

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии
(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

В шести томах

Том 2

Владимир 2016

УДК 2–1
ББК 86.201
А38

Редакционная коллегия:

Е. И. Аригин, д. филос. н., профессор ВлГУ (*ответственный редактор*)
Н. М. Маркова, к. филос. н., доцент ВлГУ (*член редколлегии*)
И. Е. Викулов, старший преподаватель ВлГУ (*член редколлегии*)
В. А. Медведева, ВлГУ (*ответственный секретарь редколлегии*)

Издание подготовлено при финансовой поддержке гранта РГНФ: 16-03-14076

Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы : сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 2 / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир, 2016. – 264 с.

ISBN (т. 2)

ISBN

Материалы раскрывают ряд проблем современных исследований религии и могут быть использованы в качестве дополнительных при изучении университетских курсов: «Религиоведение», «Религиозная философия», «Феноменология религии», «Введение в специальность "Религиоведение"», «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений», «Философия религии» и ряда других.

Сборник предназначен для всех, кто профессионально изучает проблемы постижения религии, занимается самообразованием в этой сфере исследований, а также для студентов направления «Религиоведение» и других социально-гуманитарных направлений высших учебных заведений.

УДК 2–1
ББК 86.201

ISBN (т. 2)
ISBN

© ВлГУ, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ № 3

Анализ историко-культурного измерения религии как преемственности и изменения

Дмитриев М. В.

Конфликт христианских традиций и дискурсов «этнической»
идентичности в России Средних веков и раннего Нового времени 7

Бабинцев Е. О.

Коронация средневекового монарха как обряд инициации
(на материале Англии IX – начала XVII века) 9

Бершицкая Т. В.

К вопросу об отличии священного предания суннитов и шиитов
на примере некоторых эсхатологических представлений 12

Кумпан Е. Н.

Мусульмане Северо-Западного Кавказа в религиозной политике
Российской Империи второй половины XIX в. 23

Матвеев С. И.

О значении юродивых в православной традиции 42

Негреев И. О.

Германо-скандинавские мужские союзы в свете индоевропейских
параллелей, на примере ведийских *vrātya* 51

Перенижко О. А.

Архимандрит Антонин (Капустин) и его роль
в изучении Афона и Святой Земли 70

Петелин С. В.

Эволюция взглядов католической церкви
на проблему многообразия религий 71

Сгибнева О. И.

Религия в историческом сознании современного
русского общества: динамика и противоречия 84

Сенюткина О. Н.

Русские мусульмане: «вызовы» верующих – «ответы» ученых 97

Тимофеев М. Н.

Приходское духовенство и церковная власть в России
начала XX века в зеркале микроистории 98

Чернышев И. А. (иеромонах Иов)

Периодизация отечественной истории в контексте
церковно-государственных отношений 98

СЕКЦИЯ № 4

Антропологические исследования «народной религиозности» и религии в массовой культуре

Баталко Т.И.

Об особенностях современной «антропологической катастрофы» 100

Бесков А. А.

Восточнославянское язычество в пространстве
современной отечественной культуры и повседневности 102

Борзов А. В.

Феномен «черной церкви» в США: особенности
христианской религиозности афроамериканцев
(по материалам американской историографии) 122

Георгис Д.

Об определении понятия «язычества», типологии
язычества и оценке численности современных язычников в России 133

Дашковский П. К.

Отношение к этнорелигиозным процессам населения Западной
Монголии (по результатам социологических исследований) 154

Дмитриев Д. В.

Неканонические иконы Богоматери как форма выражения
современных народных религиозных представлений 169

Ленков П. Д.

Практика покаяния в позднем даосизме, буддизме
и в христианстве: опыт сопоставления 176

Лепехова Е. С.

Возникновение и формирование религиозной бюрократии в Японии 178

Пелевина О. В.

Современные китайские христианские общины: анализ опыта
конкретно-социологических исследований китайских религиоведов 184

Рыбакова А. Г.

К вопросу о проблемах этнической и религиозной демаркации
на примере современного Непала 199

Силантьева М. В.

Политическое конструирование религиозности в современной культуре 213

Скрыльников П. А.

Сообщества родноверов: от дружеской компании к религиозной общине
(по материалам исследования сообществ г. Костромы) 215

Смолякова Л. А.

Современные реалии бурятского шаманизма 218

Федянина В. А.

Японское новое новое религиозное движение *Кофуку-но кагаку*
в России: деятельность в инокультурной среде 218

Хрущева П. В.

Энергийный прагматизм и магизм в народной религиозности 236

Шиженский Р. В.

Роль личности в истории в представлении русских язычников XXI века
(по данным полевых исследований) 243

СЕКЦИЯ № 3

Анализ историко-культурного измерения религии как преемственности и изменения

Руководители секции:

Дмитриев Михаил Владимирович, доктор ист. наук
профессор Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова;

Степанова Елена Алексеевна, доктор филос. наук
зав. кафедрой религиоведения УрФУ,
главный научный сотрудник Института философии и права УрО РАН

Дмитриев М. В.

КОНФЛИКТ ХРИСТИАНСКИХ ТРАДИЦИЙ И ДИСКУРСОВ «ЭТНИЧЕСКОЙ» ИДЕНТИЧНОСТИ В РОССИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

В докладе речь пойдет о состоянии исследований, касающихся связи христианских традиций и национальных представлений в культуре России, в XVI – XVII вв.) Эта проблематика стоит в центре проекта „*Confessionesetnationes*”, осуществлявшегося Центром украинистики и белорусистики Исторического факультета МГУ в 2003-2010 гг.¹ Главный тезис доклада: *проведенные исследования показывают, что православные традиции Восточной Европы, в отличие от западнохристианских (например, Польши или Франции), не создавали благоприятных условий для рождения и раз-*

¹Информация о проекте помещена на сайте: www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel; см. также: Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средневековье – новоевропейское время. Под ред. М.В. Дмитриева / Religion et ethnicité dans la formation des identités nationales en Europe. Moyen Âge – époque moderne. Sous la dir. de Mikhaïl V. Dmitriev M.: Индрик, 2008

вития дискурсов *этно*-национальной идентичности. Видимо, эта проблематика релевантна и в контексте «структур большой длительности» - в том смысле, что традиционная православная культура Восточной Европы и в «эру национализма» препятствовала быстрому и прочному укоренению *этно*-национальных и *этно*-националистических дискурсов. В этом отношении первые результаты проекта „Confessionesetnationes” противоречат широко распространенным и всё более распространяющимся стереотипам об истоках национального самосознания в православных странах Восточной Европы.

В обоснование этого тезиса будет представлен ряд наблюдений.

Во-первых, уже в восточнославянском средневековье мы видим немало существенных отклонений от западного образца («языки» вместо «nationes», «люди» вместо «народа» /«*polulus*»/ «*natio*» / «*gens*»; некоторые особенности в том, как эволюционировали представления о коллективной «протонациональной» идентичности в XI-XV вв. и т.д.); не исключено, что важную в генезисе этих «девиаций» играли унаследованная из Византии манера понимать отношения между «этническим» и христианским как остро конфликтные.

Во-вторых, эти «отклонения» росли в числе и углублялись в своем содержании в христианской культуре Московской Руси в XVI-XVII вв. (представления о «Святой Руси», Руси/русских как «Новом Израиле», России как «Третьем Риме», странное восприятие «чужих» в категориях почти одной лишь конфессиональной, политической и пространственной, а не «этнической» чуждости, аналогичная по логике полная и твердая привязанность к конфессиональному, династическому и политико-государственному принципам в построение самоидентификации), а в украинско-белорусских землях соревнование «византийской» и «западной» моделей было весьма упорным и завершилось (по крайней мере, в культуре элит) победой именно «западной» модели к середине XVII века; будут приведе-

ны соответствующие примеры из релевантных русских и украинско-белорусских текстов, показывающие конфликт дискурсов «христианского» и дискурсов «этнического».

В-третьих, пересадка западных или вестернизированных моделей протонациональных дискурсов на русскую почву (на почву Московской Руси и России во второй половине XVII и в XVIII вв.) произошла довольно поздно и породила много внутренних конфликтов и противоречий в возникавших дискурсах протонациональной идентичности нового типа; победа западной, «нормальной» дискурсивной модели *этно*-национальной идентичности русских не была бесспорной и окончательной даже во второй половине XIX века; видимо, мы имеем дело с тем, как средневековые византийско-христианские дискурсивные традиции препятствовали распространению и укоренению в общественном сознании этнонациональных представлений о «русском».

Бабинцев Е. О.

КОРОНАЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО МОНАРХА КАК ОБРЯД ИНИЦИАЦИИ (на материале Англии IX – начала XVII века)

Коронационный обряд средневекового монарха представляет собой разновидность обряда инициации, поскольку предполагает изменение социального статуса индивида (претендента на престол). При анализе данного обряда целесообразно обратиться к концепциям антропологов и этнографов, исследовавших различные обряды инициации и выделивших их существенные черты.

Одним из первых антропологов, исследовавших интересующий нас предмет, был Арнольд ванн Геннеп (1873-1957). Обряды инициации он

рассматривал в контексте «обрядов перехода», включающих в себя все обряды, связанные с переходом из одного состояния в другое (в частности, ритуалы, связанные с беременностью и родами, свадебные и похоронные обряды и т.д.). А. ванн Геннеп предложил общую схему обрядов перехода, согласно которой при переходе от одного «нормального» состояния к другому «нормальному» состоянию иницилируемый проходит три стадии[1, с. 15]:

1) Обряды отделения (прелиминарные), в ходе которых индивид отделяется от своей первоначальной социальной роли;

2) Промежуточные обряды (лиминарные) – обряды, сопровождающие период «социального безвременья», т.е. состояния индивида, при котором прежняя социальная роль им утрачена, а новая пока еще не получена;

3) Обряды приобщения (постлиминарные), в ходе которых индивид получает новую социальную роль.

Данная схема была заимствована британским антропологом Эдмундом Личем (1910-1989), который развил теорию А. ванн Геннепа и, в частности, перечислил четыре основных способа «отделения» от первоначальной роли: а) иницилируемый может двигаться в процессии от пункта А к пункту В, б) он может снять с себя прежнюю одежду, в) могут быть принесены жертвы, г) «грязь» с тела иницилируемого может быть удалена посредством мытья и т.п.[2, с. 95].

Другим автором, разрабатывавшим теорию обрядов перехода был Виктор Тэрнер (1920-1983), который провел подробный анализ лиминального (порогового) состояния. В. Тэрнер приводит ряд существенных характеристик лиминальных существ, проходящих инициацию: они предстают как ничем не владеющие, пассивные, беспрекословно подчиняющиеся[3, с. 169].

Проиллюстрируем приведенные выше теоретические положения примерами из «Liber regalis» («Королевская книга») – наиболее известной редакции английского коронационного обряда[4, с. 81-130].

Начнем с прелиминальных обрядов. Так, ночь накануне коронации будущий монарх посвящает молитвам и благочестивым размышлениям, а также выслушивает наставления аббата Вестминстера; наутро он совершает омовение и облачается в одеяние, приличествующее торжественному дню. К месту коронации – Вестминстерскому аббатству – будущий монарх следует в составе процессии, состоящей из клириков и дворян. На протяжении всего пути от дворца до церкви под руки короля ведут епископы Дарема и Бата, а над ним несут балдахин.

Несколько большую сложность для нас представляют промежуточные обряды королевской инициации, поскольку их границы очерчены не так четко. На наш взгляд, данный период начинается с того момента, когда король падает ниц на пол сразу после принесения даров, и завершается, когда король поднимается с пола второй раз (после чего начинается его помазание). Таким образом, королевская клятва (которую монарх приносит, поднявшись в первый раз, и непосредственно после которой он ложится на пол второй раз) относится к промежуточному периоду. Указанные «простираяния ниц» короля отсылают нас к символике смерти и возрождения, которая характерна для обрядов перехода[2, с. 97].

В свою очередь, обряды приобщения идентифицируются вполне ясно и заключаются в помазании, возведении на трон и вручении инсигний – знаков королевской власти. Как отмечает Э. Лич, многие обряды приобщения часто повторяют обряды отделения, но имеют обратный знак[2, с. 96]. Это справедливо и для королевской инициации: по окончании церемонии короля облачают в соответствующий его статусу наряд (коронационные одеяния, входящие в число регалий, остаются в аббатстве), в свой дворец король возвращается также в составе процессии.

Несмотря на то, что вышеизложенные теоретические концепции сформулированы авторами на материале архаических обществ и древних литературных памятников, они вполне применимы при анализе средневе-

ковых ритуалов. Использование достижений антропологии и этнографии при исследовании английских коронационных ритуалов представляется нам перспективным, поскольку позволяет глубоко и всесторонне интерпретировать их содержание и социальные функции.

Библиография:

1. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – 198 с.
2. Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 142 с.
3. Тэрнер В. Символ и ритуал. Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.
4. English Coronation Records. Ed. by L.G.Wickham Legg. – Westminster: A. Constable & co., ltd., 1901. – lxxxviii + 413 p.

Бершицкая Т. В.

**К ВОПРОСУ ОБ ОТЛИЧИИ СВЯЩЕННОГО ПРЕДАНИЯ
СУННИТОВ И ШИИТОВ НА ПРИМЕРЕ НЕКОТОРЫХ
ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ**

Интерес к эсхатологическим воззрениям в исламе был вызван вопросом о притягательности для приверженцев ИГИЛ участия в боевых действий на территории стран Леванта (необходимо сказать, что деятельность террористической организации ИГИЛ запрещена на территории РФ). Следует уточнить, что под Левантом (от франц. *Soleil levant* - «восход солнца»)

понимают прибрежную восточную часть Средиземного моря, которую занимают страны Сирия, Ливан, Израиль, Иордания, Палестина, Египет, Турция и др. В более узком понимании, это территория стран Сирии, Палестины и Ливана, которая по-арабски носит название *аш-Шаам*.

Несомненно, что истоки этой притягательности лежат в ряде положений эсхатологического учения ислама. Речь здесь не идет о том, насколько правильно или нет участники халифатистского движения ИГИЛ интерпретируют эсхатологические воззрения ортодоксального ислама, под которым в данном случае мы понимаем суннизм. Проблема заключается в том, что при рассмотрении эсхатологии в основных течениях ислама, представители которых активно проявляют себя в военно-политических действиях как на стороне ИГИЛ, так и на стороне его религиозно-политических противников, а именно суннитов и шиитов, обнаруживается существенная разница.

Задача состоит в том, чтобы обозначить эту разницу, кратко ее охарактеризовать и выявить основной исток, положивший начало этому различию.

Сразу же необходимо отметить, что разделение в исламе на суннизм и шиизм восходит в своих корнях к политической борьбе за власть между потомками Али, представляющими как и Мухаммад аристократический и почитаемый род Хашимитов, и Умаййдами (Омеййдами) – богатым торговым мекканским родом, вышедшим на арену политического внимания в среде мусульман уже после смерти Мухаммада. Вскоре после первоначальных исламских завоеваний, Алиды, по преимуществу, стали проживать на территориях современного Ирака, а позднее – Ирана, культурная среда которых резко отличалась от таковой на территории Аравийского полуострова – колыбели ислама. Потомственное наследование власти в семействе Алидов – один из примеров такого инокультурного для арабов влияния, возникшего в Ирано-иракском регионе. Соответственно такому

наследованию возникает и богословское обоснование преимущества власти Алидов в мусульманском мире. Постепенно в среде шиитов – последователей и почитателей приверженцев Али, сложилось свое учение, которое в ряде своих положений сильно отличается от суннитского. Основное отличие лежит в области обоснования происхождения власти в исламе. Казалось бы, что область эсхатологии имеет лишь очень отдаленное отношение к этому вопросу. Сложилось это отличие во времена жёсткого давления правящей исламской династии на представителей дома Али, что и привнесло, несмотря на множество совпадений в эсхатологических воззрениях шиитов и суннитов, кардинальное различие в видение апокалиптической эпохи - это идея о пришествии Махди у шиитов.

У суннитов также имеется представление о Махди, но будучи отмеченным лишь незначительным упоминанием в Священном Предании, как факте присутствия Махди в последние времена [1, с.687], специального развития не получило. У шиитов же, идея Махди является центральной в воззрениях на этот период истории человечества.

Схожесть эсхатологических представлений обеспечивается почти что полной идентичностью текста Корана у суннитов и шиитов. А вот различия возникают по большей части в текстах Священного Предания – хадисов у суннитов и хабаров у шиитов. Конечно же, возникает необходимость краткой характеристики этих источников для прояснения истории поставленного вопроса.

Сунна представляет собой сборники хадисов – рассказов о разнообразных действиях Мухаммада, переданных со слов его ближайших сподвижников и впоследствии канонизированных в 6-ти основных сборниках, являющихся одним из основных источников шариатских законов.

Совершенно другим образом складывалось появление Священного предания у шиитов - записи со словами Али хранил уже его сын аль-Хасан (ум. 669 г.), но систематические письменные труды в этой области появ-

ляются только в первой половине 8-го века. Наиболее известен ученый богослов имам Джафар ас-Садик (ум. 765 г.), который, окружив себя целой плеядой ученых из различных областей знаний, успешно вел диспуты на самые разные темы с оппонентами в Медине. Даже более того, он посылал своих ученых по разным городам не только для проведения таких диспутов, но и с целью вести пропаганду в пользу Алидов [6, с.250].

Дело в том, что среди Алидов рано стало бытовать представление о том, что власть имамов по своей сущности божественна, соответственно имамы исполняют непосредственно волю Аллаха и непогрешимы, а значит, обладают непререкаемым авторитетом во всех областях знаний и неограниченными возможностями познания. Поскольку имам выступал как источник всех знаний, к нему тянулись люди со всего Халифата, стремясь услышать ответ на волновавшие их вопросы из уст самого имама. В результате эти люди часто становились приверженцами Алидов. Значение 6-го из 12-ти имамов Джафара ас-Садика в упрочении идеи об имамах, как носителях высшего знания, трудно переоценить. Не желая активно участвовать в политической борьбе Алидов за власть, считая, что у них, по крайней мере на тот период, не было шансов на успех, он активно разрабатывал алидскую догматику в умеренных шиитских кругах. Ас-Садик считал напрасным выступать с оружием в руках против своих политических противников до появления Махди, который должен установить мир и справедливость на земле.

Имамы, выступая на публичных собраниях, отвечали на вопросы, обращенные к ним – эти вопросы и ответы записывались и распространялись. Участники таких собраний приобретали статус авторитетных знатоков в различных областях знаний, поскольку получали их непосредственно от имамов, сами же знания, полученные от «семьи Пророка», становились каноническими. Многие из таких знатоков оседали в Куфе, городе, который отличался симпатиями к Алидам и являлся средоточием политических

и социальных недовольств, которые в виде вооруженных бунтов прорывались наружу под религиозно-политическими лозунгами Алидов.

Куфа расположена в 170 км. к югу от Багдада и была основана в 637 г. Са'дом ибн Абу Ваккасом - одним из сподвижников Мухаммада, правителем которой он оставался до 642 г. После его правления последовал целый ряд назначений, которые зачастую происходили из-за противостояния населения Куфы правящему халифу или же несогласием с очередным назначением правителя Куфы. Когда был убит халиф Усман, куфийцы поддержали следующего халифа - Али ибн Абу Талиба, который назначил нового правителя Куфы в 656 г. Перед известной битвой с Муавией ибн Абу Суфьяном Али перенёс свою столицу в Куфу, которая хранила верность Али до его смерти, последовавшей в 661 г., а впоследствии стала первым центром, из которого распространялась идеология шиизма.

