модернизма» внутри католической церкви на рубеже XX в.: Воронцова И.В. Западно-христианский «модернизм» конца XIX – начала XX вв. и его «программа» // Религиоведение – 2012. – №4. – С. 203-209.

⁸ Унитарянство – либеральное движение в протестантизме, исповедующее веру в единого Бога. Основателем в США был деист Джозеф Пристли. Особую роль в учении играли и играют идеи веротерпимости и религиозного плюрализма.

⁸ См.: Morain L., Morain M.S. Humanism as the Next Step. – Amherst, New York : Humanist Press, 1998. – 145 p.

¹⁰ Гуманистический манифест-1 // Современный гуманизм: Документы и исследования. – М. : РГО, 2000. – 160 с.

¹¹ См.: Wilson E.H. Genesis of A Humanist Manifesto. – Amherst, New York : Humanist Press, 1995 – 198 p.

¹² Изначально организация называлась «Protestants and Other Americans United for Separation of Church and State», и, как отмечают некоторые исследователи, рост интереса к проблеме конфессионально-государственных отношений возник в качестве ответа на усиление роли католицизма в США в послевоенное время. См.: Religion: The Wall of Separation // Time. – 1949. – Feb. 07. URL: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,799797,00.html> (дата обращения: 2.12.2013).

¹³ См. историю организации на ее официальном сайте (позднее она была переименована в «America United»). URL: <https://www.au.org/about/our-history> (дата обращения: 2.12.2013).

¹⁴ Начальным периодом в истории этого движения следует считать 1878–1897 гг., когда состоялись Ниаграские библейские конференции, идеи которых нашли выражение в документе «Niagara Creed».

¹⁵ Это разбирательство в судебной практике получило название «The State of Tennessee vs. John Thomas Scopes» (1925). См.: Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion. – NY. : Harvard University Press, 1998. – 352 p.

¹⁶ Подробный анализ этого кодекса см.: Lewis J. Hollywood V. Hard Core: How the Struggle Over Censorship Created the Modern Film Industry. – NY. : NYU Press, 2002. – 377 p.

¹⁷ Помимо запретов, касающихся моральных норм, Кодекс запрещал также изображать в неприглядном виде служителей культа. См. перевод текст кодекса на сайте журнала Сеанс. URL: http://seance.ru/n/37-38/flashback-depress/hays_code/ (дата обращения: 2.12.2013).

¹⁸ Но кое-что от эпохи консервативных 1950-х надолго осталось в американском общественном сознании: это страх перед коммунизмом, СССР и ядерной войной. В 1960-х, отчасти благодаря революционному движению в Южной Америке и простым взаимоотношениям Франции и США, «красные идеи» в протестных интеллектуальных кругах снова оказались в моде.

¹⁹ Abington School District vs. Schempp, 374 U.S. 203 (1963). Об этом деле - см. статью: Chapman R. School Prayer // Culture Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints, and Voices. Ed. by Chapman R. – NY. : M.E. Sharpe, 2010. – P. 494–496.

²⁰ Любопытна также реакция разных слоев населения на реформу. Согласно опросу центра Gallup, проведенному в 1963 г., 70 % населения отнеслись к реформе негативно, 24 % – поддержали, 6 % – воздержались. В то время как обзор прессы показал в целом положительное отношение к реформе: авторы 61 % заметок одобрили решение Верховного суда. Цит. по Viteritti, J. P. The Last Freedom: Religion from the Public School to the Public Square. – Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2007. – P. 104-105.

²¹ Friday Roy R. My Weekly Brainwash. – Portland, Ind. : Independence Foundation, 1964. Цит. по: Sorenson Austin L. Is America Committing Suicide? – Murfreesboro, Tennessee : Sword of the Lord Publishers, 1994. – P. 203.

- ²² Hunter J.D. The New Class and the Young Evangelicals // Review of Religious Research – 1982. – Vol. 22, No. 2. – P. 155-169. Любопытно также, что мировоззрение «нового класса» автор характеризует как светский гуманизм. Idem: P. 158.
- ²³ Показателен случай 1953-1954 гг., когда тележурналист Эдвард Мэроу вынес на всеобщее обсуждение деятельность Джозефа Маккарти, что в итоге привело к закату эпохи маккартизма. Подробнее: см. Doherty T. Cold War, Cool Medium: Television, McCarthyism, and American Culture. – NY. : Columbia University Press, 2003. – P. 305. События тех дней также хорошо отображены в фильме Д. Клуни «Доброй ночи и удачи» («Good Night, and Good Luck», 2006).
- ²⁴ Обложку можно увидеть на офиц. сайте журнала Times. URL: <http://content.time.com/time/covers/0,16641,19660408,00.html> (дата обращения: 2.12.2013).
- ²⁵ Roe vs. Wade, 410 U.S. 113 (1973). См.: Critchlow, D. T. The Politics of Abortion and Birth Control in Historical Perspective. – PA : Pennsylvania State University Press, 1995. – P. 22.
- ²⁶ Armstrong Chris R. Taking back America // Christian History – 2012. – Issue 102. – P. 32.
- ²⁷ Patterson J.T. Restless Giant. The United States from Watergate to Bush v. Gore. – NY. : Oxford University Press, Inc, 2005. – P. 111.
- ²⁸ Хотя концептуально этот термин существовал и ранее, официально он был впервые употреблен в 1961 г. См. примечания к делу: Torcaso vs. Watkins, 367 U.S. 488 (1961). URL: <http://supreme.justia.com/cases/federal/us/367/488/case.html> (дата обращения: 2.12.2013).
- ²⁹ Схожую ситуацию можно проследить с термином «атеизм», который превратился из описания объектов критики в способ самоидентификации. Об истории термина «атеизм» см.: Шахнович М.М. Генезис и трансформация понятия «атеизм» // Религиоведение. – 2010. – С. 4-14.
- ³⁰ Duncan H. Secular Humanism: The Most Dangerous Religion in America. Christian Focus on Government. – 1979. – P. 14.
- ³¹ См. примечание 28.
- ³² Также Пол Куртц был известен благодаря своему знаменитому заявлению «Против астрологии», которое поддержало более 180 различных ученых, мыслителей и публицистов. См. Kurtz P., Bok B., Jerome L.E. Objections to Astrology // The Humanist – 1975 – 35, no. 5 (September/October) – P. 4-6.
- ³³ Kurtz P. On Entering the Third Decade: Personal Reminiscences. A Humanistic Journey // Free Inquiry magazine. – 2000. – Volume 20, Number 2. Archive page of the official site of the Council for Secular Humanism. URL: https://web.archive.org/web/20060202102226/http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz_20_2 (дата обращения: 2.12.2013).
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ См.: Декларация секулярного гуманизма // Современный гуманизм: Документы и исследования. – М. : РГО, 2000. – 160 с.
- ³⁶ Flynn T. Secular Humanism Defined. Official Site of the Council for Secular Humanism. URL: <https://www.secularhumanism.org/index.php/13> (дата обращения: 2.12.2013).

References

1. Furman D.E. *Religiya i sotsial'nye konflikty v SShA* [Religion and social conflicts in the USA]. Moscow, Nauka, 1981, P. 73.
2. McGrath A. The Twilight of Atheism: the Rise and Fall of Disbelief in the Modern World. NY, Doubleday, 2004, P. 162.
3. *Soedinennye Shtaty Ameriki: Konstitutsiya i zakonodatel'stvo* [The Unated States of America: Constitution and legislation]. Moscow, Progress, 1993, pp. 29–50.
4. Smidt, C. et al. The Secular and the Sacred. Nation, Religion, Politics. Ed. by William Safran. L., Frank Cass & Co. Ltd, 2005, P. 33.
5. Lipset S. M. *Vek XX i Mir* [The 20th century and the world]. 1994, 7–8. Available at: <http://old.russ.ru/antolog/predely/2-3/dem32.htm>. (accessed 2.12.2013).
6. Vorontsova I.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschenck, 2012, 4, pp. 203–209.
7. Morain L. Morain M.S. Humanism as the Next Step. Amherst, New York, Humanist Press, 1998, 145 p.

8. *Sovremennyy gumanizm: Dokumenty i issledovaniya* [Contemporary humanism: Documents and studies]. Moscow, RGO, 2000, 160 p.
9. Wilson E.H. *Genesis of A Humanist Manifesto*. Amherst, New York, Humanist Press, 1995, 198 p.
10. Religion: The Wall of Separation. *Time*, 1949, Feb. 07. Available at: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,799797,00.html> (accessed 2.12.2013).
11. *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion*. NY, Harvard University Press, 1998, 352 p.
12. Lewis J. *Hollywood V. Hard Core: How the Struggle Over Censorship Created the Modern Film Industry*. NY, NYU Press, 2002, 377 p.
13. Chapman R. *Culture Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints, and Voices*. Ed. by Chapman R. NY, M.E. Sharpe, 2010, pp. 494–496.
14. Viteritti, J.P. *The Last Freedom: Religion from the Public School to the Public Square*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2007, pp. 104–105.
15. Sorenson Austin L. *Is America Committing Suicide? Murfreesboro, Tennessee, Sword of the Lord Publishers*, 1994, P. 203.
16. Hunter J.D. *Review of Religious Research*, 1982, Vol. 22, No. 2, pp. 155–169.
17. Doherty T. *Cold War, Cool Medium: Television, McCarthyism, and American Culture*. NY, Columbia University Press, 2003, P. 305.
18. Critchlow, D.T. *The Politics of Abortion and Birth Control in Historical Perspective*. PA, Pennsylvania State University Press, 1995, P. 22.
19. Armstrong Chris R. *Christian History*, 2012, Issue 102, P. 32.
20. Patterson J. T. *Restless Giant. The United States from Watergate to Bush v. Gore*. NY, Oxford University Press, Inc, 2005, P. 111.
21. Shakhnovich M.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2010, pp. 4–14.
22. Duncan H. *Secular Humanism: The Most Dangerous Religion in America*. *Christian Focus on Government*, 1979, P. 14.
23. Kurtz P., Bok B., Jerome L.E. *Objections to Astrology*. *The Humanist*, 1975, 35, No. 5 (September/October), pp. 4–6.
24. Kurtz P. *On Entering the Third Decade: Personal Reminiscences. A Humanistic Journey*. Available at: https://web.archive.org/web/20060202102226/http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz_20_2 (accessed 2.12.2013).
25. Kurtz P. *On Entering the Third Decade: Personal Reminiscences. A Humanistic Journey*. Available at: https://web.archive.org/web/20060202102226/http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz_20_2 (accessed 2.12.2013).
26. *Sovremennyy gumanizm: Dokumenty i issledovaniya* [Contemporary humanism: Documents and studies]. Moscow, RGO, 2000, 160 p.
27. Flynn T. *Secular Humanism Defined*. Official Site of the Council for Secular Humanism. Available at: <https://www.secularhumanism.org/index.php/13> (accessed 2.12.2013).



Пронина Т.С.

Религиозная идентичность в современной России: на примере Тамбовской области



Т.С. Пронина

Аннотация. Статья посвящена изучению некоторых аспектов религиозности современных россиян, а также проблеме религиозной идентичности. Автор выявляет кардинальное расхождение между уровнем декларируемой религиозности и активностью религиозной жизни. Статья написана на основе результатов исследований, проводившихся Центром религиоведческих исследований Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина в г.Тамбове и Тамбовской области.

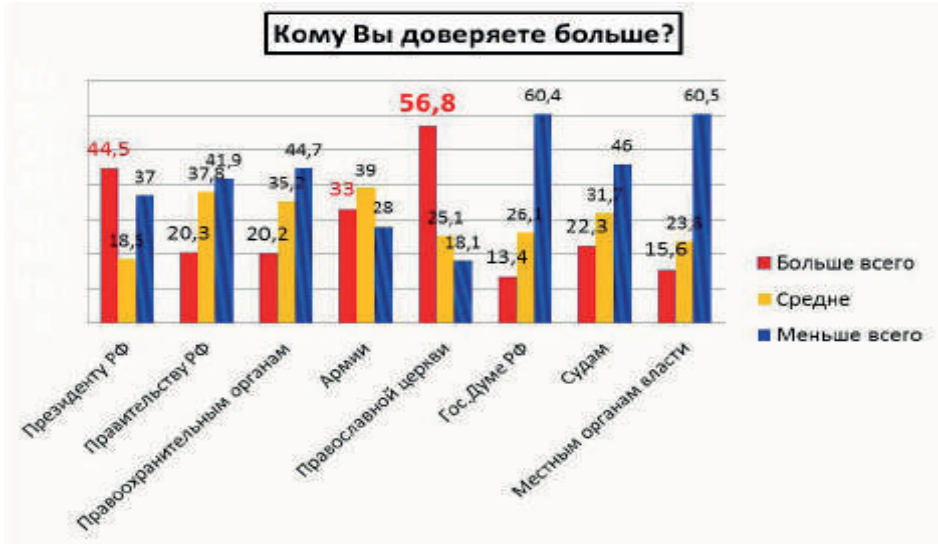
Ключевые слова: религиозная идентичность, декларируемая религиозность, православие, традиция

Последние 20 лет в России мы наблюдаем своеобразное религиозное возрождение. Возросла роль религии в жизни отдельного человека и общества в целом. Среди институтов доверия у россиян на одном из лидирующих мест – Русская православная церковь. Социологи Киммо Каарияйнен и Дмитрий Фурман в рамках совместного российско-финского проекта исследовали отношение населения России к религии на протяжении 1990-х гг. За это время ими были проведены четыре опроса – в 1991, 1993, 1996 и 1999 гг. Итоги этого долговременного исследования отражены в книге «Старые церкви, новые верующие», вышедшей в 2000 году. Исследователи констатировали, что к концу 90-х годов в России установился «проправославный консенсус», о чем свидетельствуют и следующие цифры: «очень хорошее» и просто «хорошее» отношение к православию высказывали в 1999 г. 94 % населения¹.

Это положение продолжает сохраняться. Результаты мониторинга, проводившегося Центром религиоведческих исследований Тамбовского государственного университета в течение нескольких лет, на региональном уровне также подтверждают высокий уровень доверия россиян к РПЦ, что отражено в диаграмме 1.

При этом мы наблюдаем парадоксальную ситуацию: процент «доверяющих» Русской православной церкви превышает даже процент тех, кто называет себя верующими. Согласно результатам исследования об изменении религиозности россиян в 1986–2006 гг., доля респондентов, называющих себя православными, превышает долю респондентов, определивших себя как верующих. «Иначе говоря, – делает вывод Ю.Ю. Синелина, одна из руководителей исследования, – некоторая доля опрошенных соотносит себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, определяя, таким образом, свою культурную самоидентификацию»². Так, православными себя назвали 76 % опрошенных, тогда как верующими – только 59 %.

Диаграмма 1



В сознании определенной части россиян сформировалось устойчивое мнение о том, что религия является основой национального самосознания и культуры, носителем и хранителем традиционных ценностей. Чаще всего православие тесно связывается с национальной идентичностью, рассматривается как основа традиционной для России культуры. Особенность этой ситуации состоит в том, что группа людей, которые определяют свою религиозную принадлежность скорее как фактор культурной самоидентификации, не обнаруживая при этом активной религиозной жизни, самая многочисленная в российском обществе.

В целом можно констатировать, что религиозность россиян довольно высока. По данным многочисленных социологических исследований, религиозность россиян выросла с 20–30 % верующих в 1988–1989 гг. до 50–60 % к 1995 г. Этот процесс сопровождался снижением числа неверующих (атеистов) с 50 % до 30 % и ниже. Численность верующих значительно увеличилась в основном за счет респондентов, называющих себя православными: с 20 % в конце 80-х до 40–50 % в 1993–1995 гг. По данным социологических исследований ФОМ и сектора социологии религии ИСПИ РАН, доля респондентов, относящих себя к православным, увеличилась с 45–50 % в 1995–1996 гг. до 60–70 % к 2005 г.³

Значимость религии именно как культурного фактора, связывающего с историей, традициями, дающего чувство уверенности, с особой силой проявилась именно в «постперестроечной» России. В ситуации возникшего после крушения коммунистического режима идеологического вакуума значение этого фактора возросло по механизму замещения. Описанная ситуация оправдывает теорию Р. Инглхарта об «авторитарном рефлексе». В обществах, переживавших исторический кризис, наблюдался феномен, который Инглхарт назвал «авторитарным рефлексом»: «Стремительные изменения ведут к глубокой неуверенности, рождающей мощную потребность в предсказуемости. В таких обстоятельствах авторитарный рефлекс принимает две формы: 1) форму фундаменталистских или нативистских реакций... реакция на перемены принимает форму отрицания нового, а также форму вменяемого всем вокруг в обязанность отстаивания непогрешимости

старых, привычных культурных моделей; 2) форму раболепного преклонения перед сильными светскими лидерами. В секуляризованных обществах состояние глубокой неуверенности порождает готовность положиться на таких лидеров как на лучших людей с железной волей, способных вывести народ туда, где безопасно»⁴. Чувства тревоги, неуверенности рождают потребность в силе, способной дать надежду и уверенность. Таким фактором в доиндустриальных обществах была религия. Она утверждает, что все происходит не случайно, а по некоему плану (промыслу) высшей силы. Это убеждение, по словам Р. Инглхарта, ослабляет стресс, позволяет заблокировать тревогу, переключившись на совершение действий, необходимых для достижения лучшего: «Ослаблению стресса способствует система абсолютных правил, управляющих многими аспектами жизни и максимизирующих предсказуемость»⁵.

Нечто подобное мы наблюдали и в России после крушения коммунистического режима. Характер религиозного возрождения, которое пережила Россия в 90-е г. XX в., самым тесным образом связан с предшествующим тоталитарным периодом нашей истории. Резкий слом прежней тотальной коммунистической идеологии привел к образованию своего рода тотального же «духовного вакуума». Религия, активизировавшаяся в силу объективных причин (изменение политического режима, принятие нового законодательства в сфере религий), в данном случае выполнила для значительного большинства россиян замещающую роль. Граждане посткризисной России нуждались не столько в вере в Бога, сколько в смыслообразующих ориентирах, не дающих распасться «зыбкой» картине жизни.

Сказанное заставляет сделать вывод, что не стоит переоценивать реальное влияние религии на современное российское общество. Православие для части россиян, привыкших к идеологическому единomyслию, выполнило роль замещения коммунистической идеологии. Такое замещение, по сути, не может сразу затронуть уровень внутренних убеждений, уровень веры. Е.Г. Балагушкин, предлагая использовать понятие «многомерности религиозного пространства» для анализа религиозных феноменов, справедливо отмечает следующую тенденцию в развитии традиционной религии. РПЦ восстановила свою общественно-политическую активность, приобрела высокое доверие в обществе, разрослась и окрепла организационно-институционально. Однако на уровне личной веры успехи РПЦ довольно скромные. Таким образом, формально декларируемая приверженность православию огромной части населения не сопровождается ростом реальной религиозности: «Налицо, – пишет Е.Г. Балагушкин. – асимметрия функциональной архитектуры православия, что придает ему некоторый секулярный оттенок вследствие некоторого преобладания в нем социально-культурной составляющей над религиозно-мистической»⁶.

Таким образом, религиозность значительной части современных россиян носит декларируемый характер и не сопровождается ростом реальной активности религиозной жизни. Незатронутым оказывается уровень религиозных убеждений, религиозного знания. Так, результаты исследования Аналитического центра Юрия Левады, посвященные выяснению ценностных приоритетов современного российского общества и представленные на Международной конференции «Служение Богу и человеку в современном мире» в 2011 г., обнаруживают довольно своеобразную картину. Среди

православных в Бога верит примерно половина граждан России, 49 млн россиян почти не ходят в церковь, не особенно верят в воскресение и реальность личности Христа, не молятся; в загробную жизнь среди православных верит 21 %, в рай – 41 %, а в ад, чуть больше – 48 % верующих, 93 % из православных россиян никогда не участвовали в приходской жизни.

Однако при этом значительное число наших граждан видят в православной религии носительницу традиционных ценностей, национальной идеи, духовности. Таким образом, россияне, причисляя себя к последователям традиционных религий, чаще всего обозначают свою принадлежность к данной культуре, проявляющейся в привычных для них нормах поведения, морали, бытовых традициях, представлениях о семье и т.п. При этом они не обнаруживают регулярного участия в жизни церкви, общины, активной религиозной жизни, связанной с исполнением обрядов, постов, участием в богослужении и чтении молитв. Для очень значительного числа россиян, называющих себя последователями традиционных конфессий, религия является в большей степени культурной традицией.

Безусловно, культурная самоидентификация отличается от религиозности, хотя и связана с ней. Религиозность же, связанная с культурной идентификацией, имеет ряд особенностей. Она обращена, прежде всего, к внешней, обрядовой стороне и не затрагивает уровень внутренней религиозности – уровень веры, религиозных убеждений и представлений.

Сказанное подтверждают и результаты исследований Центра религиозных исследований Тамбовского государственного университета, проводившихся в течение 5 лет на территории г. Тамбова и Тамбовской области. Были проведены пилотные исследования, в ходе которых прошла апробация методики, что выявило необходимость скорректировать ряд пунктов анкеты, ввести новые вопросы, дополнительные методы изучения отдельных, особенно малочисленных, групп верующих. Мониторинг включал опросы, анкетирования, встречи, беседы с руководителями общин, приходов, пасторами, рядовыми верующими, посещение богослужений, собраний, других мероприятий, проводившихся религиозными объединениями, работу в архивах, в том числе с документами частных архивов. Исследованиями было охвачено 3700 жителей области. Описание, составленное по результатам мониторинга, в целом отражает общероссийские тенденции, хотя и выявляет ряд особенностей в религиозной жизни области. Тамбовский регион – это один из центральных регионов России, но в силу низкого уровня экономической привлекательности, миграционные процессы существенно пока не меняют его этнический и конфессиональный портрет.

Итак, 87 % опрошенных с большей или меньшей степенью уверенности называют себя верующими. Если говорить о конфессиональном спектре, то область в целом все еще можно называть моноконфессиональной, так как 87,9 % жителей области исповедуют православие, что отражает Диаграмма 2.

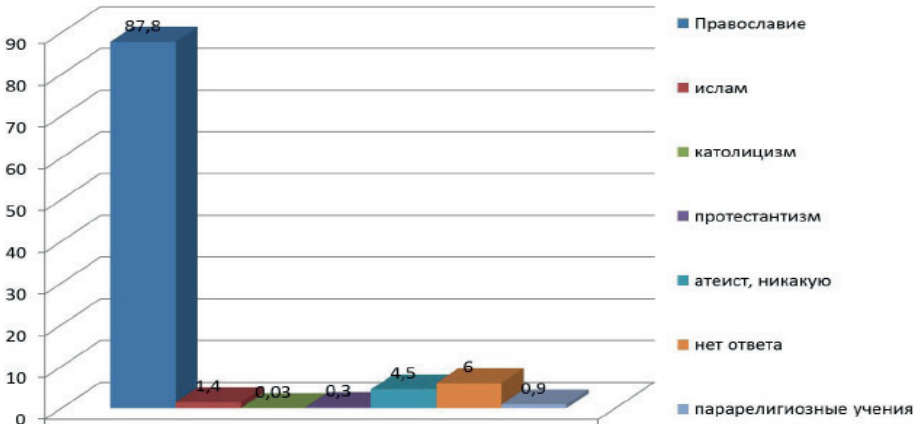
На долю всех остальных верований и мировоззренческих предпочтений приходится 12,2 %. Из них: 1,4 % – жителей области исповедуют ислам, 0,3 % – протестантизм, 0,03 % – католицизм, 4,5 % - не исповедуют никакую религию, 0,9 % обозначили свою увлеченность различными парарелигиозными учениями, среди которых на первом месте – разные виды йоги.

Таким образом, уровень декларируемой религиозности очень высок. С точки зрения собственной идентификации, подавляющее большинство жителей региона предпочитают причислять себя к верующим и к последователям традиционных религий. Эта самоидентификация носит довольно фор-

Социология религии

мальный характер. Так, в ходе целого ряда интервью мы задавали собеседникам одни и те же вопросы: «Считаете ли вы себя верующим? Какую религию исповедуете?» Получая в подавляющем большинстве ответы: «верующий», «православный», мы с интересом отметили, что опрашиваемые дают на первый вопрос положительный ответ – «верующий» – с гораздо меньшей уверенностью, чем на второй отвечают – «православие». Так, только 52 % жителей области уверенно ответили «Да, я верующий», тогда как 35 % предпочли выбрать вариант «Скорее, да».

Диаграмма 2



В ходе опросов, бесед мы задавали сопутствующие вопросы, связанные с конфессиональной принадлежностью: «Почему вы считаете себя православным?», «Почему не хотите сказать просто «христианин»? «Что отличает православного, например, от католика?» Большинство опрашиваемых такие вопросы ставят в затруднение. Ответы же, которые мы получали, можно свести к следующим вариантам: «это вера наших предков, доставшаяся нам в наследство», «это наша исконная русская вера». А опрос молодежи г. Тамбова, проведенный Центром религиоведческих исследований Тамбовского государственного университета, выявил следующие мнения: на вопрос «Что такое для вас православие?» большая часть опрошенных молодых людей отвечают, что «это наша культура», «наша история», «наши традиции», «храмы», «праздники»; затем следуют ответы: православие – это «вера», «церковь» и т.п. На наш взгляд, данный факт может свидетельствовать о том, что приобщение большинства россиян к религии происходит сегодня через такие составляющие культуры как обычаи, традиции, литература, искусство, включая храмы, иконы, религиозное изобразительное искусство, религиозные сюжеты в кинематографе, идеологию на уровне публичного дискурса, телепередач, интернет-ресурсов. Таким образом, через усвоение культуры – к вере.

Отмеченная тенденция наблюдалась нами не только на примере традиционных религий, но и в отношении так называемых новых религиозных движений. Так, беседы с членами общины кришнаитов, показали, что большинство из «преданных» пришли к этой вере через культурологическое увлечение: для кого-то таковым стал интерес к восточным языкам, литературе, философии, танцам, внешней атрибутике, кого-то привлекла экзотическая для россиянина индуистская культура. Именно такого рода увлечения и интересы лежали в начале религиозного пути большинства членов общины. Далее в качестве важнейшего фактора формирования их веры члены общины

называли доброжелательную интересную атмосферу собраний, где им были всегда рады, предупредительно внимательны, настойчиво оповещали о времени следующего мероприятия, предлагали принять участие в организации творческих и благотворительных акций. Более же глубокое знакомство с принципами вероучения, основами культовой практики, необходимыми регламентациями собственной жизни происходило постепенно, по мере все большего вовлечения в жизнь общины.

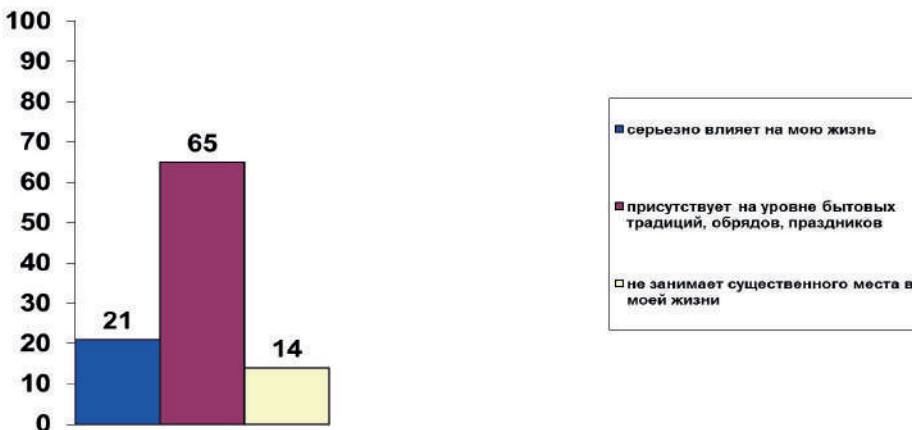
Итак, первоначальная религиозная самоидентификация у современных россиян носит несколько формальный характер и не затрагивает уровень убеждений и религиозного знания.

Следует отметить, что конфессиональный портрет главного города региона отличается от религиозного спектра области. В г.Тамбове по результатам отдельных исследований, которые также проводились в течение нескольких последних лет, мы обнаруживаем большее конфессиональное разнообразие. Оно сформировалось уже в постсоветский период и, прежде всего, за счет протестантских церквей. Так, 87 % горожан исповедуют христианство, из них – около 1,8 % протестанты. Причем последняя группа дает нам высокие показатели по уровню реальной религиозности: 50-60 % посещающих богослужение, собрание не реже одного раза в неделю, в некоторых церквях этот показатель доходит до 90 %. И если в сельской местности региона сохраняется моноконфессиональность, представленная православными верующими, то присутствие протестантов в областном центре и ряде городов области уже нельзя не заметить: они активно участвуют в решении социальных проблем, проводят культурно-просветительские мероприятия, цель которых представить свои организации в позитивном свете, сломать у жителей области стереотипы о них как о «зловредных сектантах». Их активность дает свои плоды: так в Совете по связям с религиозными организациями при главе города Тамбова, в составе которого 15 человек, постоянно участвуют в работе шесть представителей протестантских церквей.

Таким образом, динамика религиозности современных россиян имеет многосложный характер и требует многоаспектного анализа.

Переходя от формальных критериев изучения к более содержательным, необходимо выяснить, какое реальное место занимает вера и религия в жизни россиян. Предлагая сначала ответить респондентам на прямой вопрос, мы получили следующую картину (Диаграмма 3).

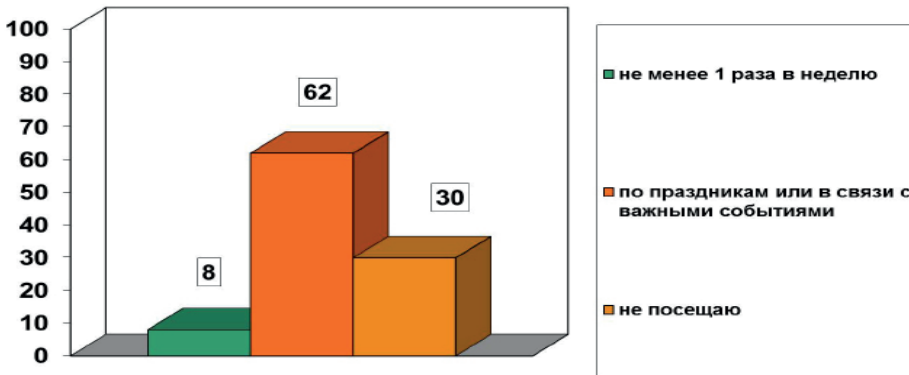
Диаграмма 3. Какое место религия занимает в вашей жизни?



Большее половины респондентов – 65 % – утверждают, что религия присутствует в их жизни на уровне традиций, праздников и обрядов. 14 % признают, что религия не занимает существенного места в их жизни, в числе последних оказываются и некоторые из тех, кто ответили, что являются верующими, исповедуют православие. 21 % ответили, что религия серьезно влияет на их жизнь. Результат по последнему показателю довольно высокий, но он все же должен быть отнесен в большей степени к формальным, так как декларация данного положения, т.е. того, что 21 % верующих соотносят свою жизнь с системой религиозных ценностей, предписаний, в дальнейшем не находит содержательного подтверждения. Формальное же декларирование вновь обращает нас к культурной идентификации, в ходе которой мы выражаем свою приверженность не определенным религиозным убеждениям, а привычным нормам поведения, обычаям, социальным стереотипам, соотносимым с религией.

Впрочем, данный вопрос носит переходный характер и сам по себе еще не позволяет составить достоверное мнение об уровне реальной религиозности. Определенную помощь здесь оказывает блок вопросов, направленных на более детальное изучение форм религиозной активности, ценностных ориентаций верующих. Первый из них касается непосредственного участия верующего в жизни церкви, общины – «Как часто вы посещаете богослужение?».

Диаграмма 4



Мы вновь наблюдаем кардинальное расхождение между уровнем декларируемой и реальной религиозности: только 8 % опрошенных регулярно участвуют в жизни церкви, большинство же – более 60 % – посещают богослужение по большим праздникам (Рождественское, Пасхальное богослужение) или в связи с такими событиями, как крещение, венчание, панихиды, прибытие икон, мощей, других святынь. Этот результат косвенно подтверждает предыдущий вывод о том, что религия в жизни большинства россиян присутствует на уровне общепринятых, семейных культурных норм и традиций.

В пользу последнего свидетельствует также и то, что 41 % взрослого населения и 80,7 % молодых респондентов, опрошенных в ходе отдельного исследования, ответили, что на их отношение к религии, на выбор веры в первую очередь повлияло семейное воспитание, семейные традиции.

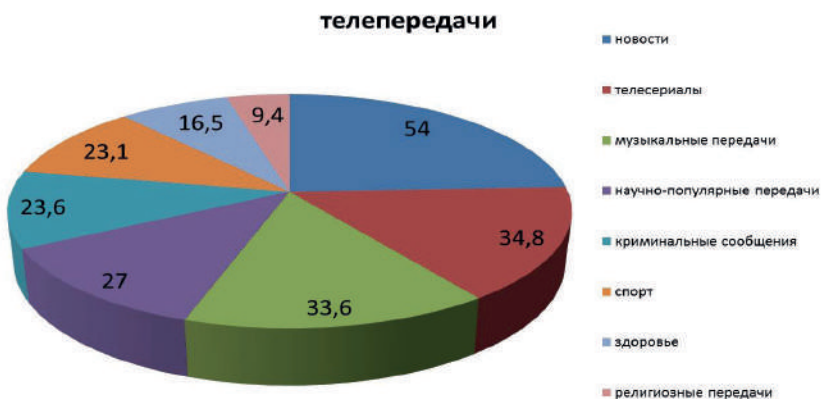
Опираясь на результаты исследований, можно заметить, что в религиозности современных россиян наблюдается определенная положительная динамика. Так, отдельные группы населения из тех, кто уверенно называют

себя верующими, обнаруживают за последние 5 лет (сроки мониторинга) увеличение показателя по регулярному посещению богослужения, церкви, с 7–10 % до 16–20 %. Но эта тенденция пока не имеет устойчивого характера, и проявляется только в отдельных, весьма малочисленных группах населения.