Помимо этого, Куфа, находившаяся вблизи древнего города аль-Хира (Хира - древний город, ныне не существующий, который был столицей арабского царства Лахмидов в IV-VI вв. и являлся буферной зоной между Византией и Сасанидским Ираном - мусульмане заняли Хиру в 7 веке), где с 5-го века располагалась несторианская епископская кафедра [4], выступала неким посредником между исламом и христианством, впитывая мессианские ожидания христиан. В то же время она сохраняла духовное наследие древнего Ирана – зороастризм с его идеями последней эсхатологической битвы между силами добра и зла, когда зло будет окончательно побеждено силами добра. По зороастрийским представлениям, в конце времен Ахура Мазда ниспошлёт спасителя - Саошьянта, который с помощью всех добрых людей завершит победу добра, а воплощение зла Ангра-Майнью будет разбит со всеми своими приспешниками и уничтожен.

Идеи мессианства, как и культ имамов, с непрерывным проявлением в них божественности, чужды Корану, но с правления последнего 12-го имама аль-Махди в первой половине 8-го века, основой исторической концеп-

ции шиитов становится учение об имамате – верховной власти исламского государства обеспеченной божественностью имамов, последний из которых, ушедший до времени в сокрытие аль-Махди, должен появиться в момент пика несправедливости, гонений и лишений, чтобы установить царство всеобщего благоденствия на земле. Впоследствии знания, полученные от имамов, распространялись по Халифату далеко за пределы Куфы, становясь основанием для ряда крупных шиитских школ в других городах.

Уже после смерти Джаффара ас-Садика знатоками были отобраны 400 сборников записей вопросов к имаму и их ответов, которые в качестве оригиналов (по араб. *асл* – «источник»), легли в основу трудов последующих шиитских богословов. Ответы в этих текстах (хабарах) были записаны непосредственно со слов имама, без комментариев и личных рассуждений составителей сборников, систематизация материалов отсутствовала [6, с.261]. Составителями сборников были по большей части ученики Джаффара ас-Садика, но среди них были и ученики предыдущего пятого имама Мухаммада аль-Бакира (ум. 732 г.).

Эти оригинальные сборники *асл* впоследствии были дополнены ответами последующих имамов, а также комментариями шиитских богословов (мухаддисов), авторитет которых возрастал по мере увеличения количества переданных ими оригинальных сборников *асл*. Шииты признают каноническими четыре основных сборника, самый ранний (содержит около 16 тыс. хабаров) - Мухаммада бен Йакуба ал-Кулини ар-Рази (ум. 941 г.). Первоначальные сборники не имели внутренней тематической структуры. Сборники хабаров, объединенные тематически, стали появляться в первой половине 8-го века. Одной из ранних тем сборников, которая утвердилась в шиитской хадисной литературе, было предсказание грядущих смут, бедствий, апокалиптических восстаний. Эти сборники носили название «*Китаб ал-малахим ва-л-фита*» (Книга о [грядущих] бедствиях, и смутах, коротко – «*Китаб ал-Малахим*»).

Тема *ал-малахим*, видимо, связана со всеми перипетиями шиитского движения, которое сопровождалось репрессиями и гонениями на шиитов. Так, претенденты на власть из соперничавших ветвей рода алидов, уповали на способность имамов предсказывать грядущие бедствия для тех, кто рискнул посягнуть на верховную власть, выступив с оружием в руках без разрешения имама [6, с.265]. Одно из ранних сочинений такого рода содержит вопросы на тему *ал-малахим* к Джафару ас-Садику, заданные его сподвижниками, который, как уже говорилось, считал напрасным вооруженные выступления до появления Махди. Постепенно тема грядущих бедствий стала очень популярна и заняла прочное место в трудах шиитских богословов.

Один из основополагающих догматов в шиизме – это догмат об *имамате* – верховной власти в шиитском государстве. *Имам*, от араб. глагола *амма* – стоять впереди, руководить чем-либо. Еще в доисламской Аравии имамом называли человека, «стоящего впереди», «руководящего чем-либо», например проводника каравана верблюдов или руководителя каким-либо делом. В исламе слово *имам* приобрело значение «духовного руководителя», в этом значении оно употребляется в Коране. Первоначально функции имама выполнял Мухаммад, а после его смерти – халифы. Но халиф был не только предстоятелем на молитве, но и главой государства, т.е. носителем духовной и светской власти. Поэтому функции имама – имамат – определяются как верховное руководство мусульманской общиной-государством.

Термин имамат для обозначения верховной власти не упоминался ни в Коране, ни в хадисах времен Мухаммада и праведных халифов. Употребляться в этом значении этот термин стал, видимо, с вступлением в борьбу за власть хариджитов, а учение об имамате, как обосновании прав Алидов на верховную власть, разрабатывалось уже сторонниками Алидов на основе хадисов (хабаров) и аллегорических толкований Корана [6,с.280-281].

Но основные доказательства «божественной» природы имамата, его необходимости и принадлежности роду Али, черпали из хабаров. Шиитские богословы видели в хабарах, сохраненных шиитской традицией, четкие указания на назначение Мухаммадом своим преемником Али, имамом, хранителем откровения и «амиром верующих». В одном из хабаров говорится, что Мухаммад, призвав ближайших родственников и соплеменников, указал на Али, который тогда был еще ребенком, и сказал: «Это мой брат, мой восприемник (*васи*) и мой заместитель (*халифа*) после меня. Слушайтесь и повинуйтесь ему!» [6, с.281].

После смерти двух сыновей Али от Фатимы – аль-Хасана и аль-Хусайна, встал вопрос о наследовании власти в роду Али. Часть последователей Али считали законным претендентам на власть еще одного сына Али (третьего по старшинству) от второй жены – Мухаммада (Мухаммад ибн аль-Ханафия). После его смерти и возникла в некоторых шиитских группировках идея «скрытого махди», «ожидаемого имама». Последователи этих идей пришли к его обожествлению.

В шиизме, который возник как религиозно-политическое движение, борьба за праведного и законного правителя всегда оставалась гарантией верного жизненного пути. Цель борьбы – возвращение власти ее законным обладателям – Алидам, но торжество справедливости – это хотя и важный, но не единственный фактор среди сил, движущих шиитами на протяжении веков. Вдохновляет шиитов на неослабевающую в веках борьбу, надежда на благоденствие, поскольку шиитская пропаганда всегда утверждала, что когда верховная власть вернется потомкам Али, то «земля наполнится правосудием и справедливостью, как прежде она была наполнена несправедливостью и притеснением» [6, с.282] - вера в имамов держалась в первую очередь именно на этом ожидании. Суннитский ислам с гарантией обещает правоверным мусульманам счастье в жизни будущего века, а шииты утверждают, что торжество «правой веры»

приведет к благоденствию уже в этой жизни. Ради этой веры шииты порою даже жертвовали своей жизнью, принимая мученическую смерть.

Шиизм отвергает прямое обожествление имамов, но защищает божественную сущность имамата, что дает имамам безграничную власть и непогрешимость, а также гарантирует обладание особым знанием. Учение об имамате завершилось в конце 9-го века, когда «исчез» последний, двенадцатый имам, который доныне, как считают шииты, находится в «великом сокрытии». Это сын 11-го имама *Хасана бин Али (Аскари)*, рождение которого окутано тайной, поскольку 11-й имам большую часть своего правления находился под тщательным наблюдением правящего халифа, который желал положить конец проблеме имамата и, как полагают шииты, в результате такого контроля, сын 11-го имама примерно в возрасте 5-ти лет, когда его отца постигла мученическая кончина (как практически и всех предшествующих имамов, начиная с Али), ушел в сокрытие [8, с.71-82]. Его называют «скрытым имамом» или «владыкой эпохи», «повелителем времени» и ожидают его появления в этом мире, когда он будет «переполнен гнетом и насилием», чтобы сделать его «полным справедливости и счастья». Человечество при этом, считают шииты, будет «погружено в море мудрости и совершенства». Достижение этого возможно руками самого человека, но главой этого совершенного общества будет спаситель рода человеческого, как его называют «его светлость Махди» [8, с.82-83].

В преддверие же появления Махди, насилия и войны достигнут верха жестокости. Причем войны эти связаны с именем Суфьяни, который соберет войско с жестокостью и нечестием которого не сможет сравниться никто. Причем Суфьяни будет представлять искаженный ислам. Военные действия будут разворачиваться в регионе Леванта, Ирака, Ирана. До тех пор, пока бесчинства Суфьяни не достигнут предела, Махди будет находится в сокрытии, когда же он явится, то войско верных ему мусульман объединившись с ним, расправятся с Суфьяни в ряде

кровопролитных войн, в которых все противники истинного ислама (т.е. его шиитской версии) будут уничтожены [7].

Здесь выходит на арену еще одно эсхатологическое лицо из Предания мусульман, ад-Даджжал (лжец, обманщик). Это фигура занимает основное положение в суннизме, представляя собой совратителя правоверных мусульман с пути Аллаха. С Даджжалем связаны эсхатологические войны, которым положит конец Иса, который убьет Даджжала. По некоторым хадисам против Даджжала сразится также и Махди. После победы над Даджжалем череда эсхатологических бед продолжится, несмотря на несколько лет благоденствия благодаря правлению Исы или Махди. Главным все же у суннитов считается не благоденствие, на которое внимание не заострено в Предании, а на очередном нашествии нечистивых народов Йаджуджа и Маджуджа, победить которых будет под силу только Исе и то по молитве к Аллаху.

После этого последует уже окончательное всеобщее отступление от ислама и предание его полному забвению. Только тогда произойдет разрушение Каабы, целые области будут поглощены землей, солнце восстанет на западе, густой дым окутает землю, причиняя мучительные страдания людям. Затем из-под земли выйдет страшное звероподобное существо *Даббат аль-Ард*, которое будет клеймить все людей, чтобы отделить верных от неверных мусульман. И в завершении времен, Коран вознесен будет на небеса, а людей на Суд погонит огонь, который выйдет из морских глубин со стороны Йемена [2, с.13-59].

Ад-Даджжал в шиитской версии, олицетворяет неисламский мир, его также уничтожит Махди, после чего объединит ислам в первоначальной истине и возглавит правление миром в эпоху всеобщего благоденствия [7].

В переводе с арабского Махди означает «ведомый верным путем», «ведомый по пути Аллаха» - *фи сабили лла* [3, с.163]. В суннизме образ Махди, как своего рода мессии, в какой-то степени совмещен с обликом

Исы (Иисуса Христа) и является провозвестником Судного дня. В первые века существования ислама, когда в нем начались религиозно-политические разногласия, образ Махди связывали и с обновлением веры, предполагая появление правителя, который должен был восстановить ислам в первоначальной чистоте. В шиизме образ Махди приобрел мессианские черты, представляя совершенно конкретное лицо скрытого до времени 12-го имама. У суннитов же это достаточно неопределенное лицо, которое то совпадает с образом Исы, то расходится, но в общих чертах можно сказать, что в конце времен перед Судным днем появление Исы и Махди произойдет практически одновременно, Иса выполнит свою функцию, отведенную ему в Предании суннитов, а затем объединившись с Махди победит главного обманщика мусульман – Даджжале, после чего, на неопределенный точно по времени срок, верные соберутся под руководством то ли Исы, то ли Махди. Но главенствующей роли этот эпизод правления у суннитов не играет, это лишь некоторое предверие Судного дня, не более того, тогда как шииты уповают на Махди именно как на спасителя рода человеческого, который приведет его к благоденствию ... надолго ли?

Дальше у шиитов следует своя история, отличная от суннитского Предания, в которой уже в несколько изменившемся мире истинные мусульмане получают воздаяние, а неверные будут уничтожены – но это уже совершенно расходящаяся с суннизмом эсхатологическая картина, требующая отдельного рассмотрения [5].

Список литературы:

1. *Абу-Дауд*. Китаб ас-Сунан / Пер. с араб. Д.Шаймурзин, И.Попов. – Казань: изд-во «Иман», 2012.–888с.
2. Аль-Масих ад-Даджжал (Антихрист) –М.: Зу-ль-Факкар, 2004. - 108 с.
3. Ислам: Энциклопедический словарь /Под ред.: Г.В.Милославский, Ю.А.Петросян, М.Б.Пиотровский, С.М. Прозоров (ответств. редактор) – М.: Наука, 1991. – 315 с. с илл.

4. *Максимов Ю.В.* Лекции по истории религии для 2 курса МДС. - [Электронный ресурс]. –Электронные данные: Сергиев Посад, 2003. Режим доступа: <http://mognovse.ru/vio-lekcii-po-istorii-religii-yu-v-maksimova-dlya-2-kursa-mds.html>

5. Последние времена, приход Имама Махди, его правление и Раджаат. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://arsh313.com/poslednie-vremena-prihod-imama-mahdi-ego-pravlenie-i-radzhaat/>

6. *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М.:Вост. лит., 2004. 471 с.

7. События в Сирии, Ираке, ИГИЛ и последние времена: хадисы шиитских Имамов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://arsh313.com/sobytiya-v-sirii-irake-igil-i-poslednie-vremena-hadisy-shiitskih-imamov/>

8. Табатабаи С.М.Х. Шиизм в исламе. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nur-org.ru/books/sejid-muhammad-husejn-tabatabai-shiizm-v-islame.pdf>

Кумпан Е. Н.

МУСУЛЬМАНЕ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА В РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

В имперский период российской истории религиозная политика выступала фактором, способствующим интеграции новых элементов (территорий, населения) в общероссийскую систему. С одной стороны, принадлежность человека к религиозной группе определяла спектр его прав, с другой стороны, самоуправление конфессий под контролем государства

подразумевало сохранение культурной специфики населения присоединяемых территорий, обеспечивало лояльность религиозных структур и их членов, снижение уровня конфликтности.

Уже на завершающем этапе Кавказской войны в 1860 в Тифлисе командующий Кавказской армией генерал-адъютант князь Орбелиани передал горским (убыхским, абадзехским, шапсугским) депутатам письменную ноту, в которой объявлял: "Государь Император не желает проливать кровь вашу, не желает нарушать ни вашей религии ни прав вашей собственности... Государь каждому из вас, кто изъявит покорность, приказал: дать землю для поселения, позволить исповедовать мусульманскую веру без стеснения и в селениях ваших строить мечети" [43, с. 78]. Осенью 1861 г. горцам был предоставлен выбор: либо они переселяются с гор на плоскость, "где получают земли в вечное владение и сохраняют свое народное устройство и суд", или же переселяются в Турцию [43, с. 81]. В результате большая часть адыгов эмигрировала в мусульманскую Турцию. По официальным данным было переселено около 400 тыс. чел. [2, с. 165], однако реальное количество выехавших до 1911 г. адыгов является предметом дискуссий.

Говоря о переселении горцев, начавшемся в конце 50-х гг. XIX в., А. Касумов, Х. Касумов, указывают на слухи, распространяемые турецкими эмиссарами среди горцев, будто бы по соглашению, заключенному между Османской империей и Россией, "русское правительство уступило Порте всех своих мусульманских подданных в обмен на христианских жителей". Также они обращают внимание на тот факт, что в течение 1860–1862 гг. более 100 тыс. кавказских горцев выехало в Турцию (с намерением поселиться там) под предлогом "путешествия в Мекку для поклонения гробу Магомета", и российское правительство не препятствовало "паломникам", объясняя это тем, что "мы не хотим и не можем противиться исполнению желания, внушенного религиозной убежденностью" [29, с. 33]. Отметим,

что восприятие горцами Турции как центра мусульманского мира – особенно в противовес православной России – было одним из наиболее значимых факторов, способствовавших переселению адыгов. Так, А. Фонвиль в своей работе посвященной последнему году Кавказской войны, писал: "Черкесы были вполне убеждены, что Турция – это самая большая, самая населенная и наиболее могущественная держава во вселенной; о султанах турецком они иначе не говорили, как со знаками особого уважения, доходящего до поклонения"[39, с. 15].

В рапортах и отчетах различного уровня неоднократно упоминалось о призывах к переселению со стороны мусульманского духовенства и горских феодалов: в 1865 г. в ходе поездки подполковника И. Дукмасова (позже назначенного попечителем горских народов) по округам Кубанской области, было установлено, что наиболее силен "религиозный фанатизм" в Бжедуховском округе. И если "в других местах духовенство старалось не обнаружить своего участия в подстрекательстве, здесь же духовные лица главным образом только и принимали на себя право толковать о нелепости, на основании которых некоторые из них даже требовали разрешения идти в Турцию, давая заметить при этом, что, в противном случае, они и без разрешения начальства готовы идти к морю", также публично делались заявления о том, что бжедухи должны служить Богу и истинному государю (т.е. турецкому султану) и что "не могут оставаться на оскверненной земле, потому что, живя здесь, они не могут достигнуть рая.

По результатам рапорта И. Дукмасова, за активную "агитацию горцев переселиться в Турцию", был приговорен к высылке в Смоленскую губернию на 8 лет эфенди Хут [16, л. 1,2]. О религиозном фанатизме мулл упоминает в своих "Путевых заметках" (датированных 1865 г.) адыгский писатель-просветитель С. Крым-Гирей (Инатов) [30, с. 377].

В 1867 г., старшина Курговского аула Магомет Кочесоков за распространение, как в своем ауле, так и в соседних, слухов о том, что "за ото-

бранием крестьян последует и насильственное введение христианской религии между магометанами" был приговорен к высылке в г. Тамбов "впредь до распоряжения министра внутренних дел о поселении этого горца в одной из внутренних губерний России под надзор полиции сроком на 3 года". Подчеркивалось, что после завершения трехлетнего срока, оценив образ жизни М. Кочесокова, власти сделают распоряжение либо о разрешении вернуться ему на родину, либо о высылке в Сибирь [19, л. 11, 11-12].

В начале XX в. по инициативе Начальника области был проведен сбор сведений об эффективности проводимой на Кавказе политики в отношении горского населения. Войсковым старшиной С. Аслан-Гиреем, был подготовлен доклад, с указанием причин, побуждавших горцев переселяться в Турцию. К ним С. Аслан-Гирей относил:

1) неопределенность по поводу воинской повинности: автор доклада писал, что последователи ислама не приемлют "довольствия из общего котла, с употреблением в пищу запретных для мусульман животных". В качестве доказательства того, "насколько сильно среди последователей Магомета религиозное чувство" он приводит в пример восстание сипаев в Индии, начавшееся "вследствие употребления оружейных патронов, осаленным свиным жиром". В тоже время С. Аслан-Гирей подчеркивал, что "повинность, в основу которой будут приняты религия, обычаи и нравы народа, мусульмане встретят с большим желанием".

2) Право выбора мулл, которым, по мнению автора доклада, горское население пользовалось только номинально – реально кандидатов утверждала областная администрация.

3) Возложение на горцев "обременительного строительства больших зданий" – школ, аульных правлений, хлебных магазинов.

4) Несовершенство духовной организации: автор доклада считает, что "было бы полезным для мусульман иметь одного высшего духовного главу в области, который бы по распоряжению Начальника области, контролировал бы действия духовных лиц в крае".

5) "Стеснительное положение мечетей, где прихожане не могут совершать троекратного моления, ввиду отсутствия муллы или его болезни" поскольку в случае отсутствия муллы или даже "неимения его вовсе в обществе" старшины не имеют права позволить совершать в мечети ежедневные молитвы[11, л. 14-15]. (по мнению исследователей повседневной жизни горцев Ш.М. Казиева и И.В. Карпеева, творение молитв в определенное время суток являлось важным атрибутом ислама, соблюдавшимся кавказскими горцами[28, с. 321]).

Доклад на эту же тему был подготовлен Е.Д. Фелицыным, занимавшим несколько лет должность Председательствующего в Баталпашинском горском суде. В своем докладе о результатах политики, проводимой правительством в отношении горского населения, Е.Д. Фелицын указывал, что "роль, которую приписывают религиозному фанатизму горцев значительно преувеличена. Молодые горцы совершенно не религиозны и только под влиянием мулл и старых хаджи способны к проявлению религиозной нетерпимости, но и то в большинстве случаев, основанной на каких-либо материальных интересах". С его точки зрения переселение горцев в Турцию было вызвано 1) боязнью к привлечению воинской повинности. 2) "Введение стеснительной, будто бы, для правоверных религиозной организации мусульманского духовенства, вследствие чего богомолье в мечетях совершается только утвержденными начальством муллами, тогда как по Корану, моление могут совершать все знающие Коран и в любом месте, где застает мусульманина время намаза". 3) налоги для постройки школ, мечетей, хлебных магазинов, горских судов. 4) лишение будто бы общества права свободы выборов кадиев и сельских мулл, т.к. начальство, по мнению горцев, утверждает не тех, кого избирает общество, а кого само желает"[11, л. 20-22].

Указанные доклады были изучены и на их основании в конце июня 1901 г. канцелярией начальника области было составлено разъясняющее письмо, разосланное атаманам Екатеринодарского, Баталпашинского, Майкопского отделов. Согласно тексту письма:

1) вопрос о воинской повинности не рассматривался в высших правительственных кругах, однако отмечалось, что "в любом случае нельзя сомневаться что это будет сделано на началах полного уважения к мусульманской религии". 2) "Введение правильной организации духовенства имеет исключительно целью оградить население от невежественного вмешательства в их духовную жизнь, лиц, выдающих себя за знающих Коран". Указывалось, что правительство не стремится "стеснить кого-то в богомолении и поэтому ежедневное пятикратное моление без произношения проповедей они [мусульмане] могут совершать как угодно, по правилам своей религии. 3) Строительство школ областные власти намеревались продолжить, поскольку это "вознаградится в будущем"; мечетей и хлебных магазинов – по решению сельских обществ, роль администрации в этом вопросе ограничивалась только "подачей советов". 4) Что касается избрания кадиев и мулл, то подчеркивалось, что "они утверждаются из числа лиц, избираемых обществом, за исключением очень редких случаев, когда избранные кандидаты оказываются не благонадежными... тем более что избрание кадиев по шариатским правилам предоставляется власти начальства, а не обществам, но из уважения к голосу горских обществ, право это оставлено мною (начальником Кубанской области) за сими последними"[11, л. 22]. Отметим, что через полгода, в феврале 1902 г. начальник Кубанской области писал командующему войсками Кавказского военного округа что "установление более строгого административного контроля за назначением лиц мусульманского духовенства и их деятельностью в значительной степени содействовали укреплению в массе горского населения сознания о близости и неизбежности окончательного подчинения их действия общего в империи законодательства[12, л. 2]".

После завершения Кавказской войны правительство столкнулось с необходимостью определить положение мусульман Кавказа, которые фактически находились вне юрисдикции Оренбургского магометанского со-

брания. Вследствие этого в 1864 г. в Кавказском наместничестве начала работу специальная комиссия[33, с. 64]. Целью ее деятельности было: 1) обеспечить контроль и надзор "над действиями лиц, которых их религиозные убеждения часто ставят во враждебные к [администрации] отношения"; 2) противодействовать "укреплению корпоративного духа" мусульманского населения; 3) воспрепятствовать въезду на территорию Российской империи из Персии и Турции духовных лиц "особенно фанатически враждебно против нас расположенных"; 4) ограничить, "по возможности, круг действия духовенства в среде населения мусульманского, не посягая при этом на его религиозные убеждения"; 5) "поставить влиятельную часть духовенства в непосредственную значимость от правительства, вернейшим способом к чему служит: связать его материальные интересы служением правительству"; 6) обеспечить надзор за мусульманскими духовными училищами; 7) произвести ревизию денежных средств мусульманской церкви, которые "ускользая от контроля, направляются не в малой мере для поддержания духовенства заграничного"[42, с.163].

5 апреля 1872 г. Комиссия завершила работу изданием "Положения об управлении духовными делами магометан", однако Государственный Совет счел его пригодным только для Закавказского края. Выработка подобного положения для Кубанской и Терской областей области откладывалась на неопределенный срок.

В 1889 г. командующим войсками Кавказского военного округа А.М. Дондуковым-Корсаковым было возбуждено ходатайство военному министру об учреждении управления духовными делами магометан в Кубанской и Терской областях. Генерал-адъютант Дондуков-Корсаков полагал при этом "политически вредным" подчинять мусульман этих областей закавказскому суннитскому духовенству, "так как такая мера повела бы к объединению мусульман обеих частей Кавказа"[27, с. 283].

В составленном в результате проекте положения об управлении мусульманского духовенства право определения числа приходов и мулл предоставлялось начальникам областей. Духовенство разделялось на высшее – избираемое и назначаемое администрацией, и низшее – утверждаемое администрацией и подчиненное контролю высшего духовенства. В ведении высшего духовенства были решения бракоразводных дел, испытания на звание муллы, надзор за школами при мечетях. Намечалась организация правления, состоящего из муфтия, русского секретаря и двух магометан.

Для получения необходимых для учреждения и содержания духовенства материальных средств, планировалось ввести специальный сбор с мусульманского населения Кубанской и Терской областей.

Проект не был одобрен Департаментом духовных дел, поскольку в случае его осуществления затруднялось непосредственное воздействие администрации на мусульманское духовенство и мечетские школы, что привело бы к укреплению ислама в указанных областях[27, с.284].

Для дальнейшего рассмотрения вопроса 9 февраля 1891 г. была создана специальная комиссия под председательством военного министра и с участием директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Комиссия отвергла идею введения иерархии среди мусульманского духовенства Северного Кавказа и высказалась за учреждение должности чиновника особых поручений из мусульман при Главноначальствующем гражданской частью на Кавказе. В 1893 г., после согласования с Министерством внутренних дел и Военным министерством на утверждение Государственного совета выносились следующие предложения:

– учредить при "главном начальнике Кавказского военного округа чиновника военного ведомства для особых поручений по делам мусульманского духовенства";

– установить для мусульманского населения Кубанской и Терской области правила по которым "мусульманам дозволяется иметь своих мулл

по одному на селение, имеющее не менее 300 человек мужского пола; муллы избираются населением, а утверждаются начальником области. Возведение мечетей разрешается командующим войсками Кавказского военного округа. Мечети и школы содержатся за счет обществ, но без права принуждения к участию в [денежных] сборах"[27, с. 285-286].

Государственным Советом была отвергнута идея введения новой должности чиновника особых поручений как противоречащая законодательству Российской империи, по которому местный надзор за духовными делами лиц иностранных исповеданий осуществляли общие органы управления.

Параллельно становление системы управления мусульманами Северо-Западного Кавказа шло на региональном уровне. 4 июня 1865 г. вышло Положение об управлении горцами Кубанской области, в соответствии с которым все горские народы области делились на 5 округов: Эльбрусский, Зеленчукский, Урупский, Лабинский, Псекупский.

При начальнике Кубанской области вводилась должность попечителя горских народов. Первым попечителем назначили подполковника Дукмасова. Для разбирательства "спорных и тяжёбных дел туземцев" в округах учреждались окружные словесные суды; для наблюдения за порядком вводилась должность аульного старшины – старшины и депутаты окружных судов избирались горцами и утверждались начальником области. Все дела в окружном словесном суде решались по адату – народному обычному праву, и шариату – духовным законам мусульман. Отметим, что суду по шариату подлежали "дела магометан по согласиям между мужем и женою, родителями и детьми, а равно все дела, к учению веры относящиеся". При этом дела, разбираемые по шариату, решались только кадиями единогласно; остальные дела – депутатами большинством голосов. Решения, как депутатов, так и кадиев, получали силу только после утверждения председателем. При отказе председателя утвердить решение суда, материалы де-

ла (и суждения по нему) отправлялись на рассмотрение попечителю горских народов. Жалобы на действия суда также направлялись попечителю [15, л. 6-7]. Иногда попечителю подавали жалобы на постановления станичных сборов, по делам, связанным с горским населением, но после предварительного рассмотрения (по адатам или шариату) дело отправлялось в словесный суд соответствующего округа для окончательного решения [15, л. 4; 5, с. 309-311]. По мнению ряда исследователей, вследствие поздней (XVII –XIX) исламизации региона, на Северо-Западе Кавказа адатское право (а не мусульманское) использовалось чаще, чем в других частях Кавказа (например в Дагестане) [1, с.99-103; 4, с. 167-160; 33 с. 116].

Судопроизводство, согласно мусульманскому праву, является монополией государственной власти. Полностью законными признаются только решения мусульманского судьи – кади или чиновника, которому вменены в обязанность административные дела. Правовая система ислама едина с религией настолько, что, исповедуя ислам, люди неизбежно должны были соблюдать всю совокупность его юридических норм [3, с. 23-24; 37, с. 208; 41, с. 168]. Однако, именно со стороны мусульманского духовенства последовала негативная реакция на введение горских судов. В рапорте Дукмасова в 1869 г. говорилось о том, что "муллы, не желая расстаться со своими особыми правами на осуществление судебной власти, представляли народу в невыгодном свете учреждение судов из выборных от всех свободных сословий. И только разъяснения местных светских властей, что судопроизводство будет осуществляться по "неприкосновенным" адатам и шариата, "несколько успокоили возбужденное в простом народе недоверие" и вскоре окружные словесные суды начали свою работу [14, л. 5, 12]. Одной из проблем, осложнявших судопроизводство, была крайняя разнородность адатов в пределах одного округа, а иногда и отсутствие подходящих для разрешения ситуации статей [31, с. 219-248]. Это вынудило администрацию пойти на унификацию адатов в пределах одного округа и

"взамен некоторых адатов, признанных более разумною и руководящею частью горского населения несоответствующими, незаметно ввести общие положения законов империи" [14, л. 13]. Отметим, в работе Н.Е. Торнау помещена таблица соответствия мусульманскому праву "законоположений изданных собственно для мусульман, русских подданных [38, с. 235-252]. Согласно таблице, положений Свода законов, "согласных" мусульманскому праву в 2 раза меньше чем положений не соотносящимся с ним, или не существующих в правовой системе ислама.

Введение словесных судов в которых дела разбирались в соответствии с шариатом и адатами должно было унифицировать систему отправления правосудия для всех горцев Кубани, однако достаточно скоро областная администрация столкнулась с проблемой конфессиональной неоднородности горцев. Так, из горских народов особо выделялись осетины христианского вероисповедания. Еще в начале XIX в. православными миссионерами было обращено в христианство свыше 47 тысяч осетин – большая часть этого народа [32, с. 127], в 1824 г. – для упрочения православия среди осетин, Московский комитет библейского общества напечатал Евангелие на осетинском языке [36, с. 258], и к 1860 г. было крещено уже до 100 тыс. осетин [35, с.189].

В конце 1860-х гг. осетины Терской области обращались с прошениями разрешить им переселиться в землях Кубанской области. Переселение разрешили, более того, чтобы увеличить количество переселенцев, осетинам пообещали по 20 десятин земли на мужчину, 35 руб. на семью в качестве пособия, освобождение на 15 лет от государственной подати. В результате осенью 1870 г. в Баталпашинском отделе было основано осетинское поселение – поселок Шоанинский (с 1879 г. Георгиевско-осетинский) [26, с.39, 79, 80].

В июне 1902 г. командующий войсками Кавказского военного округа обратился к министру юстиции с просьбой об "изъятии Георгиевско-

осетинского поселка из ведения Баталпашинского горского суда. Командующий пояснял, что на основании правил о горских военных судах Кубанской и Терской областей, ведомству этих судов подлежали дела, возникшие между горцами, без "изъятий для отдельных горских племен". Поэтому в горских судах разбирались дела, в которых участвовали осетины, являвшиеся православными[7, л. 115]. Попытки осетин в частном порядке добиться того, чтобы их дела рассматривались мировыми судьями, оказывались тщетным. Командующий указывал, что сложившаяся система постоянно создавала конфликты: жители Георгиевско-осетинского поселка общественным приговором еще от 22 июня 1901 г. возбудили ходатайство об изъятии возникших между ними дел из ведения горских судов и о передаче их разбора мировому судье и окружному суду. В документе указывалось, что в основу ходатайства "положены те соображения, что осетины, как православные, всегда встречают враждебное к себе и, следовательно, пристрастное... отношение со стороны депутатов горского суда, избираемых из магометан кабардинцев и карачаевцев, участвующих в разборе дела с правом решающего голоса, составляющих большинство и имеющих вследствие этого возможность всегда влиять на решение дела в пользу своего соплеменника и единоверца, раз противной стороной является осетин-православный". Также горские суды решали дела, руководствуясь местными обычаями, правильность применения которых гарантировалась присутствием депутатов от населения и кадия. При этом обычаи осетин "совершенно чужды обычаям других горских племен, а дел, подлежащих решению по шариату между осетинами не возникает вовсе". Отдельно в документе приводился тот факт, что начальник Кубанской области "счел приведенные данные весьма основательными" и обратился к председателю Екатеринодарского окружного суда. Председатель поддержал ходатайство осетин, указав, что передача дел православных горцев в ведение общих мировых судебных учреждений уже осуществлено в Терской области[7, л. 116].

В результате рассмотрения материалов, представленных командующим войсками Кавказского военного округа, последовало высочайше утвержденное мнение Государственного совета: из ведомства горских словесных судов изымались дела, возникавшие в "Кубанской области между осетинами православного исповедания или по односторонним их просьбам, а равно если в сих делах означенные осетины участвуют в качестве обвиняемых, потерпевших, истцов или ответчиков". Разбирательство таких дел отныне должно было производиться "мировыми и общими судебными установлениями по правилам, изложенным в уставе гражданского судопроизводства"[7, л.129].

Принятие горцами крещения по православному обряду приветствовалось епархиальными и местными властями. При этом присоединение к православию происходило в строгом соответствии с общероссийскими законами.

Известно, что в ходе Кавказской войны горские дети иногда попадали в казачьи семьи, часто эти дети воспитывались в православных традициях. После завершения войны в Кубанское областное правление поступали прошения о крещении горских детей, живших у казаков. Однако в возбужденной между попечителем горских народов и главным священником Кавказской армии переписке по поводу принятия христианства горцами, подчеркивалось: "над малолетними евреями, магометанами и язычниками, не достигшим четырнадцатилетнего возраста совершать таинство по обряду православной веры не иначе как с согласия их родителей или опекунов, изъявленного письменно". Отметим, что это правило было опубликовано в № 3 Кубанских областных ведомостей за 1866 г. [13, л. 10]

В 1867 г. к попечителю горских народов обратился есаул Игнатенко, из станиц Старощербиновской, который просил о крещении 2 девочек (10 и 7 лет) и шестилетнего мальчика, находившихся у него "в услужении". Казак сообщал, что дети обучены основным молитвам и символам веры.

Попечитель горских народов постановил отказать Игнатенко, ссылаясь на то, что дети до 14 лет должны быть крещены только с согласия родителей или опекунов (либо в исключительном порядке с особого разрешения Синода) [18, л.1-3].

Интересен также случай в станице Мартанской: 27 июля 1865 г. в нее "явились две девочки черкешенки, первая лет шестнадцати, вторая лет четырнадцати, объявив, что они не имеют родителей и родственников, и находятся у какого-то черкеса в крестьянах у которого им не хорошо. Вышли же они для того чтобы принять христианскую веру и жить у русских". Автор письма, член мартанского станичного правления, сообщил также, что "на следующий день приехали черкесы из аула" и забрали девочек, однако через три дня, 31 июля, на рассвете пришла старшая девочка и "неотступно просит защитить ее от черкесов и допустить к принятию Святого крещения". Автор письма спрашивал у командира 27 конного полка Кубанского казачьего войска как действовать дальше, указывая, что девушка находится у станичного священника[24, л.1]. Письмо было передано в канцелярию попечителя горских народов. Им было возбуждено расследование, в результате которого выяснилось, что обе девочки действительно состоят в крепостной зависимости, но хозяин обращается с ними хорошо, при этом старшая девочка слабоумна, – эти сведения подтвердили старшины аула. Что касается принятия православия, то девушки заявили об этом под влиянием священника, и впоследствии младшая передумала и, забрав сестру, отправилась в аул[24, л.7].

Что касается совершеннолетних горцев, то их переходы в православие приветствовались, но светские и епархиальные власти следили за тем, чтобы переход осуществлялся добровольно и с пониманием смысла этого поступка. После крещения горцев, согласно общероссийской практике, старались сразу же переселять в станицы и города, к православному населению, как правило, по выбору крещенного[10, л. 1; 20, л. 2; 25, л. 1-2],

считая, что поселение новокрещенного к православным среду будет способствовать укреплению веры. Одновременно это помогало избежать воздействия мусульманской среды. Отметим, что иногда горцы обращались к властям с просьбой позволить им после крещения поступить на службу в Кубанское казачье войско[22, л.1,7].

Указанное правило действовало до начала XX в. – позже областные власти вели наблюдение за тем, чтобы права горцев, принявших православие, но не сменивших место жительства, не ущемлялись их бывшими единоверцами[8, л. 4; 9, л. 16]. В сведениях, поступавших из районов, населенных мусульманами, неоднократно отмечалось, что "магометанин или еврей, принявший Св. крещение часто подвергается тут же линчеванию, т.е. убивается насмерть своими бывшими единоверцами, и уже обязательно доводится до полного разорения"[40, с. 68-69, 232]. Отметим, что крещенные татары, опасаясь "неизбежной мести" мусульман-соплеменников, иногда выселялись в специальные христианские поселки, учрежденные в Самарской губернии и Тургайской области[34, с. 3].

Упомянутое правило переселения принявшего крещение в православную иногда приводило к результатам противоположным ожидаемым. Так, в начале 1868 г. в результате проверки, проведенной войсковым правлением в Псекупском округе, было выяснено, что среди мусульман живет недавно принявший православие Жако Кат. Помощник начальника Кубанской области по управлению горцам, руководствуясь вероисповедным законодательством, предписал "отобрать у Ж. Кат подписку с обязательством, в определенный законом срок избрать себе род жизни в одном из христианских обществ". Ж. Кат отказался предоставить подписку, указав, что "не хочет жить между христианами, а желает остаться в ауле и обратиться опять в магометанство".

Этот прецедент послужил причиной обращения начальника области к Главнокомандующему Кавказской армией, за "руководительными указа-

ниями по вопросу о горцах, желающих принять православие". Главнокомандующий признал полезным, чтобы "те из горцев, которые примут православие, выделялись из аульных обществ, к коим они принадлежали, и поселяемы были совместно с христианским населением". На это переселяющимся могло выдаваться денежное пособие, сумма которого должна была каждый раз уточняться[21, л.18].

В результате было приказано, Жако Ката "водворить на жительство между христианами" Кубанской области в г. Ейск и обратиться к духовенству с просьбой "мерами увещевания и вразумления склонить Жако Ката к возвращению в православие". В противном случае, т.е. отказавшись от православия, он подлежал высылке во внутренние губернии России в соответствии с действовавшим законодательством. Ж. Кат был переселен в Ейск и после бесед со священником отказался от принятия ислама.

Через 2 года, исполняющий обязанности начальника г. Ейска обратился к начальнику области, указав, что Жако Кат, ссылаясь на болезнь и отсутствие работы в Ейске, просил разрешить ему переселиться в Армавир, где собирался взять земельный участок. Начальник Кубанской области постановил отказать, на том основании, что Ж. Ката переселили именно в Ейск с целью изоляции от горцев – в Армавире же численность горского населения была гораздо выше и изоляция становилась невозможной. Решение было вынесено только в мае 1870 г.: когда предписание было доставлено в Ейск Ж. Кат скрылся и по запросам нигде найден не был [6, л.1-9].

Также были случаи массовых прошений о принятии православия: в 1864 г. к главному священнику Кавказской армии обратились крестьяне-кабардинцы в числе 17 чел. Иногда причиной для перехода горцев в православие было желание вступить в брак: еще в 1842 г. император подтвердил решение Кавказского начальства о дозволении "черкешенкам согласно их желанию... вступать по принятии Святого крещения в законный брак с нижними чинами", и в 60–е гг. XIX в. это правило неукоснительно соблю-

далось, при этом светские и духовные власти должны были следить за тем, чтобы обряд крещения предшествовал обряду венчания[23, л.1,4,9].