Но, помимо посещения богослужений и собраний, религиозная активность проявляется также в совершении обрядов, например, в чтении молитв. Здесь можно сказать, что показатели представляют нам положительную картину: около 14 % респондентов молятся несколько раз в день, 20 % – один раз в день. Но при этом 32 % признались, что совсем не молятся, а 34 % – что совершают молитву редко. Таким образом, сумма двух последних, скорее отрицательных, результатов значительно превосходит сумму двух первых – положительных. Кроме того, приходится констатировать, что в ходе опросов и бесед выясняется, что тексты принятых в церковной практике молитв знают очень немногие. Получается, что некоторые из категории тех, кто регулярно совершает молитву, обходятся самыми краткими молитвами, либо молятся своими словами. Конечно, логично предположить, что в их число входят протестанты, молитва которых может представлять собой свободное обращение к Богу. Но учитывая то, что протестантизм исповедуют только около 0,3 % жителей области, приходится признать, что среди имеющих собственное представление о молитве есть и православные. Таким образом, и этот показатель существенно не меняет динамику реальной религиозности в положительную сторону.

Изучая религиозность, необходимо также уделить внимание тому, в каких формах религия присутствует в жизни человека. Это проявляется и в сфере интересов, и круге общения, и в предпочтениях во время препровождения. Затрагивая сферу интересов, представляется уместным уточнить выбор чтения и телевизионных передач: что мы предпочитаем читать и смотреть, занимая свое свободное время. Картина получается уже вполне привычная: только 6 % опрошенных часто читают литературу религиозного содержания и 40 % вообще ее не читают, остальные 54% иногда, редко обращаются к ней. Что касается телевизионных передач, то и здесь ничего неожиданного мы не встречаем: в лидерах – новости, телесериалы, музыка и спортивные передачи. Религиозные же передачи из предложенных девяти вариантов занимают последнюю позицию (Диаграмма 5).

Диаграмма 5



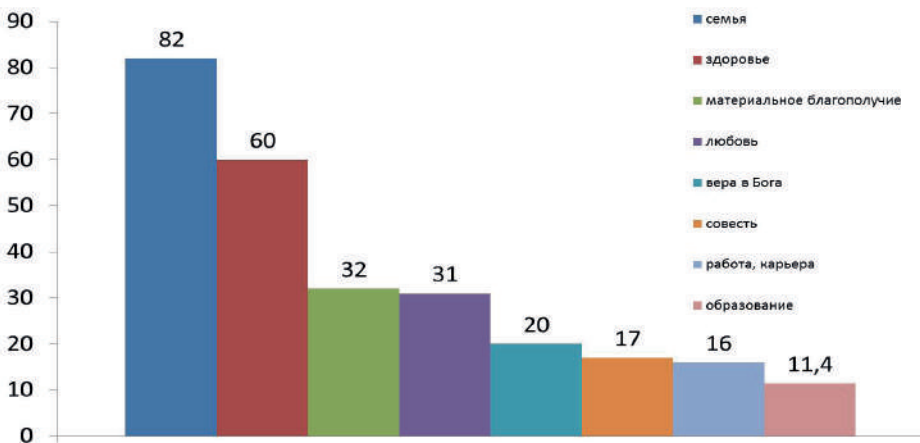
В ходе исследований мы также интересовались тем, как предпочитают респонденты проводить свое свободное время. И вновь наиболее распространенные предпочтения далеки от религиозных интересов: большинство из нас предпочитают провести свободное от работы время с семьей (52 %) или друзьями (28 %), подработать для получения дополнительного дохода (7 %) или заняться спортом (7 %). Только 5 % опрошенных в свободное время предпочитают посетить церковь.

Последний показатель выводит нас и на ряд других, опосредованно связанных с ним, выводов. Так, друзья, товарищи по интересам могут быть и в церкви, о чем свидетельствует опыт некоторых церквей, живущих активной жизнью. В этом плане показателен пример динамично развивающихся протестантских церквей на Украине. Численность постоянных членов в них доходит до тысячи и более. В них активно действуют различные структуры, объединяющие людей по интересам: это и музыка, и спорт, и туризм, и работа с детьми, и многое другое. Таким образом, в лоне церкви у человека формируется круг общения, и он идет в церковь не только на богослужение, но и в свободное время спешит туда для встречи с друзьями. При формировании же потомственной преемственности, верующий оказывается в церкви уже всей семьей. Это следует рассматривать как потенциал, который может быть использован для повышения уровня реальной религиозности. Почему эти процессы активнее происходят именно в протестантских церквях? Вероятно, потому, что они менее консервативны и более позитивно воспринимают самые разные формы и виды деятельности, прежде всего молодежной.

Такой опыт есть и в нашем регионе, в протестантских церквях и лишь в нескольких православных приходах. Этот показатель косвенно свидетельствует о том, что в православной церкви приходская жизнь развита крайне слабо.

Возвращаясь к результатам нашего мониторинга, попытаемся выстроить определенную иерархию ценностных ориентаций современных россиян на примере жителей нашего региона.

Диаграмма 6. Иерархия ценностей



Как и по предыдущему показателю, несмотря на то, что всюду говорят о кризисе семьи, мы в качестве важнейшей ценности обозначаем семью – это подавляющее большинство (82%) опрошенных. На втором месте – здоровье, на третьем и четвертом с практически одинаковыми показателями –

материальное благополучие и любовь. Лишь пятую позицию заняла такая ценность как вера в Бога. Выстроенная иерархия ценностей также подтверждает, что при высокой декларируемой религиозности мы ведем секулярный образ жизни, руководствуемся в своей повседневной жизни светскими моделями поведения, деятельности.

Таким образом, реальное влияние религии на жизнь современных россиян распространяется лишь на очень ограниченный круг вопросов, интересов, занятий. В ходе нашего опроса жители региона оценили собственные возможности и возможности различных социальных сил с точки зрения действенных социальных практик, решения определенных задач следующим образом: на вопрос «Какие силы сегодня могут лучше всего укреплять нравственные ценности в нашем обществе?» 61 % опрошенных в качестве такой силы назвали опять же семью, немного меньше, но также значимо – 42 % – возлагают надежды, как нам кажется вполне справедливо, на образование, и с большим снижением – 18,5 % – называют религию в качестве силы, укрепляющей нравственные ценности в нашем обществе. Казалось бы, в нашем обществе, в котором около 80 % называют себя последователями традиционных религий, этот показатель должен быть гораздо выше.

Религия не уходит из нашей жизни, но оказывает влияние на нее уже не непосредственно: через религиозные институты, структуры, деятельность религиозных объединений. Это влияние осуществляется опосредованно через традиции, обычаи, модели поведения, некогда тесно связанные с религией, но со временем ставшие частью общей культуры. Изменения социокультурного контекста неизбежно приводят и к изменениям российской религиозности. Эти изменения затрагивают как религиозные организации, так и индивидуальную религиозность. Мы имеем сегодня новый или современный тип верующего, на что указывают многие исследователи. Современный верующий, действительно, более ориентирован на «посюстороннюю» жизнь, нежели на загробное существование, и нуждается в некотором «осовременивании» своей веры: например, в освящении своей повседневной жизни, деятельности, характер которых изменился существенным образом по сравнению не то что с 19-м, но и с серединой 20-го века. Религия, являясь важнейшей частью традиции, по-прежнему играет серьезную роль в социализации личности, в ее приобщении к культуре. Через традицию человек усваивает многие представления о мире, моральные нормы, стереотипы поведения, социальных ролей. Но акценты сегодня существенно сместились: происходит не приобщение к культуре через религию, а наоборот, приобщение к религии через культуру – через обычаи, традиции, существующие на уровне семьи, сообщества, искусство, идеологию, философию и т.п.

Библиографический список

1. Балагушкин Е.Г. Дискретность религиозного пространства России // Религиоведение. – 2008. – № 2. – С. 21.
2. Верующие и неверующие / База данных / ФОМ [Электронный ресурс]. URL: <http://bd.fom.ru>.
3. Инглхарт Р. Меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. – 1997. – № 4 [Электронный ресурс]. – URL: [polisportal.ru>index.php?page_id=51&id=119](http://polisportal.ru/index.php?page_id=51&id=119).
4. Каарияйнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. проф. К. Каарияйнена и проф. Д.Е. Фурмана. – СПб.; М. : Летний сад, 2000. – С. 7–48.

5. Синелина Ю.Ю. Этапы изменения религиозности населения в России (1989-2006) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 4. – С. 79.

¹ Каарияйнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. проф. К. Каарияйнена и проф. Д.Е. Фурмана. – СПб. – М. : Летний сад, 2000. – С. 7–48.

² Синелина Ю.Ю. Этапы изменения религиозности населения в России (1989-2006) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 4. – С. 79.

³ Верующие и неверующие / База данных / ФОМ [Электронный ресурс]. – URL: <http://bd.fom.ru>.

⁴ Инглхарт Р. Меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. – 1997. – № 4 [Электронный ресурс]. URL: polisportal.ru/index.php?page_id=51&id=119.

⁵ Там же.

⁶ Балагушкин Е.Г. Дискретность религиозного пространства России // Религиоведение. – 2008. – № 2. – С. 21.

References

1. Kääriäinen K., Furman D. *Starye tserkvi, novye veruyushchie: religiya v massovom soznanii postsovetskoy Rossii* [Old churches, new believers: religion in mass consciousness of post-soviet Russia]. St.-Petersburg, Moscow, Letniy sad, 2000, pp. 7–48.

2. Sinelina Yu.Yu. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [The State, religion and the Church in Russia and abroad]. 2009, No. 4, P. 79.

3. *Veruyushchie i neveruyushchie. Baza dannykh.* [Believers and non-believers. Database.]. Available at: <http://bd.fom.ru>.

4. Inglehart R. *Menyayushchiesya tsennosti i izmenyayushchiesya obshchestva* [Changing values and changing societies]. Available at: polisportal.ru/index.php?page_id=51&id=119.

5. Inglehart R. *Menyayushchiesya tsennosti i izmenyayushchiesya obshchestva* [Changing values and changing societies]. Available at: polisportal.ru/index.php?page_id=51&id=119.

6. Balagushkin E.G. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2008, No. 2, P. 21.



Куляскина И.Ю.

Религиозно-культурный смысл мученичества эпохи первохристианства

Аннотация. Статья посвящена выявлению религиозно-культурного смысла феномена мученичества в эпоху раннего христианства. Автор описывает источники, содержащие сведения о христианских мучениках, раскрывает причины гонений христиан в Римской империи и мотивы поведения мучеников, отказывавшихся идти на компромисс с властями. Доказывается, что смысл конфликта состоял в столкновении непримиримых систем ценностей, воплощенных в христианском и языческом мировоззрениях.



И.Ю. Куляскина

Ключевые слова: первохристианство, мученики, исповедники, гонения, религиозные ценности, почитание мучеников, Игнатий Антиохийский, Киприан Карфагенский

Мученичество как культурный феномен встречается в разных исторических эпохах и социально-культурных ситуациях. Есть мученики от революции, и есть мученики от религии. И мученичество первых христиан является самым известным проявлением религиозного мученичества. Тем не менее, образ этого культурного феномена был подвергнут мифологизации, которая началась уже в эпоху средневековья. Этот весьма приблизительный образ в массовом сознании сохраняется и до настоящего времени, а значит, представление о том, каким и чем было мученичество первых христиан в культурном отношении, должно быть уточнено и скорректировано.

Первые упоминания о мученической смерти христиан встречаются в текстах, вошедших в канон Нового завета. Прежде всего, это Деяния апостолов, где описывается убиение разъяренной толпой первомученика Стефана и казнь апостола Иакова (Деян. 6:12; 7:1–60). В Откровении Иоанна Богослова говорится об умерщвлении христианина Антипы, названного «верным свидетелем» Христа (Откр. 2:13).

Другая группа источников – это исторические свидетельства языческих авторов, наиболее известные из которых – Иосиф Флавий, Светоний и Тацит. Но языческие авторы долгое время путали христиан с иудеями. Как пишет И.С. Свенцицкая, «под своим именем христиане появляются у римских писателей в связи с пожаром Рима при императоре Нероне»¹.

Наиболее подробное и систематическое описание феномена мученичества первохристиан встречаются у христианских историков, прежде всего у Евсевия Кесарийского и Лактанция.

Со 2-го в. ведет свое начало особый жанр христианской литературы – акты и пассионы мучеников. *Акты* представляли собой список или пересказ официальных допросов мучеников. Это были либо документы, составленные представителями римской власти, либо записи христиан, которые

явились очевидцами публичных допросов. *Пассионы* создавались на основе актов; в них сухой текст актов дополнялся деталями, делавшими текст эмоционально более насыщенным. Пассионы, как правило, были анонимными сочинениями. Более того, большинство пассионов христианских мучеников было создано в 4–5 вв., т.е. позже излагаемых событий. Отсюда проблема аутентичности этих текстов. Современные исследователи предпринимают попытки их классификации по принципу достоверности. Так, Дж. Гордини делит акты и пассионы на две группы. Первая – стенографические по характеру записи (это фактически только некоторые акты), вторая – те пассионы, где имеется «историческое ядро», но содержится и позднейшая «деформация». Свою классификацию также предложил Дж. Риччети. Однако в настоящее время классическим считается исследование Х. Музурилло, который издал строго отобранные тексты по принципу аутентичности – всего 28 актов и пассионов. И хотя белорусские исследователи считают, что его выводы нуждаются в уточнении², число и содержание изданных Музурилло текстов адекватно характеризует смысл диалога христиан и римских властей доникейского периода.

Тема мученичества во всех источниках неразрывно связана с темой гонений на христиан. Существенно, что эти гонения осуществлялись не только властями Римской империи, но и стихийно, разъяренными толпами.

Уже упоминалась мученическая смерть от побития камнями первомученика Стефана. В Фессалониках архонты этого города отпустили нескольких христиан, которых привели к ним для расправы иудеи и местные жители, вменяя им обвинения политического характера. Но архонты сочли, что конфликт носит чисто религиозный характер, и отпустили обвиняемых. Примерно таким же образом поступил и наместник греческой провинции Ахайя Галлион (лицо исторически засвидетельствованное), когда иудеи привели к нему Павла. Он отказался слушать обвинения против него, заявив: «...когда идет спор об учении и об именах и о законе вашем, то разбирайтесь сами»³. Таким образом, инициаторами преследования оказывались не власти Рима, которых интересовала только степень политической лояльности населения, а представители определенных категорий этого населения.

Неприятное отношение к первохристианам со стороны иудеев объясняется тем, что христианство само возникло в недрах иудаизма и ортодоксальными иудеями воспринималось как нарушение религиозных догматов и норм. Что касается ненависти к первохристианам со стороны язычников, то можно предположить, что причиной ее был монотеистический характер христианской религии. Однако иудаизм не вызывал у них такой ненависти, и язычники достаточно терпимо относились к этим представителям монотеизма. Вероятнее всего, неприятное отношение к первохристианам со стороны языческого окружения было вызвано тем, что они проявляли высокую активность в проповедовании христианских представлений о грехе и праведности, несли в сознание античного общества принципиально иную систему ценностей. И делали это в силу того, что христианство формировалось как *мировая* религия, в отличие от иудаизма, являющегося *этнической* религией. Население Римской империи лояльно относилось к богам всех этносов при условии взаимного уважения и лояльности. Христиане же проявляли нетерпимость к религиозным ритуалам язычников, в которых центральное место занимали жертвоприношения (христиане же признают только одну жертву – Крестную смерть Христа, которая делает ненужными всякие иные жертвоприношения). Более того, они проповедовали аскетический образ жизни и клеймили распущенность своих сограждан-язычников, что не могло не вы-

зывать раздражения. «Образ жизни христиан, особенно избегание ими церемоний, связанных с языческими жертвоприношениями (а следовательно, и участия в общественной жизни, в том числе и на официальных должностях), выглядел необычным для большинства населения Римской империи. В ходу были слухи о <...> пиршествах христиан, разврате и, главное, их атеизме»⁴. «Враждебность местного населения разных провинций к христианам, – делает вывод Свенцицкая, – определялась не сущностью их учения, а их положением чужаков, отрицавших традиционные культы и верования»⁵. Иначе говоря, решающим был не монотеистический характер христианской веры, а то обстоятельство, что христиане отрицали чужих богов и чужие культы.

В пользу утверждения, что население относилось к христианам враждебно, говорит и тот факт, что Нерон именно их обвинил в поджоге Рима. Как известно, в 64 г. в Риме вспыхнул грандиозный пожар, от которого особенно пострадали бедные кварталы. После пожара стали ходить упорные слухи, что поджог города был совершен по приказанию императора. Как пишет Тацит, пресечь эти слухи было невозможно «ни средствами человеческими, ни щедротами принцепса, ни обращением за содействием к божествам»⁶. Тогда Нерон решил «найти виновных» и обвинил в поджоге христиан, которые, по словам Тацита, навлекли на себя «своими мерзостями» всеобщую ненависть. Христиане подверглись жестоким пыткам и изощренным публичным казням. Выбор христиан в качестве виновников пожара отнюдь не свидетельствует об их многочисленности, как склонны думать некоторые исследователи. Император выдал на растерзание разъяренному плебсу сравнительно небольшую группу людей, которые были чужаками в Риме и за которыми не стояла сколько-нибудь значительная социальная или этническая группа, а, следовательно, можно было не опасаться выступлений в их защиту в провинциях. Таким образом, делает вывод Свенцицкая, решение Нерона обвинить в поджоге Рима христиан было вызвано не принципиальной борьбой с христианством, а тем, что эта малоизвестная группа оказалась наиболее удобной в качестве «козла отпущения»⁷.

Нет никаких свидетельств того, что при Нероне был издан какой-либо антихристианский эдикт или, что преследования христиан вышли за пределы Рима. Но казни по обвинению в поджоге Рима привели к тому, что о христианах заговорили и, как пишет Тацит, сама жестокость казней пробуждала сострадание к этим людям (что, в сочетании с ненавистью к Нерону, увеличивало, вероятно, число их сторонников).

Во 2-м в. учащаются выступления против христиан. Евсевий Кесарийский пишет о преследованиях галльских и североафриканских мучеников и утверждает, что иногда «чернь» специально натравливали на христиан, чтобы дать выход стихийному недовольству. Как сказано у Тертуллиана: «Если Тигр выходит из берегов, если Нил не орошает полей <...> если вспыхивают эпидемии и мор, один слышен крик: христиан – льву!»⁸.

Римские власти долгое время не различали иудеев и христиан. Иудеям не мешали исповедовать их веру и к христианам до поры до времени относились достаточно безразлично.

«Первые вполне определенные сведения об отношении государства к христианам, – пишет И.С. Свенцицкая, – содержатся в уже неоднократно упоминавшейся переписке Плиния Младшего с императором Траяном. Плиний был послан императором навести порядок в провинциях Вифиния и Понт в Малой Азии. Ему поступил донос, обвинявший ряд людей в христианстве. Плиний оказался в затруднении. Он пишет Траяну: «Я никогда не присутствовал на следствиях о христианах, поэтому я не знаю, о чем принято

допрашивать и в какой мере наказывать... прощать ли раскаявшихся, или же человеку, который был христианином, отречение не поможет, и следует наказывать само имя, даже при отсутствии преступления, или же преступления, связанные с именем» (т.е. ритуальные)»⁹. Из анализа этого отрывка исследователь делает правомерный вывод: «Плиний кое-что слышал о христианах (вероятно, в связи с казнями времен Нерона), но знал о них очень мало. **Никаких постановлений, определявших отношение государства к христианам, не было** (выделено мной – И.К.). Расследования по делам о принадлежности к христианству были еще столь редки, что Плиний даже не знал, как они проводятся. Он поступил в соответствии с установкой римских властей на удостоверение в лояльности жителей империи (независимо от того, в каково бога они верят)»¹⁰.

Широко распространено мнение, что официальные гонения, направленные специально против христиан, начинаются с середины 3-го века. Имеется в виду так называемое Декиевое гонение (ок. 250 г). Но здесь все не так просто. Во-первых, эдикт императора Декия (Деция) не сохранился, но был реставрирован по другим документам, в которых он упоминался или цитировался. Это обстоятельство дало основание другим исследователям утверждать, что в тексте эдикта ничего не говорилось о христианах, тем более о репрессиях против них¹¹. Декий стремился в момент крайне опасного вторжения готов заручиться поддержкой богов Рима. Для этого он издал эдикт с требованием, чтобы все граждане Римской империи совершили жертвоприношения. Но если ранее в подобных случаях такие акции осуществлялись добровольно в атмосфере массового порыва (о чем свидетельствует Тит Ливий), то в соответствии с декиевым эдиктом они приняли принудительный и индивидуальный характер. Все граждане Римского государства должны были принести жертвы богам Рима перед специально созданными для этого комиссиями. Каждому совершившему требуемую эдиктом процедуру комиссией выдавался специальный сертификат (либелла)¹².

Если для всех остальных эта процедура была простой формальностью, то для христиан жертвоприношение языческим богам было смертным грехом, и пойти на это они не могли. Таким образом, антихристианский характер эдикт Декия приобрел в ходе его исполнения.

«Отказ части христиан от принесения жертв римским богам (с восхвалением императора) привел к репрессиям против них. С точки зрения властей это выглядело как проявление нелояльности, и дальнейшие уже антихристианские эдикты Валериана 257 и 258 гг. имели своей целью принудить христиан продемонстрировать эту лояльность»¹³. Особенностью эдиктов Валериана была их направленность против христианского духовенства и христиан из всаднического и сенаторского сословий за их отказ от принесения жертв богам Рима.

Апогей кризиса Римской империи, когда она оказалась на грани распада, знаменовался отменой антихристианских эдиктов императором Галлиеном. После этого почти полвека императоры не предпринимали мер против христиан.

Новое гонение, получившее название «великого» в христианской традиции, связано с именем Диоклетиана, который заменил режим приципата с его элементами республиканских учреждений доминатом – режимом ничем не маскируемой монархии. В целях упрочения нового режима он объявил о божественном происхождении своей власти от Юпитера, чего никак не могли признать христиане. Жертвами «великого» гонения стали многие тысячи христиан. Именно это гонение дало наибольшее количество раннехристиан-

ских мучеников, как представителей духовенства, так и мирян. По мнению авторов В.А. Федосика, В.В. Яновской и О.А. Яновского, репрессии против христиан не столько укрепляли, сколько дестабилизировали ситуацию в римском государстве, так как христиане в то время составляли уже от 5 до 10 % населения империи¹⁴. В результате начавшихся вскоре гражданских войн, вызванных отречением от власти Диоклетиана, к власти пришли Константин и Лициний. При встрече в Милане в 313 г. они выработали новую религиозную политику домината: свобода вероисповедания при условии обращения последователей любых культов к своим божествам о процветании Римской империи и ее правителей. Последнее гонение на христиан предпринял Лициний около 324 г., вступивший в конфликт со своим соправителем Константином. Скорый разгром Лициния Константином положил конец гонениям христиан в Римской империи.



Илл. 1. «Христианские мученики в Колизее» или «Последние минуты христиан, осужденных на съедение хищными зверями» (1862 г.). Художник Константин Флавицкий, Государственный русский музей

Что касается Юлиана II, прозванного христианами «Отступником», то его вряд ли можно причислить к числу гонителей христиан. Хотя он и стремился к возрождению язычества, его главными антихристианскими мерами стали запрет на преподавательскую деятельность христиан и ограничение материальных субсидий церкви¹⁵.

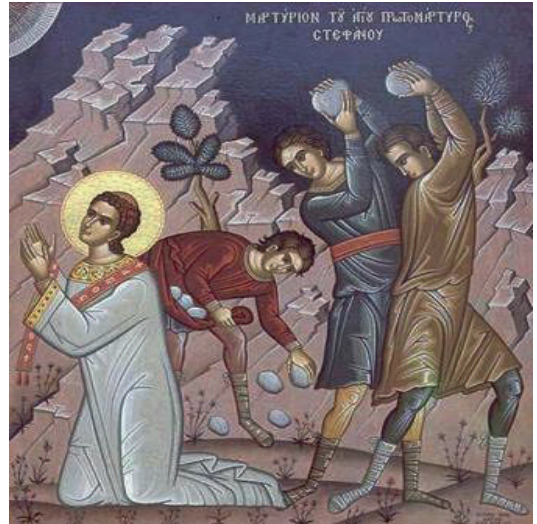
В целом, говоря о смысле гонений на христиан в Римской империи, следует признать, что христиане никогда не были противниками императорской власти и римского государства, подозрения в их нелояльности были необоснованными. Требование совершать жертвоприношения они трактовали как принуждение к отказу от веры. Как справедливо пишут авторы книги «Мученичество в раннем христианстве», почти в каждом акте или пассионе «...представитель властей и мученик словно разговаривают на разных языках: мученик объясняет основы своей веры, мотивируя ими свой отказ от жертвоприношений и заверяя в своей лояльности императору, проконсулу, заявляя, что верить можно в любых богов, требует исполнить императорский эдикт, не понимая упорства христиан»¹⁶.

Однако центральным в теме мученичества первохристиан следует признать вопрос о смысле мученической смерти, как ее понимали сами мученики и исповедники.

Можно выделить несколько вариантов: «следование Христу в его страстях», «отказ от мира, отрицание мира», «свидетельство о Христе» как проповедь христианской веры и убежденность, что их мученичество предначертано Божественным предопределением.

Следование Христу в его страстях («имитация страстей Христа») имело в своей основе глубокую веру в воскресение мертвых. Доктрина воскресения мертвых, изложенная в «Откровении» Иоанна Богослова и посланиях апостола Павла, обусловила одну из основных характеристик ментальности первохристиан: специфическое отношение к собственной смерти, которая «в экстремальной ситуации выбора между жизнью и смертным грехом идоложертвования и смертью за веру воспринималась ими как следование путем Христа и переход в вечную счастливую жизнь»¹⁷. Основы христианского отношения к смерти изложил Киприан Карфагенский в сочинении «О смертности»: ничем так не отличаются христиане от язычников, как духом, с которым они приветствуют окончание жизни. Он осуждает обычай оплакивать мертвых, так как для верующего человека смерть во Христе ведет к бессмертию и вечному вознаграждению, освобождая его от трудов и невзгод этого мира для поселения в истинном отечестве¹⁸.

К «имитации страстей Христа» плотно примыкала другая ментальная установка, которую можно обозначить как «отрицание мира». Важно, что это было не политическое, а именно эсхатологическое отрицание. Иначе говоря, оно не означало борьбу за переустройство существующего социума. Более того, первохристиане постоянно подчеркивали, что их отказ от жертвоприношений никак не связан с их отношением к власти, что они с готовностью повинуются властям и законам во всем, что не касается религиозных вопросов. Это так называемый *эсхатологический радикализм*, который на практике находил свое выражение в деятельности некоторых еретических движений, во II веке таким движением был монтанизм. Х. Музурилло приводит пример крайнего радикализма на персональном уровне. В одном из пассионов, признанных им аутентичным, содержится описание казни некоего Папила. Пригвожденный к столбу, на вопрос, чему он радуется, Папил отвечает: «Я счастлив. Я избавляюсь от вас и не разделю ваших грехов»¹⁹.



Илл. 2. Икона первоученика Стефана, древнейшая афонская икона в монастыре Костамонит. Помещена в юго-восточном киоте монастырского собора. По преданию, икона была привезена в конце XI в. из Иерусалима императором Алексеем Комниным и монахом Илларионом. Художник Константин Флавицкий, Государственный русский музей

Наиболее ценным в глазах церкви и наиболее значимым в культурно-историческом отношении следует признать поведение мучеников, принявших смерть в качестве «свидетелей веры». Типичной чертой их ментальности являлась убежденность в том, что их мученичество предначертано Божественным предопределением. Одним из первых и наиболее ярких примеров такого отношения к собственной мученической смерти следует признать судьбу св. Игнатия, епископа Антиохийского. Согласно Евсевию, он был послан в Рим и отдан на растерзание диким зверям в цирке. Однако история его смерти нуждается в уточнении некоторых обстоятельств. Так, во время своего следования под стражей в Рим св. Игнатий имеет возможность встречаться не только с представителями местных церквей, но и принимать особые посольства от церквей отдаленных, а также писать и отправлять послания. Подлинность семи из пятнадцати посланий не вызывает сомнений, а их содержание позволяет утверждать, что свое положение мученика за веру св. Игнатий использовал для проповеди христианского вероучения, а также для борьбы с ересью докетизма. Наиболее существенными в его писаниях были две взаимосвязанные темы – христология (учение о Христе) и экклезиология (учение о церкви). Примечательна характеристика, которую о. Г. Флоровский дает характеру посланий св. Игнатия. Он подчеркивает, что св. Игнатий не был богословом, скорее – исповедником. Его послания по стилю напоминают апостольские послания: «Св. Игнатий как бы теряет свою кротость, когда говорит о еретиках: это дикие звери и бешеные собаки (Еф. VII.1), звери в образе человеков (Смирн. IV.1), злые волки (Филад. II.2), отравители (Трал. VI. 2)...»²⁰. И еще одно обстоятельство. Св. Игнатий пишет в Рим, чтобы убедить своих братьев во Христе не мешать ему стяжать мученический жребий, стать истинным учеником Христовым: «Я прошу вас об одном – дайте мне принести Богу возлияние моей крови...». «Умоляю вас, не оказывайте мне несвоевременного благожелательства. Оставьте меня в добычу зверям, ибо через них я приближусь к Богу»²¹.

Представляется правомерным утверждать, что св. Игнатий не просто стремился уйти из мира, удостоиться воскресения и жизни вечной, но ставил целью привлечь внимание к новому учению, подчеркнуть его отличие от иудаизма, с которым в этот период часто путали христианство.

К числу мучеников, принявших смерть не на основании отказа участвовать в языческих жертвоприношениях, а в связи с защитой ими положений христианского вероучения можно отнести св. Поликарпа Смирнского, друга Игнатия, собравшего и издавшего его письма, св. Иринея Лионского, св. Иустина Мученика, св. Киприана Карфагенского и др.

История святителя Киприана, епископа Карфагенского, требует отдельного рассказа: на его долю пришлось два гонения – Декия и Валериана. От гонений Декия он укрылся в потаенном месте, откуда часто общался со своей паствой и духовенством. За свое поведение Киприан получил упреки в «недостаточно героическом поведении». В период между двумя гонениями для церкви актуальным стал вопрос: что делать с отступниками, которых в период декиева гонения оказалось значительно больше, чем в предыдущие времена. В те времена отступничество считалось смертным грехом, и «исповедники», т.е. те, кто претерпел страдания, но выжил, настаивали на своем исключительном праве судить отступников и принимать их обратно в церковь. Киприан же считал, что только епископ может нести ответственность за примирение отступников. Этой проблеме он посвятил специальное сочинение «О падших», где изложил свой главный аргумент, согласно которому не герои и исповедники должны принимать падших в церковь, ибо дело тут

не в личных достоинствах человека, но епископы как служители таинств. Не исповедники совершают евхаристию, но церковь как целое, а главой ее является епископ (речь идет о поместной церкви). Возникла полемика между ним и партией исповедников. В конце концов, на местном Карфагенском соборе (251 г.) было решено, что отступники могут быть допущены к покаянию.

Мученическую смерть Киприан Карфагенский принял во времена гонений Валериана.



Илл. 3. Мартирий св. Филиппа – развалины мартирия (сооружения в честь христианских мучеников над местом их мучения, смерти или захоронения) св. Филиппа, одного из двенадцати апостолов Христовых в Иерусалиме

Культ мучеников в форме их почитания в христианстве восходит к новозаветным временам. Распространено мнение, что *культ* мучеников берет свое начало с середины II в. Основано оно на passione священномученика Поликарпа. Однако там речь идет лишь о том, что христиане собрали останки сожженного тела мученика и захоронили их. Почитание мучеников первоначально проявлялось в том, что день их смерти стал почитаться как день рождения. Обрядность, связанная с почитанием мучеников, формировалась постепенно путем разрастания и усложнения культового комплекса. В целом можно сказать, что только после обретения христианством статуса официальной, а затем и единственной религии Римской империи, когда гонения прекратились, почитание мучеников раннего христианства приобретало все более массовый и пышный характер. В раннем христианстве мученики и ряд исповедников (после их естественной смерти) причислялись к святым вслед за апостолами и другими сподвижниками Иисуса Христа. Вплоть до начала V в. среди христианских святых безраздельно доминировали христиане, о которых повествовалось в Новом Завете, и раннехристианские мученики. Позднее к святым стали причислять монахов, отличившихся своим аскетизмом. Со временем, по мере увеличения общего числа святых, доля раннехристианских мучеников среди них уменьшилась. Однако и до настоящего времени мученики I – начала IV вв. составляют значительную часть святых, почитаемых, как в православии, так и в католицизме²².

Все перечисленные обстоятельства, начиная от мотивов гонений первых христиан и кончая культом почитания мучеников, взятые в своей совокупности, позволяют утверждать, что это было столкновением двух систем ценностей: ориентированного на трансцендентные ценности христианства и натуралистической и социоцентричной системы ценностей язычества. И компромисса между ними быть не могло.

Библиографический список

1. Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Пер. с итал. – М. : Политиздат, 1979.
2. Казаков М.М. Христианизация Римской империи в IV веке. – Смоленск : Универсум, 2002.
3. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – Мн. : Лучи Софии, 2007.
4. Мейендорф И., прот. Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. / Пер. с англ. – Правосл. Св.–Тихонов. гуманитар. ун-т., 2012.
5. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. – М. : Политиздат, 1987.
6. Федосик В.А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия / В.А. Федосик, В.В. Яновская, О.А. Яновский. – Минск, Белорусская Православная Церковь, 2011.
7. Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви. – М., 2005.