Во второй половине XIX в. обеспечение стабильности в регионе являлось основной целью религиозной политики. В отношении мусульман в рассматриваемый период с 1861 по 1902 гг. проводились следующие мероприятия:

- был принят комплекс мер по пресечению и предупреждению действий мусульман, призывавших к переселению в Османскую империю, либо распространявших слухи о насильственных мерах, которые будто правительство Российской империи собиралось предпринять в отношении последователей ислама;

- на региональном уровне была создана судебная система для горцев-мусульман Северо-Западного Кавказа, при которой судопроизводство осуществлялось на основе сочетания адатов, шариата, имперского законодательства;

- был выработан порядок по которому принятие горцами крещения по православному обряду приветствовалось местной администрацией и РПЦ, однако светские и духовные власти обязывались наблюдать за тем, чтобы присоединение к православию происходило в строгом соответствии с общероссийскими законами.

- на протяжении указанного периода на центральном и региональном уровнях предпринимались попытки создания системы управления духовными делами мусульман Северо-Западного Кавказа, но окончательного решения вопроса не последовало.

Библиографический список:

1. Бабич И.Л. Эволюция правовой культуры адыгов (1860–1990–е годы). М., 1999.

2. Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа // Русская старина. 1882. № 10.

3. Биляль Филипп А. А. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха. М., 2002.

4. Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права нагорного Дагестана. М., 2002.

5. Временные правила для горских словесных судов Кубанской и Терской областей, составленные на основании 5 пункт. Высочайшего указа 30 декабря 1869 г. о преобразовании судебной части и II пункта Высочайшего указа, того же числа состоявшегося, об устройстве означенных областей // Кубанский календарь на 1902 г. Екатеринодар, 1901. С. 309–311.

6. Государственный архив Краснодарского края (ГАКК). Ф. 452. Оп. 1. Д. 3724.

7. ГАКК. Ф. 318. Оп. 2. Д. 1616.

8. ГАКК. Ф. 449. Оп. 3. Д. 3770.

9. ГАКК. Ф. 449. Оп. 3. Д. 3778.

10. ГАКК. Ф. 452. Оп. 1. Д. 289.

11. ГАКК. Ф. 454. Оп. 1. Д. 5299.

12. ГАКК. Ф. 454. Оп. 1. Д. 5300.

13. ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 154.

14. ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 172.

15. ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 2.

16. ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 222.

17. ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 270.

18. ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 354.

19. ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 364.

20. ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 422.

21. ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 423.

22. ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 80.

23. ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 94.

24. ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 95.
25. ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 96.
26. Ибрагимова З.Х. Чеченская история: политика, экономика, культура (вторая половина XIX века). М., 2002.
27. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001.
28. Казиёв Ш.М., Карпеев И.В. Повседневная жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке. М., 2003.
29. Касумов А., Касумов Х. Дипломатическая борьба во время выселения и расселения адыгов в Османской империи // Россия и Черкесия (вторая половина XVIII в.– XIX в.). Майкоп, 1995.
30. Крым-Гирей С. Путевые заметки // Адыгские писатели-просветители XIX века. Избранные произведения. С. 372–390.
31. Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. II. Нальчик, 2002.
32. Максимов Ю. Религия креста и религия полумесяца. Христианство и ислам. М., 2004.
33. Мисроков З.Х. Адат и шариат в российской правовой системе: исторические судьбы юридического плюрализма на Северном Кавказа. М., 2002.
34. О магометанстве и язычестве. СПб., 1906.
35. Пospelовский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996.
36. Раздольский С.А. Русская православная церковь в Кавказской войне // Кавказская война: уроки истории и современность. Материалы научной конференции г. Краснодар, 16–18 мая 1994 г. Краснодар, 1995.
37. Рахман Х.У. Краткая история ислама. М., 2003.
38. Торнау Н.Е. Мусульманское право. СПб, 1866.
39. Фонвиль А. Последний год войны Черкесии за независимость. 1863–1864 гг. Из записок участника-иностранца. Нальчик, 1991.

40. Храповицкий А. О свободе вероисповедания. Заявление Высокопреосвященнейшего Антония, архиеп. Волынского, в VI отделе Предсоборного Присутствия 19 мая 1906 года // Храповицкий А. Новый опыт учения о богопознании и другие статьи. СПб., 2002. С. 230–237.

41. Хрестоматия по исламу. М., 1994.

42. Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Т. II. Тифлис, 1907.

43. Эсадзе С. Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Майкоп, 1993.

Матвеев С. И.

О ЗНАЧЕНИИ ЮРОДИВЫХ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Юродивыми в православной традиции называют людей, принявших на себя из любви к Богу и ближним один из подвигов христианского благочестия – юродство во Христе. Настоящего юродивого, как и истинного пророка, всегда было трудно отличить от ложного. Юродивый, как и пророк, жил в нищете, его, как и пророка, принимали за безумца. Пророк был как бы лишен человеческой сущности, говорил только от имени Бога, причем иногда против своей воли. Пророк был лишь посредник, он мог страдать от своей миссии, мог упрекать Бога, но отвергнуть его выбор был не в силах. Юродивый, как и пророк, тоже не всегда принадлежит себе. Но прежде чем ступить на стезю юродства, у юродивого, как и у пророка, есть выбор. Это есть его личный выбор, и он сам несет ответственность за него.

Глупость, в христианском ее преломлении, не простое безумие. Известный призыв апостола Павла надо воспринимать не как отказ от земного рассудка, но как шаг в сторону не затуманенного априорностями созна-

ния. Лишь такое сознание способно понять славу Бога, добровольно принявшего унижительную рабскую казнь на кресте. Раннее христианство не только не отвергало земной мудрости как таковой, но и не одобряло экстатических состояний. Ориген писал: «Это не от духа Божьего – пророчествовать в состояние экстаза и безумия, теряя контроль над собой» (1). Личность раннехристианского святого также имеет мало общего с библейским пророком. Если последний пророчествовал, теряя свою самость, и воспринимался как медиум, то святой, напротив, обязан был сохранять ясность мышления и совершать собственное, личное усилие. В коптском Евангелии от Фомы Иисус говорит: «Если вы не откажетесь от стыда и не снимете одежды свои, и не бросите их под ноги, как маленькие дети ... лишь тогда вы узрите Сына Того, Кто жив» (2). В папирусном отрывке не установленного евангелия прямо сказано: «Говорят ему ученики Его: «Когда Ты нам явишься, и когда мы уже узрим Тебя? Он же сказал, когда разденетесь и не устыдитесь» (3). Апокрифы имели широкое хождение в христианском мире. Мотив бесстыдства праведника впоследствии можно встретить у классических юродивых.

В древнейшей версии жития Пахомия Великого, духовного отца монашества, часто встречается сентенции вроде: «Кто станет глупым ради Христа, того Господь сделает умным, или убегая убегай людей, или издевайся над миром и людьми, изображая из себя дурака» (4). Египетские отшельники были для всех образцами того самоуничтожения, из которого позднее и развилось юродство. Целью лицедейства была борьба с гордыней или противодействие поклонению со стороны окружающих. Юродство, как способ избавиться от поклонения изображено у Иоанна Эфесского. Святой Марон прогонял визитеров, говоря: «Зачем вы приходите к сумасшедшему и грешному?» (5). Святой разыгрывает безумие в целях защиты, лицедейство не добавляет и не убавляет ему святости. Святость заключена в чем то другом. Представлять себя хуже, чем ты есть на самом деле, сущностная характеристика классического юродства.

Во времена расцвета подвижничества мы встречаем примеры того, как учитель дает заведомо греховные и провокационные распоряжения, дабы испытать послушание духовных чад. Так один авва велел бросить в реку своего сына, другой швырнуть в печь священную книгу, третий обворовывать братьев-монахов, четвертый запрещал ученику обнять родителей, пришедших повидаться с ним. Подчиняться авве нужно было даже в том случае, если он вводил тебя во грех.

Такова логика внутренней реальности ученика. Внутренняя реальность, которой он озабочен, должна проделать с собой всевозможное: она должна достичь максимальной насыщенности своего наполнения.

Это требование интенсивности наполнения по характеру своему религиозно. А что значит религиозно? Значит, что оно выше этического. Значит, что оно может оказаться в конфликте с этическим. Что оно осуществляет, если воспользоваться выражением Киркегора, теологическое подвешивание. Религиозное может отключить этическое, как происходит это во время жертвоприношения Исаака. И, как мы видим на примере юродства, не только в этом случае.

Во многих душеполезных историях рассказывается о том, как какой-нибудь знаменитый аскет спрашивает у Бога, есть ли на земле праведник, равный ему. И всякий раз Бог показывает на такого человека – земледельца, флейтиста, деревенского старосту, богатого купца, благочестивых сестер, императора (6). Главный урок из этого – тайная святость выше явной, а степень святости не определяется соблюдением стандартных правил аскезы. Настоящее юродство немыслимо без фона, на котором резвится равнодушие и жестокость. Надо сказать, что проверка собственного бесстрастия станет одним из главных обоснований юродства.

Церковь и государство всеми силами навязывала иноком оседлость, и много раз запрещали переходить из монастыря монастырь; юродивые, впрочем, редко когда этому подчинялись. Странничество Бога ради составляло особый вид аскезы, который естественно, весьма тесно соседствовал с юродством.

Наиболее спорный принцип юродства был принцип того, что не следует бояться вводить людей во грех. Об этом писал Иоанн Лествичник, описывая делателей чистоты, которые, сняв свою одежду, бесстрастно ходили по городу. Такие люди получали власть невидимо убеждать всех молитвой. «Пожелай лучше огорчить людей, а не Бога. Ведь Он радуется, видя, как мы стремимся к бесчестию, дабы потрясти и изничтожить суетное тщеславие. Ведь старцы уже пережили время осторожности и извлекают пользу из чего захотят», - писал он (7).

Столкновение двух типов аскетизма – обычного монастырского и парадоксального городского – описывал Иоанн Мосх. Когда старец встретил идущего в кабак молодого человека в монашеской одежде, то сказал ему: «Беги в пустыню, где ты можешь спастись». Ответ был таков: «Уйди старче, Бог не нуждается ни в чем, кроме чистого сердца» (8).

Вообще юродство, как образ действий клирика, практиковался рано. К примеру, когда св. Ефрема Сирина, захотели рукоположить в епископы, он решил стимулировать безумие, чтобы избежать этой чести. То, что для Ефрема было отдельным эпизодом, для нового поколения юродивых стало образом жизни. И вот юродивый встает на тот путь, который со временем становится основным – путь дебоша и скандала. Некоторые из них разыгрывали пантомимы во дворе церкви, которые состояли в издевательствах над клириками.

Настоящий классический юродивый описан Евагрием Схоластиком в шестом веке. Им стал Симеон Эмесский.

Симеон и его друг Иоанн постриглись в монахи. Они подвизались в пустыне 29 лет, после чего Симеон сказал другу: «Что толку подвизаться в пустыне, пойдем спасать других». Цель Симеона была такова: он хотел спасать души посредством акций – шутки, резкого слова, наставления (9). При этом он совсем не стремился обнаружить свою добродетель. Здесь надо заметить, что юродивый воспринимался как живое напоминание о

нелинейности путей Господних. Позиция юродивого может быть сформулирована так: Бог сам решает, что для него оскорбительно, а что нет, соблазн же людей – их собственная вина.

Так грех из абсолютной категории становится относительной. Богу приписывается способность объявлять добром то, что с человеческой, инстинктивно-нравственной точки зрения представляется злом. Тенденция к тому, чтобы сделать христианскую мораль более подвижной, как раз и связана с феноменом юродства. Ведь именно эти святые отрывали мораль от ходячих представлений о добре и зле.

Юродство в своем творческом развитии в Византии достигло своей высоты в седьмом веке. Юродивый нисходит в своем подражании до людских пороков, как Христос до принятия человеческого образа. Последним широко известным византийским юродивым был Андрей, живший в десятом веке (10).

Богословы, в том числе и Симеон Новый Богослов считали, что все эксперименты с грехом и бесстрашием – это игра праведника непосредственно с Богом. В чем смысл этой игры? У Симеона Нового Богослова звучит мысль, что личная греховность только крепче привязывает Бога к его праведнику. Из трудов Симеона нельзя понять, является ли богоизбранность результатом аскетических усилий или харизматическим даром. В любом случае, достигший ее уже не обязан дальше никак подтверждать свою святость. Дар этот не отнимается. Но теперь уже сам праведник хочет получить себе подтверждение своей избранности. Бесстрастный Симеон – заложник собственной харизмы. Его гложет, постоянное тайное сомнение в безмерности Божьего дара. Симеон не может совсем подчиниться своей харизме, потому что тогда пришлось бы отвергнуть церковную иерархию.

Юродивый всегда одиночка, он сам всячески предостерегает против следования его примеру, и это его спасает. Власть всегда боится не чудака, а организации. Именно в Византии, где не существовала религиозных ор-

денов, где церковь отличалась косностью и традиционализмом, где теологическая мысль была под государственным давлением, юродство оказалось той отдушиной, тем пространством маневра, без которого не может выстоять ни одна система.

Дальнейшие случаи юродства в Византии связаны с исихазмом. Самым последним из юродивых был Максим Кавсокаливита, который умер в 1365-ом году (11). Это был знаменитый афонский отшельник, встречи с которым искали величайшие люди его эпохи.

В России первым по времени юродивым был чернец Исаакий. Он умер в 1090 году, но настоящее русское юродство начинается на севере и на северо-востоке Руси в четырнадцатом веке. Однако неверно было бы утверждать, что юродство киевского периода было целиком подражательным, а северное совершенно независимым. Юродствовали русские монахи и в монастырях, к примеру, Кирилл Белозерский изображал безумного, за что был посажен дважды на 40 дней на хлеб и воду. Когда настоятель понял, что тот это делает ради Бога и смирения, больше его не наказывал.

По словам Георгия Федотова, расцвет юродства совпал с периодом максимальной регламентации церковной жизни, триумфом в ней ритуализма и обрядоверия, с периодом Стоглава и Домостроя, когда человеческая личность в наибольшей степени подавлялась (12).

Юродивый был единственной фигурой, имеющий моральное право критиковать церковь, ибо он делал это, не нарушая соборности, ведь если в чем нельзя заподозрить юродивого, так это в индивидуализме, эгоистической самозамкнутости. Он одновременно и растворен в соборном теле Церкви, и как бы находится вне ее. Но, разумеется, позицию юродивого вырабатывала культура в целом. Он не обслуживал идеологические интересы клерикалов, как это представляется атеистическим критикам.

Политическая смелость русских юродивых производила глубокое впечатление и на русских, и на иностранцев. Хрестоматийным является

пример Николая Салоса, который, по преданию, спас Псков от опричного разгрома в 1570-ом году. В феврале 1570 года, после опустошительного похода с опричным войском на Новгород, царь Иоанн Грозный двинулся на Псков, подозревая измену и готовя ему участь Новгорода. Как свидетельствует Псковская летопись, «прииде царь... с великою яростию, яко лев рыкая, хотя растерзати неповинныя люди и кровь многую пролити».

Весь город молился об отвращении царского гнева. Услышав колокольный звон к утрени по всему Пскову, царь, как гласит надпись на чудотворной Любятовской (в Любятове стояло царское войско) иконе Умиления Божией Матери (память 19 марта) «умилившись сердцем, сказал своим воинам: «Иступите мечи о камень, да престанут убийства»».

Все жители Пскова вышли на улицы, и каждая семья стояла на коленях у ворот своего дома, вынеся хлеб и соль для встречи царя. На одной из улиц навстречу царю выбежал блаженный Николай верхом на палке, будто скача на коне, и закричал царю: «Иванушко, Иванушко, покушай хлеба-соли, а не христианской крови».

Когда царь пришел в келью блаженного, тот сказал: «Не трогай, прохожий, нас и пойдя от нас, не на чем тебе будет бежати». Юродивый предложил царю на угощение кусок сырого мяса. «Я христианин и не ем мяса в пост», - сказал ему Иоанн. — «Ты пьешь кровь человеческую», - отвечал ему блаженный, поучая царя «многими ужасными словесы», чтобы тот прекратил убийства и не грабил церкви. Но Иоанн не послушался и приказал снять колокол с Троицкого собора, и тогда, по пророчеству святого, пал лучший конь царя (13).

Английский посланник Джером Гарсей говорит, что сам видел этого колдуна, жалкое существо, нагое зимой и летом, но его почитают и князья, и простой народ.

Голландский путешественник Исаак Масса рассказывает о святой, которую звали Елена Юродивая. К ней приходил Борис Годунов. Она при-

няла его только со второго раза. Попросила принести бревно и совершила над ним отпевание. Царь ушел сильно опечаленный (14).

Примеры других дерзких поступков рассеяны по житиям юродивых. Например, Прокопий Вятский срывал шапку с воеводы и тащил его в тюрьму. Агрессивное поведение было необходимым условием чудотворения. Так, во время костромского пожара воевода обратился за помощью к Симону Юрьевскому. Юродивый ударил его по щеке и пламя погасло. Конечно, все эти события легендарны. Но, как говорит русская пословица, нет дыма без огня.

Вседозволенность юродивых дала возможность философу Николаю Федорову назвать политический режим в России «абсолютизмом, смягченным юродством» (15).

После победы большевиков государство всерьез занялась искоренением юродства. Как говорила блаженная Мария Дивеевская, «хорошо было блажить при Николае, а поблажи-ка при советской власти» (16).

Тем не менее, юродивые остались. Так, Мария Шудская почиталась верующими за прозорливость. Ее не раз забирали в милицию за прямоту, с которой она многих обличала. Однажды Мария обмазала в отделении милиции нечистотами всю стену и сказала: «Какая власть, такая и мразь» (17).

Именно в советское время в городе на Неве распространилось почитание другой юродивой – Ксении Петербургской (18). После многолетнего народного почитания она была причислена к лику святых в 1988-ом году на Поместном соборе Русской православной церкви.

История святых юродивых показывает их огромную роль в утверждении духовных основ жизни. Юродивые Христа ради сумели показать, что добро и зло есть в некоторых случаях явление ситуативное. И ходячие представления о грехе очень часто не имеют абсолютного значения. Идея блага, которая вдохновляла многих древнегреческих философов, была побудительным мотивом деяний святых юродивых. При этом, однако, стоит подчеркнуть, что под благом они понимали спасение человека.

Юродивые не руководствовались мертвой буквой и во всем умели находить Жизнь (с большой буквы) и правду. В этом их непреходящее значение для христианского человечества.

Примечания:

1. Цит. по: Кураев А.В. Уроки сектоведения. Режим доступа: <http://profilib.com/chtenie/52629/andrey-kuraev-uroki-sektovedeniya-chast-1-lib-44.php>

2. Евангелие от Фомы. Режим доступа: <http://bookitut.ru/Evangelie-ot-Fomy.html>

3. Цит. по: Иванов С.А. Культурная история юродства. Режим доступа: <http://bookitut.ru/BLAZhENNYE-POKhABY-1.html>

4. Там же.

5. Там же.

6. См. «Добролюбие», т. 2. Режим доступа: <http://bibliya.nethouse.ru/static/doc/0000/0000/0129/129452.i3udp09hjj.pdf>

7. Иоанн Лествичник, преподобный. «Лествица, восходящая к небесам». Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/71402/>

8. Иоанн Мосх, преподобный. «Луг духовный». Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/67894/>

9. Древо:открытая православная энциклопедия. Симеон Эмесский. Режим доступа: <http://drevo-info.ru/articles/25120.html>

10. Димитрий Ростовский, святитель. Житие святого Андрея, Христи ради юродивого. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/850

11. Житие и подвиги Максима Кавсокаливита. Режим доступа: <http://www.rusfront.ru/1078-mnimoprelshhennyj.html>

12. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/svjatye-drevnej-rusi/

13. Таисия, монахиня. Русские святые / Блаженный Николай Салоспсковский. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/436964/>

14. Более подробно см. Иванов С.А. Культурная история юродства. Режим доступа: <http://bookitut.ru/BLAZhENNYE-POKhABY-1.html>

15. Там же.

16. Святая блаженная Мария Дивеевская. Режим доступа: <http://nne.ru/saints/svyataya-blazhennaya-mariya-ivanovna-fedina/>

17. Иванов С.А. «Зачем юродивые взрывали общественный покой?» // журнал «Фома», № 6, 2012.

18. Википедия / Ксения Петербургская, блаженная. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F_%D0%9F%D0%B5%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B1%D1%83%D1%80%D0%B3%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F

Негреев И. О.

ГЕРМАНО-СКАНДИНАВСКИЕ МУЖСКИЕ СОЮЗЫ В СВЕТЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ, НА ПРИМЕРЕ ВЕДИЙСКИХ *VRĀTŪA*

Древнескандинавская литература донесла до нас множество образов одиноческих воинов, героев, организованных в мужские союзы, или братства. Многократно саги упоминают группы воинов «по двенадцать», стоящие особняком от остальных войск, и отличающиеся ненормативным статусом. В литературе древней Скандинавии этот род воинов получил название *berserkr*. Образы и функции берсерков варьируются, но выделенный, сакральный статус повсеместно подчеркивается авторами саг. «Берсерки, которые путешествовали по Скандинавии, определенно рассматривались как посвященные богу» - замечала Хильда Эллис Девидсон [7, с. 67]. Этот бог – Один. Слово *berserkr* может быть переведено как «медвежья рубашка

(или кожа)» от *ber-* «медведь» и *serkr* «рубашка», «кожа». Синонимичным берсеркам понятием в скандинавской литературе выступают *ulfheðnar* – «волчья кожа» [15, с. 35].

Однако анализ германских мужских союзов не может быть ограничен лишь образом берсерков. Начало описанию феномена *männerbünde* положил Тацит. Римский историк сообщает ряд деталей, которые позволяют увидеть германские мужские союзы в исторической перспективе. Другим дополнительным источником являются многочисленные скандинавские герои, описание которых содержится в сагах. В данном докладе мы ставим своей целью попытку «удлинить» эту историческую перспективу посредством сопоставления германских данных с ведийским феноменом *vrātya*, как древнейшим зафиксированным примером индоевропейских *männerbünde*. Сравнительный анализ этих традиций может выявить общие корни мужских братств, прояснить генезис феномена и раскрыть наиболее универсальные религиозные идеи теологии войны.

1. Германские мужские союзы в сообщениях Тацита.

Сложно сказать определенно, с какого исторического периода мы вправе говорить о берсерках. Археология древней Скандинавии в период от 150 г. до Р.Х. и по 1050 г. по Р.Х., знает много примеров могил, в которых найдены шкуры медведей [5, с. 100-101]. Тацит не упоминает этого термина, однако описывает культовых воинов у племени хариев и хаттов.

Достигнув зрелого возраста, хатты отращивают волосы, отпускают бороду и дают обет не стричь волос до тех пор, пока не убьют врага. Над трупом первого поверженного противника они открывают лицо, считая, что расплатились за свое рождение и стали достойными отечества и родителей. «Храбрейшие из них, сверх того, носят на себе похожую на оковы железную цепь (что считается у этого народа постыдным), пока их не освободит от нее убийство врага. Впрочем, многим хаттам настолько нравится этот убор, что они доживают в нем до седины, приметные для врагов и

почитаемые своими. Они-то и начинают все битвы. Таков у них всегда первый ряд, внушающий страх как все новое и необычное; впрочем, и в мирное время они не стараются придать себе менее дикую внешность. У них нет ни поля, ни дома, и ни о чем они не несут забот. К кому бы они ни пришли, у того и кормятся, расточая чужое, не жалея своего, пока из-за немощной старости столь непреклонная доблесть не станет для них непосильной» [4, 31].

Тацит описывает воинов, живущих за счет простого населения, которые всегда имеют свирепый облик и умирают в доспехах. Упоминание им «жизни за счет других» весьма показательно. Римский историк не сообщает, добровольно ли племя содержало таких «нахлебников», или же эти воины занимались обыкновенным грабежом, однако очевидно, что наличие таких воинов рассматривалось племенем как необходимость. Для большинства мужчин подобное состояние, по словам Тацита, являлось лишь частью переходного ритуала подростка в зрелое мужское общество, но некоторые оставались в подобном посвященном состоянии на всю жизнь. И особенно следует отметить то, что они бились в первых рядах, имели дикий вид, внушали страх и начинали битвы. Все это сближает хариев и хаттов, и одновременно такие характеристики как нельзя лучше подходят берсеркам, а последнее замечание можно смело отнести и к богу берсерков Одину, начинающему битву Асов и Ванов [Völ. 24].

Скандинавская литература знает примеры обетов, напоминающих те, что описаны Тацитом. Например, Гаральд Прекрасноволосый дал клятву, что не станет стричь волос и расчесывать их до тех пор, пока не покорит всю Норвегию. И сдержал её: «Он теперь подчинил себе всю страну. Он помылся в бане и велел причесать себя. Рёгнвальд ярл постриг ему волосы, а они были десять лет не стрижены и не чесаны. Его называли поэтому Харальд Косматый. А теперь Рёгнвальд дал ему другое прозвище и назвал его Харальдом Прекрасноволосым» [Harald. XXIII. Пер. М.И. Стеблин-Каменский].

Говоря о племени хариев, Тацит делает иное сообщение о военных мужских союзах: «они с помощью всевозможных ухищрений и используя темноту добиваются того, что кажутся еще более дикими: щиты у них черные, тела раскрашены; для сражений они выбирают непроглядно темные ночи, и мрачным обликом своего как бы призрачного и замогильного войска вселяют во врагов такой ужас, что никто не может вынести это невиданное и словно уводящее в преисподнюю зрелище» [4, 43]. Слова римского историка о хариях весьма значимы, поскольку свидетельствуют о ритуальной стороне войны среди германцев его времени, то есть задолго до эпохи викингов. Комментируя этот отрывок, Бенвенист писал: «Здесь Тацит описывает то, что позднее было названо **Wuotanes heri* (нем. **wötendes Heer*), «яростной армией», «армией Одина», маскировавшейся под армию мертвых: они принимают вид исчадий ада, выбирая ночь для сражения, чтобы повергнуть в ужас своих врагов. Это – своеобразное вторжение мертвецов в мир живых» [1, с. 90]. Римлянам они могли показаться пугающими и, как говорит Тацит, целью такого маскарада было «посеять ужас». Последним мифическим вариантом этого воинства являются средневековые германские предания о Дикой Охоте, группе мертвых всадников-охотников со сворой собак, которые несутся по небу, возглавляемые Одином, и собирают души людей.

Надо отметить, что описанная Тацитом маскировка под мертвых на практике представляется не столько уловкой, сколько традиционным религиозным обычаем. Как заметил Кершоу, «вряд ли кто-то может серьезно надеяться на то, чтобы устрасшить врага таким трюком больше, чем один раз или два. Нет, как и наши святочные ряженные, они верили в то, что являлись Предками: армией бессмертных, мертвыми героями племени» [14, с. 41]. Если же врагом хариев становились германцы или кельты, имеющие в своем племени подобный род войск, тогда эффект, которого добивались харии, был направлен не на врага, знакомого с подобными приемами, а на

самих себя. «Мертвых нельзя убить; ни огонь, ни меч не может навредить им, как Снорри говорит о берсерках Одина. Тацит дал нам яркое и раннее описание экстатических культовых воинов» [14, с. 42].

Говоря о хариях, Тацит называет их племенем, но скорее всего они не являлись племенем в прямом смысле этого слова, а были военным братством, передовым отрядом Лугиев, что, вероятно, подтверждается их названием [14, с. 42]. Если это предположение верно, то перед нами – самое древнее для германцев описание ритуально-военной группы. Наиболее важны в сообщении Тацита слова о том, что сами харии верили в то, что мертвы (и это указывает на ритуальный мотив сражения).

2. Скандинавские свидетельства о мужских союзах.

Снорри в Саге об Инглингах описывает берсерков так: «его [Одина] воины бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты, и были сильными, как медведи или быки. Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда. Такие воины назывались берсерками» [Yngl. VI. Пер. М.И. Стеблин-Каменский].

Саги развивают описание Снорри. Берсерки зачастую чудовищно сильны, они защитники страны, и вместе с тем в социальном плане изображены нахлебниками. Традиционный образ берсерков изображен в «Саге о Хрольфе Жердинке». В тексте берсерки упоминаются неоднократно, как в положительном, так и в отрицательном контексте. Шведский конунг Адильс и Хрольф Датский имели при дворе отряды берсерков, в каждом по двенадцать воинов. Сага гворит, что Берсерки Алильса охраняли страну от всех опасностей и волнений [Hrolf. 16], но затем обратились против конунга [Hrolf. 20]. Они фактически были непобедимы для обычных воинов, но могли погибнуть от руки «такого же, как они». Текст говорит о поражении берсерков от руки Свипдага, который представляется «одним из них» [Hrolf. 18]. Берсерки Хрольфа описываются как надменные и тщеславные задиры, буйные и своенравные [Hrolf. 49]. Вернувшись из похода, они, как

говорит сага, «по обыкновению» расспрашивали у всех, считают ли люди себя такими же смелыми [Hrolf. 22,37]. В саге встречается и традиционный для образа берсерка мотив оборотничества. Один из берсерков Хрольфа, Бёдвар Бьярки (*Böðvarr bjarki*), сражался в облики огромного медведя. Текст говорит, что он убивал своими когтями больше народу, чем пятеро воинов конунга. Удары и выстрелы отскакивали от него. Однако тело его, в этот момент находящееся дома, оставалось неподвижным, словно он спит. Когда же его разбудили, и он вышел на битву, медведь исчез [Hrolf. 50-52].

Возможно, негативный мотив, встречающийся не только в «Саге о Хрольфе», но и в других сагах, является более поздней метаморфозой культового воина, изначально воспринимавшегося положительно: «когда Бьярки говорит о берсерках Хрольфа, то Хьялти сообщает, что король «знает им цену», и что они принесли ему великие победы и богатство. В этом утверждении, находящемся в середине описания, которое представляет берсерков ничем иным, кроме как бандой хулиганов, осталось воспоминание о них как об элитных воинах» [14, с. 59].

В «Саге о Гретти, сыне Асмунда» можно обнаружить те же два образа берсерков: первый – разбойники, изгои и грабители, вынуждавшие всех подряд вступать с ними в битву и в итоге грабившие и убивавшие своих соперников (избавление от берсерков – благо для страны) [Grett. 2]. Второй – благородные воины, спасшие Гаральда Луфу во время битвы [Grett. 1]. В «Саге о людях с песчаного берега» берсерки характеризуются следующим образом: «Они были настолько сильны и велики ростом, что в то время им не было равных в Норвегии, да и в других окрестных землях. Они были берсерки, и в гневе теряли человеческий облик, бегали, как бешеные собаки, и не боялись ни огня, ни железа, но в повседневной жизни вели себя неплохо, если ничто их не раздражало; но едва на них находило, они принимались чудесить» [Eybr. 25; пер. А. В. Циммерлинг, С. Ю. Агишев]. В

ином месте говорится, что они – оборотни: «они были крайне утомлены, как часто бывает с оборотнями — они теряют почти все силы, когда с них сходит боевое неистовство» [Eybr. 28; пер. А. В. Циммерлинг, С. Ю. Агисhev]. *Bersrksgangr* вообще зачастую предстает как неконтролируемая и нежелательная форма собственности для ее обладателя. Сага говорит, что берсерки хоть и сильны, но их очень сложно заставить покорно нести службу. И все же отношения между ними и хёвдингами удивительны, последние передают друг другу в дар берсерков, воины же хоть и недовольны этим, однако служат тому, кому их отдали.

В «Саге о Хервёре и Хейдреке» берсерки – это двенадцать сыновей Арнгрима, и о них сказано, что это настолько сильные воины, что они не брали в поход никого другого, и всегда возвращались победителями. Важное уточнение, которое делает сага: они – братья. О них сказано, что хоть они и победители, однако пользы не приносят, а только вредят [Hervar. 2]. Сага описывает ставшую традиционной ярость берсерков, которая позволяла им неистово сражаться, когда же ярость их покидала, тогда они, говорит сага, становились слабее, чем обычно, «словно род болезни» (*kyns sóttir*) [Hervar. 3].

Впадая в ярость, берсерки могли навредить людям, видимо, даже сами того не желая, во всяком случае, подобные сюжеты сохранились в сагах. Например, Квельдульф, дед Эгиля, «каждый раз, когда вечерело, он начинал избегать людей, так что лишь немногим удавалось завести с ним беседу. К вечеру он делался сонливым. Поговаривали, что он оборотень, и прозвали его Квельдульфом (Вечерним Волком)» [Egil. 1; Пер. С. С. Масловой-Лашанской]. Его сын – Грим, отец Эгиля, тоже впадал в волчью ярость, которая могла оказаться смертельной. В молодости он был берсерком, и когда он женился и обосновался в Исландии, то однажды вечером, играя в мяч с сыном, он впал в возбуждение и в неконтролируемой ярости убил кормилицу маленького мальчика и чуть не убил сына. «Сага об Эги-

ле» в целом дает традиционные описания ярости берсерков как особого рода болезни. Например, описывая сражение Квельдульва и Скаллагрима против Халльварда, сага говорит, «что его [Квельдульва] охватило бешенство, как бывает с берсерками, и многие из его спутников тогда тоже буйствовали, как берсерки. Они убивали всех, кто попадался им навстречу. То же самое делал и Скаллаgrim, пробираясь по кораблю. Отец с сыном оставались только после того, как на корабле не осталось ни одного человека» [Egil. 27; Пер. С. С. Масловой-Лашанской]. И далее о «болезни берсерков» сказано: «про берсерков рассказывают, что пока они буйствовали, они были такими сильными, что их никто не мог одолеть, но как только буйство проходило, они становились слабее, чем бывали обычно».

В целом, в сагах образ культового воина явно переосмысливается, берсерки превращаются в злобных сказачных персонажей: «в поздних сагах берсерк превратился в нечто напоминающее монстра из волшебных сказок, против неодолимой силы которого сражается герой и которого он, конечно же, побеждает», – отмечала Хильда Эллис Дэвидсон [7, с. 66].

У Саксона Грамматика берсерки в основном соответствуют образу, изображенному в сагах. Они грубы и неистовы. Как сыновья Арнгрима и берсерки при дворах Адильса и Хрольфа, они составляют отряды-братства по двенадцать человек. Например, двенадцать сыновей Вестмара [Сахо. V] и воины Хартбена [Сахо. VII]. Воины Хартбена не контролируют себя. Они разоряют, грабят, жгут, убивают. Сыновья Вестмара завывают как волки, а их присутствие при дворе короля Фроти принесло много вреда.

Ярость берсерков, о которой говорил Снорри и которая хорошо видна на материале саг, это *berserksgangr*, ярость, определяемая как волчья. Стоит взглянуть на формулировку, данную Снорри: берсерки *váru galnir sem hundar eða vargar*. Слово, которое переводится как «безумный» это *galinn*, причастие прошедшего времени от *gala* – «заклинать, петь заклинание». Однако «зачарованный» как прилагательное переводится как

«безумный, неистовый», таким образом это должно означать «приведенный в неистовство», «бешеный от магии» [14, с. 59]. Слово же, которое переводится как «волки», не обозначает «волка вообще» (*úlfr*), Снорри использует другое слово – *vargr*, слово которое обозначает волка в бешенстве, ужасное чудище. «*Úlfr* отдельно или в сочетании с другим компонентом – это обычно используемое мужское имя. *Vargr* же никогда так не используется. Эта яркая формулировка усиливает изображение берсерка как демона-воина», – отмечает Кершоу [14, с. 59].

Ярость берсерков и медвежье оборотничество служили в некотором роде инструментами расчеловечивания, срывания с себя человеческого, и по контексту понятно, что это расчеловечивание должно было в какой-то степени уподоблять берсерка самому богу Одину, о котором также известно, что он меняет обличья. По-видимому, то, что берсерк, впадая в ярость, становился почти непобедимым и неуязвимым для обычного оружия, что он не страдал от ран, также является мотивом богоподобия. Наконец, об уподоблении богу свидетельствует сам зверь, медведь, в которого ритуально превращаются берсерки. Еще с каменного века медведь осмысливался как божественное существо [3, с. 99-110; 137-140], а среди некоторых народов и сегодня переживается как бог. Факт обнаружения медвежьих шкур в могилах Скандинавии, возможно, указывает на то, что это богоподобие распространялось и на загробную жизнь.

Отмеченный выше амбивалентный образ культовых воинов – берсерков прекрасно воплощен в легендарном герое Старкаде [8, с. 9-50; 9, с. 82-96]. В нем присутствуют обе концепции: «Это воин-поэт, избранник королей, а также поедатель сырого мяса, звероподобный царевубийца» [14, с. 45]. Старкад ужасен и жалуется, что люди путают его с великаном. Его история рассказана Саксоном Грамматиком [Saxo VI; 184], а также в несколько ином виде в «Саге о Гаутреке» [Gaut. VII].

Старкад был могучим воином, происходящим из рода великанов, огромного роста и с волчьими клыками. По преданию он родился чудовищем с шестью руками, лишние из которых отсек Тор, таким образом придав ему человеческий облик. «Сага о Гаутреке» рассказывает, что Старкад лишился отца еще в младенчестве, и его воспитывал сам Один под именем «Грани с лошадиной гривой» (*Hrosshársgrani*). Однажды, собираясь в поход, Старкад и его побратим конунг Викар были застигнуты непогодой. Глубокой ночью к Старкаду явился его «воспитатель» и приказал вместе с ним сесть в лодку и плыть в сторону ближайшего острова. В лесу на острове они встретили одиннадцать мужчин, которые приветствовали «Грани с лошадиной гривой» как Одина. Один призвал своих компаньонов определить судьбу Старкада. Это определение судьбы описано как своего рода соперничество между Тором и Одином. Тор определил, что у Старкада не будет детей, на что Один даровал герою три жизни. Тор определил, что тогда в каждой жизни Старкад совершит злодеяния, на что Один даровал ему оружие и сокровища. Тогда Тор определил, что он никогда не купит себе земли и никогда не будет довольствоваться тем, что имеет. Один дарует Старкаду победы, Тор – раны в каждом бою, Один дарует своему герою дар говорить стихами, Тор – неспособность эти стихи запомнить, Один дарует почести у знати, Тор – ненависть простого народа. И хотя это повествование о соперничестве двух высших богов выглядит как сказочный сюжет, в действительности оба бога делают из Старкада традиционного викинга, как в профанном, так и в сакральном смысле служащего Одину – не имеющего дома, вечно находящегося в пути, стремящегося к победе и золоту, и постоянно приносящего жертву Одину собственной кровью, кровью своих врагов, и все это озвучивающего в скальдических висах. Так что можно сказать, что в данном сюжете два бога делают одно дело. Старкад наиболее полно воплощает образ одилического героя.

Как уже было отмечено, синонимично берсеркам понятие ульфхеднар. Оборотничество культовых воинов происходило не только в образе медведя, но также и волка. Свидетельство такого обротничества содержится в «Саге о Вёльсунгах». В тексте саги есть рассказ об испытаниях, которые должен пройти молодой Синфьётли по воли Сигмунда [Völsung. VII-VIII]. Сигмунд полагал, что мальчик слишком молод и захотел его проверить. Летом они ушли в леса, убивая людей «для добычи». Они нападали на фермеров, чтобы взять у них то, что нужно. Однажды они зашли в дом, в котором спали двое мужчин, над ними висели волчьи шкуры: «эти люди были заколдованы, так что волчьи шкуры висели над ними: в каждый десятый день выходили они из шкур; были они королевичами» [Völsung. VIII; пер. Б. И. Ярхо]. Сигмунд и Синфьётли одели эти шкуры и не смогли снять. С этих пор, говорит сага, они жили как волки. Они договорились, что каждый будет сражаться не более чем с семью людьми одновременно, но если кого-то из них атакует большее количество, то он позовет на помощь. Позже на Синфьётли напали одиннадцать человек и он победил их, но был тяжело ранен. Когда Сигмунд нашел его, то в волчьей ярости напал на него и перегрыз ему горло. Далее он забрал мертвого юношу в хижину. Позднее он увидел, как горноста́й перегрыз горло другому горноста́ю, а затем убежал и вернулся с листочком, который положил на рану. После чего второй горноста́й поднялся как новый. Ворон приносит Сигмунду такой лист, он кладет его на горло Синфьётли и мальчик воскресает. Позже они смогли скинуть шкуры и сожгли их. После этой истории Сигмунд признал мальчика готовым для мести за деда. Этот рассказ, вероятно, повествует о ритуальной смерти и воскрешении иницируемого юноши, и характерно, что этот ритуал обставлен как «надевание шкуры».