¹ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. – М. : Политиздат, 1987. – С. 163.

² См.: Федосик В.А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия / В.А. Федосик, В.В. Яновская, О.Я. Яновский. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2011. – С. 58.

³ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. – М. : Политиздат, 1987. – С. 162.

⁴ Федосик В.А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия / В.А. Федосик, В.В. Яновская, О.Я. Яновский. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2011. – С. 43.

⁵ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. – М. : Политиздат, 1987. – С. 161.

⁶ Цит. по: Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. – М. : Политиздат, 1987. – С. 163.

⁷ Там же. – С. 164.

⁸ Цит. по: там же. – С. 166.

⁹ Там же. – С. 164.

¹⁰ Там же. – С. 164–165.

¹¹ Федосик В.А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия / В.А. Федосик, В.В. Яновская, О.Я. Яновский. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2011. – С. 44.

¹² См.: там же. – С. 45.

¹³ Там же. – С. 47.

¹⁴ Там же. – С. 52.

¹⁵ Казаков М.М. Христианизация Римской империи в IV веке. – Смоленск : Универсум, 2002. – С. 174.

¹⁶ Федосик В.А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия / В.А. Федосик, В.В. Яновская, О.Я. Яновский. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2011. – С. 54.

¹⁷ Там же. – С. 61.

¹⁸ Иоанн Мейендорф, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. – Мн. : Лучи Софии, 2007. – С. 63.

¹⁹ См.: Федосик В.А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия / В.А. Федосик, В.В. Яновская, О.Я. Яновский. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2011. – С. 67.

²⁰ Флоровский Г., протоиерей. Восточные отцы Церкви. – М. : Изд-во АСТ. – С. 15.

²¹ Цит. по: Флоровский Г., протоиерей. Восточные отцы Церкви. – М. : Изд-во АСТ. – С. 15.

²² См.: Федосик В.А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия / В.А. Федосик, В.В. Яновская, О.Я. Яновский. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2011. – С. 71–80.

References

1. Svetsitskaya I.S. *Ranee khristianstvo: stranitsy istorii* [Early Christianity: chapters of history]. Moscow, Politizdat, 1987.
2. Fedosik V.A. *Muchenichestvo v rannem khristianstve: ocherk istoricheskogo vospriyatiya* [Martyrdom in early Christianity: an outline of historical education] Minsk, Belorusskaya Pravoslavnaya Tserkov, 2011.
3. Kazakov M.M. *Khristianizatsiya Rimskoy imperii v IV veke* [Christianization of the Roman Empire in 5th century]. Smolensk, Universum, 2002.
4. Meyendorf I. *Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie* [Introduction to patristic theology]. Minsk, Luchi Sofii, 2007.
5. Florovskiy G. *Vostochnye ottsy Tserkvi* [Eastern Church Fathers]. Moscow, 2005.



Брейтман А.С.

Христианские мотивы в киноискусстве России (на материале двух фильмов отечественного кино)



А.С. Брейтман

Аннотация. В 19 в. русская литература, православная по своей духовной традиции, а в 20 – и киноискусство берут на себя, помимо собственно художественных задач, ту роль, которую в других европейских странах выполняли, как известно, философия, социология, право, политика и иные формы общественного сознания.

На примере двух по-своему замечательных фильмов – «Иваново детство» А. Тарковского (по рассказу В. Богомолова «Иван») и «Мальчики» Р. и Ю. Григорьевых (по последней главе «Братьев Карамазовых» Ф.М. Достоевского) – попробуем обосновать преемственность классической традиции в современном киноискусстве. В историях маленьких героев из получившего всемирную известность «Иванова детства» и не имеющих подобной известности «Мальчиков», принимающих на себя и по-своему искупающих зло мира, подчас ценой собственной жизни, просматривается глубинная связь отечественного кинематографа с важнейшим христианским постулатом о ценности детства – «*Будьте как дети, ибо им принадлежит Царствие небесное*».

Ключевые слова: православная традиция, киноискусство, фильм, ценности, самопожертвование, детство, национальный характер, смерть, ненависть, любовь, маленький человек, индивидуальный человек

«Страдание есть цена духовности» (И. Ильин)

Появление неких надгосударственных механизмов спасения индивидуального человека от молоха неограниченной государственной власти обусловлено неразвитостью общественной жизни и несформированностью институтов гражданского общества и известным антиевропеизмом «русского пути» от Руси к России при жесточайшем централизме и деспотизме, необходимом подчас для простого выживания страны. Таким «механизмом спасения» становится *православная* по своей духовной традиции русская литература, разглядевшая «маленького человека» под жёстким государственным панцирем и впервые в отечественной истории заявившая о приоритете беззащитного индивидуального «я» перед безликим государственным «мы». Как известно, в 19 в., в силу названных причин, именно литература (а в 20 в. – и киноискусство)¹, берут на себя, помимо собственно художественных задач², роль, которую в других европейских странах выполняли философия, социология, право, политика и иные формы общественного сознания. А уже в религиозной философии конца 19 – первой половины 20 вв., испытавшей мощное влияние русских классиков, именно с *индивидуальным* связаны основополагающие духовные ценности. Работы творцов русского религиозно-го ренессанса хорошо известны, и их изложение было бы излишним. Доста-

точно лишь подчеркнуть, что положение «иерархического персонализма» Н. Лосского, согласно которому высшей и абсолютной ценностью оказывается Личность и Любовь к Индивидуальной Личности, на наш взгляд, суть краеугольный камень аксиологической теории. Здесь ценности могут быть поняты не только как любовь к личности самого Иисуса Христа, но и к тому христианскому (божественному) началу, что присутствует в каждом человеке и делает его способным к бесконечному движению (расширению) к идеалу личности Христовой, или же, как некий духовно-нравственный ориентир культурного идеализма.

На примере двух по-своему замечательных фильмов – «Иваново детство» А. Тарковского (по рассказу В. Богомолова «Иван») и «Мальчики» Р. и Ю. Григорьевых (по последней главе «Братьев Карамазовых» Ф. Достоевского) – попробуем обосновать преемственность классической традиции в современном киноискусстве.

«*Иваново детство*» (1962) – первый и самый трепетный, самый пронзительный и, одновременно, самый трагический фильм, принесший начинающему режиссеру мировую славу.

В своей книге, посвящённой творчеству А. Тарковского, «7 ½ или фильмы Андрея Тарковского» киновед М. Туровская вспоминает о том, как весной 1962 г., подводя итоги актуальной тогда очередной дискуссии о киноязыке, М. Ромм, очень волнуясь, сказал примерно следующее: «Друзья, сегодня вы увидите нечто необычное. Такого на нашем экране ещё не было. Но, поверьте мне, это очень талантливо. Имя режиссёра – Андрей Тарковский»³. С этого просмотра первого полнометражного (ранее Тарковским была снята дипломная короткометражка «Каток и скрипка», 1961 г.) фильма началось мировое признание Тарковского.

«Иваново детство» – своего рода исповедь молодого и никогда не волевавшего режиссёра: Иван, чьими глазами «увидены» все события фильма, для него «примерно то же, что лирический герой для поэта».

Первые кадры (фрагменты монтажной записи):

2. Кукует кукушка.

4. Бежит Иван.

5. Летит бабочка.

6. Иван следит за полётом бабочки.

8. Иван смеётся.

11. Луч света пробивается сквозь листву.

13. Бежит Иван. Идёт его мать с ведром воды.

14. Иван пьёт воду, потом поднимает голову: «Мама, там кукушка!»

15. Мать смотрит на Ивана, улыбается.

20. Болото. В воздухе взлетают ракеты.

С самого начала заявлена главная тема фильма: тема детства, тема утраченного рая. Тема эта укоренена в русской классической традиции. В произведениях Аксакова («Ранние годы Багрова-внука»), Гончарова («Обломов»), Толстого («Детство», «Отрочество», «Юность»), Достоевского («Мужик Марей», «Братья Карамазовы», гл. «Мальчики»), Чехова («Мальчики»), Бунина («Жизнь Арсеньева»), Горького («Детство», «Отрочество», «Мои университеты»), Набокова («Дар», «Другие берега»), Паустовского («Повесть о жизни»), Кассиля («Конduit и Швамбрания»), Пантелеева («Лёнька Пантелеев») воспоминания детства сохраняют душу, питают творчество. В конце концов, Рай – это детство и то, что из этого детства сохранила душа взрослого уже человека.

Детство Ивана оборвано войной: любовь, красота, благо не успели

состояться в его жизни. Тем не менее, фильм Тарковского – о детстве, но не о «рае», а об «аде». В восприятии Ивана, к поколению которого принадлежит и сам режиссёр, война отразилась особо: он, в отличие от «отцов» и «старших братьев», не защищён от неё опытом другой (довоенной) жизни. Душа ребёнка непосредственно сталкивается со злом: «образы войны и насилия – единственная абсолютная реальность для Ивана»⁴. В этом смысле фильм глубоко символичен. Как и все дети, Иван родился «ангелом». Но слишком короткой оказалась жизнь в «раю», слишком рано радость жизни и любовь сменяются смертью. Ребёнком, чьё детство было насильственно и трагично прервано войной (все близкие и мать убиты на глазах Ивана), движет единственное чувство – ненависть, в которой он и черпает силы для своей войны, становясь своего рода ангелом мести.

Вначале даже трудно понять, кто этот «мальчишка лет двенадцати» (монтажная запись), требующий сейчас же сообщить о себе в штаб. Но весь его вид, а особенно «недетские» глаза заключают в себе нечто, что заставляет бывалых бойцов-разведчиков признать его негласное право и требовать, и приказывать. К разведчикам Иван попадает «с того света»⁵, переплывая ледяную, насквозь простреливаемую реку. Реальность жизни Ивана – жестокость и насилие. И только его сны, имеющие характер внесюжетный, приоткрывают тайну: кто он и что было в его ещё совсем короткой жизни; сны, освобождающие ребёнка хоть на короткое время от жуткого и нечеловеческого напряжения:

60. Видны Иван и его мать (начало музыки): Иван держит гусиное перо, бросает его. Перо летит вниз.

Иван: «Глубоко».

Мать: «Конечно».

61. Мать: «Если колодец очень глубокий, то даже в самый солнечный день в нём можно увидеть звезду».

Иван: «Какую звезду?»

Мать: «Да люблю!»

62. Иван: «Вижу, мам, вижу!»

Мать: «Да, да, вон она».

Иван: «А почему она?»

Мать: «Потому, что для неё сейчас ночь»

64. Руки Ивана ловят отражение звезды в воде. Мать склоняется над колодецем. Ведро поднимается вверх (монтажная запись).

Короткие мгновения детства. Не столько даже сны-воспоминания (он просто не успел накопить воспоминаний за короткую довоенную жизнь), сколько «образы свободы и игры воображения, смутно пантеистические образы естественной жизни, радости, покоя»⁶. Порхающая над головой мальчишка бабочка, отдалённое кукование, робкие глаза косули, улыбка на материнском лице...

Начало немецкой речи неразборчиво

66. У колодца Иван и его мать. Выстрел. Ведро падает, летит в колодец косынка матери.

Иван: «Мама!»

67. У колодца лежит мать Ивана, на неё медленно падает вода (конец музыки и немецкой речи).

Опрокинутое лицо матери – перевёрнутый кадр – метафора войны. Зловещий её символ – ободранный остов ветряка, как скелет, протянувший к небу костлявые руки. Мир расколот надвое, и линия раскола проходит через душу ребёнка: в той, неземной почти, жизни – мокнущие под дождём ябло-

ки, белоголовый мальчик, подающий одно из них черноволосой девочке; здесь, в реальности, – мёртвый пейзаж, являющийся не только предметной метафорой войны, но и образом выжженной детской души. Так с самого начала обозначается главная мысль и боль автора о трагической несовместимости этих двух половинок в детском сердце.

Символический план фильма предполагает возможность истолкования снов о детстве, как платоновское «припоминание» души о надмирной бесконечности красоты и любви. Такое «припоминание» сродни тому, что испытал князь Лев Николаевич Мышкин («Идиот») при взгляде на портрет Настасьи Филипповны, которую прежде никогда не видел: красота женского лица как припоминание души о красоте Царствия небесного. Красота снов Ивана тоже как будто не от мира сего: не случайно сны Ивана вынесены за сюжетно-событийную канву фильма. Красота, которая в сочетании с добротой (по Достоевскому) призвана спасти мир. Но, если «князь-Христос» Мышкин был призван нести любовь людям, то предназначение Ивана иное – не мир, не любовь, но «меч». Иными словами, он, переплыв через реку-«ад», пришёл к людям как посланник, как «ангел мести». В этом контексте напрашиваются аналогии не только с кротким князем-«Христом», но и с булгаковскими демонами, при соприкосновении с которыми выявлялась истинная сущность тех или иных персонажей.

Как и герой Достоевского, Иван догадывается, не сомневаясь, о своём предназначении. Пройдя ад (на его глазах убивают сестрёнку и отца, затем – мать), он перестаёт быть обычным мальчиком Ваней Бондаревым. Теперь он – посланник. Отсюда и его трагическое знание своей миссии, и чувство превосходства над людьми обычными. И в этой, отнюдь не детской, ипостаси ребёнок принимает на себя зло мира.

В готовности к самопожертвованию (как уже отмечалось) заключается важнейшая особенность русского национального характера. Это и персонажи русской истории (великомученики Борис и Глеб, крестьянин-патриот Иван Сусанин, жена мятежного протопопа Аввакума Ефросинья, жёны декабристов, ленинградские блокадники и др.), и русской литературы (решивший «пойти» и «пострадать» за всех Митя Карамазов; отправившаяся на каторгу за убийцей Раскольниковым Сонечка Мармеладова; кающийся, вознамерившийся во что бы то ни стало облегчить участь совращённой им Катюши Масловой и следующий за ней по этапу князь Дмитрий Нехлюдов и т.д.).

Своими страданиями, своей жертвой эти люди искупали зло, творимое вокруг. Иван одновременно похож на них и не похож. Его самопожертвование тоже сознательно, но не во искупление, а в отмщение. Казалось бы, ребёнку не дано сделать то, что не под силу взрослым мужчинам, бывалым бойцам. Возвращаясь назад по той же холодной реке, Иван видит на берегу повешенных разведчиков – Ляхова и Мороза, – пытавшихся до него переправиться на то берег: только посвященному дано живым переплыть холодную реку смерти – реку-«ад». Иван – жертвенный агнец (невинный еще ребенок) и одновременно карающий меч господень. В этой антиномичности – и источник силы, и неизбежность трагического исхода жизни маленького героя. «Река смерти», через которую он переплывает, становится некой мистической границей реальности (осуществившегося на земле ада) и «потерянного рая» (вытесненных в бессознательное картин детства: мать у колодца, девочка на берегу моря, лошади, жующие плавающие в воде яблоки...). По сути, реальность предстаёт на экране как образ Страшного суда – Апокалипсиса по Андрею (Тарковскому), – в котором Высший суд доверен ребёнку, избранному орудием возмездия.

«Если бы еще и добра, то все было бы спасено» – так отреагировал князь Мышкин на впервые увиденный портрет inferнальной красавицы Настасьи Филипповны. Земным воплощением такой красоты у Тарковского становится Маша – единственный (не считая матери из снов Ивана) женский персонаж фильма, второй центр притяжения.

Иван да Марья – единый в своей противоположности архетип России: души, «женской», по определению Бердяева, и духа – мужского начала, «приговорённого» всей отечественной историей к вечной недоовоплощённости, а нередко – и к трагическому исходу. Судьбы великих художников, выразителей национального духа или царей-реформаторов тому печальное подтверждение. В таком понимании фильма ещё более актуализируются связи Тарковского с его духовным предтечей – Достоевским. Так же, как и к Настасье Филипповне, красивой и независимой, притягиваются все главные персонажи романа (генерал Епанчин, Ганечка Иволгин, Парфён Рогожин, князь Мышкин, наконец), так и вокруг Маши, чье женское обаяние – как чудесный цветок, выросший на военном пепелище, собирается и помнящий её ещё по вступительным экзаменам «студент», и молоденький лейтенант Гальцев, и опытный капитан Холин. Победительный эротизм юной Маши с неубитой войной душой и Настасьи Филипповны, чьего сердца так и не затронул разврат, есть своего рода «дыхание жизни уже в силу дарованной <им> женственности и красоты»⁷, противостоящее злу и смерти. В то же время, если Танатос, исходящий от Ивана, по-своему восполняется, уравновешивается светлым (необъективированным) Эросом Маши, то губительные последствия (в первую очередь для самой героини) тёмного Эроса Настасьи Филипповны частично усмиряются христовой любовью Льва Мышкина.

В высшем, духовном смысле злу в романе противостоит князь-«Христос» (не от мира сего). Мужчина, да не муж, и не могущий быть кому-нибудь мужем в «христовой» своей ипостаси. В фильме – ребёнок, «ангел мести», тоже мужчина, да не муж, и не могущий быть кому-нибудь мужем в этой своей детской, «ангельской», ипостаси.

Близость художественного мира Тарковского и Достоевского – опосредованная, избегающая прямого параллелизма. С одной стороны, и Иван из фильма, и Настасья Филипповна из романа, аккумулирующие в себе ненависть, есть орудие возмездия и, одновременно, жертвы; с другой – христова любовь князя Мышкина не только не оберегает «грешницы» Настасьи Филипповны от ножа Рогожина, но объективно даже приближает ее смерть и собственное безумие, тогда как Маша, излучающая земную любовь, продолжает жить. В данном случае имеет место единство антиномий: с одной стороны, Настасья Филипповна и Маша, олицетворяющие женское, земное начало, при всём видимом сходстве, тем не менее, далеки друг от друга; а с другой – Лев Мышкин и Ваня Бондарев, находящиеся как будто бы на разных духовных полюсах (любовь – ненависть), достигают той точки, где противоречия сходятся: и тот, и другой – «не от мира сего», им обоим было дано прикоснуться к истине (одному – в любви, другому – в ненависти). Посланнику (или вестнику, по христианской терминологии), исполнившему предназначенное, не дано жить в падшем мире среди людей, чья жизнь не может быть построена ни на абсолютной любви, ни на абсолютной ненависти. Поэтому Иван погибает, а Мышкин становится обычным уже пациентом психиатрической клиники.

Добро–зло / любовь–ненависть – полюса, между которыми вмещается вся человеческая жизнь. Любовь Ивана не успела раскрыться – её убили. Осталась только ненависть к убийцам, позволяющая маленькому герою,

утратившему любовь, сохранить саму возможность её для других.

Уже в первом своём фильме Тарковский прикасается к одной из самых существенных проблем русской культуры: о цене будущей гармонии, что должна воцариться на земле; к проблеме, обозначенной с необыкновенной художественной выразительностью Достоевским в «Братьях Карамазовых». В XX в. с его чудовищным опытом, о котором не помышлял даже умеющий глядеть в бездну Достоевский, эта проблема возникала вновь и вновь. Но мировоззренческая проблематика фильма – не есть апологетика Достоевского. В своем первом фильме начинающий режиссёр вступает в диалог с великим писателем: Ваня Бондарев, выбрав добровольно самопожертвование, уже не невинное «дитё» Достоевского, но человек, преображённый страданием и прикосновением к Истине. С этим страшным знанием невозможно жить, но в нём – силы для служения и жертвы.

В «Дневниках писателя», в «Братьях Карамазовых» (особенно глава «Мальчики») Достоевский много раз говорил о ценности воспоминаний детства, которые только и способны удержать человека даже на краю бездны. Светлым воспоминаниям детства, такого непоправимо короткого, не под силу уберечь Ивана от гибели, но они оберегают фильм от безысходного финала. История маленького героя завершается гестапо, история фильма – иначе: «снова улыбающееся материнское лицо, летний белый песок, девочка и мальчик, вбегающие в светлую, подёрнутую рябью водную гладь, и чёрное дерево⁸, входящее в кадр как грозный предупредительный знак. Поэтому финал фильма (картины рая) не просто послесловие автора, но *его неистребимая мечта о восстановлении гармоничной целостности человеческой души, каковой она только в детстве и бывает.*

Тарковский, следуя трагической правде о войне, понимал невозможность разрешения обозначенных им самим духовных коллизий обычными повествовательными средствами, поэтому решал их композиционно, поэтически – посредством лирических отступлений, традиции, идущей от пушкинского «Евгения Онегина» и гоголевских «Мёртвых душ».

Трагическая история маленького героя – не есть миф о герое и мученике. Образ Ивана символичен. Он своего рода «подражатель Христу, идущий за ним его неисповедимой дорогой»⁹.

В эпоху коллективной ответственности-безответственности молодой режиссёр видел залог спасения мира в индивидуальном выборе каждого.

В нерасторжимой связи отечественной культуры с традицией и заключается, на наш взгляд, художественный итог фильма Тарковского.

В русле названной культурной традиции – фильм Р. и Ю. Григорьевых «Мальчики» (1991), поставленный по последней главе «Братьев Карамазовых» Ф.М. Достоевского.

*Детская совесть в человеке – как зародыш в зерне, без зародыша зерно не прорастает. И чтобы ни ждало нас на свете, правда пребудет на веки, пока рождаются и умирают люди.
(Ч. Айтматов)*

В сценарии фильма использована только одна из линий романа: взаимоотношения А. Карамазова и мальчиков (от встречи Алеши с Илюшенькой Снегиревым до смерти последнего). Всех заглавных персонажей: Илюшеньку Снегирева, Колю Красоткина, Алешу Карамазова, при всех различиях, объединяет главное – в них много еще детского и по-детски чистого. Антиномичность романа великого писателя «высветлена» и словно преодолена

погружением в мир детства. «В мире, где главное – дети, нет ничего непоправимого – даже смерть Илюшеньки смягчена... со смертью нас примирит мысль о Царствие Божием»¹⁰.

Христиански смягчающее начало фильма может быть объяснено режиссерской сверхзадачей, которая не только не маскируется, но, напротив, декларируется: пробудить в зрителях чувства добрые, обратиться к вере. Не случайно статья Т. Шах-Азизовой о «Мальчиках» была названа «Уроки христианского поведения»: «Фильм учит этому прямо, не от противного, как часто теперь бывает, когда урок добра дается через отвращение ко злу»¹¹. Такое «прямое» обращение к зрителю продиктовало и выбор исполнителей: в роли Алеши Карамазова снялся не профессиональный актер, а будущий священник – семинарист Д. Черниговский, а Колю Красоткина сыграл пра-правнук писателя – Алеша Достоевский.

Смерть всеми обиженного и осмеянного Илюшеньки Снегирева собирает и объединяет всех: и виноватых, и правых, и безропотных, и гордецов. Кульминационная сцена фильма – речь Алеши, обращенная к мальчикам у могильного «илюшенькиного» камня: возможно, самое сильное, взволнованное и проникновенное во всем русском (а может быть и мировом) искусстве слово художника о детстве, о его непреходящем значении для всей последующей жизни человека.

Используя в экранизации только меньшую часть всемирно известного романа, авторы фильма, тем не менее, делают нечто весьма важное, и даже, по сегодняшним временам, уникальное – попытку создания фильма о воспитании чувств (некий аналог жанру известного в 18–19 вв. романа о воспитании). «Именно к этому писателю нужно приводить детей», резюмировал свое впечатление от фильма известный кинокритик А. Шемякин¹². Думается, что Р. и Ю. Григорьевы попытались сделать именно это.

В трогательных и пронзительных историях маленьких героев из получившего всемирную известность «Иванова детства» и не имеющего подобной известности «Мальчигов», принимающих на себя и по-своему искупающих зло мира подчас ценой собственной жизни, просматривается глубинная связь отечественного кинематографа с важнейшим христианским постулатом о ценности детства – «*Будьте как дети, ибо им принадлежит Царствие небесное*».

Библиографический список

1. Казин, А.Л. Лики России. Очерки русского философского кино / А.Л. Казин. – СПб., 1998.
2. Туровская, М.И. 7½, или фильмы Андрея Тарковского / М.И. Туровская. – М. : Искусство, 1991.
3. Шах-Азизова, Т. Уроки христианского поведения / Т. Шах-Азизова // Экран. – 1991. – № 3.
4. Шемякин, А. Достоевский не в меру / А. Шемякин // Искусство кино. – 1991. – № 1.

¹ При известной условности классификации подобного рода.

² Как известно, «поэт в России больше чем поэт».

³ Туровская, М.И. 7½, или фильмы Андрея Тарковского / М.И. Туровская. – М. : Искусство, 1991. – С. 9.

⁴ Там же

⁵ Казин, А.Л. Лики России. Очерки русского философского кино / А.Л. Казин. – СПб., 1998. – С. 61.

⁶ Туровская, М.И. 7½, или фильмы Андрея Тарковского / М.И. Туровская. – М. : Искусство, 1991. – С. 16.

- ⁷ Казин, А.Л. Лики России. Очерки русского философского кино / А.Л. Казин. – СПб., 1998. – С. 66.
- ⁸ Дерево, сухое или оживающее, – сквозной символ смерти или воскрешения в поэтике А.Тарковского.
- ⁹ Казин, А.Л. Лики России. Очерки русского философского кино / А.Л. Казин. – СПб., 1998. – С. 76.
- ¹⁰ Шах-Азизова, Т. Уроки христианского поведения / Т. Шах-Азизова // Экран. – 1991. – № 3. – С. 37.
- ¹¹ Шах-Азизова, Т. Уроки христианского поведения / Т. Шах-Азизова // Экран. – 1991. – № 3. – С. 10.
- ¹² Шемякин, А. Достоевский не в меру / А. Шемякин // Искусство кино. – 1991. – № 1. – С. 38.

References

1. Turovskaya M.I. *7½, ili fil'my Andreyta Tarkovskogo* [7½, or the films of Andrei Tarkovsky]. Moscow, Iskusstvo, 1991, P. 9.
2. Turovskaya M.I. *7½, ili fil'my Andreyta Tarkovskogo* [7½, or the films of Andrei Tarkovsky]. Moscow, Iskusstvo, 1991, P. 9.
3. Kazin A.L. *Liki Rossii. Oчерki russkogo filosofskogo kino* [Faces of Russia. Outlines of Russian philosophical cinema]. St.-Petersburg, 1998, P. 61.
4. Turovskaya M.I. *7½, ili fil'my Andreyta Tarkovskogo* [7½, or the films of Andrei Tarkovsky]. Moscow, Iskusstvo, 1991, P. 16.
5. Kazin A.L. *Liki Rossii. Oчерki russkogo filosofskogo kino* [Faces of Russia. Outlines of Russian philosophical cinema]. St.-Petersburg, 1998, P. 66.
6. Kazin A.L. *Liki Rossii. Oчерki russkogo filosofskogo kino* [Faces of Russia. Outlines of Russian philosophical cinema]. St.-Petersburg, 1998, P. 76.
7. Shakh-Azizova T. *Ekran* [The screen]. 1991, No. 3, P. 37.
8. Shakh-Azizova T. *Ekran* [The screen]. 1991, No. 3, P. 10.
9. Shemyakin A. *Iskusstvo kino* [Cinema art]. 1991. No. 1, P. 38.



Бубик Т.

Академическое религиоведение в Чешской Республике*

Аннотация. В статье Томаша Бубика «Академическое религиоведение в Чешской Республике» рассматриваются проблемы развития религиоведения как академической дисциплины после 1990 г. Автор рассматривает процесс институционального развития религиоведения, личные исследовательские проекты, основные публикации, важные теоретические проблемы и направления будущего развития.

Ключевые слова: чешское религиоведение, институционализация науки, социология религии, религиоведение и теология людей, индивидуальный человек



Т. Бубик

В период до 1989 г. в Чехословакии возможности религиоведения были ограничены теологическими факультетами или же факультетами и институтами марксизма-ленинизма. Академический интерес к религии в других учреждениях, если он вообще был, считался проявлением идеологического инакомыслия и потому признавался неприемлемым. Изучение религии на факультетах теологии (католических и протестантских, в том числе гуситских) означало именно изучение теологии; в свою очередь, изучение других религий считалось несущественным и осуществлялось с точки зрения апологетики и миссионерства – в лучшем случае его задачей было обеспечить более глубокое понимание чьей-либо веры, церковной и религиозной традиции. Доминирование идеологической позиции марксизма-ленинизма привело к серьезной изоляции христианской теологии в научном сообществе. Недавнее неожиданное сближение между христианской теологией и научным атеизмом создало высокоамбивалентный дискурс, который превалировал до смены политической системы и начальных этапов формирования демократического и либерального сообщества.

Уже в сентябре 1990 г. ученые из Брно организовали конференцию, названную *Stav a perspektivy studia náboženství v Československu* («Текущее состояние и перспективы религиоведения в Чехословакии»). Это была первая национальная конференция по религиоведению в Чехословакии, на которой собрались чешские и словацкие ученые. Большинство ученых, которые работали в сфере религиоведения при прежнем режиме, используя подход марксизма-ленинизма или теологии (в период социализма исключительно нейтральный подход был практически невозможен), теперь получили возможность встретиться. Конференцию посетили философы, социологи, историки, этнографы, психологи и теологи. Таким образом, чешское религиоведение, представляемое, например, учеными из Брно, а среди теологически ориентированных исследований нехристианских религий – учеными из Праги – возродилось из руин научного атеизма, порожденного марксизмом-ленинизмом.

Некоторые из этих ученых все еще были склонны игнорировать требование к научной нейтральности и объективности в религиоведении относительно предмета исследования. Несмотря на это, эйфория политических изменений дала основание для серьезного убеждения в необходимости строительства единой научной платформы – национальной ассоциации, способной постепенно начать участвовать в международных мероприятиях, наладить сотрудничество с зарубежными учреждениями, занимающимися научным изучением религии и стандартные механизмы, необходимые для функционирования данной отрасли, основать университетскую учебную программу по религиоведению и положить начало обучению нового поколения ученых.

С начала 1990-х гг. период «нормализации» перевел чешские университеты к состоянию «нормальности», создав существенно важную начальную точку восстановления академической среды. Несмотря на ситуацию «сделай сам», идеологический гнет прошлого, лежащий на ее участниках, и сложные условия – отсутствие научной литературы и желающих изучать религиоведение – многие ученые обладали достаточным энтузиазмом и энергией для того, чтобы игнорировать препятствия и ограниченные возможности и участвовать в формировании религиоведения как дисциплины с восстановленной научной средой, а также информировать о ней общественность. Их задача состояла в том, чтобы осторожно наметить границы области, теперь уже не с научным атеизмом или марксизмом-ленинизмом, а с теологией. Новый дух времени и социальная атмосфера считали научный атеизм профанированием, совершенно неприемлемым в качестве исходного положения теории. Ученые публично (и, на наш взгляд, в частном порядке тоже) открестились от научного атеизма, называя его клеймом старого режима. Научный атеизм в качестве теоретического дискурса пал, а теология осталась. Именно поэтому считалось, что выделение религиоведения в отдельную отрасль знания необходимо проводить, в том числе, и в связи с теологией, а спор «религиоведение против теологии» стал важной и распространенной темой в первой половине 1990-х гг. Несмотря на это, многие участники процесса формирования религиоведения были хорошо известными теологами, которые также обладали отличными знаниями в этой новой области. Попытки создать «демаркационную линию», возможно, воспринимались как напоминание о старых временах и непрерывной дискриминации христианской теологии, в большей степени потому, что эту демаркационную линию проводили ученые, ранее испытывавшие влияние марксизма-ленинизма.

Обсуждая чехословацкое или чешское религиоведение 1990-х гг., можно выделить три тенденции в качестве наиболее существенных факторов того времени. Первая связана с теологами-протестантами, которые занимались религиоведением и работали на факультете протестантской теологии Карлова университета в Праге. Их опыт в основном концентрировался на изучении христианства, иудаизма и древних религий, и в эту группу входили Ян Геллер (*Jan Heller*), Милан Балабан (*Milan Balabán*) и Петр Покорны (*Petr Pokorný*). Их воззрения можно охарактеризовать как открытые и склонные к диалогу, однако в основе своей – теологические, чего они никогда не отрицали. Религиоведение сохраняет прочные позиции на данном факультете и по сей день, однако над ним, конечно, доминирует протестантская теология. Новых существенных разработок в области религиоведения не осуществлялось, одна из причин этого – смена поколений; однако во второй половине XX в. теологи данного факультета внесли в чешское религиоведение существенный вклад, имеющий высокую научную ценность.

Во-вторых, были несколько католических теологов, чьи мнения были

шире, чем довольно консервативный подход католических факультетов теологии того времени. Однако они работали индивидуально и не представляли широкой тенденции в рамках чешской католической теологии. Усилия по консолидации католической церкви в Чешской Республике после долгих лет преследований коммунистов и обусловленное этим чувство осторожности оказали влияние на атмосферу теологических факультетов, которые тогда не были открыты для нейтрального изучения религий и либеральных теологических точек зрения. В результате некоторые католические теологи приняли решение заниматься религиоведением на соответствующих факультетах светских университетов; в частности, следует отметить таких ученых, как Томаш Галик (*Tomáš Halík*) – теолог, философ и социолог религии, который внес большой вклад в становление дисциплины в Карловом университете, – и Иван Штампах (*Ivan Štampach*) – теолог, который многое сделал для факультета религиоведения Университета Пардубице. Их теологический подход, основанный на обширных знаниях религиоведения, был неприемлем в атмосфере, существовавшей на теологических факультетах того времени.

Помимо вышеуказанных протестантских и католических теологов, развитие чешского религиоведения испытывало существенное влияние ученых, с начала 1990-х гг. связанных с Институтом религиоведения в Брно. Это учреждение совершило важные институционные шаги на пути к восстановлению данной дисциплины в Чешской Республике и тем самым создало специфические, но не однозначно определяющие рамки дальнейшего развития данной отрасли знаний. Некоторые ученые, в основном, религиозно ориентированные, считали, что это снижает значение методологии. Среди основных представителей можно упомянуть Бржетислава Горыну (*Břetislav Horyna*), Далибора Папоушека (*Dalibor Papoušek*), Хелену Павлинцову (*Helena Pavlincová*), Душана Лужны (*Dušan Lužný*), Иву Долежалову (*Iva Doležalová*), позднее также Лубоша Белку (*Luboš Bělka*) и их последователей Давида Вацлавика (*David Václavík*), Алеша Халупу (*Aleš Chalupa*), Давида Збирала (*David Zbiral*), Яну Валтрову (*Jana Valtrová*) и других. Отакар Фонда (*Otakar Funda*), Милош Мендель (*Miloš Mendel*), Йозеф Кандерт (*Josef Kandert*), а позднее также автор этих строк – Томаш Бубик (*Tomáš Bubík*) следовали данной концепции, неуклонно защищая позицию религиоведения, стремясь отделить ее от теологии и преследуя строго научные цели. Их подход наиболее четко описывают следующие три аспекта.

Важно отметить, что за исключением нового поколения ученых, сторонники строго научного дискурса, в основном, испытывали влияние марксизма-ленинизма во время коммунистического режима. Поэтому религиоведение в Чешской Республике возникло как на руинах научного атеизма, которому, однако, нельзя отказать в определенном уровне научного подхода и знания религиоведения, так и из открытых теологических воззрений теологов, ознакомленных с подходом религиоведения. Из-за такой идеологической двусмысленности часто работа была возможна только благодаря «началу с чистого листа», с сознанием, что все участники хотят одного – возрождения «новой» области знаний и ее дальнейшего развития.

С тех пор чешское религиоведение пережило два десятилетия успешного развития на национальном и международном уровне со следующими важными акцентами и тенденциями: 1) теоретическое определение области исследований; 2) институционализация; 3) преобладающее влияние социологии религии; 4) значительный интерес к исследованию новых религиозных движений и современной религиозности; 5) среди конкретных традиций наибольшее внимание уделяется исламу; 6) современная сосредоточенность на когнитивном религиоведении.

Академическое религиоведение против теологии

Типичным для чешских научных кругов в 1990-е гг. было стремление освободить академические дисциплины и гуманитарные науки в целом от влияния коммунистической идеологии. Это привело к возрождению или основанию множества дисциплин, включая религиоведение. В 1990-х гг. важным обстоятельством в процессе развития чешского религиоведения были сами религиоведы и то, из каких областей ученые приходили в эту науку, поскольку их предыдущий опыт оказывал сильное влияние на развивающуюся ориентацию дисциплины. Некоторые из них были теологами, другие разделяли (или притворялись, что разделяют) доминирующие марксистские взгляды. Несмотря на это, в некоторых случаях переход от теологии к религиоведению оказывался не вполне успешным². Тот факт, что многие теологи (в основном протестанты, в меньшей степени – католики) играли большую роль в восстановлении и формировании религиоведения после падения коммунизма, был еще одной причиной спора о взаимоотношениях между теологией и *Religionswissenschaft*. Из-за внесенного ими вклада в религиоведение некоторые теологи ощущали, что проведение демаркационной линии между теологией и религиоведением несправедливо ограничивает их область одной лишь теологии. Это привело к предложениям создать дифференцированное «теологическое религиоведение» и даже – «атеистическое религиоведение» (термин, который действительно использовался в некоторых странах бывшего коммунистического блока)³.

Однако, в 1990-х гг. среди некоторых теологов было довольно распространено объединение и профессиональных интересов – теологии и религиоведения – и именование себя теологами и религиоведами одновременно⁴, защищая среднюю позицию между обеими дисциплинами (например, Геллер, Балабан, Штампах и др.)⁵. Другие, обычно не теологи, активно возражали против такого компромисса (например, Фонда, Горына, Вернер и др.), воспринимая такую срединную позицию как фикцию или иллюзию, даже если одновременно признавали необходимость междисциплинарного, а также внутривидисциплинарного сотрудничества⁶. Иными словами, они говорили «да» сотрудничеству между учеными-религиоведами и теологами, но поддерживали четкое обозначение границ для определения и отделения религиоведения от теологии. Теология не была основной проблемой, поскольку на протяжении долгого времени она считалась устоявшейся дисциплиной и не нуждалась в оправдании своей позиции в академических кругах, как, например, в XIX в. Основные дискуссии велись вокруг определения и характера неконфессионального изучения религий.

Бретислав Горына выражает реалистичное и важное мнение, согласно которому «религиозные чувства ученого, который ощущает себя *homo religiosus*, необходимо отставить в сторону» во время исследования⁷. Та же позиция справедлива и в другом отношении: ученые, работающие в области религиоведения и желающие оставаться в научных пределах дисциплины, при исследовании религиозных явлений должны обуздывать собственное мировоззрение, независимо от того, является оно религиозным или нет. Научному подходу присуща максимально беспристрастная точка зрения, даже если достижение по-настоящему объективной точки зрения невозможно.

Однако, эта дискуссия в конце 1990-х гг. не увенчалась консенсусом. Ее участники только укрепились в своих позициях, и существующий недостаток единства в религиоведении в чешских научных кругах часто оправдывался апеллированием к плюрализму в современных гуманитарных дисциплинах и науке – иными словами, тем, что религиоведением можно за-

ниматься по-разному. Через двадцать лет теологи, заинтересованные в религиоведении, стали более осторожными в своих научных задачах и высказываемых мнениях, о чем свидетельствует, например, их отстранение от критического отношения к сектам или активного участия в межконфессиональном диалоге. Разница между светским и религиозным религиоведением перешла на личный уровень. Некоторые сейчас усматривают смысл религиоведения только в объяснении религиозного поведения, другие представляют его процессом поиска и приближения к истине.

Институционализация дисциплины

Создание основных условий развития данной отрасли было важным первым шагом в первом десятилетии возрождения чешского религиоведения. Основные задачи включали становление научного сообщества, университетских кафедр, учебных программ, а также периодическую организацию конференций и конгрессов, создание международной сети. Институт в Брно стал одним из наиболее динамичных центров и поэтому заслуживает особого внимания.

Сегодня кажется невероятным, что поколение ученых 1990-х гг. преуспело в создании институциональных основ так быстро, и, что еще важнее, в полном соответствии с развитием религиоведения в странах, где его традиция не прерывалась. Отсутствие исторической преемственности в чешском религиоведении начала 1990-х гг., на наш взгляд, имело свои преимущества в основном благодаря отсутствию личных и методологических разногласий и антипатий, столь распространенных в гуманитарных дисциплинах и в науке в целом. Открытие новых возможностей создало устойчивую динамику для усилий того поколения ученых, которые с сегодняшней точки зрения не обладали опытом, лингвистическими или финансовыми ресурсами, необходимыми для выполнения таких задач. Несмотря на это, очень быстро (весной 1990 г., т.е. всего через несколько месяцев после политических изменений) и успешно было основано национальное общество религиоведения, теперь называемое Ассоциацией религиоведения (чеш. CASR), которое вскоре насчитывало почти сотню членов. Вначале ассоциация была чехословацкой, но ввиду политических обстоятельств и распада Чехословакии в 1993 г., в 1992 г. была основана независимая словацкая ассоциация в Братиславе. Во время Всемирного конгресса религиоведения, проходившего в Риме в 1990 г., общество вступило в IANHR, и с тех пор Ассоциация (чешская) активно сотрудничает с религиоведческими центрами и отдельными религиоведами по всему миру.

С момента основания CASR концентрировалась на трех сферах деятельности: чтение лекций, организация семинаров и конференций, публикации. Первоначально лекции проводились раз в месяц в Брно, Праге, а позднее и в Пардубице, где Ассоциация учредила местные отделения. Позднее лекции читались несколько раз в год. В последние двадцать лет многие известные ученые, чешские и иностранные, использовали эту платформу для чтения лекций, тем самым помогая академическим кругам и вводя новые важные темы в чешское религиоведение. Среди иностранных выступающих были: Лютер Х. Мартин (*Luther H. Martin*) из Вермонтского университета в Бёрлингтоне, который приезжал несколько раз; Доналд Виб (*Donald Wiebe*) из Университета Торонто; Жак Ваарденбург (*Jacques Waardenburg*) из Университета Лозанны; Харви Уайтхаус (*Harvey Whitehouse*) из Оксфордского университета; Еспер Сёренсен (*Jesper Sørensen*) и Армин У. Гиртц (*Armin W. Geertz*) из Орхусского университета; Генрик Зимонь (*Henryk Zimón*) из Католического университета Люблина имени Иоанна Павла II; Андраш Мате-Тот

(*András Máté-Tóth*) из Университета Шегеда; Хенрык Хоффманн (*Henryk Hoffmann*) из Ягеллонского университета в Кракове; а также Ян Коморовски (*Ján Komorovský*) и Милан Ковач (*Milan Kováč*) из Университета Коменского в Братиславе. Ключевым моментом также было учреждение двух периодических изданий, обеспечивших место для научных дискуссий и совместной работы ученых. В период между 1991 и 2004 гг. CASR публиковала «Информационный бюллетень», неперIODическую внутреннюю новостную рассылку, предназначенную для обмена актуальной информацией о событиях в стране и за рубежом. Ответственным редактором был Далибор Папоушек (*Dalibor Papoušek*). Также важно отметить, что в 1993 г. в качестве официального журнала CASR был основан журнал «Religio». Журнал выходит дважды в год и является самым престижным чешским периодическим изданием в этой области. Ян Геллер, Павел Спунар (*Pavel Spunar*), Бржетислав Горына, Йозеф Кандерт (*Josef Kandert*) и Лютер Мартин были главными редакторами, в свою очередь, Хелена Павлинцова, Далибор Папоушек, Яна Валтрова (*Jana Valtrová*) были ответственными редакторами (в настоящий момент им является Давид Збирал). В настоящий момент журнал входит в список ERIH (Европейский справочный указатель по гуманитарным наукам), в Указатель религиоведения онлайн (Brill), базу данных Scopus и охватывается цифровой базой данных Полного академического поиска EBSCO.

В 2006 г. автор данной статьи – Томаш Бубик из Университета Пардубице – основал новый религиоведческий журнал «Pantheon», став его главным редактором. Помимо редакции, существенный вклад в его развитие внесли Павел Титц (*Pavel Titz*) и Мартин Клапетек (*Martin Klapetek*). Значение этого журнала в том, что он служит платформой не только для чешских ученых, но и для ученых из других стран Центральной и Восточной Европы. Среди других периодических изданий в данной области можно упомянуть «Saga» – студенческий журнал, который выходит в Брно с 2003 года.

Организация важных международных конференций, в особенности под эгидой IANR и EASR, подтверждает, насколько тесно чешское религиоведение связано с мировым изучением религии и пользуется уважением среди ученых-религиоведов других стран. В 1990-х гг. в Чешской Республике состоялись две конференции IANR – «Религии в контакте» (1994)⁸ и «Академическое религиоведение во время холодной войны: идеологические и теологические ограничения, Восток и Запад» (1999)⁹, которые были проведены в Брно. Важной для CASR стала конференция «Библия и ее традиции: Библия в межкультурном общении»¹⁰, которая состоялась в Бехине в 1992 г.; кроме того, одним из важнейших событий в чешском религиоведении последних лет стал конгресс Европейской ассоциации религиоведения (EASR) – «Время заката, время надежды: научное, культурное и политическое вовлечение религиоведения» (Брно, 2008).

В плане институционализации отделение сравнительного религиоведения на философском факультете Карлова университета было основано уже в 1990 г., а в 1992-1993 гг. началось преподавание двухлетнего курса религиоведения. Секция религиоведения Академии наук Чешской Республики была основана в Брно в 1991 г.; позднее она слилась с Университетом Масарика в Брно и в 1992-1993 гг. успешно начала реализацию полноценной учебной программы. «Младшим» светским учреждением является кафедра религиоведения в Университете Пардубице, основанная в 2000 г. Все эти учреждения были основаны в светских университетах и не связывали свою образовательную и исследовательскую деятельность с теологией. Кроме того, в 1990-е гг. были основаны кафедры религиоведения на двух теологических факультетах Карлова университета.

В плане исследований светские религиоведческие учреждения Брно в последнее десятилетие все больше концентрировались на социологии религии (в основном на изучении новых религиозных движений) и методологических вопросах. Их сотрудники сосредоточились также на изучении буддизма и религиозных традиций Индии, а недавно начали изучать древнеримские религии и некоторые исторические проблемы и направления христианства – например, катаров. Основная сфера интересов Пражского института философии и религиоведения – Древняя Греция, Древний Ближний Восток, буддизм, иудаизм, а также социология, антропология, история и феноменология религии. Кафедра в Университете Пардубице специализируется на изучении современной религиозности, новых религиозных движений, истории и методологии религиоведения, а также недавно обратилась к сравнительному изучению европейских и восточных традиций.

В число значимых публикаций по методологии и истории в данной области, вышедших в свет в последние двадцать лет, входит и *Dějiny religionistiky. Antologie* («История религиоведения. Антология», 2001), написанная Бржетиславом Горыной и Хеленой Павлинцовой, книга Далибора Анталика *Jak srovnávat nesrovnatelné* («Как сравнивать несравнимое», 2005), *V zápase s posvátnem* («В борьбе со святым», 2005) Карела Скалицки (*Karel Skalický*), *Ne/náboženské naděje intelektuálů* («Не/религиозные надежды интеллектуалов. Развитие чешской социологии религии) Зденека Р. Нешпора, а также первая систематическая монография по истории чешского религиоведения, написанная Томашем Бубиком и озаглавленная *České bádání o náboženství ve 20. století* («Чешское религиоведение в XX столетии», 2010). Статья Бретислава Горыны *Kritik der Religion – wissenschaftlichen Vernunft* («Критика религии: научная причина», 2011) опубликована на немецком языке.

Основными фигурами, оказывавшими влияние на формирование области исследования в 1990-е гг., были ученые-религиоведы Бржетислав Горына, Далибор Папоушек, Душан Лужны, Лубош Белка, Хелена Павлинцова, а также Милан Лычка (*Milan Lyčka*), теологи Милан Балабан (*Milan Balabán*), Зденек Войтишек (*Zdeněk Vojtíšek*), Томаш Галик (*Tomáš Halík*) и Карел Скалицки (*Karel Skalický*), а также Иван Штампах. Молодое поколение, в особенности активное после 2000 г., составляют: Далибор Анталик (*Dalibor Antalík*), Радек Хлуп (*Radek Chlup*), Давид Вацлавик (*David Václavík*), Томаш Бубик, Алеш Халупа (*Aleš Chalupa*), Давид Збирал (*David Zbíral*), Милан Фуйда (*Milan Fajda*), Яна Валтрова, Элеонора Хамар (*Eleonóra Hamar*), Мартин Клапетек, Иржи Гебелт (*Jiří Gebelt*), Павел Титц и Мартин Фарек (*Martin Fárek*), а также теолог религий Павел Хошек (*Pavel Hošek*). Этот список хорошо показывает, как ядро CASR и ученых, работающих в данной области, изменилось за прошедшие двадцать лет: в начале 1990-х гг. дисциплинарная база ученых была более разнообразной, чем сейчас, что, вероятно, произошло благодаря институционализации дисциплины, обретению стандартного учебного плана и структуры.

Социология современной религиозности и новые религиозные движения

Страны Центральной Европы такие, как Австрия, Чехия, Венгрия, Польша и Словакия, большая часть которых ранее входила в Австро-Венгерскую империю, исторически находились под преимущественным влиянием католической церкви. В XX в. политическое и социальное влияние католической церкви ослабло, однако в плане религиозной принадлежности она все еще доминирует и существенно превышает долю остальных христианских церквей и нехристианских религиозных групп. Несмотря на значительный

уровень религиозного безразличия и секуляризации, который наблюдается в наши дни, население данных стран все еще более охотно идентифицирует себя с католической церковью, чем с протестантской или православной. Новые национальные церкви, основанные после окончания Первой мировой войны и распада империи, в результате антикатолических националистических тенденций в Центральной и Восточной Европе, также пережили существенный упадок в последние десятилетия.

Коммунистические режимы преследовали традиционные церкви — особенно в 1950-е гг., однако законность их существования никогда не оспаривалась; государство даже финансировало их с целью обеспечить лучший контроль за их деятельностью и в качестве сдерживающей меры. После 1989 г. политические изменения и постепенный рост демократии и принципов свободного общества принесли с собой изменения, в том числе и на религиозной сцене. Появилось множество нетрадиционных религиозных групп, которые благодаря большому количеству не заинтересованных в религии или не принадлежащих к какому-либо вероисповеданию людей получили широкое поле для деятельности.

Положение традиционных церквей в чешском обществе после 1989 г. было непростым по нескольким причинам. От данных церквей, в особенности католической, как минимум на какой-то период времени требовалось выполнять роль определителя ценностей и морали в обществе, чтобы гарантировать демократию, добрые нравы и социальное возрождение. Однако в этом они не преуспели. Последовавшая за этим политическая и социальная критика католической церкви (другие церкви были защищены), в основном спровоцированная реституцией церковной собственности, привела к существенному падению доверия и возрождению антиклерикальных настроений, столь типичных для чешского общества XX в. Стоит отметить, что изучение религиозности в христианских церквях не вызывало большого интереса среди ученых-религиоведов; основное внимание в исследованиях данных церквей, в особенности политологами, историками и социологами, было связано с их преследованиями при коммунистическом режиме. Однако в 1990-х гг. некоторые социологи участвовали в ряде международных проектов, ряд из которых был теологически ориентирован, изучая религиозность в посткоммунистических странах, где масштаб исследований предполагал изучение христианства и отношения населения к традиционным церквям¹¹; однако сейчас изучение вопросов христианства в чешском религиоведении практически прекращено и, начиная с 1990-х гг., ученые больше концентрируются на изучении альтернативных или новых религий, т. е. новых религиозных движений.

С середины 1990-х гг. преобладающий интерес социологически ориентированных ученых-религиоведов затрагивал теоретические темы в мировой социологии, изучение основных социологических теорий и фигур, таких, как Томас Лукман (*Thomas Luckmann*), Родни Старк (*Rodney Stark*), Уильям Бейнбридж (*William Bainbridge*), Роберт Белла (*Robert Bellah*), Питер Бергер (*Peter Berger*), Скотт Лэш (*Scott Lash*), Марк Юргенсмейер (*Mark Juergensmeyer*) и другие. Одной из главных проблем, исследуемых в чешской социологии религии, был секуляризм — как в Чехии, так и во всём мире¹². С начала 1990-х гг. религиоведение и социология рассматривали подъем новых религиозных движений как важное явление само по себе, которое также расширило знания ученых о внецерковной религиозности. Ученые концентрировались на их классификации и типологии¹³; определении терминов, характеристик новых движений¹⁴; анализе их деятельности и развития во всем

мире и в Чехии. Изучение новых религиозных движений внесло существенный вклад в консолидацию религиоведения как научной дисциплины.

В 1990-х гг. новые религиозные движения вызывали интерес не только у религиоведов и социологов, но и у теологов, которые рассматривали данные религиозные группы с конфессиональной и критической точек зрения как потенциальную или реальную угрозу своей собственной церкви или традиционной христианской духовности. Такие конфессионально мотивированные воззрения, однако, стали объектом критики светских ученых, что заставило некоторых теологов отойти от первоначальной критики новых религиозных движений и сделать попытку вместо этого описать и понять их. Поэтому данные движения среди ученых теперь называются не «сектами», а, например, «нетрадиционными религиями» и др.

Однако влияние новых религиозных движений на существующую чешскую религиозность сомнительно, и есть мнение, что некоторые религиоведы и социологи склонны его переоценивать, возможно, отражая преобладающее, в целом положительное отношение к меньшинствам, плюрализм и непохожесть с одной стороны и новизну данных движений с другой. Кроме того, некоторые ученые придерживаются научного подхода, стремясь глубже проникнуть в истинную суть своего собственного религиозного движения или, с другой стороны, решив покинуть такое движение. Несмотря на это, информированность и связь с традиционными церквями все еще преобладает.

В последнее десятилетие в рамках чешского религиоведения исследовательские интересы преимущественно были направлены на социологию религий, ее интерес к новым религиозным движениям и альтернативной религиозности. Развитие данной субдисциплины в рамках религиоведения и социологии было достижением Зденека Нешпора, Душана Лужны, Даны Хампловой (*Dana Hamplová*) и Давида Вацлавика, которые индивидуально или в соавторстве опубликовали важные теоретические тексты, такие как *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství* («Приказ и власть: избранные тексты по социологии религии, 2005); *Sociologie náboženství* («Социология религии», 2007); *Sociologie nových náboženských hnutí* («Социология новых религиозных движений», 2007); *Průručka sociologie náboženství* («Справочник по социологии религии», 2008) и др. Это направление развития дисциплины также испытало влияние некоторых международных проектов. Другая важная линия исследований в рамках чешской социологии религии в последнее десятилетие заняла в основном теоретическую позицию, концентрируясь на таких вопросах, как: методы и техники социологического исследования религий; типология новых религиозных движений; религия и этническая принадлежность; религиозность и демографические изменения; использование религии в коммерческих целях в современных СМИ; религиозный терроризм¹⁵; переход в другую веру; религия в процессах миграции¹⁶ и др. Эту проблематику дополняет историческая оценка развития социологии религии в XX в. во всем мире и в Чехии¹⁷.

Тенденции и перспективы в академическом религиоведении Чешской Республики

В целом развитие чешского религиоведения, последовавшее за падением коммунизма, т.е. в последние двадцать лет, несомненно, можно считать успешным. Как светская область гуманитарных наук оно интегрировалось в чешскую научную среду и в учебный процесс, а его основными образовательными и исследовательскими центрами являются университетские кафедры в Праге, Пардубице и Брно.

Несмотря на то, что чешское религиоведение в целом довольно разно-

История религиоведения

родно, в нем можно выявить несколько тенденций. Религиоведение в Карловом университете в основном концентрируется на историко-филологическом изучении религий и изучении древних религий, которое идет рука об руку с изучением древних языков. Несмотря на проведенные исследования по антропологии, феноменологии, психологии и социологии религии, преобладает интерес к истории религий.

С другой стороны, в Университете Пардубице религиоведение концентрируется на изучении современной религиозности, а с недавних пор также на истории и методологии религиоведения и восточных религиозных традициях. Благодаря долгосрочному сотрудничеству с подобными кафедрами в Кракове, Киеве, Севастополе и Москве получен четырехлетний грант на проект «Развитие религиоведения в Центральной и Восточной Европе в XX веке», который объединил ученых из восьми стран Центральной и Восточной Европы. Основные организаторы проекта – Томаш Бубик (Университет Пардубице) и Генрих Хоффманн (*Henryk Hoffmann*) (Институт религиоведения Ягеллонского университета и Университета Пардубице). Проект обширно документирует центральную тему религиоведения Пардубице по критическому отражению истории дисциплины, идеологии гуманитарных наук и связи между наукой и религией в современном обществе.

Помимо исторической перспективы кафедра также сотрудничает с несколькими университетами Индии и занимается сравнительным изучением европейской и восточной культуры. В результате данного сотрудничества в 2008–2012 гг. состоялся ряд конференций под названием «Переосмысление религии в Индии I–IV вв.», которые с успехом прошли в Нью-Дели, Пардубице и Мангалуре.

Наконец, в последние несколько лет наблюдается «познавательный поворот» в новом поколении ученых-религиоведов, в результате чего в 2008 г. основано Чешское общество когнитивного исследования культуры, также включающее когнитивное религиоведение. Президентом общества стал Алеш Халуца, глава кафедры в Брно. В 2011 г. учреждена Междисциплинарная лаборатория экспериментальных исследований религии (LEVYNA)¹⁸, в состав которой вошла международная команда экспертов, включая докторантов кафедры в Брно. Данная лаборатория под руководством Димитриса Ксигалатаса (*Dimitris Xygalatas*) и Джозефа Булбулиа (*Joseph Bulbulia*) сотрудничает с кафедрами Орхусского и Белфастского университетов и объединяет ученых разных стран и традиций, включая Лютера Мартина, Доналда Виба, Томаса Лоусона (*Thomas Lawson*) и Армина Гиртца. Кафедра в Брно также стала организатором таких конференций, как «Незавершенность в когнитивном изучении религии и культуры» (Брно, 2009), «Homo Experimentalis: экспериментальные подходы в религиоведении» (Брно, 2012), семинара «Прошлое, настоящее и будущее в научном религиоведении» (Брно, 2012).

Очевидно, что данная тенденция является существенной попыткой поиска новых подходов в объяснении религии с учетом экспериментальных методов исследования человеческого разума, памяти, их функционирования и влияния на поведение. Можно предположить, что, в дополнение к традиционному историческому и социологическому подходу, когнитивный подход может дать существенный толчок в развитии чешского религиоведения¹⁹.

Библиографический список

1. Gabriel J. Mezi teologií a religionistikou // Religio. – 1993. – № 1.1.
2. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М. : Изд-во «Академический проект», 2007.

3. Lužný D., Nešpor Z. Sociologie náboženství. – Praha : Portál, 2007.

* Настоящий текст является одним из результатов международного проекта гранта «Развитие религиоведения в Центральной и Восточной Европе в 20 веке» (GA P401/10/0311), финансируемого Чешским научным фондом.

² Gabriel J. Mezi teologií a religionistikou // Religio. – 1993. – № 1.1. – S. 95.

³ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М. : Изд-во «Академический проект», 2007. – С. 6.

⁴ Štampach I. Může být teolog religionistou // Religio. – 1993. – № 1.2. – S. 181.

⁵ Heller J. Ještě jednou teologie a religionistika // Religio. – 1993. – № 1.2. – S. 190–191.

⁶ Dolejšová I. Nezávislá religionistika a otázky pomezí mezi filozofií a teologií // Religio, 1994. – № 2.2. – S. 157–158.

⁷ Horyna B. Úvod do religionistiky. – Praha : Oikomene, 1994. – S. 108.

⁸ Religions in Contact / Eds. Doležalová I., Horyna B., Papoušek D. – Brno : Česká společnost pro studium náboženství, 1996.

⁹ The Academic Study of Religion during the Cold War / Eds. Doležalová I., Martin L., Papoušek D. – New York–Bern : Peter Lang, 2001.

¹⁰ Česká bible v dějinách evropské kultury / Eds. Pavlincová H., Papoušek D. – Brno : Česká společnost pro studium náboženství – Masarykova univerzita, 1994.

¹¹ Lužný D., Nešpor Z. Sociologie náboženství. – Praha : Portál, 2007. – С. 196–202.

¹² Nešpor Z., Lužný D. Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti. – Praha : Malvern 2008; Václavík D. Náboženství a moderní společnost. – Praha : Grada, 2010; Nešpor Z. et al., Náboženství v 19 století: nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu? – Praha : Scriptorium, 2010; Nešpor Z. Příliš slábi ve víře. Česká ne / religiozita v evropském kontextu. – Praha : Kalich, 2010.

¹³ Václavík D. Sociologie nových náboženských hnutí. – Praha : Malvern, 2007.

¹⁴ Lužný D. Nová náboženská hnutí. – Brno : Vydavatelství MU, 1997; Vojtíšek Z. Encyklopedie náboženských směrů v České republice. – Praha : Portál, 2004.

¹⁵ Nešpor Z., Václavík D. Sociologie náboženství. – Praha : Slon, 2008.

¹⁶ Lužný D., Václavík D. et al. Individualizace náboženství a identita. – Praha : Malvern, 2010.

¹⁷ Nešpor Z. Ne/náboženské naděje intelektuálů. – Praha : Scriptorium, 2008.

¹⁸ См.: www.levyna.cz.

¹⁹ Большая часть версии данного текста на русском языке опубликована на чешском и английском языках в виде частей монографии или отдельных статей. Однако некоторые части были пересмотрены и дополнены. (Bubík T. České bádání o náboženství ve 20 století – Červený Kostelec : Nakladatelství Pavel Mervart, 2010; Bubík T., Hoffmann H., Babinov Y. History and Methods in the Study of Religions in Central and Eastern Europe // Pantheon. Religionistický časopis. – 2011. – № 6.1 – S. 44–65).

References

1. *Novye religioznye kul'ty, dvizheniya i organizatsii v Rossii* [New religious cults, movements and organizations in Russia]. Moscow, RAGS, 1998, pp. 53–59.

2. Barker A. *Novye religioznye dvizheniya. Prakticheskoe vvvedenie* [New religious movements. Practical introduction]. St.-Petersburg, 1997, pp. 191–194.

3. Handbuch religiöse Gemein-schaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschau-ungen, missionierende Religionen d. Ostens, Neureligionen, Psycho-Organisationen / für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrage des Lutherischen Kirchenamtes nrsg. von Horst Reller. – Gütersloh, 1993. – ss. 676–687.

4. Ivanenko S.I. *Mezhdunarodnaya organizatsiya «Ananda Marga» i yeyo deyatel'nost' v Rossiyskoy Federatsii* [Internatioanl organisation “Ananda Marga” and ist activity in Russian Federation]. Available at: http://anandamarga.ru/materialy/mezhdunarodnaya-organizatsiya-ananda-marga-i-ee-deyatelnost-v-rossiiskoi-federatsii.html#_ftn10 (accessed 12.06.2013).

5. Handbuch religiöse Gemein-schaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschau-ungen, missionierende Religionen d. Ostens, Neureligionen, Psycho-Organisationen / für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrage des Lutherischen Kirchenamtes nrsg. von Horst Reller. – Gütersloh, 1993. – s. 676.

6. History of Ananda Marga. Available at: <http://www.anandamarga.org/history.htm> (accessed 12.06.2013).
7. *Doklad Internatsional'noy komissii yuristov* [The report of the International Commission of Jurists]. Available at: <http://www.ab.ru/~ananda/ChurchInfo.htm> (accessed: 09.03.2006).
8. *Novye religioznye organizatsii Rossii destruktivnogo, okkul'nogo i neoyazycheskogo kharaktera* [New religious organizations of destructive, occult and neopagan character in Russia]. Moscow, 2000, 4, Pt. 1, p. 25.
9. Ac. Sugatananda Avt. Sabhavami. A shot biography of S.S. Anandamurtijii. Calcutta, 1990. pp. 33, 50.
10. Terrorism shadows. Yoga sect. Austin American-Statesman. 1982. September 16.
11. Terrorism shadows. Yoga sect. Austin American-Statesman. 1982. September 16.
12. *Zhurnal o razvitii cheloveka i chelovechestva* [The journal about development of human and humanity]. 2002, 1, p. 3.
13. The Tale of Calcutta Massacre. The Telegraph. Calcutta. 2001. April 28.
14. *Popelyaev A.G. Ananda Marga – sekta?* [Is Ananda Marga the sect?]. Available at: http://tantrayoga.narod.ru/html_fm/index_am.htm (accessed: 15.01.2014).
15. Romanova E.G. *Religiovedenie* [Study of Religion], 2006, 3, pp. 103–112.
16. Romanova E.G. *Religiovedenie* [Study of Religion], 2006, 3, p. 107.
17. Romanova E.G. *Religiovedenie* [Study of Religion], 2006, 3, pp. 108–109.



Романова Е.Г.

Хроника Ананда Марга: неформалы или экстремисты?

Аннотация. Статья знакомит читателей с малоизученной в отечественном религиоведении организацией Ананда Марга от момента её возникновения на родине в Индии и до наших дней в её международном масштабе. Автор в хронологическом порядке выстраивает ключевые события в истории развития данной организации и жизни её лидера, религиозно-политического деятеля П.Р. Саркара, акцентируя внимание на тех событиях, которые сформировали особую неоднозначную репутацию этого объединения.



Е.Г. Романова

Ключевые слова: новая религиозная организация, политическая, социальная и религиозная деятельность, экстремизм, конфронтация, благотворительность, реабилитация, юридический статус

Своеобразным итогом прошлого XX в., его определённым знаковым показателем стал широкомасштабный бум интереса к религиозному наследию культур разных народов в странах христианского мира, и как результат – появление в так называемой «западной» среде религиозных и культурных центров, обществ, организаций, представляющих духовные традиции Ближнего и Дальнего Востока, Африки, аборигенной Америки, даже Австралии. Традиционно популярной для западного общества остаётся экзотика азиатского региона, сконцентрированная вокруг дальневосточного и индо-буддийского конгломерата культур, который также интенсивно реагирует и впитывает западные образцы поведения, общежития, духовного наследия, перерабатывая их на свой лад. Одновременно продолжая генерировать все новые учения, формирующие впоследствии своего развития объединения, призванные не столько переосмыслить опыт собственной религиозной культуры, сколько сделать его понятным и доступным большому количеству людей в мире в целом. Такое стремление является лейтмотивом в избрании значительной доли синкретизма и эклектики в новых религиозно-философских и социальных учениях, ориентированных на широчайший круг «потребителей». Среди основоположников популяризаторского подхода можно назвать общепризнанных столпов культуры, общественных деятелей, учёных. Например, М. Ганди с его исконно индийским миропониманием, Д. Судзуки с уникальной спецификой японской духовности, Ч. Трунгпа с неповторимой тибетской традицией. Но также в этом ряду (возможно, с большей ставкой на популизм) можно перечислить и лидеров новейших религиозных организаций, вплоть до самых одиозных фигур, чьи идеи были подхвачены последователями и растиражированы в разных странах. Например, лидер Аум Синрикё японец Сёко Асахара, ожидающий уже много лет смертной казни за организацию целого ряда преступлений, апогеем которых стала газовая атака в Токийском метро в марте 1995 г. или предводитель Церкви объединения –

кореец С.М. Мун, признанный под конец жизни великим сыном корейского народа руководством обоих корейских государств (!) и чья смерть в возрасте 92 лет осенью 2012 г. вызвала широкий резонанс. И многие другие.