Сага говорит, что Сигмунд испытывает Синфьётли на готовность к мести, однако Хёфлер убедительно доказывал, что мотив мести не имел ничего общего с Сигмундом и Синфьётли, которые были привлечены в эту

историю [13, с. 188-218]. Неизвестный поэт «Беовульфа» знал кое-что об этой паре героев. В поэме рассказывается, что Сигмунд и Фитела (Синфьётли) «убили многих из рода великанов» [Beo. 883-884; *hæfdon ealfela eotena cunnes*]. Однажды, когда Фитела не был с ним [Beo. 898-900], Сигмунд убил дракона и получил богатство, чем и прославился [Beo. 884-898].

О деяниях этой пары известно не так много, однако некоторые выводы сделать всё же можно. Отрицая мотив мести, Хёфлер доказывал, что наиболее важной функцией посвященных воинов была защита от враждебных сил [13, с. 202]. Дракон (убийцей дракона был также и сын Сигмунда Сигурд), великаны, монстры, о которых говорит «Беовульф», безусловно, демонического, враждебного богам характера. Именно такие демонические силы, а не простые человеческие враги, были изначальными противниками культовых воинов. Многие герои Одина не являлись берсерками, но, вероятно, берсерки – это литературная рефлексия о тех братских отрядах воинов, которые когда-то исповедовали культ Водана. Множество раз упоминаемые в сагах братские отряды «по двенадцать» свидетельствуют об этом.

Образы Старкада и других одилических героев, во многом дополняют суховатое описание берсерков в сагах. Ритуальная деятельность этих воинов не ограничивалась сражениями и подготовкой к ним. Вспомнив Хельги и Синфьётли, можно предположить, что жизнь такого воина началась с жестокой инициации, в которой он обретал новое имя и новую сущность. С этого момента вся жизнь такого воина обретала жертвенный характер. Жертвоприношения, которые он совершал, были разнообразны; это и речь воина, являвшаяся священной поэзией, как у Старкада, это и руническое искусство, тесно с ней связанное, это и прямые жертвоприношения, и наконец, это сама война, в которой он становился и жертвой и жертвователем. В сражениях культовый воин противостоял вместе с богами демонам, и через это противостояние обретал бессмертие.

3. Общая характеристика ведийских *vrātya*.

Исследователи более или менее сходятся в том, что *vrātya* представляли собою братство, закрытое сообщество, объединенное на светском и религиозно-мистическом основании, группу людей, которая находилась за чертой брахманической религии и социума, и для цели преобразования или очищения которой служил ритуал *vrātyastoma*.

Уже Хистерман писал, что позиции ученых по проблеме вратьев можно условно разделить на два вида: в первом случае акцент ставился на светских аспектах, при этом вратья отождествлялись с небрахманическими племенами кочевников-скотокрадов арийского или неарийского происхождения; такой линии придерживались Вебер, Ауфрехт, Хопкинс и Винтерниц [12, с. 1]. Во втором случае акцент делался на религиозном контенте вратьев, их верованиях и культах; таким образом, Блумфилд ставил вратьев из Атхарваведы наравне с брахмачарьями; Шарпантье видел во вратях прародителей шиваистской аскетики; Хауэр рассматривал их как участников культов еретического характера, в перспективе развития мистицизма и йоги [11]. Сам Хистерман анализировал религиозные компоненты ритуалов вратья в их связи с традиционными шраута ритуалами, и связь вратьев с фигурами *keśin*, *yajamana* и *dikṣita*.

Крупнейшая работа посвященная феномену вратьев была написана Гарри Фальком. Он, подытоживая и как бы сводя социальное и религиозное, рассматривает вратьев как обездоленных младших сыновей кшатриев и брахманов, которым не доставалось наследства, и они вынуждены были совершать военные набеги и грабить высококастовое население Древней Индии. Такое социальное положение диктовало своеобразную религиозную систему верований, скреплявшую вратьев в военно-религиозный союз, в котором почитался Рудра как предводитель, а сами вратья – как маруты и рудры [10].

Существует детальное описание внешнего вида вратьев. Рядовые вратья и их предводитель (*gr̥hapati*) несколько отличались в одежде и атрибутах. Все они носили черные одежды [BŚS 26.32]; драгоценности и различные украшения и длинные спутанные волосы. В Панчавимша-брахмане [PB 17.1.9-15] мы читаем, что *gr̥hapati* вратьев был одет в черный тюрбан на косой манер [LŚS 8.6-7] и черную одежду, носил круглые украшения в ушах, драгоценности на шее, черную и белую шкуры, а также владел повозкой, покрытой досками, запряженной лошадью или мулом [LŚS 8:6,10-11], стрекалом и луком [6]. Также *gr̥hapati* носил одну веревку с кистью в знак преданности богу Рудре, в то время как рядовые вратья носили две веревки в знак преданности и предводителю, и Рудре [10, с. 23].

Шраутасутры и брахманы говорят, что вратья нисколько не заботятся об обрядах и посвящениях, и не заботятся о безбрачии. Они не занимаются сельским хозяйством и торговлей ведут себя так, будто они одержимы (подобно гандхарвам) или пьяны. К тому же они едят нечистую пищу [PB 17.19], сквернословят, они не посвящены, но используют язык, соответствующий посвященным (*dīkṣitavac*) [BaudhŚS 18.24: 371. 12; PB. 17.1.19]. Еще Хауэр предполагал, что скверная и ненадлежащая речь вратьев является формой освященной ритуалом речи. Он показывал связь между обрядами вратьев и ритуалом махаврата. Неподобающий язык вратьев, вероятно, относится к той же категории, что и клевета и непристойные диалоги во время махавраты [11, с. 246]. В Джайминия-брахмане [JB. 2.221-222] говорится, что своим голосом они говорят нечистое и непригодное для жертвы. И в той же брахмане сказано, что те, «кто будто умирает, как вратья, сквернословят в присутствии стариков» (*mriyanta iva vā ete vrātyāṃ, dhāvayanti, uta hi sthaviratarasyānta āhanasyaṃ vadanti*) [JB. 2.222].

Наконец, еще одной чертой вратьев, которую принято выделять, является их агрессивность. В Панчавимша-брахмане мы читаем, что они нападают на тех, на кого не следует нападать [PB 17.1.9], а Джайминия-

брахмана добавляет, что они причиняют зло брахману, которому нельзя причинять зло [JB. 2.225], а также что они совершают жестокие, непростительные проступки [JB. 223]. «Агрессивность вратьев несомненна, ведийские тексты приписывают им особую враждебность по отношению к брахманам и царям, но они, по-видимому, вообще жили набегами, воинами за скот и разбоем», - отмечает Я.В. Васильков [2, с. 50].

Однако Атхарваведа (15 канда) резко отличается в своем изображении вратьев и дает ряд дополнений к их образу. Она воспекает вратьев как однозначно божественных, а главного вратью как само Божество. Кто принимает его в гости, обретает неограниченное число чистых миров [AV 15.13].

Вратьев чаще всего классифицируют как кшатриев по причине их воинственности. Однако уже Хистерман пишет: «На первый взгляд можно сделать вывод о том, что вратья должны быть кшатриями; это вполне соответствует их агрессивным привычкам...» [12, с. 8] Действительно, в Джайминия-брахмане они именуются *rājaputraḥ* [JB. 2.223]. «Однако представляется, что согласно этому же тексту они отпадают не только от брахманов, но и от кшатриев».

4. Параллелизм ведийских vrātya образу берсерков.

4.1. Черный цвет и звериные черты.

Одежда вратьев была черной, это цвет военных братств у германцев на что указывал еще Хефлер [13, с. 36, 43, 45]. Они либо носят черную одежду, либо красят свои тела в черный цвет. Кроме того вратья носят накидки сшитые из двух шкур. Не смотря на то что один из источников называет их овечьими, Фальк полагает, что изначально они могли быть волчьими. Шкура любого вида не были обычной одеждой в Индии, их одевали только *brahmacharya*, *dīkṣita* и *vrātya* [10, с. 20]. В германской традиции образу берсерков соответствует множество звериных атрибутов (волчьих и медвежьих), что в подробностях было описано выше .

4.2. Социальный статус.

Если Гарри Фальк прав, и в ряды вратьев действительно уходили юноши в период между обучением и женитьбой, то есть если вратья – это институт на стыке двух периодов жизни мужчины *brahmacharya* и домохозяина, тогда аналогии между сообщением Тацита о хаттах и вратьями очевидны. Когда старший брат сменял отца и становился главой семьи, младшие, если сами того хотели, оставались вратьями, социально отвергнутыми молодыми людьми, которым не доставалось наследства, но которые были почитаемы, о чем свидетельствует Атхарваведа.

4.3. Воинская не нормативность культовых воинов.

Германская и ведийская традиция, характеризуя культовых воинов, говорят, что они не нормативные, рядовые солдаты, а нахлебники и живут грабежом. Бог, которому поклонялись ведийские вратья – это Рудра, покровитель тех, кто ворует скот и забирает земли, покровитель убийц (как о том говорит шатарудрия). Вратья, подобно викингам совершают регулярные набеги. Обычно для иллюстрации этих набегов приводят традицию Куру-Панчалов, о которых сказано, что они отправляются в поход, называемый *digvijaya* [TS. 1.8.20], в восточном направлении в холодное время года, где они захватывают урожай, чтобы кормить людей и животных, и возвращаются в конце жаркого сезона до сезона дождей. Как пишет Хистерман: «Их ритуалы, в которых захватнические набеги, вероятно, осуществлялись в течение шести месяцев, предшествующих дождям, являются сырыми предшественниками шраута-ритуала» [12, с. 36].

Винтернитц непосредственно считал вратьев грабителями. Впрочем прямых заявлений на этот счет нет, хотя описание привычек Куру-Панчалов в ТВ. 1.8.4.1 и жесткие характеристики вратьев позволяют это предполагать. «Вероятно, они требовали даров и гостеприимного приема под угрозой насилия, реального либо магического» - заключает Хистерман [12, с. 29].

Подобным же образом, как было показано выше, исландские саги изображают берсерков. Они воинственны, они требуют к себе уважения, под угрозой отбирают еду и скот, однако население их терпит также как и короли.

4.4. Ритуально мертвые.

Гарри Фальк постарался показать в своей работе, что участники воинских союзов в древней Индии, мыслились духами [10, с. 86, 88]. Ту же идею проводит в своей работе, посвященной военным союзам и Крис Кершоу [14, с. 41], доказывающий, что воины мужских союзов, мыслили себя как ритуально мертвые, находящиеся по «ту сторону этого мира». Хефлер, Бенвенист, Кершоу демонстрировали это на германских примерах Дикой Охоты, феномене встречающимся практически повсеместно в индоевропейском ареале.

Хотя Джайминия брахмана ясно говорит о вратях идущих в поход, что они «как-будто мертвы» [JB. 2.222.8], утверждать о вратях с безусловностью, что и они мыслили себя мертвыми сложнее. И все же анализ проведенный Фальком и Хистерманом позволяет провести некоторые аналогии. Связывая вратьев с *dīkṣita* Хистерман писал: «концепт смерти имеет непосредственное отношение к вратьям. Тексты брахман, посвященных классическому жертвоприношению, изобилуют аллюзиями на принесение в жертву себя и смерть посвященного, как, например, неоднократно выражаемая точка зрения, что *dīkṣita* – и есть жертва. Однако, хотя и очевидно, что эмбриональное состояние *dīkṣita* соответствует состоянию умершего, эта идея, кажется, была отодвинута на задний план в соответствии с общим развитием ритуального мышления. Таким образом, вполне естественно, акцент в *dīkṣita* делается на перерождение» [12, с. 30-31].

Последнее замечание Хистермана имеет важное значение для понимания феномена военных союзов, в совокупности с данными, предоставленными германскими источниками отчетливо вырисовывается богословие войны как ритуала, сутью которого было новое «духовное» рождение война.

5. Заключение

Безусловно, германо-ведийские параллели двух *männerbünde* можно усложнять, однако даже приведённый материал наглядно демонстрирует общий генезис индоевропейского феномена военных мужских союзов. В силу датировок источников ведийские вратья предстают первичным и, возможно, эталонным образчиком *männerbünde*. Однако германо-скандинавские данные способны внести важную лепту в понимание социального генезиса и изначальной богословской парадигмы индоевропейских *männerbünde*, как сакрализованных обществом воинов, сражающихся против «демонических» сил, и приносящих жертву, необходимую для существования этого общества. И, одновременно, как путь «на небо» (*devayāna*) для самих воинов. Дальнейшая разработка этой темы должна учитывать также и различия, существующие между *männerbünde*. Например, такие как полное отсутствие аскетических мотивов в описании скандинавских берсерков, и наличие их в образе ведийских вратья. Все это позволит взглянуть на развитие военных мужских союзов в исторической перспективе, позволит понять, какие религиозные идеи утрачивались со временем, а какие наоборот усиливались. И, наконец, это позволит с большей уверенностью говорить о единстве генезиса двух богов, предводителей *männerbünde*, германском Водане и ведийском Рудре.

Список сокращений:

Beo – Beowulf

Völ – Völuspá

Völsung – Völsunga saga

Gaut – Gautreks Saga

Saxo – Saxo Grammaticus Gesta Danorum

Egil – Egils saga

Hervar – Hervarar saga ok Heiðreks

Eyrb – Eyrbyggja saga

Grett – Grettis saga

Hrólfr – Hrólfs saga kraka ok kappá hans

Yngl – Ynglinga saga
 Harald – Haralds saga ins hárfagra
 AV – Atharvaveda
 BaudhŚS – Baudhāyana-Śrautasūtra
 PB – Pañcaviṃśa Brāhmaṇa
 JB – Jāiminīya Brāhmaṇa
 TS – Taittirīya Saṃhita
 TB – Taittirīya Brāhmaṇa
 BŚS – Baudhāyana-Śrautasūtra
 LŚS – Lāṭyāyana-Śrautasūtra

Список литературы:

1. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. – М. 1995.
2. *Васильков Я.В.* Между собакой и волком. По следам института воинских братств в индийских традициях // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: Сборник статей. – СПб. 2009
3. *Зубов А.Б.* История Религий. Том 1. Религии доисторических и внеисторических народов. – М.: МГИМО 2006
4. *Корнелий Тацит.* О происхождении и местоположении германцев // *Корнелий Тацит.* Сочинения в двух томах. Т.1: Анналы. Малые произведения. Изд. подг. А.С. Бобович, Я.М. Боровский, М.Е. Сергеев. – Л. 1969.
5. *Andrén A.* Tracing Old Norse Cosmology. – Lund: Nordic Academic Press 2014.
6. *Caland. W.* Pañcaviṃśa-brāhmaṇa: the brāhmaṇa of twenty five chapters. (Bibliotheca Indica 255.) – Calcutta 1931
7. *Davidson H.R.E.* Gods and myths of Northern Europe. – Penguin Books Ltd, Harmondsworth 1964
8. *Dumèzil G.* The stakes of the warrior. – Berkley and Los Angeles 1983.

9. *Dumèzil G.* The destiny of the warrior. – Chicago 1970.
10. *Falk H.* Bruderschaft urf Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Vedischen Opfers. – Freiburg 1986
11. *Hauer. J.W.* Der Vrātya: Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens. – Stutgard 1927
12. *Heesterman J.C.* Vrātya and Sacrifice // Indo-Iranian Journal. – March 1962. Vol. 6. Issue 1. P. 1-37
13. *Höfler O.* Kultische Geheimbünde der Germanen. – Frankfurt am Main 1934
14. *Kershaw K.* The One-eyed God. Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde. – Washington 2000
15. *Simek R.* Dictionary of northern mythology. – Cambridge 1993.

Перенижко О. А.

АРХИМАНДРИТ АНТОНИН (КАПУСТИН) И ЕГО РОЛЬ В ИЗУЧЕНИИ АФОНА И СВЯТОЙ ЗЕМЛИ

Архимандрит Антонин, в миру Андрей Иванович Капустин, долгие годы руководил Русской Духовной миссией в Иерусалиме и внес неоценимый вклад в укрепление культурно-религиозных связей между Россией и Святой Землей, развитие русского паломничества на Ближний Восток, а также научного изучения Афона и святых мест православного Востока.

Уже в духовном училище в Андрее Капустине пробудился интерес к истории Византии и Греции, который с годами только усиливался. После окончания Киевской духовной академии Андрей Капустин остался в ней в качестве преподавателя. Первоначально он преподавал немецкий язык, затем греческий, читал лекции по нравственному богословию и библейской герменевтике. В 1845 г. он принял постриг из рук Киевского митрополита Филарета под именем Антонина.

В 1850 г. – его назначили настоятелем церкви при российском посольстве в Афинах. В Греции архимандрит Антонин пробыл 10 лет. Его жизнь в этот период была наполнена учеными занятиями и путешествиями по Аттике и Ближнему Востоку.

В 1860 г. архимандрита Антонина перевели из Афин настоятелем посольской церкви в Константинополь. В 1865 г. он прибыл уже в Иерусалим первоначально в качестве и.о. начальника РДМ, а спустя три года по официальной просьбе Иерусалимского патриарха Кирилла он стал полномочным главой Миссии. В период своего начальства архимандрит Августин приобретал земельную собственность, окормлял паломников, укреплял позиции православия в беспокойное время и занимался научным изучением Святой Земли.

Петелин С. В.

ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ НА ПРОБЛЕМУ МНОГООБРАЗИЯ РЕЛИГИЙ

В наше время, в эпоху глобализации, взаимодействие представителей разных религий и культур происходит на всех уровнях – социальном, политическом, экономическом и др. Возникающие при этом проблемы напрямую или косвенно затрагивают практически все население нашей планеты, поэтому они никого не могут оставить равнодушным.

Все большее количество людей на Западе, а теперь и в России при взгляде на впечатляющее многообразие религий в мире склоняются к мнению, согласно которому сущность и конечный смысл религий идентичны, различия в учениях и обрядах не имеют принципиального значения. Поскольку христианство заявляет о том, что *обладает единственно верным знанием о Боге и проповедует Спасителя всех людей*, то его обвиняют

вограниченности и высокомерии. Важным аргументом для сомневающих-ся в абсолютной истине христианства является малочисленность его представителей по сравнению с общим населением Земли. Может ли христианство и далее утверждать о своей исключительности?

На протяжении веков вплоть до современности, как православная, так и католическая церкви официально исповедовали учение о том, что «вне Церкви нет спасения». Это утверждение влечет за собой два возможных взгляда на другие религии: либо они путеводители к христианству, имеющие положительное, но временное значение; либо это вообще изначально ложные учения, не способные обеспечить человеку спасение. Однако в последние десятилетия все чаще и чаще стали высказываться альтернативные взгляды на эту тему.

Мы видим, что основная проблема, которая стоит перед христианством ввиду разнообразия религий в мире, — это вопрос возможности спасения нехристиан. Спектр мнений большого количества как православных, так и католических богословов относительно природы нехристианских религий весьма широк: от крайне эксклюзивистских, считающих все другие религии порождением дьявола, до плюралистических, полагающих все традиционные религии равными путями к Единой Истине и спасению. Но всё это частные богословские мнения. Однако в католической церкви, в отличие от православной, есть официальные соборные документы, посвященные этой теме. Мы рассмотрим основные моменты этих документов и проследим развитие католического богословского взгляда на нехристианские религии, приведшее к принятию этих документов. Однако следует иметь ввиду, что и на текущем этапе католическое учение о нехристианских религиях далеко от завершения.