Итак, выражаясь классическим языком О. Шпенглера, можно предположить, что в условиях переживания «заката Европы» особой популярностью стали пользоваться синкретические религиозно-философские, психотехнические и мистические доктрины, включающие в себя и элементы восточной традиции, и западные составляющие, а также очень часто выступающие напоказ свою оппозиционность обществу, неформальность и экстравагантность. В итоге общественное мнение об этом феномене нового времени скорее складывается из сенсационных заголовков в средствах массовой информации, нежели представляет собой реальное адекватное понимание причин появления, развития и роста популярности новых религиозных объединений. При этом повсеместно особый интерес вызывают те проявления «новой веры», атрибутами которой, благодаря СМИ, становятся конфликты, деструкция или прямая агрессия.

Одной из таких организаций с весьма неоднозначной репутацией, сопряжённой с немалым количеством тайн и невыясненных обстоятельств, окутанной шлейфом международных скандалов и инцидентов и одновременно множественными признаниями её заслуг на благотворительном и общественном поприще, является международная организация Ананда Марга Прачарака Сангха или, коротко, Ананда Марга (Путь Блаженства).

Основной исследовательский интерес на Западе к деятельности Ананда Марга пришёлся на сер. 70 – нач. 80-х гг. XX в., что главным образом было спровоцировано политической подоплёкой конфронтации Ананда Марга и индийских властей во главе с И. Ганди. Это противостояние было замечено и в СССР, но с противоположной оценкой деятельности «реакционной секты», переключав в том же виде в некоторые новейшие российские академические исследования¹.

На Западе вспыхнувший конфликт властей и Ананда Марга, подпитываемый общим интересом того времени к новым религиозным движениям, на некоторое время сформировал вокруг личности основателя организации ореол «мученика коммунистического режима» и «борца с властями». Что, впрочем, было в одночасье отторгнуто ввиду более поздних неоднозначных событий, связанных с деятельностью Ананда Марга и её членов, получивших тогда же в прессе ярлыки религиозных фанатиков и экстремистов, а потом и вовсе забытых, ввиду отсутствия агрессивных информационных поводов. В этих условиях долгое время самыми полными источниками информации об Ананда Марга, помимо её собственных англоязычных сайтов в Интернете, оставались весьма сжатые зарубежные исследования, полярные в своей методологии и соответствующих оценочных характеристиках. Среди таковых можно выделить мировоззренчески-нейтральные научные статьи А. Баркер² и выдержанные в духе протестантской апологетики изыскания лютеранских антикультивистов³.

По состоянию на сегодняшний день ситуация не сильно изменилась, если не считать появление в русскоязычном сегменте Википедии статей, посвящённых Ананда Марга и её основателю, а также работы известного российского религиоведа С.И. Иваненко⁴. Данные обращения к теме представляют противоположный ранее принятому в отечественной библиографии «бичующему» подходу и весьма облагороженный просматривающимися симпатиями взгляд авторов общих сведений и характеристик этой организации, собранных из разных источников и весьма хаотичных. Данная статья

призвана восполнить имеющийся пробел в исследованиях истории одного из показательных международных объединений, которые принято соотносить с феноменом новых религий XX в. Главной задачей в рамках этого исследования является сбор данных о событиях, которые могут проявить возможные причины столь контрастных характеристик одного и того же объединения в разное время и в разных странах, с акцентом на точность в изложении негативных событий, обойдённых вниманием авторов «Свободной энциклопедии» и предвзято представленных в антикультуристской литературе.

Официальной датой основания международной организации Ананда Марга считается 9 января 1955 г., место основания – штат Бихар, Индия. Основатель и духовный руководитель организации Ананда Марга – индиец Прабхат Ранджан Саркар (1921-1990 гг.), бенгалец по национальности, шиваит по религиозной принадлежности, принявший в последствии титул Шри Шри Анандамурти (Воплощённое Блаженство (счастье, спасение) или Ба'ба (Ba'Ba, дословно – «самый любимый»; отец, учитель).

Саркар стал проповедовать, будучи ещё студентом колледжа, а своё первое посвящение как учитель (гуру) 18-летний Саркар дал в 1939 г. человеку, который хотел ограбить его во время медитации в парке, но был поражён необычайным для данного момента поведением и речами, после чего стал преданным учеником по имени Каликаннда. Саркар долгие 15 лет собирал вокруг себя сторонников своих взглядов, закладывая основной костяк будущей организации, первоначально названной «Брахма Иста Марга» («Путь к Брахме», 1954), и одновременно пытаюсь найти своё место в жизни. Будущий Анандамурти сменил несколько профессий и только в 30 лет стал проповедовать постоянно, выступая против соперничающих капиталистической и социалистической систем, против кастовой системы в Индии и всех пороков современного мира в целом. Саркар создал семью, с которой впоследствии потерял всякую связь. Родной сын не желал иметь с отцом ничего общего, поэтому свою отцовскую любовь он направил на приёмного сына, а чувства семейной преданности выражал по отношению к своей матери.

Особенностью проповедей Саркара и всегда сопровождавших их критических настроений была специфическая подоплёка, обращённая к восстановлению принципов и идей коммунизма, заложенных в философии и практике индуисткой тантры, посвящение в которую Саркар, согласно некоторым библиографическим версиям⁵, получил от своего дяди – известного индийского борца с Британской империей, националиста и коллаборациониста Субхас Чандра Боса. Выдвинутые им идеи о преимуществах воинственной «политики Шакти» имели значительный успех в индийском обществе, не уступая по популярности в то время учению М. Ганди и идеям Д. Неру.

Через 3 года после официального основания организации, в 1958 г., движимый идеями духовного и нравственного обновления общества Саркар в рамках возглавляемой им молодой организации Ананда Марга инициирует программу в поддержку художников и литераторов, призванную с их помощью «воссоздать» искусство в его истинном назначении: объединяющего и вдохновляющего начала на пути социального и духовного прогресса. Однако идея «нового артистического ренессанса» не утвердилась в качестве стержневой основы будущей философии и идеологии Ананда Марга, став лишь одним из программных направлений деятельности организации в рамках постоянно действующего проекта «Ассоциация художников и писателей Возрождения» (RAWA). Наибольший вклад в данный проект внёс сам Саркар в виде труда последних 10 лет жизни, названного «Прабхат Самгит» («Песни нового расцвета»), или «5018 композиций» на всевозможные темы искусства, красоты, музыки, экологии, экономики и прочие.

Новые религиозные движения

С 1959 г. основой идеологии, жизнедеятельности и, в какой-то мере, философии Ананда Марга становится «Теория Прогрессивного Ипользования» (PROUT – ПРАУТ), впервые сформулированная в книгах Саркара «Идея и идеология» и «Проблемы дня», и представляющая собой «революционную» с точки зрения его последователей, социально-экономическую концепцию мироустройства нового тысячелетия. В своих книгах Саркар, следуя популярному в Индии в сер. XX в. марксистскому учению о классовой борьбе, стремится обосновать причины социального антагонизма именно экономическими факторами, при этом старательно придает известным ему экономическим, политическим и социальным реалиям мира спиритуальный, мифологический оттенок.

В 1960-е гг. для реализации программных пунктов строительства нового мироустройства по ПРАУТ Ананда Марга формирует дочернюю международную организацию с одноименным названием «PROUTIST UNIVERSAL». Тогда же основывается институт монашества – саньяси: первая инициация монаха происходит в 1962 г., женская инициация в монашеский сан начинает действовать с 1966 г. Такое нововведение значительно повлияло на последующую деятельность и развитие организации. Важно подчеркнуть, что сам Саркар на протяжении всей своей жизни всячески подчёркивал свой семейный, а не монашеский статус, поэтому долгое время до появления первых саньяси его основная проповедь была обращена именно к семейным людям, они также занимали основные посты и составляли костяк организации.

Кроме того, в 1962 г. основывается центральный офис организации, он же – самый известный и глобальный проект по реализации в жизни коммуналистских принципов, претворённых в «сельскую программу развития» в рамках идей «философии ПРАУТ» – Ананда Нагар или Город Счастья (на границе штатов Западная Бенгалия и Бихар).

С сер. 1960-х гг. по 1981 г. можно выделить второй этап развития организации, характеризующийся весьма неоднозначно. С одной стороны, это выход за пределы Индии на международное поприще и значительный количественный рост членов организации. И в тоже время, это годы открытой конфронтации лидера Ананда Марга с индийскими властями, проекции этих взаимоотношений на весь внешний мир, ввиду чего этот период можно считать самым «воинственным» или деструктивным.

В начале обозначенного периода первый монах-проповедник Ананда Марга покинул пределы Индии (1966 г.), отправившись проповедовать новое учение в Африку. Уже через 2 года кенийские власти признают на территории своего государства существование новой религиозной организации «Путь Блаженства».

В 60-е гг. организация Ананда Марга значительно расширяет границы своих интересов за счёт программ по образованию, обществ и специальных подразделений помощи. В Индии, а потом и по всему миру, создаются школы, колледжи, больницы, детские дома и дома для престарелых. В 1968 г. начинает работу Институт технологий Ананда Марга (AMIT). С началом его деятельности появляются постоянные специальные программы по оказанию помощи терпящим бедствие, реализации которых, включая собственные проекты, осуществляют благотворительные организации, из которых лидирующее положение занимает «Всемирная команда помощи Ананда Марга» (Ananda Marga Universal Relief Team – AMURT, АМУРТ).

По сути, организация АМУРТ основана немногим позже ПРАУТ, а её подразделения становятся логическим продолжением идей ПРАУТ. И если собственно сама организация ПРАУТ и её проекты, основанные на одноименной теории, призваны строить будущее, взывая к обществу наглядным

примером исключительного благополучия, коллективного единомыслия и всеобъемлющей духовности, то исправлением ошибок настоящего и прошлого призвана заниматься «Всемирная команда помощи Ананда Марга» – АМУРТ.

1970 г. обозначен в хрониках Ананда Марга как год становления организации в глобальных масштабах, открытия секторальных центров в Европе, Америке, Австралии, Азии и Африке: «Семя, которое было заложено в скромном индийском городке в 1955 г., переросло в глобальное содружество мужчин и женщин, которые объединились в едином желании служить Богу, служа человечеству, стирая границы национальных, экономических и идеологических предрассудков... С настоящего времени Ананда Марга стала ведущей организацией по развитию всевозможных программ прогресса стран третьего мира»⁶ – вот так кратко, но весьма претенциозно последователи Ананда Марга заявляют о себе в сети Интернет.

В 1971 г. завершается основная фаза организационного и идейного становления международной организации Ананда Марга Прачарака Сангха. Это знаменуется обнародованием системы «16 пунктов» – «Кодекса регулирования повседневной жизни», или элементарных по сути, но обязательных и регулярных правил по соблюдению гигиены, общественных норм поведения и организации медитативных практик, призванных воспитывать у практикующего марга самодисциплину и чувство причастности к организации.

Однако, внешние успехи Ананда Марга и её лидера Саркара со второй половины 1960-х и вплоть до конца 1970-х гг. сопровождались множеством проблемных и неоднозначно трактуемых событий, связанных с арестом, судом и приговором о пожизненном заключении Саркара, гонениями и запретом организации на родине в Индии, а также шлейфом международных скандалов и инцидентов. И во многом именно эти неоднозначно трактуемые события повлияли на все последующие внешние характеристики, содержащие обвинения в деструктивности и опасности для общества.

1967 г. обозначен в хрониках Ананда Марга как «время начала гонений», которые начались в связи с загадочным убийством 5 членов прямо в центральном офисе организации. Последователи Саркара сразу обвинили в этом индийские «коммунистические» власти во главе с И. Ганди. В том же году состоялся суд, который назвал организаторов и исполнителей этого преступления, приговорив их к пожизненному заключению. Маргов среди них не было⁷. Политические оппоненты, представляющие официальные власти Индии утверждали, что виновником трагедии стали сами адепты организации во главе с Саркаром, погрязшие в политических дрязгах (в 1967 г. Саркар безуспешно принял участие в политических выборах), не смотря на декларацию об отрешении от аморального мира. Эта двойная игра спровоцировала серьёзные разногласия в руководстве «Пути Блаженства», что привело к трагическим последствиям.

Эта версия событий возымела успех через несколько лет, в 1971-72 гг., когда Саркар и его ближайшие сторонники привлекаются к расследованию ограбления центрального офиса Ананда Марга. Свидетельские показания по одному делу перерастают в задержания и аресты по делу 5-летней давности в связи с сенсационными показаниями одного из монахов (дад) Ананда Марга, признавшего на допросе свою вину в убийствах и указавшего на Саркара как на руководителя этого преступления. В Ананда Марга по-разному относятся к данному поступку. Одни считают, что этот человек и ряд некоторых других монахов были специально завербованы Центральным Бюро Расследований Индии (ЦБР Индии) для дачи ложных показаний, другие полагают, что пока-

Новые религиозные движения

зания были даны под пытками. С этого момента начинается новый многолетний процесс по этому делу.

Одновременно с заключением Саркара под стражу на время следствия (с последующими выходами на поруки и новыми заключениями, чередующимися в течение года) в 1972 г., деятельность Ананда Марга на территории Индии впервые была объявлена вне закона. Позже (1975 г.) члены организации становятся фигурантами по новому уголовному делу, что даёт индийским властям формальный повод для окончательного запрета деятельности организации, а это, в свою очередь, провоцирует мощный толчок популяризации идей Саркара (в тот момент как «узника коммунистического режима») его последователями за пределами Индии по всему миру. Отслеживая эти успехи, индийская пресса, наряду с обвинениями в уголовных преступлениях (в том числе и в причастности к убийствам ряда политических лидеров), в одностороннем порядке вынесла последователям Ананда Марга обвинения в шпионаже в пользу ЦРУ США, сообщив, что «спецслужбы Индии располагали данными о связях руководства секты с ЦРУ США, о получении им от спецслужб США значительной финансовой помощи»⁸.

26 ноября 1976 г. состоялось заседание суда по делу Саркара, на котором сторона обвинения потребовала смертельного приговора для обвиняемого. Однако адвокат сумел отвести этот приговор, и суд, установив виновность в «подстрекательстве к убийству», определил в качестве наказания пожизненное заключение.

Находясь в заключении во время затяжного следствия, в апреле 1973 г. Саркар объявил о начале своего «сухого поста», который, по утверждению его биографов, продлился 5 лет 4 месяца 1 день. Причинами данного поступка стало несогласие с заключением, а также уверенность Саркара в том, что в тюрьме его пытались убить, в том числе отравить ядом в тюремной больнице. Лидер Ананда Марга сам диагностировал у себя множество признаков отравления, о чем поспешил сообщить в письме губернатору штата Бихар, засвидетельствовав тем самым неприемлемые условия тюремного содержания и начало своего бессрочного поста-голодовки. Только 2 августа 1978 г. Саркар объявил о решении прекратить свой пост, поскольку был выпущен из тюрьмы по решению верховного суда Патны, состоявшегося месяцем ранее⁹. Данный суд не только полностью оправдал Саркара, но и признал его политическим заключённым прежнего государственного режима. Однако, здоровье реабилитированного было подорвано пройденными испытаниями, смертью матери, произошедшей в дни, когда он пребывал в тюрьме, и общим нервным напряжением в связи с серьёзными инцидентами на международном поприще, сопровождавшими деятельность Ананда Марга как раз в год выхода Саркара из заключения.

Первыми прецедентами стали февральские события 1978 г.: покушение на индийского посла в Маниле (Филиппины) и взрыв австралийского отеля Хилтон, когда там находились главы стран Содружества Наций. Виновными «по горячим следам», не без участия пребывавшей в Австралии И. Ганди, сочли в обоих случаях адептов Ананда Марга, которых осудили, приговорив к значительным срокам заключения. По прошествии нескольких лет в результате доследования все они были выпущены на свободу и реабилитированы. Реальный виновник происшествия в Австралии получил пожизненный срок.

Осенью 1978 г., уже после выхода Саркара из тюрьмы, семеро его молодых последователей из разных стран вдруг совершают демонстративные самоубийства под лозунгами протеста на гонения духовного учителя и идейного руководителя организации. Один из таких актов происходит перед

зданием отделения ООН в Женеве. Эти события вызвали широкий резонанс в мировом сообществе, Ананда Марга тут же перешла из разряда индийского диссидентства в категорию подозреваемых в экстремизме¹⁰. За организацией начинают пристально следить спецслужбы многих стран и журналисты, которые живо реагируют на новый объект для сенсаций.

Например, поводом для такого особого внимания стал и без того сенсационный шахматный турнир бывшего советского гроссмейстера Виктора Корчного и победившего его советского шахматиста Анатолия Карпова (июль – октябрь 1978 г.). Во время турнира В. Корчной пользовался услугами двух монахов Ананда Марга (фигурантов по делу в Маниле, отпущенных на поруки), помогавших ему расслабляться с помощью медитативных практик. По стечению обстоятельств, во время пребывания монахов на турнире В. Корчной смог сократить разрыв в очках и сравнял счёт, но после их удаления по требованию советской делегации «политический оппонент» СССР сдал позиции А. Карпову.

В 1981 г. все мировые информационные агентства снова начинают свои новости с рассказов об организации Ананда Марга. Все это связано с визитом Папы Римского Иоанна Павла II на Филиппины, который сопровождался беспрецедентными для того времени мерами безопасности, предпринятыми после угроз о готовящемся покушении на иерарха католической церкви, полученных, как сообщалось в прессе, от радикального крыла Ананда Марга. Визит прошёл без инцидентов, а реальная подоплёка шумихи осталась тайной.

Стремясь встретиться с последователями, а заодно поправить репутацию Ананда Марга в глазах мирового сообщества, Саркар отправляется в турне (так называемая, Дхарам Маха Чакра) по странам мира*, не попав в некоторые намеченные пункты встреч в связи с отказами во въезде в ряд стран. Например, официальный представитель Госдепартамента США прокомментировал такое запрещающее решение следующим образом: «Нас беспокоит то, что присутствие господина Саркара может каким-то образом превратиться в насильственные действия...»¹¹. Предпринятая и растянувшаяся на год с лишним поездка сыграла консолидирующую роль для последователей индийского гуру, но лишь отчасти способствовала привлечению новых сторонников.

1982 г. стал ещё одним знаковым годом в истории Ананда Марга. Саркар впервые провозгласил новую жизненную философию организации – неогуманизм. Это идейная теория, формулирующая и требующая к возведению в ранг единой нормы принципов особого «нового социально-экологического» мышления и поведения¹². Они основываются на традиционном для восточной философии восприятию мира как сбалансированного равенства материального и нематериального начал, что влечёт провозглашение принципа фундаментальной любви ко всему миру и человечеству, не зависимо от расовой, национальной, классовой (кастовой), гендерной и любой иной принадлежности.

Весной этого же года при таинственных обстоятельствах погибают ещё 17 членов Ананда Марга, и только одному пострадавшему участнику странных событий удается выжить. По неизвестным причинам расследование по этому делу быстро затухает, а причиной кровавого инцидента власти штата называют «вспышку народного гнева», спровоцированную самими убитыми монахами Ананда Марга в массе других верующих, среди которых

* Саркар посетил Швейцарию, ФРГ, Францию, ряд стран Скандинавии и Ближнего Востока, а также Таиланд, Тайвань, Венесуэлу и Ямайку, где встречался со своими американскими последователями.

Новые религиозные движения

виновных найти не удаётся. В апреле 2001 г. Верховный суд Калькутты делает специальный выговор местной полиции за неспособность призвать виновных к ответу и за постоянные препятствования организации Ананда Марга в требовании расследования и почтения памяти погибших¹³. Тогда же журналисты провели собственное расследование этого убийства, обвинив в его организации бывшего главного министра штата Западная Бенгалия Джоти Басу¹⁴. Однако до сих пор ни один суд не назвал виновников смерти этих людей, никто не привлечён к ответственности. Известны лишь обвинения местных властей, сделанные как «под копирку» к прошлому разбирательству, и заявления последователей «великого учителя».

В 1983 г. Верховный суд Индии, а также регистрирующие органы в Канаде принимают решение о признании и регистрации Ананда Марга в качестве религиозной организации, с чем демонстративно не соглашаются сами марги, считая свою организацию неким всеобъемлющим объединением под эгидой духовности и гуманизма.

В 1982–1990 гг. Саркар отходит от непосредственного руководства организацией Ананда Марга и избегает встреч с внешним миром, целиком поглощённый описанием своей философии и теории новой жизни в книгах самой разнообразной тематики. Фактическое руководство огромной организацией и её дочерними структурами возлагается на генерального секретаря Ананда Марга – ачарью (учителя и монаха) Тадбхавананда.

В 1986 г. Саркар представляет своим последователям теорию потоков (импульсивных волн) или микровит: микрочастиц жизни, восприятие которых стало доступно ему благодаря медитации. Микровиты предстают в понимании Саркара некими «носителями идей», приближаясь, по сути, к популярной теории о существовании мега-разума – ноосферы и её компонентов. Для проведения исследований в данной области в Ананда Марга был организован «Институт исследования Микровит».

В 1988 г. на международной конференции, посвящённой вопросам мирового развития в областях экономики, культуры, экологии и образования, проведённой по инициативе правительства Китайской Народной Республики, один из ачарьев Ананда Марга представляет теорию нового прогрессивного мирового развития (ПРАУТ), разработанную Саркарком. Однако надежды на громогласный успех теории, представленной на нескольких практических примерах, не оправдались, и наивные идеи быстрого построения идеального общества остались незамеченными.

21 октября 1990 г., закончив свою «5018 композицию», Саркар умер. По глубокому убеждению его последователей, их учитель лишь покинул свою физическую оболочку, что не мешает ему или его сущности, несомой энергетическими сгустками – микровитами, управлять своими последователями и привлекать новых сторонников.

Поэтому 90-е гг. XX в. прошли не только под знаком скорби, они также, как и вся история организации, были отмечены взлётами и падениями. Уже с 1990 г. новости о первых успехах стали поступать из стран бывшего соц. лагеря, ранее недоступных для организации, которая критиковала коммунизм, противопоставляла себя дружественному правительству И. Ганди и поддерживала политического врага-перебежчика из СССР – шахматиста В. Корчного. Первыми регистрируют новую благотворительную организацию «AMURT-Romania» румынские власти (1990 г.), одновременно данное дочернее подразделение Ананда Марга появляется и в России, впервые пройдя регистрацию на Дальнем Востоке (г. Владивосток, г. Хабаровск; весна 1992 г.)¹⁵. В ряде стран Ананда Марга разворачивает успешные социально-педагогиче-

ские проекты по поддержке детей из неблагополучных семей, сирот и трудных подростков (Тайланд, Монголия, Австралия, Румыния, Индия).

Такое победное шествие проектов АМУРТ увенчалось в 1991 г. официальным признанием этой структуры Ананда Марга в ООН в качестве неправительственной организации. Именно стараниями этого подразделения проводились фандрайзинговые кампании среди последователей организации из развитых стран Европы, Америки, Азии (Тайвань, Япония) в целях реализации множества мелких социальных проектов, рассчитанных на помощь нуждающемуся населению – главным образом, в странах третьего мира, а иногда и в других странах. Результаты этих программ были отмечены большим количеством благодарственных писем и устных высказываний от высокопоставленных чиновников разных стран (Кении, Сомали, ЮАР, Хорватии, России, Румынии и др.), что и послужило отправным пунктом в официальном признании ООН.

Однако на многих новых территориях, включая Россию, эти достижения уже через несколько лет перечёркиваются разными судебными разбирательствами, связанными с деятельностью, выходящей за рамки уставов общественных (благотворительных) организаций АМУРТ¹⁶. Кроме того, Ананда Марга быстро попадает в списки борцов с сектами, имеющими значительный общественный и политический вес в европейском сообществе, что затрудняет её дальнейшее беспрепятственное развитие на новых территориях. Для нашей страны эти процессы усугубляются так называемым «делом Пурулии» (1995–2000 гг.), когда экипаж российского авиалайнера «АН-26» был обвинён властями Индии и впоследствии осуждён на пожизненное заключение за сброс оружия некоей неустановленной повстанческой группировке в Пурулии (штат Западная Бенгалия). Организатором данной аферы в результате следствия был назван датчанин Н.К. Нельсон, он же бывший монах Ананда Марга – дада Нирванананда, пребывавший в розыске Интерпола за посредничество мафии Гонконга в оружейном бизнесе и так и не привлечённый к ответственности по этому делу, т.к. ему удалось скрыться от индийской полиции. В 2000 г. после вмешательства в этот процесс Администрации президента России лётчики были помилованы и вернулись домой¹⁷.

На этом фоне как внешних, так внутренних подозрений в экстремизме бесспорной победой для Ананда Марга было подтверждение юридического статуса организации Верховным судом Индии в 1996 г. (в самый разгар «дела Пурулии»), который также отменил запрет государственным служащим быть членами Ананда Марга.

Итак, последнее десятилетие XX в. и настоящее время – это новая фаза в развитии Ананда Марга. Время активного освоения новых территорий, недоступных ранее государствам бывшего социалистического лагеря, в том числе разделённой между двумя секторами (Берлинским и Гонконгским) территории России и бывших союзных республик СССР. Это время развития различных программ и учреждений Ананда Марга по всему миру, включая и саму Индию, где отношение к организации нормализуется, тогда как в Европе и России Ананда Марга в лучшем случае вызывает вопросы о том, что это за организация. В ином же ракурсе она представляется «деструктивной сектой», по-прежнему «запрещённой» на родине, а участие в её деятельности априори рассматривается как преступление.

Подводя итоги, хотелось бы напомнить, что некогда в обыденной жизни имперского центра великой империи Чингисхана были установлены порядки невмешательства в вопросы веры вплоть до применения смертной казни за нарушение данных правил. Такие порядки были расценены совре-

Новые религиозные движения

менником – францисканским монахом, фламандцем Вильгельмом Рубруком как «варварское неразумие» и проявление дикости... Возвращаясь в современные дни и не стремясь в данном случае отнести Ананда Марга и её деятельность в разряд «плохих» или «хороших», «деструктивных» или «конструктивных», важно подчеркнуть, что такая оценочная характеристика возможна только по мере проведения необходимого количества исследований и формирования на их основе перечня критериев, позволяющих определять степень опасности или же простой маргинальности объединения и меру общественного воздействия на эти явления. Нам представляется важным также и то, чтобы данные критерии соотносились с деятельностью любых религиозных организаций, а не только тех, которые не успели обзавестись индульгенцией «традиционности».

Библиографический список

1. History of Ananda Marga // URL: <http://www.anandamarga.org/history.htm>.
2. Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. – СПб., 1997. – Приложение IV. – С. 191–194.
3. Пахомов С.В. Ананда Марга // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М., 2006. – 1256 с.
4. Романова Е.Г. Деятельность международной организации Ананда Марга на Дальнем Востоке России: Хабаровский и Приморский центры в 1990 – 2005 гг. // Религиоведение. – 2006. – № 3. – С. 103–112.

¹ См., например: Новые религиозные культы, движения и организации в России. Словарь-справочник. – М.: РАГС, 1998. – С. 53–59.

² Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. – СПб., 1997. – Приложение IV. – С. 191–194.

³ См., например: Handbuch religiöse Gemeinschaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, missionierende Religionen d. Ostens, Neureligionen, Psycho-Organisationen / für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrage des Lutherischen Kirchenamtes nrsg. von Horst Reller. – Gütersloh, 1993. – S. 676–687.

⁴ Иваненко С.И. Международная организация «Ананда Марга» и её деятельность в Российской Федерации // Сайт Ананда Марга в России. Самореализация и служение всему существу. URL: http://anandamarga.ru/materialy/mezhdunarodnaya-organizatsiya-anandamarga-i-ee-deyatelnost-v-rossiiskoi-federatsii.html#_ftn10 (дата обращения: 12.06.2013).

⁵ Упоминание об этом автобиографичном факте мы встречаем у немецких исследователей: Handbuch religiöse Gemeinschaften... Указ. соч. С. 676.

⁶ History of Ananda Marga // URL: <http://www.anandamarga.org/history.htm> (дата обращения: 12.06.2013).

⁷ Доклад Интернациональной комиссии юристов. 1976 г. США // Комментарии к негативной информации / Сайт Ананда Марга в Барнауле. URL: <http://www.ab.ru/~ananda/ChurchInfo.htm> (дата обращения: 09.03.2006).

⁸ Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера: Справочник. – Издание третье, дополнен. и переработ. / Авт.-сост. И. Куликов. – М. 2000. – Т.4. – Ч.1. – С. 25.

⁹ Данные о пребывании П.Р. Саркара в тюрьме и сроке его выхода и реабилитации разнятся. Автор в данном случае опирается на сведения, приведённые в библиографической издании: Ac. Sugatananda Avt. Sabhavami. A shot biography of S.S. Anandamurtijii. – Calcutta, 1990. – SS. 33, 50.

¹⁰ Terrorism shadows. Yoga sect // Austin American-Statesman. 1982. September 16.

¹¹ Ibid.

¹² Страна Бодхи // Журнал о развитии человека и человечества. – 2002. – № 1 (1). – С.3

¹³ См.: The Tale of Calcutta Massacre // The Telegraph. – Calcutta, 2001. – April 28.

¹⁴ См.: Попеляев А.Г. Ананда Марга – секта? / Копия оригинального текста, ранее размещённого на сайте Барнаульского юнита Ананда Марга // Ананда Марга: Наука. Философия. Практика. Сайт Владивостокского юнита Ананда Марга. URL: http://tantrayoga.narod.ru/html_fm/index_am.htm (дата обращения: 15.01.2014).

¹⁵ Подробнее см. статью автора: Деятельность международной организации Ананда Марга на Дальнем Востоке России: Хабаровский и Приморский центры в 1990–2005 гг. // Религиоведение. – 2006. – № 3. – С. 103–112.

¹⁶ Там же. – С.107.

¹⁷ Там же. – С.108–109.

References

1. *Novye religioznye kul'ty, dvizheniya i organizatsii v Rossii* [New religious cults, movements and organizations in Russia]. Moscow, RAGS, 1998, pp. 53–59.
2. Barker A. *Novye religioznye dvizheniya. Prakticheskoe vvedenie* [New religious movements. Practical introduction]. St.-Petersburg, 1997, pp. 191–194.
3. Handbuch religiöse Gemein-schaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschau-ungen, missionierende Religionen d. Ostens, Neureligionen, Psycho-Organisationen / für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrage des Lutherischen Kirchenamtes nrsg. von Horst Reller. – Gütersloh, 1993. – ss. 676–687.
4. Ivanenko S.I. *Mezhdunarodnaya organizatsiya «Ananda Marga» i yeyo deyatel'nost' v Rossiyskoy Federatsii* [Internationanl organisation “Ananda Marga” and ist activity in Russian Federation]. Available at: http://anandamarga.ru/materialy/mezhdunarodnaya-organizatsiya-ananda-marga-i-ee-deyatelnost-v-rossiiskoi-federatsii.html#_ftn10 (accessed 12.06.2013).
5. Handbuch religiöse Gemein-schaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschau-ungen, missionierende Religionen d. Ostens, Neureligionen, Psycho-Organisationen / für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrage des Lutherischen Kirchenamtes nrsg. von Horst Reller. – Gütersloh, 1993. – s. 676.
6. History of Ananda Marga. Available at: <http://www.anandamarga.org/history.htm> (accessed 12.06.2013).
7. *Doklad Internatsional'noy komissii yuristov* [The report of the Internatnional Commission of Jurists]. Available at: <http://www.ab.ru/~ananda/ChurchInfo.htm> (accessed 09.03.2006).
8. *Novye religioznye organizatsii Rossii destruktivnogo, okkul'nogo i neoyazycheskogo kharaktera* [New religious organizations of destructive, occult and neopagan character in Russia]. Moscow, 2000, 4, Pt. 1, p. 25.
9. Ac. Sugatananda Avt. Sabhavami. A shot biography of S.S. Anandamurtijii. Calcutta, 1990. pp. 33, 50.
10. Terrorism shadows. Yoga sect. Austin American-Statesman. 1982. September 16.
11. Terrorism shadows. Yoga sect. Austin American-Statesman. 1982. September 16.
12. Zhurnal o razvitií cheloveka i chelovechestva [The journal about development of human and humanity]. 2002, 1, p. 3.
13. The Tale of Calcutta Massacre. The Telegraph. Calcutta. 2001. April 28.
14. Popelyaev A.G. *Ananda Marga – sekta?* [Is Ananda Marga the sect?]. Available at: http://tantrayoga.narod.ru/html_fm/index_am.htm (accessed 15.01.2014).
15. Romanova E.G. *Religiovedenie* [Study of Religion], 2006, 3, pp. 103–112.
16. Romanova E.G. *Religiovedenie* [Study of Religion], 2006, 3, p. 107.
17. Romanova E.G. *Religiovedenie* [Study of Religion], 2006, 3, pp. 108–109.



Царева Н.А.

Особенности феноменологического метода в философских построениях П. Флоренского



Н.А. Царева

Аннотация. Целью данной статьи является рассмотрение своеобразия философско-художественной работы «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» П.А. Флоренского. Философское наполнение этого текста обрисуется во многом благодаря феноменологическому методу. Художественное измерение текста организует построение языковых значений на основе метафоры. В произведении она становится формой выражения феноменологического мышления.

Ключевые слова: религиоведение, русская философия Серебряного века, феноменологический метод, метафора

Феноменологический метод, предложенный Э. Гуссерлем в 20-е гг. XX столетия, стал широко использоваться для философского анализа теоретиками различных направлений в философии. Знакомство с методом Гуссерля очевидно просматривается в работах не только европейских, но и русских мыслителей.

Феноменологическая традиция в русской философии начала XX в. исследовалась в современной научной литературе. Отечественные и зарубежные философы рассматривали общую парадигму в философии языка П. Флоренского, Н. Булгакова, А. Лосева, Г. Шпета и др. Оригинальные разработки феноменологических идей в России позволили исследователям говорить о предфеноменологическом периоде в исследованиях феноменологической проблематики¹. Истоки феноменологических идей в России до Гуссерля обнаруживаются и в работах Флоренского. В связи с этим представляется интересным конкретизировать специфику философско-художественного анализа мира в произведении Флоренского «Столп и утверждение истины».

Философское знание тесно связано с гуманитарными науками рядом существенных черт и характером исследуемых проблем человека, его мира и культуры. Вопросы познания, смысла жизни, взаимоотношение личности с культурой, обществом и др. находятся в центре внимания философского и гуманитарного знания.

В России особенно сильно ощущается связь философии и поэзии, стремление к поэтическому познанию мира и человека. Особенность русского дискурса – в его образности, «картинности», литературности. Во многом это связано с тяготением истины всей русской философии к художественному слову, имеющему в России такое же значение, как наука и философия. Философские искания характерны для всех крупных отечественных писателей и поэтов. Об этой особенности пишет А. Блок: «На Западе никто бы не стал

строить философских теорий на лирических основаниях, и писатель-публицист никогда не стал бы писать лирических драм. А в России все – не так»². Особенно характерно тесное переплетение художественных проблем с вопросами религии, философии и общественности в русской философии начала XX в.

Одной из основных причин обращения русской философии к художественным формам мышления становится иррационалистическая реакция на рационализм европейского сознания. Рациональность и рассудочность приводят философию к академичности и нежизненности, она отрывается от жизни и уже не способна ответить на вопрос о жизненном смысле. Неполно и искаженно открывается человеку феноменальный мир явлений, данный ему в чувствах и ощущениях. Мир и душа человека многогранны, они не могут подчиняться какому-либо единому принципу. Только разносторонние и разнообразные предметы и приемы творчества способны открыть явления и сущности. Преимуществом литературы является ее способность проникнуть в такие сферы, которые сложно показать философии с ее категориальным аппаратом. Образ идет дальше мысли. Воображение как основа литературной культуры способно бесконечно раздвигать пределы и видеть то, что недоступно рациональному мышлению.

В пространстве искусства проявить желаемые преобразования легче, чем в науке и философии. В искусстве видимость мира может переживаться, художник способен в своем сознании выстраивать основные схемы построения образов видимости. Художественное произведение воспитывает, объясняет и ориентирует человека в неподдающемся рациональному объяснению хаосе действительности. Этим и объясняется художественная направленность творчества, тяготение к художественным формам мышления.

Представители русской философии начала XX века формируют пространство культуры, в котором происходит критика разума. Осознание общего кризиса действительности приводит к сомнению, что наука, логика и разум не способны сделать человека счастливым. По словам И.А. Ильина, общее русло русской культуры отличается желанием «одолеть соблазн рассудочных форм»³. Работы философов Серебряного века заявляют о новой манере философствования, выражающей иное соотношение философии и искусства. Постоянное нарушение границ между философией и литературой становится причиной возникновения особого философско-художественного жанра письма.

Метафизическая недостаточность классического философствования в полной мере осознается и П. Флоренским. Для Флоренского, которого мы знаем как представителя русской религиозной философской мысли, ученого, полиглота, характерна не только тематическая, но и жанровая, эстетическая творческая многосторонность. Подобная многосторонность объясняется попыткой создать новое мышление для преодоления общего кризиса общества. В «Автореферате» для словаря «Гранат» мыслитель формулирует задачи и метод своего философствования: «Свою жизненную задачу Флоренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом. Но в противоположность установившимся в новое время приемам и задачам философского мышления, он отталкивается от отвлеченных построений и от исчерпывающей, по схемам, полноты проблем. В этом смысле его следует скорее считать исследователем. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных, вопросов»⁴.

Познать, рационально осмыслить можно лишь явления, подчиненные закону причинности. Но причинности подчинены лишь низшие формы жизни, эмпирическая реальность, быт – в конечном счете, мир видимостей, фантомов. Высшие же сферы жизни – это область абсолютных идей в терминах Платона, или область «мировой души» по Вл. Соловьеву – эти сферы жизни неподвластны рациональному познанию. Флоренский приходит к пониманию, что философское осмысление мира и человека требует иных способов выражения, чем абстрактно-теоретическое изложение, логическое умозаключение, наукообразный язык. Кроме познания рационального, необходимо познание духовное: «Истинная человеческая разумность недостаточна <...> в то же время умственное «младенчество», отсутствие умственного богатства может оказаться условием стяжания духовного ведения»⁵.

Текст работы Флоренского «Столп и утверждение истины» наполнен истолкованием, пониманием языковых выражений, но это именно философский, а не лингвистический подход в рассмотрении проблем бытия. И сам язык Флоренский понимал онтологически. Язык и реальность связаны не условно-субъективно, а субстанциально. Внутреннее содержание слова содержит энергию бытия, через познание слова раскрывается само бытие. Флоренский стремится сохранить и приумножить полноту бытия, которая реализуется в динамике созерцаний, переживаний, их смыслов (эйдосов). Для этого при восприятии и осмыслении понятий философ использует феноменологический метод, переходя от осознания собственных исканий к онтологическому моменту идеи понятия, предмета. Так, Флоренский обращается к этимологии слова «истина» в разных языках, раскрывает происхождение от глагола «есть» и обнаруживает, что в русском языке истина есть сущее, подлинно существующее, «живое существо», «дышащее», т.е. владеющее существенным условием жизни и существования⁶. Через описание и формулирование всех возможных видов смысла в слове раскрывается его адекватное значение, эйдос слова.

Поскольку язык – атрибут мышления и человека как такового, философия языка непосредственно связана с философским осмыслением проблемы человека. И для того, чтобы полнее и глубже исследовать свой объект, философская антропология, по мысли Флоренского, должна опираться на поэзию и религию. Философия и наука являются мыслительными моделями организации действительности. Но поэзия и религия, убежден мыслитель, есть особая форма переорганизации жизненных отношений, она наделяет телесную реальность статусом духовного бытия. Искусство способно запечатлеть моменты вдохновенных прозрений, уловить импульсы высшей реальности. И религиозная культура объективна и содержит в себе свойства не эмпирического, а духовного пространства. «Все святые отцы и мистические философы говорят о важности идеи Духа в христианском мировоззрении, но почти никто не выясняет чего-либо отчетливого и решительного. Ясно видно, что святые отцы про себя что-то знают; но еще яснее, что это знание так глубоко затаенно, так «неответчиво» что несказанно, что облечь его в отчетливые слова не хватает у них сил»⁷. Формы религиозной культуры содержат в себе символический образ мира, связывающий конкретные исторические реальности с соответствующим духовным опытом. Глубина поэтического слова и его укорененность в глубинах общечеловеческого опыта, в религиозной традиции обуславливают вневременной характер такой философии, делают ее понятной и притягательной для человека.

Флоренский отходит от классических традиций, вырабатывает иной стиль философствования, обращаясь к художественному, описательному слову.

Дескриптивный, описательный характер является отличительной чертой феноменологического метода. Открытое в феноменологическом созерцании должно быть зафиксировано так, как оно было дано, т.е. описательно. Вместе с тем, дескрипция составляет серьезную проблему, поскольку описания нуждаются в выражениях, термины которых, так или иначе, несут на себе влияние сложившихся традиций употребления в языке. И здесь в качестве механизма выражения смысла выступает метафора. Когда невозможно проникнуть в предмет, именно метафора позволяет увидеть предмет через самого себя, описывая его иными словами. Особенностью работы Флоренского «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» становится синтез феноменологического анализа и художественного слова.

В тексте произведения обнаруживаются основные элементы и принципы феноменологического метода. Обнаружение всех возможных смыслов слова, его до-теоретического описания происходит уже в самом названии работы «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи». В прямом смысле речь идет о столпе огненном, который, согласно преданию, появился в 1110 г. над Печорским монастырем как знамение. Столп огненный – это вид ангела, посылаемого волею Божией вести людей путями божественного промысла. В переносном значении столп здесь понимается как основа, основание идеи истины как пути реального вхождения в недра Божественного Троиинства, постижения истины на пути любви к Богу. Онтологическая идея происходит в тексте Флоренского через «психическое переживание» и находит выражение благодаря метафоре. Столп – это источник Истины, реальным воплощением которого является Церковь, которая как святыня Божия утверждает всецелую Истину, в том числе и философскую.

В подзаголовке «Теодицея» очевидна значимая роль метафоры в феноменологической редукции. Образ, входящий в сферу понятий, конкретизирует общее. Флоренский через переживание обнаруживает все возможные смыслы слова (феноменологический метод). Не только о теодицее (оправдание и принятие Бога как Спасителя), но и об антроподицее (оправдание человека и его покаянное осознание правды Божией) повествует произведение. Флоренский раскрывает религиозную идею всеобщего спасения и перехода теодицеи в антроподицею: «Убеждаясь в правде Божией, мы тем самым открываем сердце свое для схождения в него благодати. И наоборот, отвергая сердце навстречу благодати, мы осветляем свое сознание и яснее видим правду Божию»⁸.

Стирание категорий жанра и дискурса дает возможность определить принадлежность произведения Флоренского не только философии и религии, но и литературе: слишком много в его текстах метафор, характерных для художественного текста.

Не случаен и художественный жанр произведения, созданного по канонам эпистолярного текста – оно выполнено в форме писем к другу, которые пронизаны тоном интимности и наполнены лирическими отступлениями и раздумьями над вопросами, относящимся к разным областям знания. Названия глав-писем художественно выражают мир человеческих переживаний и истин: «Два мира», «Сомнение», «Троиединство», «Свет Истины», «Утешитель», «Противоречие», «Грех», «Геенна», «Тварь», «София», «Дружба», «Ревность».

Текст работы Флоренского представляет собой синтез философии и литературы. Поэтический стиль философских работ Флоренского связан с использованием художественных приемов, но образность повествования не затемняет философского осмысления проблемы. Точность философского мыш-

ления достигается разработкой не только специального языка, но и поэтической организацией философского текста, использованием глубинных ресурсов языка (поговорок, сказок, языка повседневности). Метафора, наряду с другими художественными средствами: повторами, антитезами, сравнениями и др., превращает философские размышления Флоренского в произведение художественное.

Метафорический язык всегда был принадлежностью литературы, но в философской работе «Столп и утверждение истины» использование метафоры создает особый эссеистический философско-художественный жанр произведения, в котором сочетаются художественная эмоциональность и философское содержание.

Метафора рассматривается многими философами как внерациональный способ познания. Ортега-и-Гассет определяет метафору и как форму мыслительной деятельности, и как предмет полученный посредством этой деятельности⁹. Всякое мышление, философское, художественное, научно-естественное использует перенос прямого смысла для создания новых ассоциаций, интуиций, необходимых для познания мира. Метафоризация мира означает изменение представлений о нем, поскольку посредством метафоры создается новое знание. «Как правило, новое знание рождается через метафору, предстает поначалу в метафорической форме. Метафора создает широкую, свободную для различных толкований и перетолкований основу для кристаллизации новой структуры знания. И когда свершается событие кристаллизации нового, метафорическая оболочка отпадает»¹⁰.

Выбор метафоры осуществляется не по определенным, строго линейным траекториям, а интуитивно, когда различные концепты каким-то удивительным образом «угадывают» друг друга. Метафорический перенос имеет важнейшее значение для построения языковых значений. Изменяя традиционные механизмы действия мысли и языка, он вводит в сферу понятий образ и конкретизирует общее. Метафора в философском мышлении активизирует воображение, создает способность представить то, что находится за гранью эмпирического. По словам Дж. Лакоффа, «привлечение метафоры для понимания опыта является одним из величайших триумфов человеческого мышления. Рациональное мышление в значительной мере опирается на метафорические модели. Любой адекватный подход к рациональности требует использования воображения, а воображение неотделимо от метафорического рассуждения»¹¹. Мы понимаем и верно интерпретируем метафору, минуя буквальную стадию восприятия. Если мышление метафорично, значит, оно художественно и поэтично. Этим обусловлен синтез философии и литературы в философии Флоренского. Метафора в его работе выступает в качестве инструмента внерационального познания, не вмещаемого в рассудочный дискурс.

Интенсивно метафорический стиль в работе Флоренского создается путем использования не единичных метафор, а целых цепочек связанных друг с другом метафорических образов, приобретающих значение самостоятельных поэтических тем. Метафора в этой связи обретает смысловую глубину символа: переходя из одного словесного окружения в другие, она, оказываясь сквозной, обрастает новыми значениями, приобретает мерцающую многозначность и, следовательно, порождает широкое поле возможных ассоциаций. Именно такой характер имеет в книге «Столп истины» метафора света, имеющая много значений: «проистекание любви к Богу, как излучение света из светильника»; «явленность духовной красоты через свет»; «дух Христов просветляет тех, кто совершает подвиг любви»; «свет духовный»;

«свет мысленный» и т.д. Здесь метафора представляет собой способ выражения внерационального знания, логически, рационально оформить которое не представляется возможным. Метафора осуществляет выход за мир, к месту, которое показывает лишь некоторое преодоление всего существующего, которое может проявиться и произвестись в языке. Благодаря метафоре Флоренскому удается создать эффект материального, почти вещественного осязания присутствия Бога, его божественной сущности. Метафора дает возможность увидеть сопричастность человеческого бытия Абсолютному и выделить саму пограничность трансцендентной и имманентной областей реальности, т.е. место их встречи, в качестве особой сферы.

Обращение «назад к самим вещам» в феноменологии означает обращение не к эмпирическим предметам, а к восприятию вещей – так они называли сами вещи. Предметы, вещи в работе Флоренского представляют картину мира. От простого «называния», воплощения материального мира в слове, Флоренский переходит к «интенциональным актам» над предметами посредством метафоры. Благодаря метафоре мы угадываем глубокое совпадение между двумя вещами. Так, эманация Божества у Флоренского подобна «радуге в брызгах воды»¹². Вещи мира существуют независимо от нас, но их образы как объекты нашего сознания являются продуктами нашей прошлой деятельности. При постоянном усилии внимания постепенно всплывают детали, позволяющие мысленно увидеть трансцендентальный объект. Разноцветные воздушные пузыри, выдуваемые в детстве из капельки воды, – летящие волшебные шарики переливающегося, искрящего света. Струя сияющей воды, рассеиваемой на солнце из детской лейки, – ее мелкие капельки преломляются в свете радуги, воздух движется, переливается. Мысленная форма наполняется новой субстанцией, чуждой первичному предмету, и переходит в чисто идеальную форму. Сначала предмет как образ реального уничтожается, но затем метафора увлекает нас в другой мир. Представление о радуге в брызгах воды состоит из двух образов – образа предмета и образа чего-то субъективного. С одной стороны, имя радуги называет имя вещи, а с другой – дает субъективное видение. Утрачивая реальность, радуга превращается в деятельность субъекта, в его Я. Поэтому каждый образ, его видение, восприятие есть субъективная реакция, актуализация «Я». Размышления о Боге становятся поэтическим интенциональным актом. Вещь воспринимается чувственно, но процессом рассуждения устанавливается стоящая за вещью сущность. Сам материальный вид вещи является ее пониманием или сущностью. Образ радуги, возникающей в брызгах воды, помогает представить истечение Бога, преобразование абсолютного в относительное.

Яркая метафора тонкого моста над пропастью усиливает значение фундаментального духовного выбора человека, которому предстоит либо оставаться в неверии (упасть в пропасть) и никогда не узнать Истины, либо выбрать веру, перейдя тонкий мост к Истине: «Человек мыслящий уже понял, что на этом берегу у него нет ничего. Но ведь вступить на мост и пойти по нему! Нужно усилие, нужна затрата силы. А вдруг эта затрата ни к чему? Не лучше ли быть в предсмертных корчах тут же, у моста? Или идти по мосту, – может быть, идти всю жизнь, вечно ожидая другого края? Что лучше: вечно умирать, – в виду, быть может, обетованной страны – замерзать в ледяном холоде абсолютного ничто...»¹³. Эмоциональное, выразительное описание процесса выбора и обретения человеком подлинной веры во многом достигается метафорическим наполнением текста. Сходство, на которое опирается метафора, несущественно с точки зрения реальности. Новый образ пути к Истине, формируется в противоположность реальному мосту благодаря сле-

дующему механизму. Сначала происходит освобождение от предмета (моста) как от физической реальности, затем придается ему новое качество, сообщающее ему свойства прекрасного. Предмет становится интенциональным объектом сознательной жизни автора, ноэмой – тем, что мыслится в качестве предметного содержания интенционального отношения. Следовательно, познавательный акт в работе Флоренского имеет феноменологический характер. Мир, рассматриваемый Флоренским, представляет собой результат материальной и идеальной конституирующей активности субъекта.

Проблематика сознания понимается русским философом в трансцендентальном и феноменологическом смыслах. Флоренский обращается к исследованию интеллектуальной интуиции, трансцендентально-феноменологической редукции. Так, раскрытие априорной истины, лежащей в основании явления «церковь» происходит благодаря переходу от «я» как своего предмета, к предмету как «не-я», который рассматривается как бы отстраненно, без субъективных желаний. Церковь есть тело Христово, чтобы осмыслить идеальность ее значения, понять сущность, «необходимо отбросить все *свое*». Никто не сможет определить «что есть церковность!... Сама эта неопределимость церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывает ли, что церковность – это жизнь, особая, новая жизнь, данная человекам, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку»¹⁴. Идеальный объект принимается за «реально существующий» объект; благодаря феноменологической редукции «церковность» в философии Флоренского приобретает онтологический статус.

Идея интенциональности Гуссерля явно обнаруживается у Флоренского. Нерасчлененность субъекта и объекта в тексте произведения указывает на интенциональный метод. Так, для открытия собственного содержания смысла (эйдоса) и слова «грех» Флоренский заглядывает в глубину предмета. Интенциональный анализ раскрывает смысловые слои, из которых состоит, казалось бы, нерасчлененная мысленная предметность: грех как потеря души своего субстанционального единства, «распад» духовности, «ускользание» души. Переход к «интенциональным актам» над предметом происходит посредством метафоры «кора греха», которая есть нравственная сердцевина человека: «сердце словно окружило себя твердой корой». Грех (кора) закрывает от «Я» реальность. Когда сердце обложено твердой корой, оно закрыто для мира, находится во тьме. Субъект формирует представление о грехе, синтезируя получаемые от предмета восприятия благодаря метафоре. Если человек вовремя не остановится, «рак греховной язвы разъест сердце». Так философ находит соответствия между идеями и внутренней жизнью между мировоззрением и мироощущением.

Мир конституируется через значения и смыслы, которые образует человеческая субъективность. Флоренский раскрывает суть научных истин, используя метафору, благодаря которой полно и ярко дает свое представление о человеке как малом мире («микрокосме»), и природе как большом («макркосме»). «Но ничто не мешает нам сказать и наоборот, называя Человека макрокосмом, а Природу микрокосмом; если и он, и она бесконечны, то человек, как часть природы, может быть равномогущ со своим целым, и то же должно сказать о природе как части человека»¹⁵. Мир – это живое и личностное начало, подобное человеку. И земля – это живое существо с телом («пространство суши»), кровью (вода), жилами (древесные корни), волосами (травы и растения). И наоборот, человек подобен земле. Он сотворен Богом из земли: из «горсти земли» создана человеческая плоть, «от камня – кости», «от моря – кровь» и т. д. Языковые знаки связаны с психическим пере-

живанием. И метафора дает возможность увидеть предмет через самого себя, иными словами, описывая и формулируя все возможные варианты смысла, заключенные в слове.

Итак, текст произведения «Столп и утверждение истины» Флоренского представляет собой сплав философского и художественного типа мышления. В работе соединяются традиции русской философской школы (тяготение к художественному слову) и европейской феноменологической философии. Философское измерение текста определяется феноменологическим методом. Художественность текста образуется благодаря метафоре. Феноменологический метод предполагает различные способы, в которых сознание относит себя к объектам в логическом мышлении, в оценочном восприятии, воображении, воспоминании. Метафора – это художественное средство создания образа, но работа Флоренского «Столп и утверждение истины» становится местом встречи феноменологии и метафоричности, которые не противоречат друг другу, а равнозначно взаимодействуют. В тексте Флоренского метафора становится формой выражения феноменологического мышления. Интенциональный акт мышления совершается через метафору, выступающую как механизм, который устанавливает стоящую за вещью сущность. В произведении «Столп и утверждение истины» метафора выступает в особой роли, она раскрывает смысл вещи, понятия, который находится на границе созерцаемого и умопостигаемого.

Благодаря своей метафоричной основе текст работы Флоренского глубок, эмоционален, занимателен. Именно благодаря философско-художественной форме произведение «Столп и утверждение истины» современники Флоренского восприняли как свидетельство живой истины церкви.

И хотя в своих поздних работах Флоренский избирает более объективную форму подачи материала, его центральное произведение «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» выразило особый характер русского философствования. Работа Флоренского представляет особый тип мышления, переориентирующий философию в направлении проблем истолкования, понимания языковых выражений. Традиция русского философствования открывает нам сегодня новые перспективы, и в развитии современной философии очевидно заметна тенденция к соединению с художественными формами слова. Так, манеру письма в философии постмодернизма называют «метафорической эссеистикой». Теоретики постмодернизма ориентированы на поэтический язык, с его образностью и метафоричностью. Р. Рорти даже вводит новый термин «литературная культура»¹⁶. Литература, по убеждению философа, увязывая в некий единый контекст события, людей, идеи, может показать человеческое существование в истинном свете, «охватить единым видением все прежние плоды человеческого воображения».

На наш взгляд, актуальность проблемы соединения философии с художественными формами слова обусловлена стремлением глубже и разностороннее выразить бытие человека. Тяготение философии к литературе связано с пониманием безграничности художественного творчества, максимального многообразия его представлений о мире и человеке. Философия как мировоззрение формируется литературой, которая в свою очередь зависит от философии. По-разному показывая человека и мир, философия и литература объединены стремлением полно раскрыть бытие человека, что в полной мере отражено в работе П. Флоренского.

Библиографический список

1. Блок А. О драме // Собр. соч.: В 8 т. – Т. 5. – Москва-Ленинград : Художественная литература, 1962. – С. 161–170.

2. Ильин И.А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Собр. соч. : В 10 т. – М. : Русская книга, 1993. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 109–131.
3. Князева Е.Н. Одиссея научного разума. – М. : Наука, 1995. – 246 с.
4. Лакофф Дж. Когнитивное моделирование // Язык и интеллект. – М. : Прогресс, 1996. – 182 с.
5. Ортега-и-Гассет Х. Две главные метафоры // Эстетика. Философия культуры. – М. : Искусство, 1991. – С. 203–218.
6. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 31–42 .
7. Флоренский П.А. Священник. Сочинения в 4-х томах. – Т.1. – М. : Мысль, 1994. – С. 31–46.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи». – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 632 с.
9. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб. : Алетейя, 1994. – 326 с.
10. Скрынникова Н.В. Диалектико-феноменологический метод исследования языка в русской философии начала XX века: диссертация. – Хабаровск, 2003. – 160 с.

¹ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб. : Алетейя, 1994. – 326 с.; Скрынникова Н.В. Диалектико-феноменологический метод исследования языка в русской философии начала XX века: диссертация кандидата философских наук. – Хабаровск, 2003. – 160 с.

² Блок А. О драме // Собр. соч.: В 8 т. – Т. 5. – Москва-Ленинград : Художественная литература, 1962. – С. 164.

³ Ильин И.А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Собр. соч.: В 10 т. – М. : Русская книга, 1993. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 111.

⁴ Флоренский П.А. Священник. Сочинения в 4-х томах. – Т.1. – М. : Мысль, 1994. – С. 36.

⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи». – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 17, 32.

⁶ Там же. – С. 43.

⁷ Там же. – С. 113.

⁸ Там же. – С. 41.

⁹ Ортега-и-Гассет Х. Две главные метафоры // Эстетика. Философия культуры. – М. : Искусство, 1991. – С. 105.

¹⁰ Князева Е.Н. Одиссея научного разума. – М. : Наука, 1995. – С. 17.

¹¹ Лакофф Дж. Когнитивное моделирование // Язык и интеллект. – М. : Прогресс, 1996. – С. 67.

¹² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи». – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 241.

¹³ Там же. – С. 69.

¹⁴ Там же. – С. 35.

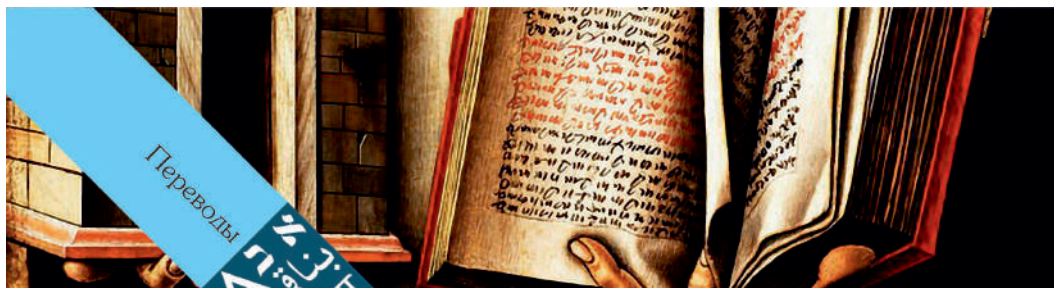
¹⁵ Там же. – С. 441.

¹⁶ Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 32 .

References

1. Khoruzhiy S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy]. St.-Petersburg, Aleteyya, 1994, 326 p.
2. Skrynnikova N.V. *Dialektiko-fenomenologicheskiy metod issledovaniya yazyka v russkoy filosofii nachala XX veka: dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk* [Dialectic and phenomenological method of language study in Russian philosophy of the beginning of the 20th century. PhD in Philosophy sci. diss.]. Khabarovsk, 2003, 160 p.

3. Blok A. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Moscow-Leningrad, Khudozhestvennaya literature, 1962, Vol. 2, P. 164.
4. Il'in I.A. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Moscow, Russkaya kniga, 1993, Vol. 1, B. 1, P. 111.
5. Florenskiy P.A. *Svyashchennik. Sochineniya v 4-kh tomakh* [The priest. Works in 4 volumes]. Moscow, Mysl', 1994, Vol. 1, P. 36.
6. Florenskiy P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Pillar and the ground of the truth: an experience of Orthodox theodicy]. Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, pp. 17, 32.
7. Florenskiy P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Pillar and the ground of the truth: an experience of Orthodox theodicy]. Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, P. 43.
8. Florenskiy P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Pillar and the ground of the truth: an experience of Orthodox theodicy]. Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, P. 113.
9. Florenskiy P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Pillar and the ground of the truth: an experience of Orthodox theodicy]. Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, P. 41.
11. Ortega y Gasset J. *Estetika. Filosofiya kul'tury* [Aesthetics. Philosophy of culture]. Moscow, Iskusstvo, 1991, P. 105.
12. Knyazeva E.N. *Odisseya nauchnogo razuma* [The Odyssey of the scientific mind]. Moscow, Nauka, 1995, P. 17.
13. Lakoff G. *Yazyk i intellekt* [Language and intellect]. Moscow, Progress, 1996, P. 67.
14. Florenskiy P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Pillar and the ground of the truth: an experience of Orthodox theodicy]. Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, P. 241.
15. Florenskiy P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Pillar and the ground of the truth: an experience of Orthodox theodicy]. Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, P. 69.
16. Florenskiy P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Pillar and the ground of the truth: an experience of Orthodox theodicy]. Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, P. 35.
17. Florenskiy P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Pillar and the ground of the truth: an experience of Orthodox theodicy]. Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, P. 441.
18. Rorti R. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 2003, 3, P. 32 .



Кейдун И.Б.

«Ли цзи». Четыре установления по ношению траура, глава 49 (текст и интерпретация)



И.Б. Кейдун

Аннотация. В работе анализируется содержание сорок девятой главы конфуцианского канонического текста «Ли цзи» – «Четыре установления по ношению траура», а также впервые дается перевод этого раздела древнего памятника на русский язык. На основании изучения текста источника автор приходит к выводу, что важнейшим требованием при исполнении траура является следование главным конфуцианским принципам: *жэнь* – гуманность, *и* – долг, *ли* – ритуал, *чжи* – мудрость.

Ключевые слова: конфуцианство, Ли цзи, траур, конфуцианские принципы, *жэнь*, *и*, *ли*, *чжи*, *чжун юн*

«Ли цзи» («Записи о ритуале») – важнейший текст китайской культуры, посвященный описанию *ли*¹ – одной из центральных категорий конфуцианской философии. Составленный в 1 в. до н.э., этот письменный памятник вобрал в себя разнообразные сведения, касающиеся описания конкретных обрядов и правил поведения в различных жизненных ситуациях, а также другие разделы, содержащие информацию более отвлеченного характера, связанную с философским осмыслением *ли*.

Значительную часть объема всего текста занимают главы, связанные с фиксацией и описанием траурных обрядов.

Уход человека из жизни происходил в соответствии со сложившимися применительно к этому событию нормами и сопровождался соответствующим поведением со стороны членов данной культурной общности. Смерть человека обязательно влекла за собой траур – череду разработанных и закреплённых процедур, осуществлявшихся близкими усопшего. Цель подобных специально установленных действий – выразить внутреннюю скорбь, связанную с утратой близкого человека.

Глубина и сила *ли* (ритуала) познается в трауре, – считалось в древности. Отсюда и такое внимание, которое отводится в тексте разработке стороны жизни, связанной с трауром. В отличие от других ритуальных уложений, совершавшихся в течение одного или нескольких дней, длительность траурных ритуалов могла быть рассчитана на срок до трех лет. Кроме того, траурные ритуалы были чрезвычайно сложны по своей внутренней структуре и богаты по содержанию входивших в них ритуальных действий.

Сан фу чжи (установления по ношению траура) – важнейшая составная часть *сан ли* (траурного ритуала) – одного из самых значимых событий в жизни отдельного человека и общества.

Древнейшие тексты, посвященные *ли* (ритуалам), содержат разделы с траурными установлениями. Так, например, в тексте «И ли» («Образцовые

Древнейшие тексты, посвященные *ли* (ритуалам), содержат разделы с траурными установлениями. Так, например, в тексте «И ли» («Образцовые церемонии и правила благопристойности») присутствует глава «Сан фу» («Ношение траура»)² – дошедшие из древности установления по соблюдению траура. В сборнике «Ли цзи» механизмы, связанные с отправлением траурных ритуалов, детально проработаны, и объем материалов, касающихся системы траурной обрядности, значителен. Они содержатся в большей части глав «Ли цзи». Кроме того, в тексте есть главы, которые целиком и напрямую связаны с траурной тематикой: «Сан фу сяо цзи» («Малые записи о ношении траура»), «Да чжуань» («Великое предание»), «Цза цзи» («Записи [о] разном»), «Сан да цзи» («Основные записи о трауре»), «Бэнь сан» («[О] поспешности [в] трауре»), «Вэнь сан» («[О] вопросах траура»), «Фу вэнь» («Вопросы [об] одежде»), «Цзянь чжуань» («Промежуточный комментарий»), «Сань нянь вэнь» («Вопросы о трехлетнем [трауре]») и «Сан фу сы чжи» («Четыре установления [по] ношению траура»)³ – глава, которая является в этом ряду важным разделом.

Судя по названию, исходя из сложившихся представлений о «Ли цзи» как об обряднике, эта часть текста должна содержать основные установления, касающиеся ношения траура. При ближайшем изучении это предположение отчасти оказывается справедливым, поскольку важнейшая для составителей текста информация подается через призму описания поведения при трауре. Однако, составить полное и подробное описание траурных церемоний по этой главе совершенно невозможно, поскольку такового в этом разделе «Ли цзи» не содержится. Основное внимание уделено вещам совершенно иного порядка: во главу угла поставлены моральные ценности.

Основные принципы, берущиеся за основу при регламентации траура – *жэнь* (гуманность), *и* (долг), *ли* (ритуал), *чжи* (мудрость). *Жэнь, и, ли, чжи* – высшие человеческие добродетели⁴, – так говорится в «Ли цзи», поэтому именно они определяют поведение в любой ситуации, в том числе и при ношении траура. Конкретные траурные рекомендации, руководимые в целом *жэнь, и, ли, чжи*, могут меняться, соотносясь с конкретными обстоятельствами: например, зависят от времени года, степени близости с умершим.

Генеральный принцип ношения траура таков: траурный церемониал устанавливается в соответствии с глубиной чувств живого к умершему. Глубина чувств корректируется с помощью *энь* (сострадания), *ли* (справедливости), *цзе* (умеренности), *цюань* (податливости). При этом данный уровень чувств напрямую соотносится в тексте с тем, основным, так сказать, уровнем этического сопровождения траура:

энь/сострадание – есть *жэнь/гуманность*,
ли/справедливость – есть *и/долг*,
цзе/умеренность – есть *ли/ритуал*,
цюань/податливость – есть *чжи/мудрость*⁵.

В чем виделась составителям текста роль *жэнь/гуманности* при ношении траура? Она – в любви, сострадании, которые проявляли близкие, соблюдая траур по ушедшим. По тем, к кому испытывали глубокое сострадание, служили изо всех сил. Глубокое сострадание испытывали к наиболее близким людям, поэтому по отцу, например, носили самый глубокий траур – *чжаньцуй*⁶.

При соблюдении траура самой строгой степени *чжаньцуй* домашние умершего должны были сострадание ставить превыше долга (то есть, соблюдая траур, следовало оставить дела и службу). Посторонние же, занимаясь делами, долгом определяли сострадание. То есть чувство сострадания не

должно было мешать отправлению служебных обязанностей.

Что главное в *и/долге*? – уважение высших и почитание старших. «Поэтому, – сказано в тексте, – по правителю тоже носят траур три года – так диктует *и/долг*»⁷.

Исполняя *и/долг*, не следует забывать о *цзе/умеренности*. Умеренность *цзе* выражается в том, например, что траур не должен превышать три года (самая длительная, самая глубокая степень траура) – вне зависимости от того, насколько благороден тот, кто носит траур. Но и не дотягивать до конца траура тоже нельзя – вне зависимости от того, насколько недобродетелен соблюдающий траур. Проявление умеренности *цзе* видится также и в других указаниях, содержащихся в трактате «Ли цзи», например: траурные одежды не чинят, могильный холм не подсыпают⁸.

Такой порядок траура и есть *чжун`юн* (золотая середина). И тот, кто стремился к этому, – стремился к совершенству.