С точки зрения христианского богословия Священное Писание не раскрывает полностью Божьего замысла в отношении религий. В Новом Завете утверждается универсальная спасительная воля Божья, которая распространяется на всех людей: *«Ибо един Бог, един и посредник между Бо-*

гом и человеками, человек Христос Иисус, предавший себя для искупления всех» (1 Тим 2:5-6). В то же время утверждается, что вне признания Христа нет спасения: «Нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12). Согласно христианскому учению другие религии возникают в результате отпадения людей от открытой человеку божественной истины, по мере упрощения и приспособления ее в соответствие со своим уровнем понимания. Как пишет апостол Павел, люди «заменяли истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца» (Рим 1:25). Однако еще раннехристианские авторы, в том числе и почитаемые католической и православными церквями в качестве святых, призывали христиан не отвергать и с уважением относиться ко всему доброму в других религиях. Здесь можно назвать такие имена, как Иустин Философ (?110—166 гг.), Климент Александрийский (150—215), Ориген (185—253), свят. Григорий Богослов (329—390) [8, С. 16-18]. В качестве квинтэссенции их высказываний на эту тему можно привести цитату из «Апологии» Иустина Философа: «Те, которые живут в согласии с разумом (сообразно Логосу), суть христиане, пусть даже их считают безбожниками... Ибо каждый из них постольку, поскольку причастен к рассыпанному в семенах божественному Логосу, высказывал превосходные мысли...» [Цит. по: 2, С.52.]. Более того, у некоторых древних Отцов Церкви, например, таких как св. Исаак Сирий, свят. Иринеи Лионский, прп. Иоанн Дамаскин, свят. Григорий Богослов и др., мы находим мысли даже о возможности спасения для нехристиан. Вот как говорит об этом Исаак Сирий: «Не для того Милосердный Владыка сотворил разумные существа, чтобы безжалостно подвергнуть их нескончаемой скорби, — тех, о ком Он знал прежде их создания во что они превратятся после сотворения, и которых Он все-таки сотворил» [Цит. по: 12, С. 135]. Но такие взгляды, как мы знаем, не были преобладающими в христианской среде, чаще иные религии признавались ошибочными и вредоносными.

Ферраро-Флорентийский собор (XVII Вселенский в католической церкви) в булле Папы Евгения IV «Cantate Domino» (лат. «Пойте Господу») в 1442 году объявил: «Святая римская Церковь... твердо верит, исповедует и провозглашает, что вне Католической Церкви никто не будет участвовать в вечной жизни, будь он язычник, иудей, неверующий или отделившийся от Церкви: он будет жертвой вечного огня, уготовленный дьяволу и его ангелам, если он перед смертью не соединится с Католической Церковью» [Цит. по: 7, С. 5]. Эта формулировка была доминирующей вплоть до XX века. Хотя конечно и в Средние века были сторонники более толерантного взгляда. Если Фома Аквинский (1225-1274), признавая наличие истины в других религиях, почерпнутое людьми из Естественного Откровения, все же отказывал им в полноте знания о Божественном, которой, по его мнению, обладает только христианство; то кардинал Николай Кузанский (1401-1464), считал существование многих религий соответствующим замыслу Божию, реализованному с учетом разобщенности народов, и видел будущую цель диалога религий не только во внешнеединении и мире, но и в осознании «божественного единства в скрывающем его многообразии религиозного выражения» [2, С. 52]. Хотя конечно и он ведущую роль в этом процессе отводил христианству.

В отличие от Средневековья, когда христианские мыслители достойной внимания и изучения считали только одну религию, а остальные, чаще всего, провозглашали ересью, в эпоху Просвещения, напротив, христианство подвергается критике за свое доминирование во всех гуманитарных сферах, кроме того появляется глубокий интерес к восточным религиям, связанный прежде всего с попыткой выявления общечеловеческих ценностей, из которых хотели вывести так называемую «естественную религию», врожденную, как считали, человеческой природе. В то же время, как реакция на крайний рационализм, в европейской культуре появляются идеи, ориентированные на углубление во внутренний мир личности, на

осмысление ее духовного опыта. Родоначальником этого направления стал протестантский теолог Фридрих Шлейермахер(1768-1834). В работе «Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим» (1799) он объявляет догматику и всю культовую составляющую второстепенными вещами, а основу религии видит в переживании чувства зависимости от Бесконечной и Высшей реальности. Именно это чувство делает человека религиозным, и оно является базисом всех религий.

Идеи Шлейермахера породили целое направление – так называемую «либеральную» теологию, которая главенствовала весь XIX век, причем не только среди протестантских мыслителей, но прокралась и в католицизм. Все идеи «католического модернизма» развивались в русле науки XIX века, в основе которой лежал рационализм. Главные направления исследований его представителей, среди которых в первую очередь следует назвать Мориса Блонделя (1861–1949), Джорджа Тиррелла (1861–1909) и о. Альфреда Луази (1857–1940), связаны с использованием научных методов при изучении Библии и переосмысления католической догматики в связи с современными историческими реалиями.

Борьба церкви с католическим модернизмом началась еще в 1864 года, когда Папа Пий IX издал знаменитый «*Syllabus Errorum*» — «Список важнейших заблуждений нашего времени», предавший анафеме, в том числе, рационализм, библейские общества и принципы свободы совести. Однако еще ранее в 1854 г. тот же папа в одном из своих посланий, говоря о восточном христианстве, хотя и повторяет знаменитое "вне Церкви нет спасения", но делает беспрецедентное пояснение, что для тех, кто не по своей вине отделен от католической церкви спасение не исключается.

Идеи модернистов так и не были оформлены в какую-либо единую религиозно-философскую систему, однако необычайно подробный анализ и обобщение их идей было подведено Святым Престолом. В 1907 году выходит окружное послание Папы Пия X (1903–1914) «*Pascendi*

Dominicigregis» (лат. «Пасти Господне стадо»), направленное против модернизма и эволюционизма, в котором все эти современные тенденции и взгляды были осуждены как «синтез всех ересей». В части отношения к иным религиям послание говорит, что по мнению модернистов в основе любой религии лежит скрытое в подсознании религиозное чувство, которое развивается под влиянием некоего таинственного начала. Кроме того, религиозное чувство может пробудиться и развиваться у человека вследствие интеллектуального общения (как устного, так и через книги) с человеком получившего реальный религиозный опыт в жизни. Причем если передаваемый таким образом опыт не угасает продолжительное время, то это признак его истинности. Энциклика гласит: *«По какому же праву модернисты стали бы отрицать истинность религиозного опыта, пережитого магометанином, и присваивать истинный опыт одним католикам? И, действительно, модернисты не отрицают этого: тайно или явно, но они признают все религии истинными»*[14].

Следует отметить, что сами модернисты никогда не пытались обособиться от церкви и считали себя верными католиками, но церковные власти сочли их взгляды еретическими, большинство их произведений были внесены в Индекс запрещенных, а с 1910 г. вводится «Антимодернистская присяга», которую должен был приносить каждый вступающий в сан или преподающий в католическом учебном заведении. Однако модернистские идеи продолжали оказывать имплицитное влияние на умы нового поколения богословов, что в полной мере проявилось во время II Ватиканского собора (1962-1965). Особенно оказалась востребована философия Мориса Блонделя, «его имя в заседаниях Собора упоминается более шестидесяти раз» [6, С. 97].

Итак, если до XX века идея эксклюзивности христианства была доминирующей на Западе, то позднее эта концепция начинает сдавать позиции идее инклюзивизма (когда все религии считаются путеводителями ко

христианству) и даже иногда идее плюрализма (все религии равноспасительны). В качестве основных представителей распространения этих идей перед II Ватиканским собором Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер в своей книге «Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии» указывает на Фридриха Хайлера и проф. Радхакришнана (плюралистический взгляд) [15, С. 54-57], а также Карла Ранера (инклюзивизм, теория анонимного христианства) [15, С. 45-48]. К примеру, Радхакришнан считал, что все вероучения рано или поздно будут объединены в одну универсальную религию на фундаменте адвайта-веданты. Ратцингер писал: «Наш современник лучше понимает более привлекательный для него синкретизм и спиритуализм какого-нибудь Радхакришнана, который учит об относительности всех формулируемых религиозных высказываний и конечной ценности только и исключительно духовного опыта, который невозможно адекватно высказать, но который (хотя и выступает с разной степенью полноты) в целом для всех один» [15, С. 67].

Ф. Хайлер развивал свои идеи в русле феноменологии религии, основоположником которой является Рудольф Отто (1869 — 1937). В отличие от сторонников «естественной религии» искавших основу религии в природе человека, Отто обратил внимание на мистические переживания. Иными словами, он стал исследовать иррациональное начало религии. Основное его произведение «Священное» вышло в 1917 году. Термин Шлейермахера «чувство зависимости», как неполно передающий суть дела, Отто заменяет выражением «чувство тварности», но и его считает недостаточным. Он вводит понятие «нуминозного», которое служит внешним источником всякого религиозного опыта. В итоге автор «Священного» выделяет четыре основных момента религиозного чувства, порождаемого нуминозным объектом: «ужасающего», «всемогущего», «энергийного» и «совершенно иного».

Фридрих Хайлер, продолжая работы Рудольфа Отто, считал, что существование изначального переживания «опыта Святого» («чувство зависимости» у Шлейермахера и «чувство нуминозного» у Отто) и есть та основа, связывающая множество религий и духовных практик. При этом, вполне в духе католического вероучения, исходил из принципа изначального единства человеческого рода. В поклонении Богу Хайлер видел основу всех религий, он считал, что все священные тексты скрыто содержат в себе Божественное Откровение. Свою позднюю работу «Религии человечества» исследователь завершает цитатой из работы Николая Кузанского: *«И прекратится раздор, и утихнет ненависть, и все поймут, что есть лишь одна религия во множестве религиозных обычаев... Ты один есть, и есть одна религия и один культ»* [Цит. по: 4].

Выдающийся католический богослов Карл Ранер (1904-1984) обратил свое внимание на проблему возможности спасения нехристиан еще до Второго Ватиканского Собора. Его исследование «Христианство и нехристианские религии» впервые опубликовано в 1961 г. Папа Бенедикт XVI подчеркивал, что именно эта работа стала источником многочисленных дискуссий как на Втором Ватиканском Соборе, так и после. В год завершения собора (1965) выходит новый труд Ранера на эту тему, который называется «Анонимные христиане». В дальнейшем изложенная концепция не изменяется, лишь дополняется уточняющими моментами. Основная ее идея заключается в том, что поскольку Христос спаситель всех людей, то даже те, кто внешне остаются язычниками, могут обрести истинную веру и благодать ко спасению в силу своего подсознательного согласия с христианским учением. Резюмируя свое мнение, в конце работы Карл Ранер писал: «Нехристианину может показаться дерзостью, когда христианин считает присутствие в каждом человеке святого и священно исцеленного начала следствием благодати Христовой и анонимным христианством, а также когда он воспринимает нехристианина как христианина, пусть еще и не сознающего этого. Но от такой "дерзости" христианин от-

казаться не может» [Цит. по: 15, С. 47]. Кстати сказать, сам папа Бенедикт XVI с позицией Ранера в этом вопросе был не согласен, и выступал с критикой против неё [15, С. 45-47].

XXI Вселенский собор в католическом исчислении (Второй Ватиканский) состоял из четырех сессий, растянувшихся более чем на три года (1962-1965). На соборе присутствовали наблюдатели от других церковных общин: православные, лютеране, кальвинисты, англикане, старокатолики и др. От православной церкви присутствовали представители 8-ми патриархатов, в том числе Константинопольского и Московского. На третьей сессии почти единогласно была принята Догматическая конституция о Церкви (*Lumen gentium*), наиболее важный документ собора, а на четвертой, после многочисленных дискуссий, Декларация о религиозной свободе (*Dignitatis Humanae*) и связанная с ней по смыслу Декларация о нехристианских религиях (*Nostra Aetate*).

В Догматической конституции о Церкви «*Lumen Gentium*» католическая церковь впервые официально заявляет о том, что, хотя именно Церковь по-прежнему является пространством спасения, ее границы границами видимой церкви не ограничиваются. «В новый Народ Божий призваны все люди. <...> Ему по-разному принадлежат или предназначены и верные католики, и другие верующие во Христа, и, наконец, все люди в их совокупности, призванные Божией благодатью ко спасению» (LG 13) [Цит. по: 18, С. 24-25]. Мы видим разительное отличие от определения цитируемой выше буллы Папы Евгения IV «*Cantate Domino*»: «вне Католической Церкви никто не будет участвовать в вечной жизни, будь он язычник, иудей, неверующий или отделившийся от Церкви» [Цит. по: 7, С. 5].

В 15 главе догматической конституции, в отличие от предыдущих определений христиан-некатоликов как схизматиков и еретиков, говорится о наличии связи католической церкви с ними и о действии в них Святого Духа. Пространство спасения расширяется, оно превосходит пространство полноты истины.

Наконец, в 16 главе конституции речь идет о нехристианах. *«Те, кто еще не принял Евангелия, определены принадлежать к Народу Божию в силу различных причин»* (LG 16) [Цит. по: 18, С. 27]. Оказывается, что пространство спасения вообще шире пространства христианской религии. Церковь открыто провозглашает, что спастись можно и за ее пределами. Это принципиально новое слово как в католическом вероучении, так и вообще в христианском мире.

В книге «Переступить порог надежды» Папа Иоанн Павел II на вопрос «Почему религий так много?» сразу начинает говорить об их «общем стержне и общем корне» [10, С. 109]. Очевидно для него важен акцент на том, что объединяет разные религии, а не их различия. Ссылаясь в первую очередь на Декларацию о нехристианских религиях «Nostra Aetate», папа говорит: «Он (этот документ – С.В.П.) поистине восходит к Преданию, не изменяет мысли самых ранних Отцов Церкви» [10, С. 109]. По его мнению, все многообразие религий, вопреки различиям между отдельными из них, свидетельствует о единстве рода человеческого бывшего в начале времен и грядущего в будущем, просто разные народы следуют к нему разными путями.

Католические богословы в основе многообразия религиозного опыта человечества ставят Единого Бога. По толкованию проф. Бюркле, выражение *«у разных народов существует некое ощущение той сокровенной силы»* в о второй главе «Nostra Aetate» указывает на верования, связанные с силами природы и родоплеменные религии. В них ощущается «подспудное ощущение глубокой и всеохватной тварной зависимости человека» [2, С. 68]. Здесь мы вновь возвращаемся к идеям Шлейермахера и Отто.

Говоря о последователях индуизма, декларация констатирует, что они *«прибегают с любовью и упованием к Богу»* (NA 2) [Цит. по: 18, С. 4]. Таким образом в основе этой духовной практики католики видят того самого Единственного Творца и Промыслителя, которому они поклоняются.

Отношение к другим авраамическим религиям вкратце было сформулировано уже в конституции «LumenGentium». Об иудеях: поскольку Бог обещал спасение Народу Избранному и Его обетование неизменно, то иудеи могут принадлежать к пространству спасения. О мусульманах конституция говорит, что они «с нами поклоняются Богуединому, милосердному, Который будет судить людей в последний день» (LG 16) [Цит. по: 18, С. 27]. Католическая церковь прекращает многовековые споры и провозглашает, что Аллах – это тот же самый Бог, которому поклоняются верные католики. Но в то же время отцы собора аккуратно обходят самые болезненные, по мнению отечественного специалиста А.Журавского, темы исламо-христианского диалога, а именно темы Откровения (является ли Коран словом Божиим) и пророческий статус Мухаммада [18, С. X].

Что касается остальных религий, то на данном этапе церковь не смогла однозначно позиционировать их относительно пространства спасения. «LumenGentium» говорит лишь, что и от них *«Бог недалеко»*. Но зато далее утверждается о возможности спасения вообще всех людей доброй воли, стремящихся к познанию Божественного, независимо от их вероисповедания. Складывается впечатление, что неспасенных будет меньшинство, лишь те, кто даже не пытается познать истину. Однако, здесь нельзя четко понять, какой смысл вкладывался в текст документа, следует иметь ввиду расплывчатость формулировок и неоднозначность следующих из них трактовок, которые, однако, позволили многим современным теологам ухватиться за них [5, С. 136-141]. Видимо, чтобы сгладить слишком либеральное впечатление, в конце 16 главы «LumenGentium» говорится о том, что все же чаще люди, под действие дьявола, заменяют стремление к истине стремлением ко лжи, и именно поэтому необходима миссия Церкви в мире.

Итак, диалог с другими религиями – это то, к чему призывает католическая церковь со времен Второго Ватиканского Собора. Отцы собора, впервые в истории церкви признали наличие истины в других религиях, особенно выделяя иудаизм, ислам, индуизм. Появление документов «LumenGentium» и «NostraAetate» характеризуют собой огромный шаг

традиционного учения, что вне церкви никто не спасется. Хотя, конечно, церковь не перестает утверждать, что лишь она находится в привилегированном отношении и обладает полнотой истины. Впоследствии был принят целый ряд документов, которые в противовес распространяющимся плюралистическим взглядам подчеркивали превосходство христианства над другими вероисповеданиями.

Папа Иоанн Павел II относился наиболее толерантно к нехристианским религиям, многократно встречался с их представителями и считал межрелигиозный диалог важной частью миссии Церкви, однако и он не признавал их спасительными и утверждал о полноте истины лишь в Иисусе Христе (например, в своей энциклике 1990 г. «Миссия Искупления»). Вопрос о возможности спасения в других религиях при посредничестве Христа он считал до конца не исследованным и подлежащим дальнейшему изучению [17, С. 314].

В 2000 году Конгрегация вероучения выпустила декларацию *Dominus Iesus* (лат. «Господь Иисус»), предостерегающую против религиозного релятивизма. Этот документ в отношении межрелигиозного диалога категорично говорил о единственном пути ко спасению через Христа, и что последователи других религий *«пребывают в неизмеримо более ущербном положении»*, чем члены Католической церкви [17, С. 315]. Многие представители нехристианских религий нашли документ оскорбительным. Документ вызвал споры и внутри самого католического сообщества, его обвиняли в регрессе по отношению к идеям Второго Ватиканского Собора. Однако, несмотря ни на что, диалог продолжается и даже набирает обороты.

Библиография:

1. Библия. Синодальный перевод.
2. Бюркле Хорст. Человек в поисках Бога. Проблема нехристианских религий. / Пер. с нем. (Серия «АМАТЕСА»). — М.: Христианская Россия, 2001. - 232 с.
3. Василенко Л. И. Введение в философию религии: Курс лекций. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. - 248 с.

4. *Грицанов А.А.* Фридрих Хайлер. Статья. // *Новейший философский словарь. Сост. Грицанов А.А. Минск, 1998.* [Электронный ресурс] // hrono.ru: ХРОНОС: ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ В ИНТЕРНЕТЕ URL: http://www.hrono.ru/biograf/bio_h/haylerf.php (дата обращения: 11.07.2016)

5. *Демченко Максим.* Путь Сатчитананды; - М.: Издательство «Ганга», 2008. - 320 с.

6. *Долгов В.Б.* Католический модернизм: часть западного мира или особая реакция на него? Статья. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики (входит в перечень ВАК). Тамбов: Грамота, 2012. № 12. Ч. 1. С. 91-98.

7. *Журавский А. В.* История мусульмано-христианских отношений: хрестоматия. М.: СФИ, 2013. - 57 с.

8. *Зубов А.Б.* История религий: курс лекций. Книга первая. Доисторические и внеисторические религии. - М.: МГИМО-Университет, 2006. - 436 с.

9. *Иоанн Павел II, папа.* Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе. - Христианская Россия. - 1993.