В соблюдении всех необходимых этапов траура, всех приличествовавших моменту траурных действий прослеживалось стремление человека к порядку вещей, а это, по мнению составителей трактата, есть не что иное, как *чжи* – мудрость.

Таким образом, изучение содержания главы «Сан фу сы чжи»/«Четыре установления [по] ношению траура» подтверждает идею о том, что составители сборника «Ли цзи», ханьские ученые I в. до н.э., при работе над текстом ставили перед собой вполне определенную идеологическую задачу. Эта задача была далека от того, чтобы отобразить в тексте описание конкретных ритуальных уложений (подобного рода обрядники и ритуальные сборники с необходимыми разъяснениями, практическими рекомендациями ко времени составления «Ли цзи» давно существовали). Задача авторов «Ли цзи» заключалась в том, чтобы подготовить текст, который мог бы стать идеологической основой государства. Исходя из этого, становится понятным обращение составителей сборника к важнейшим элементам конфуцианской идеологии.

«Ли цзи» Глава 49 «Четыре установления [по] ношению траура»

1

Все *ли*
зависят от неба и земли,
соотносятся [с] четырьмя сезонами [года],
подражая *инь* [и] *ян*,

упорядочивают человеческие чувства –
поэтому [и] называются *ли*.

Тот, кто порицает [такой порядок] –
не знающий *ли* – [как] он такой родился!

2

Ли –
праздничные [и] траурные – различаются регламентациями,
друг на друга не похожи,
определяются *инь* [и] *ян*.

Переводы

Поэтому служение отцом года [траура] *цзыцуй*¹⁴ по матери показывает, [что в семье] нет двух старейшин.

Для чего [служит] траурный посох?
[Чтобы подчеркнуть] ранг.

Третий день¹⁵ – вручают наследнику посох,
пятый день – вручают *дафу* посох,
седьмой день – вручают ши посох.
[О] ком-то говорят: «Действует [за] хозяина»¹⁶,
[О] ком-то говорят: «Преодолеет болезнь».

Жена, дети
не [используют] посох:
[они] не могут болеть¹⁷.

Чиновники готовят
всё необходимое¹⁸.
[Наследник] не разговаривает¹⁹, но исполняет необходимое²⁰,
[Пользуется] помощью, [чтобы] встать²¹.

[Почтительный сын]²² отдаёт распоряжения и потом исполняет необходимое,
[Пользуется] посохом, [чтобы] встать.

[Почтительный сын]²³ сам заботится [о] необходимом²⁴ и потом исполняет
[его].
[Не нуждается ни в помощи, ни в посохе],
лицо [покрыто] пылью, да и только.

Плешивые не [носят прическу] *чжсуа*²⁵.
Горбатые не [обнажают] плечи.
Хромые не прыгают.
Старые, больные не перестают [пить] вино, [есть] мясо.

Все эти восемь [правил]²⁶
установлены применительно к обстоятельствам.

7

[Сразу] после смерти [близкого]
[почтительный сын] три дня [плачет] без усталости,
три месяца [спит], не снимая одежд,
год страдает от горя,
три года пребывает в тоске –
так уходит сострадание.

Совершенномудрые, чтобы ушло [сострадание], установили умеренность
цзе:
такой траур [длится] три года.
Благородный не должен превышать [траура],
недобродетельный не должен не дотягивать [до конца траура].
Такой [порядок] траура – есть золотая середина *чжун юн*,
*Ван*²⁷ – есть тот, кто всегда придерживается [его].

[В] «Шу[цзин]»²⁸ говорится:
 «Гао-цзун²⁹ [в] траурных покаях³⁰
 три года не произносил слов³¹».
 [Подобное поведение] славит его.

[Среди] *ванов* нет не исполняющих этих ли.
 Почему славят только его?

Ответ:

Гао-цзун – это У-дин³².

У-дин – добродетельный иньский³³ ван,
 унаследовав титул, занял престол
 и, милосердный и добрый, отправлял траур [по отцу].

В то время
 упадок Инь сменился созиданием,
 утрата *ли* сменилась возвышением –
 поэтому [и] славят его.

Славят его,
 поэтому занесли его [в] Шу[цзин] и высоко [возносят] его,
 поэтому [и] называют его «Гао-цзун».

[Во время] трехлетнего траура
 правитель не произносит слов.
 [В] «Шу[цзин]» говорится:
 «Гао-цзун [в] траурных покаях
 три года не произносил слов» –
 то же имеется в виду.

Однако,
 [когда] говорят:
 «Произносят слова, [но] без изящества»,
 имеют в виду подданных.

[В соответствии с] *ли*,
 [Пребывающий в] трауре *чжаньцуй*, [лишь] поддакивает, не отвечая.
 [Пребывающий в] трауре *цзыцуй*, отвечает, но [сам] не говорит.
 [Пребывающий в] трауре *дагун*³⁴, говорит, но не [пускается в] спор³⁵.
 [Пребывающий в] трауре *суйцуй*, *сяогун*³⁶
 [пускается в] спор, [но] не заговаривает [о] развлечениях.

[Пребывающий в] трауре по родителям
 носит траурную одежду, траурный головной убор, завязки головного убора
 – [из] веревки,
 [на ногах –] соломенные туфли.

[Прошло] три дня³⁷ – тогда ест *чжоу*³⁸,
 [прошло] три месяца – тогда моет [голову],
 [прошло] тринадцать месяцев – тогда [надевает] *ляньгуань*,
 [прошло] три года – тогда [совершает] жертвоприношение.

В [соблюдении] этих трех этапов [траура]³⁹
 [обладающий] гуманностью *жэнь* может разглядеть его⁴⁰ любовь *ай*,
 [обладающий] мудростью *чжи* может разглядеть его [стремление к] поряд-
 ку [вещей] *ли*,
 [обладающий] настойчивостью *цян* может разглядеть его волю *чжи*.

Ритуал *ли* управляет этим,
 долг *и* выправляет это,
 почтительный сын, младший брат, вдова –
 все могут достичь и следовать [этому].

Библиографический список

1. Кейдун И.Б. К вопросу об отправлении траурного ритуала в традиционном Китае (по материалам конфуцианского трактата «Ли цзи») // Вестник АмГУ. Серия «Гуманитарные науки». – 2006. – Вып. 32. – С. 13–14.
2. Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. – М. : Мысль, 1994. – 573 с.
3. Ван Э. «Ли цзи» чэн шу као (Исследования о формировании [текста] «Ли цзи»). – Бэйцзин : Чжунхуа шуцзюй 2007. – 349 с.
4. «И ли» чжу шу («И ли» с комментариями и пояснениями к комментариям) / «Ши сань цзин» чжу шу («Ши сань цзин» с комментариями и пояснениями к комментариям). – В 2 т. – Т. 1. – Шанхай : Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. – С. 1096–1128.
5. «Ли цзи» и чжу / Ян Тяньюй чжуань («Ли цзи» с переводом и комментариями / Составитель Ян Тяньюй) : В 2 т. – Т.2. – Шанхай : Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. – 1112 с.

¹ Благопристойность, этико-ритуальные нормы, этикет, этика, ритуал, церемонии, порядок вещей. Ли – одна из центральных категорий китайской философии, главным образом конфуцианства, сочетающая два основных смысла – «этика» (внутренние моральные качества человека) и «ритуал» (налагаемая на человека извне социальная форма) (Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. – М. : Мысль, 1994. – С. 168.)

² «И ли» чжу шу («И ли» с комментариями и пояснениями к комментариям) / «Ши сань цзин» чжу шу («Ши сань цзин» с комментариями и пояснениями к комментариям). – В 2 т. – Т. 1. – Шанхай : Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. – С. 1096–1128.

³ Ван Э. «Ли цзи» чэн шу као (Исследования о формировании [текста] «Ли цзи»). – Бэйцзин : Чжунхуа шуцзюй, 2007. – С. 2.

⁴ «Ли цзи» и чжу. Ян Тяньюй чжуань («Ли цзи» с переводом и комментариями. Составитель Ян Тяньюй). – В 2 т. – Т.2. – Шанхай : Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. – С. 1102.

⁵ «Ли цзи» и чжу. Ян Тяньюй чжуань («Ли цзи» с переводом и комментариями. Составитель Ян Тяньюй). – В 2 т. – Т.2. – Шанхай : Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. – С. 1102.

⁶ Этот траур носили три года. Одежда для ношения траура изготавливалась из самой грубой ткани и, как устанавливали правила, не должна была быть подрублена (Кейдун И.Б. К вопросу об отправлении траурного ритуала в традиционном Китае (по материалам конфуцианского трактата «Ли цзи») // Вестник АмГУ. Серия «Гуманитарные науки». – 2006. – Вып. 32. – С. 13).

⁷ «Ли цзи» и чжу. Ян Тяньюй чжуань («Ли цзи» с переводом и комментариями. Составитель Ян Тяньюй). – В 2 т. – Т.2. – Шанхай : Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. – С. 1102.

⁸ «Ли цзи» и чжу. Ян Тяньюй чжуань («Ли цзи» с переводом и комментариями. Составитель Ян Тяньюй). – В 2 т. – Т.2. – Шанхай : Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. – С. 1103.

⁹ После смерти отца.

¹⁰ Один год.

- ¹¹ *Лянь, ляньгуань* – ритуальный головной убор из белой ткани. Начало его использования означало облегчение траура, наступавшее через тринадцать месяцев после смерти родителя. Надевать его разрешалось при совершении т.н. «малого жертвоприношения» – обряда, отправляемого в годовщину смерти родителя.
- ¹² Т.е. траурные одежды.
- ¹³ Музыкальный инструмент.
- ¹⁴ Вторая степень траура; одежды этой степени траура носили с посохом, поскольку боль утраты близкого человека была настолько глубока и приносила такие огромные страдания, что поддержать силы, прежде всего, физические, можно было с помощью посоха.
- ¹⁵ После смерти государя.
- ¹⁶ Например, несовершеннолетний наследник, который одалживает посох у обладающего титулом и становится главным распорядителем на похоронах.
- ¹⁷ Т.е. считается, что страдание от горя не может довести их до состояния болезни, а, значит, посох им не нужен.
- ¹⁸ При трауре по *Тянь-цзы* – Сыну Неба или *чжухоу*.
- ¹⁹ Точнее – не говорит лишнего.
- ²⁰ Церемониальные действия.
- ²¹ Скорбь приносит страдания, которые подтачивают физические силы. Но в описываемой ситуации пользоваться посохом нельзя. Чтобы подняться и передвигаться, пользуются посторонней помощью.
- ²² При трауре по *дафу* и *ши*.
- ²³ При трауре по *шужэнь*.
- ²⁴ Имеется в виду – об устройстве необходимых церемониальных действий.
- ²⁵ Траурная прическа с вплетением в волосы волокон конопли.
- ²⁶ К восьми правилам относятся: установление относительно посоха, посторонняя помощь при вставании, опора на посох при вставании, пыль на лице, установление для лысых, установление для горбатых, установление для хромых, установление для старых и больных.
- ²⁷ Т.е. совершенный правитель.
- ²⁸ «Шу цзин», или «Книга истории» – древнекитайский памятник, входящий в конфуцианский канон, один из наиболее почитаемых древних текстов.
- ²⁹ Досл. «высокий предок», обычно это название являлось храмовым именем правителя.
- ³⁰ Т.е. в дни траура при дворе.
- ³¹ Т.е. не издает указов.
- ³² Приблизительные годы правления: 1238-1180 гг. до н.э.
- ³³ Период правления династии Шан-Инь/Инь: XVI-XI вв. до н.э.
- ³⁴ Третья степень траура; траур дагун носили девять месяцев.
- ³⁵ Если только это не касалось дел траура.
- ³⁶ Степени траура продолжительностью соответственно три месяца и пять месяцев.
- ³⁷ После смерти родителей.
- ³⁸ Крупяной отвар, что-то вроде жидкой каши.
- ³⁹ 1-й этап: от начала траура до мытья головы; 2-й этап: до истечения 13 месяцев после смерти, совершение жертвоприношения пир облегчении траура; 3-й этап: до истечения 3 лет траура.
- ⁴⁰ Т.е. почтительного сына любовь к родителям.

References

1. *Kitayskaya filosofiya: Entsiklopedicheskiy slovar* [Chinese Philosophy: encyclopedic dictionary]. Moscow, Mysl', 1994, P. 168.
2. *Shi san jing with commentaries and clarifications to them* [Shi san jing zhu shu]. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997, Vol. 1, pp. 1096–1128.
3. Wang E. *Studies on the formation of Li Ji* [Li ji cheng shu kao]. Beijing, Zhonghua shuju, 2007, P. 2.
4. *Li ji with translation and commentaries* [Li ji yi zhu]. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997, Vol. 2, P. 1102.

Переводы

5. Li ji with translation and commentaries [Li ji yi zhu]. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997, Vol. 2, P. 1102.
6. Keydun I.B. *Vestnik AmGU. Seriya "Gumanitarnye nauki"* [The Reporter of Amur State University. "The Humanities" series]. Blagoveschensk, 2006, No. 32, P. 13.
7. Li ji with translation and commentaries [Li ji yi zhu]. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997, Vol. 2, P. 1102.
8. Li ji with translation and commentaries [Li ji yi zhu]. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997, Vol. 2, P. 1103.



Гумирова С.М.

Мотивы поступления мусульман в религиозные образовательные учреждения (на примере медресе «Хусаиния» в г. Оренбурге)



С.М. Гумирова

Аннотация. Данная статья посвящена рассмотрению мотивов поступления в мусульманские образовательные учреждения – медресе. В качестве объекта исследования было взято медресе «Хусаиния» в г. Оренбурге. Данный вопрос рассмотрен автором в рамках изучения процесса социализации мусульман, получающих религиозное образование в медресе.

Вторичная социализация человека может длиться всю его жизнь. На этот процесс постоянно оказывает влияние окружающая его действительность. На религиозного человека, в частности мусульманина, значительное влияние оказывает его религиозное окружение, будь то община верующих, исламские авторитеты или мусульманское образовательное учреждение. В понимании процесса социализации мусульман важно учитывать мотивацию людей, поступающих обучаться в мусульманские религиозные учебные заведения, а именно в медресе. Ведь в период обучения их сложившиеся к моменту поступления индивидуальный и социальный полюсы интегрируются в новую среду с получением соответствующих навыков и мировоззренческих установок, которые важны при вторичной социализации личности, то есть вхождении в общую социальную среду с обновленными духовными, культурными, нравственными позициями.

Ключевые слова: вторичная социализация, религиозное образование, шакирды, мотивы поступления в медресе

Структура современного общества сложна и многообразна. В различных условиях человеку приходится менять социальные роли, при этом приобретая различные коммуникативные навыки. Процесс включения индивида в социальную среду начинается с самого рождения и длится всю жизнь. Это процесс формирования личности, индивида, имеющего определенные качества, приобретенные в результате его включения в общественные отношения¹. Таким образом, личность формируется, сочетая в себе индивидуальный полюс и социальный полюс, являющийся следствием социализации². Развитие личности и формирование социальных структур происходят параллельно и взаимообусловлено, пересекаясь в различных общественных институтах, выступающих агентами социализации, в числе которых, кроме прочего, можно назвать образовательную и религиозную сферы³.

Образование и просвещение в целом являются своего рода мастерскими, где человек приобретает инструменты социальной, трудовой, культурной адаптации. На разных образовательных уровнях все участники учебного процесса получают опыт, который позволяет им идентифицировать себя с

определенной группой людей, при этом самоидентификация может происходить параллельно с разными общностями, в том числе и с религиозными группами. Например, человек может быть студентом, являясь одновременно членом либеральной партии, исповедующим учение школы тибетского буддизма «Карма кагью». Или школьник, который является членом волонтерского движения и воцерковленным католиком, а также любящим сыном и наследником своего рода, фамилии. Коммуникация внутри каждой из групп дает человеку определенные навыки, также он учится межгрупповой коммуникации, где работают свои особенные законы взаимодействия. Весь этот калейдоскоп формирует современного человека, для которого получение знаний стало обязательной частью существования. И в этом смысле социализация может происходить постоянно⁴.

Сфера религии, в частности религиозного образования, являя собой и институт просвещения (пусть и ограниченный узко тематическими рамками), и одновременно институт духовного развития⁵, становится определенным этапом в жизни студентов, который в большинстве случаев определяет новый статус человека – профессиональный и религиозный⁶. В учебных заведениях Русской православной церкви, а именно в семинариях, человек во время обучения получает профессиональные навыки священнослужителя для дальнейшей работы в церквях. Однако не все выпускники по окончании остаются работать в религиозной сфере⁷, то есть образование не всегда является гарантом профессионального самоопределения, но утверждает человека как православного христианина, воцерковленного и с высоким уровнем индивидуальной веры в догматы христианского вероучения⁸. Реже выпускники, начиная свою трудовую деятельность и социальную жизнь «в миру», разочаровываются в прежних идеалах, становятся агностиками или атеистами. «Во мне всегда был дух противления, так что ничего путного не вышло. Одни сомнения остались», – отметил интервьюер, некогда получивший образование в семинарии⁹. Схожие процессы могут происходить, если говорить о буддийских университетах или иудейских ешивах, но с рядом своих особенностей.

По окончании мусульманских образовательных учреждений – в данном случае речь пойдет о медресе, религиозном образовательном учреждении среднего звена, – выпускники также либо идут по пути профессиональной реализации и работают имамами, преподавателями, либо выбирают работу иного толка, в нерелигиозной среде, оставаясь исполняющими религиозные предписания мусульманами. Бывают и случаи ухода от религии. То, каким образом и на каком уровне происходит изменение жизненных установок у студентов мусульманских религиозных образовательных учреждений, отчасти определяет положение мусульманского сообщества в общей социальной среде. Сегодня нет региона в нашей стране, где не было бы представителей исламского вероисповедания. И здесь можно назвать не только республики, где ислам является многовековой традицией и часто ассоциируется с национальной принадлежностью: Чечня, Ингушетия, Дагестан, Башкортостан, Татарстан. Ныне в г. Салихарде можно купить халяльную оленину местного производства¹⁰, в г. Хабаровске в примечетской лавке найти учебное пособие по рецитации Корана, а в г. Биробиджане послушать лекцию о ведении бизнеса в рамках шариата. Безусловно, вышесказанное не утверждает равное развитие ислама в Республике Башкортостан и в Еврейской автономной области. Мусульманская инфраструктура в них различна. Если в г. Уфе представлены все уровни религиозного образования: исламский университет, медресе, школы при мечетях; то в г. Биробиджане нельзя в этот ряд поставить даже мечеть.

При этом знания, даваемые в мусульманских религиозных учебных

заведениях на разных уровнях, призваны не только воспитать людей, способных совершать особые религиозные обряды и давать разъяснения по тем или иным религиозным вопросам. В мусульманской школе человек учится совершать обязательные ежедневные ритуалы, совмещать свою религиозную практику с повседневной жизнью, успешно адаптироваться в окружающей его социальной действительности в статусе *практикующего мусульманина* и т.п. «Воспитание личности, воспитание души. Основная цель заключается в том, чтобы из медресе выпускались религиозные, образованные люди, которые хоть и не будут работать по специальности, но сами будут жить по нормам Ислама, подавая пример другим, тем самым внесут лепту для процветания нашего общества», – так определяет цель религиозного образования один из руководителей медресе¹¹. Эти обстоятельства во многом определяют уровень религиозности мусульманских общин в России, а также приверженность верующих к определенным толкам в рамках данного вероучения, поскольку тело общины складывается не только из имамов и религиозных деятелей, но и из рядовых верующих, среди которых есть люди с религиозным образованием. Также в понимании процесса социализации мусульман важно учитывать мотивацию людей, поступающих обучаться в мусульманские религиозные учебные заведения, в частности в медресе. Ведь в период обучения их сложившиеся к моменту поступления индивидуальный и социальный полюсы интегрируются в новую среду с получением соответствующих навыков и мировоззренческих установок, которые важны при вторичной социализации личности, то есть вхождении в общую социальную среду с обновленными духовными, культурными, нравственными позициями. В связи с указанными выше обстоятельствами автором было проведено исследование с целью определить причины поступления в мусульманские религиозные учебные заведения, в частности в медресе – образовательное учреждение среднего звена, а также рассмотреть процесс вторичной социализации учащихся и выпускников медресе. В качестве объекта исследования было изучено медресе «Хусаиния» в г. Оренбурге, где исторически проживают татары, традиционно причисляющие себя к мусульманскому вероисповеданию.

Ныне около 17 % населения Оренбургской области исповедуют ислам, что составляет более 340 тысяч человек¹². Также следует отметить, что Оренбуржье граничит с Республикой Башкортостан и Казахстаном, где ислам является традиционной религией, и откуда приезжают студенты для того, чтобы получить религиозные знания в оренбургском медресе. Таким образом, медресе популярно не только среди жителей Оренбуржья. В числе студентов медресе есть жители Башкортостана, Дагестана, Татарстана, граждане Казахстана и Узбекистана.

В период с 2009 г. по 2013 г. была проведена работа по изучению архива медресе: личные дела, рабочие протоколы, расписание, учебные программы. Архив включал в себя документы, начиная с 1991 г. по 2012 г.. Не все личные дела сохранились, поэтому точных данных по количеству и составу учащихся в разные годы получить не удалось. В первом учебном полугодии 2013–2014 г. общее число студентов, или *шакирдов*, как принято называть учащихся медресе в мусульманской традиции, составило 263 человека. Всего удалось изучить более двухсот личных дел учащихся очного отделения и более двухсот личных дел студентов заочного отделения, которое открылось в 1999 г., в то время как первые занятия в медресе стали проводить в 1992 г. Также были проведены глубинные интервью¹³ с учащимися очной, заочной форм обучения, выпускниками медресе, с преподавателями и директором «Хусаинии»; кроме этого, среди студентов очного и заочного от-

делений было проведено анкетирование с открытыми вопросами. 50 человек ответили на вопросы исследователя. В рамках данной статьи автор представил только некоторые выводы, полученные в результате исследования.

Сегодня медресе «Хусаиния», как и многие другие мусульманские школы среднего звена, имеет государственную лицензию на ведение образовательной деятельности, тем самым отвечая общероссийским критериям обеспечения условиями для профессиональной подготовки кадров. При этом нельзя однозначно поставить в один ряд среднее специальное религиозное образование, получаемое в медресе, с оным, получаемым в государственном профессиональном училище или колледже. Диплом о наличии первого будет актуален лишь при устройстве на работу в религиозных учреждениях. Он фактически не учитывается при определении общего образовательного уровня человека. То обстоятельство, что за знаниями в медресе часто приходят люди пенсионного возраста, или имеющие постоянное место работы, или получающие параллельно светское образование, может быть показателем того, что религиозная школа не служит местом профессиональной переквалификации, но воспринимается учащимися как ступень личного духовного развития или культурно-нравственного просвещения. Так, один из поступающих в медресе в своем заявлении при подаче документов написал: «Прошу принять меня на учебу в медресе, так как я серьезно стремлюсь как можно больше познать ислам и душой, и разумом. И чем больше познаю величие ума и мудрость учения ислама, тем больше и сильнее, и искреннее я иду по правильному пути»¹³. В заявлениях на поступление в медресе в 90-е гг. были представлены и другие формулировки: «Прошу принять меня в медресе, так как я желаю посвятить себя исламу»; «Прошу принять меня в медресе Хусаиния, так как желаю жизнь свою посвятить исламу»; «Прошу Вас принять меня студентом медресе. По окончании учебы согласен работать по направлению, но желательно в своем районе»¹⁵. Участвовавшие в опросе при исследовании, отвечая на вопрос о своих планах на будущее, писали: «работать имамом»; «стать хазратом, чтобы преподавать детям и распространять ислам»¹⁶. В таких случаях учащиеся избирают религиозную среду как основное поле своей трудовой деятельности. Согласно статистике, которую ведут в самом медресе, 70 % выпускников очного отделения работают в качестве имамов. Стоит отметить, что в 2013 г. на втором, последнем, курсе очного отделения медресе обучаются 6 человек. Порой подобный выбор учащиеся делают во время обучения. В медресе работает 7 преподавателей и большая часть из них окончила медресе «Хусаиния», в том числе директор медресе. 60 % студентов очной формы обучения медресе «Хусаиния» во время опроса отмечали, что хотели бы в дальнейшем работать имамами или хазратами, при этом не все из них поступили в медресе с этой целью, но по настоянию родителей или из-за отсутствия других перспектив¹⁷. Говоря о причинах поступления в медресе, шакирды отвечали: «Меня попросили родители, я согласился»¹⁸. Можно, таким образом, предположить, что сам процесс обучения мотивирует шакирдов, меняет их мнение относительно своей самореализации в жизни.

Однако есть и те, кто поступает в медресе, имея изначально мотивацию работать в религиозной сфере, либо уже работая здесь. Среди студентов заочной формы обучения встречаются люди, которые уже служат имамами в мечетях Оренбуржья и Башкортостана. В медресе они приходят, чтобы получить более систематизированные знания, необходимые для их работы. Также есть шакирды, приехавшие учиться по направлению религиозной общины. В последние годы таких случаев становится меньше, судя по документам. Но

еще десятилетием раньше, особенно в середине 90-х гг., направленных студентов было гораздо больше. В архивах личных дел шакирдов медресе за эти годы достаточно часто, в 30 % случаев, встречаются направления и характеристики от местных религиозных организаций, причем местные общины направляли не только мужчин, но и женщин, что свидетельствует о потребности религиозных общностей в сведущих в религиозных вопросах людях. Стоит отметить, что на учебу в медресе направляли не только религиозные организации или приходские советы, но и администрации районов, акционерные общества. Среди документов, сдаваемых поступающими в медресе, были найдены автобиографии, в которых будущими студентами указывались причины их поступления, места учебы и прежней работы. Были среди поступающих те, кто попал под сокращение на предприятии и, лишившись работы, через какое-то время поступал в медресе¹⁹. Также, отвечая на вопросы анкеты, один из шакирдов указал, что пришел в «Хусаинию», не зная куда пойти, будучи воспитанником детского дома: «Я решил поступить в медресе не по своему желанию, а по вынужденным обстоятельствам в жизни, по Воле Всевышнего Аллаха»²⁰. Таким образом, религиозная школа служит неким убежищем для людей, не имеющих альтернативы. Здесь же необходимо указать и нравственно-воспитательные функции медресе, ярким подтверждением чему стала беседа с одним из выпускников. По окончании средней школы по настоянию родителей молодой человек пришел учиться в медресе, имея репутацию хулигана и мелкого правонарушителя, при этом не проявляя особого интереса к религии. Как отметил сам бывший шакирд «Хусаинии», он переосмыслил свои поступки, не только в отношении единоверцев, но и в целом людей, его окружавших²¹. Ныне этот человек работает над докторской диссертацией в области естественных наук и оценивает свое социальное положение как успешное.

Завершая статью, автор в данной части своего исследования пришел к следующим выводам. Религиозное мусульманское образовательное учреждение среднего звена – медресе – является важным этапом для исповедующего ислам человека, где он проходит вторичную социализацию, включаясь в общие социальные процессы с обновленными культурными, нравственными и даже мировоззренческими ориентирами. Во время обучения человек учится включать свою религиозную жизнь в общую социальную среду, то есть соотносить свое социальное поведение с полученными знаниями. В определенных случаях медресе служит основой для профессиональной самореализации человека, но в большинстве своем медресе отвечает психологическим или духовным запросам людей, закладывает в индивидуальный полюс человека определенную систему ценностей, которая, в свою очередь, влияет на общесоциальную интеграцию мусульман, межнациональные и межконфессиональные отношения в регионе. При этом качество последних также зависит от содержания мировоззренческих установок, заложенных в учебную программу религиозной школы, которая не всегда универсальна для всех подобных учреждений в стране. Зависимость процесса социализации верующих от содержания образовательного процесса в медресе станет предметом будущей части исследования автора.

Библиографический список

1. Белановский С.А. Глубокое интервью: учебное пособие. – М. : Никколо-Медиа, 2001. – 320 с.
2. Бреская О.Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социс. – 2011. – № 12. – С. 77–87.

3. Волков Ю.Г. Социология: учебник / Ю.Г. Волков. – Ростов н/Д : Феникс, 2012. – 667 с.
 4. Махиянова А.В. Социализация личности в современных условиях: монография / А.В. Махиянова. – Казань : Казан. гос. энерг. ун-т, 2011. – 155 с.
 5. Оренбуржье: [Электронный ресурс] // Портал правительства Оренбургской области. 2013. URL: <http://www.orenburg-gov.ru/> (Дата обращения: 02.12.2013).
 6. Смелзер Н. Социология / пер с англ. – М. : Феникс, 1994. – 688 с.
-

- ¹ Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М. : Феникс, 1994. – 688 с.
 - ² Волков Ю.Г. Социология: учебник / Ю.Г. Волков. – Ростов н/Д : Феникс, 2012. – 667 с.
 - ³ Махиянова А.В. Социализация личности в современных условиях: монография / А.В. Махиянова. – Казань : Казан. гос. энерг. ун-т, 2011. – 155 с.
 - ⁴ Волков Ю.Г. Социология: учебник / Ю.Г. Волков. – Ростов н/Д : Феникс, 2012. – 667 с.
 - ⁵ Духовное развитие в данном случае не подразумевает конкретно положительное или отрицательное/деструктивное развитие, то есть не определяется качественное содержание данного процесса.
 - ⁶ Бреская О.Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социс. – 2011. – № 12. – С. 77–87.
 - ⁷ Интервью с проректором Хабаровской духовной семинарии П. Еремеевым, 2010 г. / Личный архив автора.
 - ⁸ Интервью с выпускником семинарии, 2013 г. / Личный архив автора.
 - ⁹ На сайте местной религиозной организации «Маулюд» г. Салехарда islam-yamal.ru размещена реклама, предлагающая приобрести халяльную оленину.
 - ¹⁰ Интервью с директором медресе «Хусаиния» в г. Оренбурге А.А. Шариповым, февраль 2010 г. / Личный архив автора.
 - ¹¹ Оренбуржье. Портал правительства Оренбургской области [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orenburg-gov.ru>
 - ¹² Белановский С.А. Глубокое интервью: Учебное пособие. – М. : Никколо–Медиа, 2001. – 320 с.
 - ¹³ Заявление на поступление в медресе, 1993 г. / Личный Архив автора.
 - ¹⁴ Заявления на поступление в медресе, 1991-1993 гг. / Личный архив автора.
 - ¹⁵ Анкеты для шакирдов медресе с открытыми вопросами, 2012 г. / Личный архив автора.
 - ¹⁶ В медресе de facto принимают всех, кто приходит, порой без полного пакета документов. Нет системы отсева абитуриентов. Вероятно, причиной тому является маленький поток желающих учиться в медресе, особенно на очной форме.
 - ¹⁷ Анкеты для шакирдов медресе с открытыми вопросами, 2012 г. / Личный архив автора.
 - ¹⁸ Автобиография абитуриента медресе, 1993 г. / Личный архив автора.
 - ¹⁹ Анкеты для шакирдов медресе с открытыми вопросами, 2012 г. / Личный архив автора.
 - ²⁰ Интервью с выпускником.
-

References

1. Smelser N. *Sotsiologiya* [Sociology]. Moscow, Feniks, 1994, 688 p.
2. Volkov Yu.G. *Sotsiologiya: uchebnik* [Sociology: textbook]. Rostov-na-Donu, Feniks, 2012, 667 p.
3. Makhyanova A.V. *Sotsializatsiya lichnosti v sovremennykh usloviyakh* [Socialization of personality in modern conditions]. Kazan, Kazanskiy gosudarstvennyy energeticheskiy universitet, 2011, 155 p.
4. Volkov Yu.G. *Sotsiologiya: uchebnik* [Sociology: textbook]. Rostov-na-Donu, Feniks, 2012, 667 p.
5. Breskaya O.Yu. *Sotsis* [Sociological Studies]. Moscow, 2011, No. 12, pp. 77–87.
6. An interview with P. Eremeyev, vice-principal of Khabarovsk school of theology, 2010 [In Russian, unpublished].
7. An interview with a graduate of seminary, 2013 [In Russian, unpublished].

7. An interview with A.A. Sharipov, the director of “Husainiya” madrasah in Orenburg, 2010 [In Russian, unpublished].
8. *Orenburzh'e. Portal pravitel'stva Orenburgskoy oblasti* [Orenburg region. Portal of the Government of Orenburg oblast]. Available at: <http://www.orenburg-gov.ru>.
9. Belanovskiy S.A. *Glubokoe interv'yu: Uchebnoe posobie* [Depth interview: tutorial]. Moscow, Nikkolo–Media, 2001, 320 p.
10. Application for admission in madrasah, 1993 [In Russian, unpublished].
11. Applications for admission in madrasah, 1991–1993 [In Russian, unpublished].
12. Questionnaires for the shakirds with open-end questions, 2012 [In Russian, unpublished].
13. Questionnaires for the shakirds with open-end questions, 2012 [In Russian, unpublished].
14. Autobiography of a shakird, 1993 [In Russian, unpublished].
15. Questionnaires for the shakirds with open-end questions, 2012 [In Russian, unpublished].
16. An interview with a graduate of “Husainiya” madrasah, 2011 [In Russian, unpublished].



Воронина А.С.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ

Рецензия на книгу: В.С. Матюшенко «История старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области». – Благовещенск: ООО ПК «Одеон», 2014. – 288 с.

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

Данная монография является результатом исследовательской работы кандидата философских наук Матюшенко Виктории Сергеевны (2005-2013 гг.) и представляет собой попытку реконструкции этапов развития старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области, традиций и новаций жизнедеятельности религиозных общин в условиях деформирующих внешних воздействий.

В первой главе монографии «Религиозный плюрализм или навязывание религии?» автор анализирует современные национально-культурные и религиозные процессы в России, роль государства в возрождении культурных традиций и поиске национальной идеи. Изучение старообрядчества позволяет выявить те особенности русского этноса, которые могут сплотить его. К таковым характеристикам старообрядчества Матюшенко В.С. относит культурный национализм, традиционализм, религиозную идентичность. Автор подробно анализирует данные категории и приходит к выводу, что «старообрядчество сохраняет свою традиционную духовность и вследствие этого может стать национальным и духовным ориентиром при строительстве идеологии в России».

Вторая глава «Краткая характеристика старообрядчества и его особенности» представляет собой емкую характеристику старообрядчества как религиозного течения, его вероучительных и культовых особенностей.

Глава «Миграция староверов в Амурскую область» автор подробно рассматривает причины и основные направления переселения старообрядцев в Амурскую область, в результате которого на этой территории формируются общины, принадлежащие к двум основным ветвям этого религиозного движения – поповцы и беспоповцы. Важным достоинством данной работы является реконструкция истории амурского старообрядчества по воспоминаниям и личным семейным архивам прихожан действующего прихода.

В главе «Амурское старообрядчество в советский период» автор, обращая отдельное внимание на события, происходящие в Амурской области и на Дальнем Востоке в целом, анализирует политику советской власти по отношению к старообрядцам, реконструирует историю и состояние старообрядчества в довоенный и послевоенный периоды. Матюшенко В.С. приходит к выводу, что «традиционализм старообрядческих групп акцентировал в их ментальности националистические идеи, помогая противостоять влиянию

внешних факторов». Внутренние и внешние миграции старообрядцев (в том числе в Северо-Восточный Китай) обусловлены стремлением сохранить свои религиозные традиции. Причем, старообрядцы на протяжении данного периода своей истории продемонстрировали, с одной стороны, способность успешно адаптироваться к инокультурному и инорелигиозному окружению, с другой стороны, стремление к сохранению основ своей идентичности. С одной стороны, способность успешно адаптироваться к инокультурному и инорелигиозному окружению, с другой стороны, стремление к сохранению основ своей идентичности.

Глава «Современное положение старообрядцев Белокриницкой иерархии в Амурской области» детально характеризует современные тенденции и проблемы, происходящие в старообрядческой среде. Одним из таких процессов является выделение традиционалистской группы, которая поддерживает тенденцию сохранения традиционных укладов, и группу староверов, выступающих за смягчение консерватизма церкви. Автор подчеркивает, что «сегодня старообрядческая церковь не уходит от мира, она интегрирована в общество и в те социальные процессы, которые в нем происходят». В главе анализируются события современной церковной истории дальневосточных старообрядцев, конфессиональные, межконфессиональные взаимодействия данной религиозной общины. Автор характеризует правовые и социологические аспекты деятельности прихода церкви Преображения Господня в г.Свободном.

В главе «Хозяйственная деятельность старообрядцев» описывается традиционный хозяйственный уклад староверов (жилище, одежда, пища), их обрядовая деятельность и их трансформация в середине XX – начале XXI вв. Значительную научную ценность представляют этнографические материалы полевых исследований автора монографии. Интервью и воспоминания информантов (прихожан Свободненского прихода), используемые в монографии, ярко детализируют представления о свадебной, родильной и похоронно-поминальной обрядности, внутрисемейных отношениях старообрядцев-поповцев.

Данная монография представляет читателю целостную реконструкцию этапов истории развития старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области. Автор изучает и анализирует традиции и новации жизнедеятельности религиозных общин в изменяющихся условиях. В.С. Матющенко обосновывает трактовку старообрядческого движения как «специфического этнорелигиозного типа культурного национализма». Именно традиционализм и национализм старообрядцев препятствуют их аккультурации в инокультурной среде.

Автор в своих научных изысканиях использует значительное количество источников различного рода. Это архивные источники; публикации старообрядческих авторов; интервью с настоятелем и прихожанами Свободненского прихода, старообрядцами (2006-2013 гг.); исторические и юридические источники, светская и конфессиональная литература, в том числе и на иностранных языках.

Монография богато иллюстрирована – более семидесяти черно-белых и цветных фотографий из личных архивов автора и информантов наглядно знакомят читателя с некоторыми аспектами исторического и современного быта, веры и культа старообрядцев.

Текст монографии написан логичным научным и, между тем, очень доступным языком, что позволяет рекомендовать монографию не только для специалистов в области религиоведения, истории, философии и т.д., но и для непрофессиональной читательской аудитории.

CONTENTS

History of Religions

Zabiyako Andrey P., Wang Zianlin, Petroglyphs of Northeast China: rock paintings of Mount Dongmazongshan3

The article presents the results of the study of rock paintings in Northeast China. The authors undertook field studies in July and August, 2013. Rock paintings are located in Inner Mongolia (PRC). The place where the petroglyphs are, local people call Dongmazongshan (East mountain of horse mane). The rock paintings are painted in ochre. There are anthropomorphic and zoomorphic images, geometric figures and other symbolic signs. Among the anthropomorphic images stands out phallic male figures and female characters, who can be interpreted as the images of parturient women. Some compositions in symbolic form expresses the idea of the union between man and woman as a life spring, the idea of divine progenitors, kinship and the connection between generations. Such ideas were the basis of ancestor worship, its mythological and ritualistic content. They funded female cults, foremother worship and magical rites of reproduction of life. On technique, stylistic and semantics rock paintings of Mount Dongmazongshan are close to the colorful paintings of Mongolia that in their majority belong to the Neolithic, Bronze and Iron ages. Obviously, the petroglyphs emerged not earlier than 3000–2000 BC. For the locals the rock with the paintings and its surrounding area are still religiously significant place and mountain sanctuary. Key words: petroglyphs, mythology, ritual, China, archeology, Mother Goddess, Great Mother, female cults, gender.

Key words: petroglyphs, religion, mythology, ritual, China, archeology, Mother goddess, the Great Mother, female cults, phallic cult, gender.

Galina T. Titoreva, Religious sculpture of the indigenous peoples of the Amur region: the semantics and the pragmatics of the images.....14

The article investigates narrative and semantic features of religious sculpture of the Amur aborigines that define its imaginal system and its practical and ritual use. The paper describes religious and mythological ideas that are the basis of this phenomenon of the traditional culture of the Far Eastern ethnic groups. The article contains the characteristics of the main types of religious sculpture as well.

Key words: traditional culture, indigenous peoples, Amur region, sculpture, shamanism

Religions of Russia

Venariy A. Burnakov, Traditional concepts of the underworld of the Khakas (the end of XIX – the middle of the XX centuries).....30

The article considers religious and mythological views of the Khakas' concepts of the underworld. In archaic beliefs it corresponds to the other world where the soul of dead person goes. The studying of a traditional worldview of these people allows claiming that the otherworldly space had vertical and horizontal structural divisions. The author comes to a conclusion that in traditional consciousness was the idea about the existence and correlation of spiritual merits and sins accumulated during lifetime that served as the main criterion for formation of favorable or unfavorable conditions of afterlife for each person. Transcendental being was a mirror reflection of human life in the world, and completely corresponded to the traditional living. In traditional concepts of this sphere of the Universe great value is attached to the shaman.

CONTENTS

Key words: the Khakas, traditional worldview, human, soul, the underworld, the death, shaman.

Religions of East

Elena N. Anikeeva, Relativism of the divine personalities in Indian religious consciousness.....45

The article answers the question why are the personal deities (Shiva, Brahma, Trimurti, Avalokitesvara, etc.) in Indian religious consciousness relative and have metaphysical basis. This is due to the phenomena of inclusivism (the term of P. Hacker), identifiability, loss of identity, personification, etc. Personal gods in Indian and other polytheistic religions are «necessarily» linked to the impersonal principle which accompanies them, or in which they join together – Brahman (n.g.), nirvana, the All, etc. The metaphysical basis of the divine personalities of Indian religious mind is an «attributive and functional understanding of personality» (the term of A.F. Losev), which is opposite to its substantial and hypostatic understanding as the metaphysical basis of monotheism.

Key words: relativism of the divine personalities, polytheistic religious paradigm, monotheistic religious paradigm, attributive and functional concept of personality, substantial (absolute) and hypostatic concept of personality

Valeriya A. Prikhotko, Thanatology of Early Buddhism54

The article is devoted to understanding the phenomenon of death in early Buddhism. Great importance attaches to studying the phenomenon of death from the perspective of the early representations belonging to a key figure and followers of this teaching in modern religious thanatology. As a world religion Buddhism also contains such model. It has the description not only of the speeches on the completion of earthly existence, but also of deadly period of life of the founder – Siddhartha Gautama, who was named the Buddha Shakyamuni after the enlightenment. The author pays special attention to the narrations of the Buddha and his disciples in relation to the religious focus of thanatology. The narrations are considered as the main texts submitted by followers and as the primary source of early Buddhism. The important problem is that the teachings of Buddhism did not mythologize death and did not put forward immortality as the ideal motives of human spiritual development. The example of the Buddha's life was also not associated with the idea of immortality (in the sense of the term): Shakyamuni died naturally, left the dead body and will not «come back». The learning of the divine in Buddhism is essentially equivalent to the comprehension of the man himself. In due time the Buddha left his own existence after forty-five years of teaching people. The Buddha gave his Parinibbana the last and highest possible evidence of teaching that does not allow the propensity for self-preservation, but, on the contrary, allows reaching the highest pinnacle, finishing everything. Thus, death in Buddhism is nothing more than the destruction of body; it does not stop the wandering mind, so in the Buddhist culture it is not seen as the final in a certain sense. Thanatological teaching of Buddhism is a rational system. Consciousness of each moment is a product of extinction and re-emergence of consciousness of previous moment. Thus, the current mind is a structure that was born at the last moment of mind's death. The main purpose of in-depth study of Buddhism is the exploring the mind and ways of the development of its spirituality.

Key words: thanatology, Early Buddhism, suffering, phenomenal life, transformation of consciousness, absolute peace, passing into nirvana, liberation, meditation of death, the cycle of rebirth.

CONTENTS

.....
Nadezhda N. Trubnikova, Customs of the Buddhist community in Japan of 13th century (according to Shasekishū)67

The article reviews the way of life of Japanese Saṃgha as it is depicted in Shasekishū (1279–1283) by Mujū Ichien

Key words: Zen Buddhism, Vinaya precepts, Mujū Ichien.

Philosophy of Religion

Daniil V. Pivovarov, On universal definition of religion, two levels of religiosity and the main question of religion.....76

The article mutually compares eclecticism, sophistry and dialectics as alternative methods of determining the essence of religion. The author proves that the definition of V.S. Solovyov – “religion is a human relationship with the Absolute” – is universal and meets the requirements of dialectics. The paper proposes that there are the objective and subjective levels of religiosity. With respect to the subjective religiosity the author defines religion as a form of individual and public consciousness which sacralizes human relationship with the Absolute. In the context of this definition the author formulates the main subject of any religion.

Key words: eclecticism, sophistry and dialectics, the V.S. Solovyov’s definition of religion, Absolute, objective and subjective religiosity, the basic subject of religion.

Alexander S. Tsygankov, History of myth in the philosophy of ancient Greece and medieval Christianity: the transformation of hermeneutic theory of euhemerism.....89

The article deals with the genetic analysis of the theory of euhemerism that existed in the discourse of ancient Greek and medieval Christian philosophy. The author reveals specificity and main peculiarities of the interpretation of history mythologization existed at that time of the development of philosophical knowledge. The problem of myths history is analyzed in terms of the diad of being and non-being as it was comprehended by ancient Greek philosophers and Christian theologians.

Key words: history mythologization, ancient Greeks, Christianity, euhemerism, being, non-being.

Religious Philosophy

Vladimir M. Storchak, Russian messianic idea of V.S. Solovyov.....96

The article goes on the author’s research of the phenomenon of messianism, which has a long history in Russia. The messianic idea can be traced not only in the official ideology and politics of the state, but also in culture, socio-political, philosophical and religious thought. This paper introduces the concept of Russian messianism of V.S. Solovyov that has significantly affected the development of this subject in subsequent philosophical thought in Russia.

Key words: philosophy of history, messianism, national mythology, social politic doctrine, society.

Dina A. Pokoevich, Philosophical world outlook of Alexander Bronzov (the experience of rethinking «The Justification of the Good» by V. Solovyov).....105

The article is devoted to the prominent features of Alexander Bronzov’s moral metaphysics in the context of the analysis of ethical concept of Russian religious thinker Vladimir Solovyov, which is presented in his work «The Justification of the Good». A. Bronzov examines the basic principles of Solovyov’s

CONTENTS

ethic system, identifying its advantages and disadvantages. The advantages include scientific nature of the work, its practical orientation, clarity of thought and especially its distinctive character formed by Russian tradition. Nevertheless, to the disadvantages Bronzov relegates the uncertainty of the initial points of the ethic system as well as of the conclusions; the emphasizing of three pillars of morality, his excessive ardor for Arthur Schopenhauer (the influence of some eastern teachings, particularly Buddhism) and even some fanaticism of the author in the proof of his system. The article also focuses on such phenomena of human morality as shame, conscience, compassion, awe and free will in the framework of Russian spiritual and academic theism.

Key words: theism, Russian philosophy, ethics, good, shame, compassion, awe, conscience.

Vadim V. Rodin, Cosmological views of archbishop Innokentiy (Borisov), the exponent of the spiritually-academic theism115

The article says that archbishop Innokentiy examines the existence of microcosm – man and macrocosm – the Universe as an indivisible process of cosmic life. Analysis of the preaching activity of Innokentiy (Borisov) shows that many of his opinions have cosmological content. The author notes that cosmological ideas of archbishop Innokentiy have a lot in common with the teaching of European philosophers. The article emphasizes that full world view is created by theism and philosophy. Their joint cognitive activity is a common epistemological process.

Key words: Absolute Being, religion, theism, philosophy, ethics, morality.

Religion and Law

Inna D. Ponochevnaya, Secular Humanism and Religious Conservatism in the United States.....125

This article describes religious dimension of the history of confrontation between American liberalism and conservatism in the twentieth century. Special attention is given to key moments in the history of secular humanism and religious conservatism. The author explores the relationship between these movements as an example of the features of secularization in the US. The article also shows how the liberal legislation affects the religious life in America.

Key words: Secular humanism, religious conservatism, secularization, religion in the United States, religion and politics, Paul Kurtz.

Sociology of Religion

Tatyana S. Pronina, Religious identity in modern Russia: evidence from Tambov region134

The article is devoted to the study of certain aspects of devoutness of modern Russians and to the problem of religious identity. The last 20 years we have witnessed a religious revival. The Russian Orthodox Church is uppermost in Russia. Orthodoxy is closely connected with national identity and is considered as the basis of traditional Russian culture. The importance of religion as cultural factor, which link people to history and traditions and give them a sense of confidence, was particularly evidenced in Russia after perestroika. According to the results of the research of the Center for Religious Studies (Tambov State University) which has been pursued for 5 years in Tambov and Tambov region, it was found that 87% of the pollees are with more or less confidence identify themselves as believers. Most of the respondents identified themselves as Orthodox; some turned out to be

CONTENTS

Muslims, Protestants and Catholics, others were atheists; among the para-religious teachings first place was taken by different types of yoga. The author concludes that today the exposure of the majority of Russians towards religion is caused by such cultural elements as customs, traditions, literature and art, including temples, icons, religious art and religious subjects in cinematography, TV shows and Internet resources. Frequently the initial religious identity in contemporary Russia has somewhat formal, cultural character and does not affect the level of belief and religious knowledge. Dynamics of religiosity of modern Russians has complicated character and requires multidimensional analysis.

Key words: religious identity, pronounced devoutness, Orthodoxy, tradition.

Religion and Culture

Irina Yu. Kulyaskina, Religious and cultural sense of martyrdom in the period of early Christianity.....145

The article is devoted to revelation of religious and cultural meaning of the martyrdom phenomenon in the period of early Christianity. The author describes the sources that include information about Christian martyrs, reveals the reasons of persecution of the Christians in the Roman Empire and motives of the behavior of that martyrs who refused to make a compromise with the authorities. It is being proved that the sense of the conflict was in collision of irreconcilable systems of values, incarnated in Christian and pagan worldviews.

Key words: early Christianity, martyrs, confessors, persecution, religious values, honoring of martyrs, Ignatius of Antioch, Cyprian of Carthage.

Alexander S. Breitman, Christianity themes in russian film arts (a case study of two films of national cinematography).....155

In the 19th century Russian literature, which is traditionally orthodox in its spiritual essence, and the film art of the 20th century undertake, besides the artistic aims, the purpose that was commonly attained by philosophy, sociology, law, politics and other forms of public awareness in other European countries. The author tries to justify the continuity of the classical tradition in contemporary cinematography through the example of two films, both remarkable in their own way: «Ivan's childhood» («Ivanovo detstvo») by A. Tarkovsky (based on the story «Ivan» by V. Bogomolov) and «The boys» («Malchiki») by the Grigoryevs (based on the final chapter of «The brothers Karamazov» by F. Dostoyevsky).

In the stories of young heroes assuming and redeeming the evil in their own way, sometimes at the cost of their lives, one can see a close connection between national cinematography and the major Christian postulate on the value of childhood: «Be as children, for of such is the kingdom of heaven».

Key words: orthodox tradition, the film art, film, values, self-sacrifice, childhood, national character, death, hate, love, no-one important man, individuality.

The History of Religious Studies

T. Bybik, *Academic Religion Studies in the Czech Republic*.....163

Religious Studies as a modern scientific discipline in its short history was contented with serious methodological problems, one of which is related to the very pursuit of self-definition especially in contrast to theology and also to scientific atheism in Eastern Europe of the second half of 20th century. After the political changes in the Czech Republic (former Czechoslovakia) led to the democracy, the basic task of scholars was the re-establishment of the discipline, definition of its specific field of research and especially its institutionalization,

CONTENTS

including the establishment of university departments and study programs, the National Association, journals and cooperation with institutions abroad, especially with IAHR and EASR. Main scientific discussions during the last twenty years focused on the “purpose of academic study of religions”, “methodological orientation”, “outsider/insider position” and the “possibilities of ideologically independent religious studies”. The paper explores these attitudes, motivations, positions and discussions in the Czech academia.

Key words: Czech Religious Studies, institutionalization of Humanities, Sociology of Religion, Religious Studies and Theology.

New Religious Movement

Elena G. Romanova, Chronicles of Ananda Marga: does it informal or extremist?.....175

The article introduces researchers with Ananda Marga, an understudied organization in domestic study of religion, from its beginning in India till nowadays at the international level. The author arranges the key events in the history of the development of this organization and life of its leader P.R. Sarkar (who was religious and political figure) in chronological order, focusing on the events that formed a specific ambiguous reputation of this association.

Key words: new religious organization, political, social and religious activities, extremism, confrontation, charity, rehabilitation, legal status.

Phenomenology of Religion

Nadezhda A. Tsareva, Features of the phenomenological method in philosophical ideas of P. Florensky186

The purpose of this article is to examine the identity of the philosophical and artistic work “Pillar and establishment of the truth. Experience in Orthodox theodicy” by P.A. Florensky. Philosophical content of the text is formed largely through the phenomenological method. An artistic dimension of the text organizes forming of linguistic values based on the metaphor, that becomes a form of expression of the phenomenological thinking.

Key words: Study of Religion, Silver Age of Russian philosophy, phenomenological method, metaphor.

Translations

Irina B. Keidun, Four Directions for Wearing Mourning (based on Confucian Treatise “Li Ji”)196

The paper analyzes the content of the forty-ninth chapter of the Confucian canon “Li Ji” – “Four Directions for Wearing Mourning”, and for the first time gives the translation of this chapter in Russian. In virtue of studying the text, the author concludes that the most important requirement in mourning is to follow the main Confucian principles – *ren*/humanity, *yi*/duty, *li*/ritual, *zhi*/wisdom.

Key words: Confucianism, Li ji, mourning, Confucian principles, *ren*, *yi*, *li*, *zhi*, *zhongyong*.

Chair

Sabrina M. Gumirova, Muslims’ motives of an enrolling at religious educational institutions (through the example of “Husainiya” madrasah in Orenburg)205

CONTENTS

This article is devoted to the motives of entering Muslim educational institutions, madrasah. The object of the research is “Husainiya” madrasah in Orenburg. The matter is considered by the author within the studying of socialization process of the Muslims getting a religious education in madrasah. Secondary socialization of a person may last all his life. The surrounding reality constantly influences on this process. Religious people, particularly Muslim, are strongly influenced by their religious environment, whether it is the religious community, the Islamic authorities or Muslim educational institution. Within the meaning of the process of socialization it is important to consider the motivation of people going to Muslim religious schools like the madrassas. During the period of study individual and social poles of person integrate into new environment with the receiving appropriate skills and worldviews that are important for the secondary socialization, i.e. for entry to common social environment with updated spiritual, cultural and moral views.

Key words: secondary socialization, religious education, madrasah, shakird, the motives of the entering madrasah.

Score

Anna S. Voronina, Book review: The review reflects the basic content of the monograph by V.S. Matyushchenko, “History of the Old Believers in Belokrinitskaya church hierarchy of the Amur region”. – Blagoveshchensk, 2014,212

The review reflects the basic content of the monograph by V.S. Matyushchenko, “History of the Old Believers in Belokrinitskaya church hierarchy of the Amur region”. – Blagoveshchensk, LLC PC “Odeon”, 2014, 288 p. The monograph represents an attempt to reconstruct the stages of development of the Old Believers in Belokrinitskaya hierarchy of the Amur region, traditions and innovations of religious communities’ life activity in terms of deforming outer conditions. The author examines and analyzes the traditions and innovations of life of religious communities in a changeable environment. V.S. Matyushchenko substantiates the interpretation of the Old Believer movement as “a specific ethno-religious type of cultural nationalism”. It is traditionalism and nationalism of Old Believers that hinder their acculturation in different culture.

АВТОРЫ НОМЕРА

Забияко Андрей Павлович – доктор философии, профессор, заведующий кафедрой религиоведения, зав. лабораторией археологических исследований Амурского государственного университета, Амурская область, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7, каб. 107, sciencia@yandex.ru.

Andrey P. Zabiako – Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies, Head of Archaeological research laboratory, Amur State University, of. 107, build 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, sciencia@yandex.ru

Ван Цзяньлинь – преподаватель Института Конфуция БГПУ, аспирант кафедры религиоведения Амурского гос. университета. sinocenter@yandex.ru.

Wang Zianlin – lecturer at Confucius Institute (Blagoveschensk State Pedagogical University), post-graduate student at the Department of Religious Studies (Amur State University), sinocenter@yandex.ru

Титорева Галина Теодоровна – кандидат искусствоведения, заведующая научно-исследовательским сектором этнографии Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова; Хабаровский край, г. Хабаровск, ул. Шевченко, 11, mazo2005@mail.ru

Galina T. Titoreva – PhD (Art Criticism), Head of Ethnography department of The Khabarovsk Territorial Museum after N.I. Grodekov, Shevchenko Str., 11, Khabarovsk, Khabarovskiy Krai. mazo2005@mail.ru

Бурнаков Венарий Алексеевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН; 630090, Новосибирская область, г. Новосибирск, пр. Лаврентьева, д. 17, к. 404, (383) 330-72-93, venariy@ngs.ru

Venariy A. Burnakov – PhD (History), senior researcher of the Department of ethnography of Institute of archeology and ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science, off. 404, 17 Lavrentyev avenue, Novosibirsk, 630090, (383) 330-72-93, venariy@ngs.ru

Аникеева Елена Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (Москва); 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д.10, факультет гуманитарных и социальных наук, к. 608; тел. 8 (495) 433 2000, anikeeva.elena@rambler.ru

Elena N. Anikeeva – PhD (Philosophy), Docent at the Department of History of Philosophy of Peoples' Friendship University of Russia (Moscow); off. 608, 10 Miklukho-Maklaya str., Moscow, Russia, 117198, anikeeva.elena@rambler.ru

Прихотько Валерия Александровна – старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения ШГН (Школы гуманитарных наук) Дальневосточного федерального университета, 690922, Остров Русский, п. Аякс, кампус ДВФУ, корпус F, кабинет F305. Приморский край, г. Владивосток, val.prikhotko@gmail.com

Valeria A. Prikhotko – Senior Lecturer of the Department of Theology and Religious Studies (School of the Humanities), Far Eastern Federal University, off. F305, build. F, Ajax, Russky Island, Vladivostok, Primorsky krai, Russia, 690922, val.prikhotko@gmail.com.

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии»; 119049, Москва, ГСП-1, Мароновский переулок, 26, trubnikovann@mail.ru

Nadezhda N. Trubnikova Doctor of Science (Philosophy), deputy chief editor of «Voprosy Filosofii» journal («Questions of Philosophy»), 26 Maronovskii pereulok, 119049, Moscow, Russia, trubnikovann@mail.ru

АВТОРЫ НОМЕРА

Романова Елена Геннадьевна – кандидат философских наук, докторант-соискатель кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ, начальник отдела в Министерстве образования и науки Российской Федерации, e.g.romanova@mail.ru.

Elena G. Romanova – PhD (Philosophy), Doctoral candidate at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St.-Petersburg State University, Chief of the department of Ministry of Education and Science of the Russian Federation, e.g.romanova@mail.ru

Пивоваров Даниил Валентинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения департамента философии Института социально-политических наук Уральского федерального университета, заслуженный деятель науки Российской Федерации, 620083, Екатеринбург, пр. Ленина, 51. Уральский федеральный университет, кафедра религиоведения, тел. 358-94-28, daniil-pivovarov@yandex.ru

Daniil V. Pivovarov – Doctor of Science (Philosophy), Full professor, chairman at Study Religion Department of faculty of Philosophy, Ural Federal University, the honored worker of science of the Russian Federation; 51 Lenin str., Ekaterinburg, Russia, 620083, daniil-pivovarov@yandex.ru

Цыганков Александр Сергеевич – аспирант кафедры философии Волгоградского государственного социально-педагогического университета, Волгоградская обл., г. Волгоград, пр. Ленина, 27, каб. 7-18, m1dian@yandex.ru.

Alexander S. Tsygankov – postgraduate student of the Chair of Philosophy, Volgograd social pedagogical university, of. 7-18, 27 Lenina prospect, Volgograd, Volgograd region, Russia, m1dian@yandex.ru

Родин Вадим Владимирович - кандидат богословских наук, преподаватель Владивостокского духовного училища, г. Владивосток, ул. Пологая, 65, atk41818@yandex.ru

Vadim V. Rodin - candidate of theological sciences, lecturer, Vladivostok religious school, 65 Pologaya str., Vladivostok, Russia, atk41818@yandex.ru

Покоевич Дина Александровна – аспирант кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, dileksen@mail.ru

Dina A. Pokoevich – postgraduate student at the Department of Theology and Religious Studies, School of the Humanities, Far Eastern Federal University, dileksen@mail.ru

Сторчак Владимир Михайлович – доктор философских наук, доцент кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана, г. Москва, 2-я Бауманская ул., 5, (962)-934-32-87, V.Storchak@yandex.ru

Vladimir M. Storchak – Dr. Sc. (Philosophy), assistant professor Study of History Department, Bauman Moscow State Technical University, build. 5, 2 Baumanscaya st., Moscow, Russia, (962)-934-32-87, V.Storchak@yandex.ru

Царева Надежда Александровна – доктор философских наук, профессор кафедры социологии и социальной психологии ФГБОУ ВПО «Дальрыбвтуз», г. Владивосток, Светланская, 27, nadezda58@rambler.ru

Nadezhda A. Tsareva – Dr.Sc. (Philosophy), Professor at the Department of Sociology and Social Psychology, Far Eastern State Technical Fisheries University, of. 602, build. 27, Svetlanskaya str., Vladivostok, Russia, nadezda58@rambler.ru

Поночевная Инна Дмитриевна – аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ, ponochevnaya@gmail.com

АВТОРЫ НОМЕРА

Inna D. Ponochevnaya – postgraduate student at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint Petersburg State University, ponochevnaya@gmail.com

Александр Семёнович Брейтман – доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и права ДВГУПС, член Союза кинематографистов РФ, г. Хабаровск; brejtman54@mail.ru

Alexander S. Brejtman – Dr. Sci. (Philosophy), Professor at the Department of Philosophy, Sociology and Law, Far Eastern State Transport University, member of the Union of Cinematographers of the Russian Federation, Khabarovsk, brejtman54@mail.ru

Куляскина Ирина Юрьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Амурского государственного университета, Амурская область, Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21, стр.1, кафедра философии (каб. 316), w201210@mail.ru

Irina Yu. Kulyaskina – Dr. Sc. (Philosophy), Professor at the Department of Philosophy, Amur State University, of. 316, build 1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, w201210@mail.ru

Бубик Томаш – доктор философских наук, доцент кафедры философии университета Пардубице в Чехии, заместитель председателя Чешского совета религиоведов, главный редактор научного религиоведческого журнала «Пантеон», член редакционных коллегий журналов «Религио» и «Номос»; Tomas.Bubik@upce.cz

Tomas Bubik – Dr. Sci. (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy, University of Pardubice, Deputy Chairman of the Czech Board of religious scholars, Chief Editor of the scientific journal “Pantheon”, member of the editorial boards of journals “Religio” and “Nomos”; Tomas.Bubik@upce.cz

Кейдун Ирина Борисовна – кандидат исторических наук, доцент кафедры китаеведения, начальник Отдела международных проектов Амурского государственного университета, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21, корп.7, каб. 503, ikeidun@mail.ru

Irina B. Keidun – PhD (History), Associate Professor at Chinese Study Department, Amur State University, of. 324, build. 1, 21, Ignatievskoye Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, ikeidun@mail.ru

Гумирова Сабрина Марсельевна – аспирант Отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории Академии наук Республики Татарстан, almirazelenaya@mail.ru

Sabrina M. Gumirova – post-graduate student at the Department of History of social thought and Islamic studies, Institute of History, Tatarstan Academy of Sciences, almirazelenaya@mail.ru

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. **При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.**

Статья предоставляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru в **трёх основных файлах**.

В первом файле находится текст статьи и прилагаемые к ней обязательные компоненты (аннотация, ключевые слова, сведения об авторе, др.). Электронные текстовые файлы принимаются редакцией исключительно **в формате Word. rtf**. Не следует вставлять в текстовый файл Word. rtf. графические объекты (фотографии, таблицы и т.п.). Графические объекты прилагаются в отдельных файлах (см. ниже «Иллюстрации»). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например*: Иванов_статья.rtf).

Во втором файле находятся общий список всех библиографических ссылок. Данный список дублирует список библиографических ссылок (сносок), представленный в статье. Каждая ссылка должна содержать полную информацию об источнике (варианты *Там же...*, *Ibid.* и другие исключаются). Полная информация об источнике цитирования необходима для размещения в РИНЦ и других базах цитирования.

В третьем файле находится фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – **jpeg**, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены **файлы с иллюстрациями** (фотографии объектов, таблицы, графики и т.п.). Иллюстрации цветные или черно-белые предоставляются в отдельных файлах. Формат иллюстрации – **jpeg**, разрешение – не менее 300 dpi. Файлы с иллюстрациями нумеруются автором в порядке их расположения в тексте статьи. В конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций. В статье в том месте, где предполагается расположение иллюстрации, автор в круглых скобках указывает номер иллюстрации.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, Амурский государственный университет, корп. 7, каб. 107, редколлегия журнала «Религиоведение».

Электронный вариант направляемых в редакцию материалов **обязательно** высылается электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru с пометкой «статья».

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее в разделе «Оформление подписки»). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Автору».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект из 2-х номеров на 2014 год – 1000 руб., на 2015 год – 1400 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 1 полугодие 2015 год можно оформить через Объединенный каталог «Пресса России».**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счета АмГУ платежным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платежного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платежным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 USD (70 euro).

Почтовые расходы включены в стоимость подписки.

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области Текущий валютный счет No 40503840411000000001

Транзитный валютный счет No 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год.

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is 100 \$ USD, 70 euro (4 volumes). Postal fees are included in the subscription fee.

Information for the subscribers:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области Текущий валютный счет No 40503840411000000001

Транзитный валютный счет No 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Purpose of the payment – subscription for «Study of Religion» journal (2014).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Извещение

ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ

(наименование получателя платежа)

ИНН 2801027174 Р/с 40501810500002000001
(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)

УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ)
КПП 280101001 л/с 20236Х50560
в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской обл. г. Благовещенск
(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКТМО 10701000001 ОКАТО 10401000000

000000000000000000130 Доходы, получаемые
структурными подразделениями образовательного
учреждения от оказания платных услуг
(подписка на журнал «Религиоведение» на 201 год)
(наименование платежа)

Сумма платежа _____ руб. 00 коп.

Сумма платы за услуги _____ руб. ____ коп.

Итого _____ руб. ____ коп.

Кассир

ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ

(наименование получателя платежа)

ИНН 2801027174 Р/с 40501810500002000001
(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)

УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ)
КПП 280101001 л/с 20236Х50560
в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской обл. г. Благовещенск
(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКТМО 10701000001 ОКАТО 10401000000

000000000000000000130 Доходы, получаемые
структурными подразделениями образовательного
учреждения от оказания платных услуг
(подписка на журнал «Религиоведение» на 201 год)
(наименование платежа)

Сумма платежа _____ руб. 00 коп.

Сумма платы за услуги _____ руб. ____ коп.

Итого _____ руб. ____ коп.

Квитанция

Кассир

Внимание подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

(подпись плательщика)
« ____ » _____ 20 ____ г.

Информация о плательщике

(Ф.И.О., адрес плательщика)

(ИНН)

№ _____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

(подпись плательщика)
« ____ » _____ 20 ____ г.

Информация о плательщике

(Ф.И.О., адрес плательщика)

(ИНН)

№ _____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

**Журнал зарегистрирован Министерством Российской
Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.**

Сайт журнала: [http://www. amursu.ru/religio](http://www.amursu.ru/religio)

Дизайн Ю.М. Гофмана
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2014. №2.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 09.06.14. Компьютерная верстка –
Н.В. Чирков. Переводчик – Е.А. Конталева. Технический редактор –
Е.А. Конталева. Корректор – А.С. Воронина.
Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 35,35. Тираж 500.