10. *Иоанн Павел II, папа.* Переступить порог надежды. М.: Истина и жизнь, 1995.

11. Католическая энциклопедия. Т.1-4. М.: Издание Францисканцев, 2002-2008.

12. *Осипов. А.И.* Из времени в вечность: посмертная жизнь души. - 2-е изд.- М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. - 240 с., илл.

13. *Отто, Рудольф.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. —СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та», 2008. — 272 с.

14. *Пий X, Папа, Св.* Окружное послание PascendiDominicigregis. [Электронный ресурс] // unavoce.ru: сайт Международной католической федерации UnaVoce (FIUV) URL: http://www.unavoce.ru/library/pascendi_dominici_gregis.html (дата обращения: 02.05.2016)

15. *Ратцингер И. (Бенедикт XVI). Вера - Истина - Толерантность. Христианство и мировые религии / Пер. с нем. (Серия «Диалог»).* — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. - 367 с.

16. *Ратцингер И. (Бенедикт XVI). Многообразие религий и единый завет / Пер. с нем. (Серия «Диалог»).* — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. - 144 с.

17. *Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»).* — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 416 с.

18. *Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. / Сост., вст. ст. и комм. А. В. Журавский* — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.

Сгибнева О. И.

РЕЛИГИЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА: ДИНАМИКА И ПРОТИВОРЕЧИЯ

Религия как устойчивое состояние массового сознания и поведения неразрывно связана с развитием общества, выступая на определенных этапах мощным регулятором общественной жизни, поддерживающим общепринятые образцы поведения. Современное российское общество, по сути, находится на начальном этапе осмысления религии, пытаясь разобраться в смыслах на перекрестье отрицания значимости этого феномена в условиях техногенной цивилизации и его апологетики. Сегодня в общественном сознании существуют самые разные оценки религии, спектр мнений чрезвычайно широк. Проведенные социологические исследования позволили выявить многообразие палитры оценок: «религия – основа всей человеческой культуры», «религия делает человека лучше, нравственнее», «религия помогает понять смысл жизни», «религия уводит человека от активной жиз-

ни», «религия ограничивает человека и его возможности», «религия тормозит развитие общества», «религия приводит к конфликтам» и т.д.² И такие результаты не случайны. Они связаны с трансформациями общественного сознания, основных его форм.

Особая роль в осмыслении общественной реальности, места человека в пространстве истории и культуры принадлежит историческому сознанию – важной составляющей общественного сознания. В широком смысле слова историческое сознание представляет собой совокупность знаний и представлений индивида, социальных групп и общества в целом об историческом прошлом, его динамике и воздействии на настоящее. Еще в 1904 г. В.О. Ключевский отмечал: « В России развилась особая привычка к новым эрам в своей жизни, склонность начинать новую жизнь с восходом солнца, забывая, что вчерашний день потонул под неизбежной тенью. Это предрассудок – все от недостатка исторического мышления, от пренебрежения к исторической закономерности»³. Российская история в XX веке, к сожалению, подтвердила устойчивость этой «привычки».

Долгие годы феномен исторического сознания был вне поля научного исследования, хотя без его понимания невозможно целостно осмыслить общественное сознание современного общества, его отношение к различным социально-культурным процессам. Начало междисциплинарным исследованиям исторического сознания положено в Академии общественных наук группой ученых под руководством профессора Ж.Т. Тощенко в конце 80-х – начале 90-х годов прошлого века. Это были годы бурных изменений в отечественной науке, годы интенсивного развития социологии, культурологии, политологии, других отраслей научного знания, которые активно включились в процессы осмысления тех сложных проблем и противоречий, которые стали очевидны на рубеже веков.

² Современная религиозная ситуация в Волгоградской области. Аналитический отчет. – Волгоград: ВолГУ, 2006 г.; Диалог государств и религиозных объединений в пространстве современной культуры. – Волгоград, 2009; Общественные отношения в условиях становления гражданского общества в России. – Волгоград, 2010.

³ Ключевский В.О. Сочинения. В 9 т. Т. IX. – М., 1990. – С. 427

Именно в эти годы проведены первые социологические исследования исторического сознания (Тощенко Ж.Т., Меркушин В.И., Бойков В.Э., Сгибнева О.И.)⁴, теоретическое обоснование этого многогранного феномена дополнилось эмпирическими измерениями, что позволило выявить его специфику, особенности формирования, функционирования, влияния на ценностные ориентации людей, на мотивацию их деятельности, на оценку современных культурных, религиозных и этнополитических процессов.

Одним из первых в отечественной научной мысли определение историческому сознанию дает И. Кон, рассматривая его как «осознание обществом, классом, социальной группой своей исторической идентичности, своего положения во времени, связи своего настоящего с прошлым и будущим»⁵. Ю. Левада под историческим сознанием понимает «все многообразие стихийно сложившихся или созданных наукой форм, в которых общество осознает (воспроизводит и оценивает) свое прошлое..., осознает свое движение во времени»⁶. В. Ельчанинов одним из первых рассматривает историческое сознание как относительно самостоятельную область общественного сознания, имеющую специфическую структуру и функции⁷. Н.П. Французова характеризует историческое сознание как идеальную сторону преемственности деятельности различных поколений и одновременно необходимое условие этой деятельности⁸.

Ж.Т. Тощенко подчеркивает, что историческое сознание охватывает и важные, и случайные события, впитывает в себя как систематизированную информацию (через систему образования), так и неупорядоченную (через средства массовой информации, художественную литературу), ори-

⁴ Историческое сознание: состояние и тенденции развития в условиях перестройки (результаты социологического исследования). Информационный бюллетень Центра социологических исследований АОН. – М., 1991.

⁵ Кон И.С. Проблемы истории в истории философии // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 4. – Томск, 1966. – С. 18

⁶ Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки. – М., 1969. – С. 191

⁷ Ельчанинов В.А. Историческое сознание. – Барнаул, 1984 /Деп. В ИНИОН АН СССР. - № 18374. – 25.09.1984

⁸ Французова Н.П. Историческое сознание и его структура. – Историзм и творчество. Ч. 1. – М., 1991. – С.8

ентация на которую определяется особыми интересами личности. Немалую роль в функционировании исторического сознания играет случайная информация, часто опосредованная культурой окружающих человека людей, семьи, а также в известной мере традиций, обычаев⁹.

Таким образом, историческое сознание можно рассматривать как совокупность идей, представлений, чувств, образов, знаков и символов, отражающих восприятие и оценку исторического прошлого во всем его многообразии, характерных как для общества в целом, так и для индивидов и различных социальных групп. Оно формируется в процессе социокультурных коммуникаций, воспитания и образования, чтения и осмысления художественной и документальной литературы, знакомства с произведениями искусства, памятниками истории и культуры, традициями и обычаями.

Элементом исторического сознания выступает историческая память как способность хранить информацию о прошлом, вводить его в сферу сознания и поведения. Историческую память можно разделить на произвольную и непроизвольную. Последняя в наибольшей степени опирается на свойства психики, способна длительное время хранить возникшие эмоции, чувства, представления. В связи с тем, что историческая память развивается не только под влиянием непосредственных встреч с историей, но большей частью опосредовано, под влиянием научного и популярного изложения истории, через реликвии, произведения литературы и искусства, через взаимодействия поколений, она подвижна и подвержена изменениям, может легко стать объектом мифологизации и манипуляций, когда искаженная картина прошлого настойчиво транслируется через разные источники, влияющие на процесс его формирования.

Специфика воздействия на историческое сознание в советский период, когда составной частью государственной идеологии был атеизм, определялась вычленением главных направлений коммунистического воспитания, среди которых было освобождение личности и общества от воздей-

⁹ Тощенко Ж.Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая истории. – 2000. - № 4

ствия религии. Пафос полного разрыва с прошлым, характерный для революционного мироощущения 20-х годов XX столетия, закрепленный впоследствии в государственной идеологии и практике, привел к тому, что были разрушены многие памятники истории и культуры, в том числе и религиозного назначения, преданы забвению как пережитки прошлого многие народные традиции, обычаи, обряды. Все это оказало заметное влияние на процесс формирования исторического сознания, на разрушение связи времен, преемственности поколений.

Государственная идеология оказала воздействие и на историческую науку, являющуюся важным фактором формирования исторического сознания общества. Сложный, полный противоречий и драматизма процесс становления советского общества в официальной идеологии и исторической науке изображался в основном как победоносное шествие социализма. Для многих исторических трудов было характерно приукрашивание действительности. Концепция советского общества, четко и лаконично изложенная в Кратком курсе истории ВКП(б), на долгие годы определила характер развития исторического сознания, его **догматизацию**. Кризис общественного развития, ярко проявившийся в 80-е годы XX века, ознаменовался и существенными переменами во взглядах на историческое прошлое, на культурное достояние народа. Вместо приукрашивания советского периода истории страны начался процесс его очернения, а досоветское прошлое постепенно становилось объектом восхваления. Историческое сознание оказалось в сложном, расколоте состоянии.

Под влиянием особенностей социально-экономического и культурного развития советского общества сформировалась такая черта исторического сознания, как **утопизм** – неадекватное, идеализированное отражение социальной действительности в сознании. Основа ее – в догматическом толковании теории материалистического понимания исторического процесса. Успехи Октябрьской революции, победа в гражданской войне, первые социалистические преобразования дали возможность теоретикам и пропагандистам сформулировать, не слишком углубляясь в научный ана-

лиз остановки, положение о скором построении коммунизма в нашей стране. Это идея прочно вошла в массовое историческое сознание, которое, в силу своей недостаточной зрелости, еще не было способно ценить ее утопичность. Разумеется, нельзя отрицать и объективную сторону утопизма, обусловленную сущностными изменениями общественных отношений при смене общественного строя, что отмечал в своих работах Е. Шацкий: «Рушится старый порядок, а новый еще не стал фактом – вот краткая формула тех ситуаций, когда существующему порядку вещей повсеместно противопоставляют некий идеал, способный, по мнению его приверженцев, восстановить нарушенное равновесие общественного мира»¹⁰.

Относительна устойчивость утопии определяется и двойственной ее природой. С одной стороны, она в определенной мере предвосхищает будущее, которое на данном этапе развития познания нельзя описать посредством научных категорий. С другой – уводит от действительности, вынуждая сознание искать разрешение существующих противоречий не в реальных практиках, а в иллюзорном будущем, где все они разрешатся сами собой. Именно эта черта возобладала в историческом сознании советских людей, веривших в правильность избранного руководством страны пути в «светлое будущее».

Утопизации исторического сознания способствовали просчеты в образовательной деятельности. В научной и учебной литературе, справочных изданиях вплоть до 80-х гг. XX века было закреплено «эталонное» представление о социализме, где ему приписывались в качестве сущностных черты, которые его сути не отражали. Одновременно в этих же изданиях, в публицистических материалах затушёвывались негативные черты общественной жизни по принципу «этого нет, потому что при социализме быть не должно». Это касалось многих проблем общества, в том числе отношения к религии, религиозным верованиям. Лишь по немногочисленным социологическим исследованиям второй половины XX можно было проследить, что уровень религиозности населения, несмотря на идеологический

¹⁰ Шацкий Е. Утопия и традиция / перев. с польского – М., 1990. – С. 196

прессинг, не упал до нулевых отметок, хотя заметным стало размывание религиозного сознания, ослабление признаков религиозного поведения¹¹.

Изменение вектора общественно развития в конце 80-х – в 90-е годы XX века положили начало разрушению утопий эпохи социализма, но заложили основы новых утопий, уже опрокинутых в дореволюционное прошлое. Подобная устойчивость утопизма определяется и слабым уровнем развития исторического мышления. Экспертный опрос всероссийского социологического исследования, проведенного с участием автора в 1990 г., подтвердил это. Экспертов – преподавателей истории высших, средних специальных и средних учебных заведений (N=488) попросили оценить уровень исторического мышления советских людей с использованием пяти индикаторов. Полученные результаты представлены в таблице 1:

Таблица 1.

Оценка уровня исторического мышления людей (в % к числу опрошенных)

	Высокий	Средний	Низкий	Затруднились ответить
Умение воспроизводить историческое прошлое, чувствовать эпоху	2	28	61	9
Умение ориентироваться в историческом пространстве и времени	1	24	65	9
Умение вскрывать причинно-следственные связи в истории	1	14	78	6
Умение свободно оперировать историческими фактами	1	21	70	7
Умение определить достоверность исторических фактов	1	16	67	15

¹¹ См.: Андрианова Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В. Особенности современного религиозного сознания. – М., 1966; Лопаткин Р.А. Об опыте советского периода отечественной социологии религии // Социология религии в обществе позднего модерна: сб. статей по материалам IV межд.научн.конф. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 / отв. ред. С.Д.Лебедев. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2014 – С. 18-19

Способность людей осознанно и квалифицированно судить о прошлом, правильно воспроизводить и давать оценку историческим событиям, критически мыслить, давать обоснованные выводы подвергается экспертами серьезному сомнению. Последующие события, связанные с распадом СССР и формированием новой российской политики, подтвердили наши выводы.

Изучение условий формирования и реального состояния исторического сознания позволило выявить такую его характеристику, как **этатизм**. Данная черта формируется в обществах, где, как правило, широкие массы отчуждены от власти, от участия в процессе управления общественной жизнью, не осознают своего влияния на жизнь социума. Надеждами на «доброе царя», на разрешение всех трудностей сверху долго жили народы Российской империи. Лишь крайняя степень обострения социальных противоречий разрушила эти надежды и побудила к революционным преобразованиям. Построение нового государства, опиравшегося на административно-командную систему, вновь способствовало укоренению в историческом сознании уверенности в необходимости реальных перемен только путем решений сверху. Этатизм в историческом сознании становится одной из причин социальной пассивности, порождает конформизм, слепую веру в разрешение всех проблем только указаниями государственной власти. Преодоление этатизма в сознании – процесс медленный и противоречивый, он связан с процессами демократизации и становлением гражданского общества. И в настоящее время он является относительно характеристикой исторического сознания. В частности, разрешение противоречий в религиозной сфере связывается прежде всего с решениями власти.

Спецификой исторического сознания, отражающего события прошлого опосредованно, через определенные ступени фиксации его в тех или иных источниках, определяется его подверженность мифологизации. Ми-

фы, связанные с функционированием упрощенных идей о развитии мира, отражают не реальную, а желаемую картину прошлого и настоящего. В основе мифологизации – искаженность отражения исторических событий как научными, так и художественными средствами. Если для сознания доступны лишь те источники, научные и другие труды, отражающие официальную версию событий прошлого, если нет широкого доступа к источникам, неизбежно запускается процесс мифологизации. Так было и в России. Подлинная история страны шла сама по себе, а официальное ее отражение в исторической науке, в литературе, начиная с первых учебников для школьников, содержало лишь набор строго отобранных фактов и лиц с «черно-белой» трактовкой, не дававших стимула для раздумий и размышлений, сомнений и поисков.

Искусственные построения в историческом сознании довольно быстро стали разрушаться с изменением политического курса. Процесс переоценки ценностей в историческом сознании привел к разрушению многих мифов, но одновременно породил новые, связанные с идеализацией того, что совсем недавно осуждалось. Особенно интенсивно этот процесс шел в 90-е годы XX в. – начале XXI в. Современное историческое сознание характеризуется сложными процессами восстановления нарушенных связей между поколениями, между культурными явлениями, между историческими этапами развития общества. Но те характеристики исторического сознания, которые складывались на протяжении длительного времени, продолжают играть роль и сегодня, создавая нередко противоречивые ситуации в общественной жизни. Особенно ярко это заметно в отражении отношения к религии и современным религиозным процессам.

Возрождение интереса к религии связано с событиями 80-х годов XX века, когда общество захлестнул поток информации о так называемых «белых пятнах» истории, которые оставались запретными темами в допере-

строечный период. Публикация трудов русских религиозных философов, подготовка к празднованию 1000-летия крещения Руси, выход в свет трудов советских ученых по истории и теории религии стали мощными катализаторами процессов десекуляризации общества, важными факторами изменения политики государства по отношению к религии и религиозным организациям. Снятие необоснованных запретов и ограничений на деятельность религиозных объединений, постепенное изменение условий их деятельности способствовали активизации деятельности конфессий, укреплению авторитета их лидеров. В условиях идеологического вакуума, смены парадигм общественного развития в историческом сознании общества идеализируются религиозные традиции, абсолютизируется позитивная роль Русской православной церкви в становлении и развитии российской государственности. Социологические исследования фиксируют динамику изменений населения к религии. В исследовании 1990 г. две трети респондентов отметили положительную роль религиозных организаций в истории России, каждый второй считает, что важнейшие религиозные праздники должны стать государственными, 47% одобряют трансляции по телевидению богослужений, 37% поддерживают создание религиозных школ, 76% отдают предпочтение обряду венчания перед гражданским обрядом бракосочетания¹².

Исследование, проведенное Российской академией государственной службы при Президенте РФ в 20 субъектах России (N=1600) в 2003 г.¹³ показало, что эйфория от новой информации о религиях России постепенно исчезает и в историческом сознании уже более многогранно и более критично осмысливается роль религий в жизни общества (таблицы 2-4)

¹² Историческое сознание: состояние и тенденции развития в условиях перестройки (результаты социологического исследования). Информационный бюллетень Центра социологических исследований АОН. – М., 1991; Сгибнева О.И. Историческое сознание: сущность, пути формирования. Дисс. канд. филос.н. – М., 1991. С. 79-80

¹³ Историческое сознание в современном российском обществе // Социология власти. – 2003. - № 2. – С. 45-69

Таблица 2

Как Вы оцениваете роль следующих религий в истории России?

	Положительно	Не играет никакой роли	Отрицательно	Затруднились ответить
Православие	79,8	6,4	2,4	11,4
Ислам	31,3	22,9	14,9	30,9
Католицизм	13,6	37,7	10,4	38,3
Протестантизм	11,2	37,8	12,8	38,2
Иудаизм	13,6	33,0	15,3	38,1
Буддизм	15,2	35,0	11,8	38,0

Таблица 3

В чем Вы видите положительную роль религий?

В воспитании духовных и нравственных ценностей	64,4
В сохранении культурно-исторических традиций	44,8
В укреплении семьи	41,6
В преодолении отрицательных эмоций	22,4
В развитии патриотических настроений	19,7
В благотворительной деятельности	14,0
Другое	3,3

Таблица 4

В чем Вы видите отрицательную роль религий¹⁴?

В фанатичном поведении верующих, приносящих вред себе и другим людям	51,7
Разжигает вражду и ненависть к инакомыслящим	26,3
Отчуждает верующих от светской культуры	15,4
Сдерживает развитие некоторых направлений науки	13,6
Сдерживает общественную активность верующих	13,1
Другое	9,3

¹⁴ Сумма ответов не равна 100%, так как по методике опроса можно было выбрать несколько вариантов. Ответы приведены в порядке убывания количества ответивших.

Абсолютное большинство опрошенных (75,3%) поддерживают восстановление и строительство культовых сооружений, хотя число воцерковленных верующих менее 9% (см. таблицы 5-6)

Таблица 5

Как Вы относитесь к восстановлению и строительству религиозных храмов в районе вашего проживания?

Положительно	46,8
Скорее положительно	28,5
Безразлично	15,6
Скорее отрицательно	2,5
Отрицательно	1,6
Затруднились ответить	5,0

Таблица 6

Как Вы относитесь к религии?

Верующий и соблюдаю религиозные обряды	8,8
Верующий, хотя не соблюдаю религиозные обряды	56,9
Отношусь к религии безразлично	19,8
Убежденный атеист	5,5
Затруднились ответить	9,0

Во втором десятилетии XXI в. наблюдаются уже другие тенденции. Исследования, проведенные в Волгоградской области в 2010-2015 гг. позволили установить, что в сознании населения укрепляются тенденции критического отношения к общественной деятельности конфессий, к строительству храмовых зданий в условиях экономического кризиса и недостаточного финансирования социальной сферы и культуры, к вмешательству религиозных организаций и (в первую очередь Русской православной церкви) в образовательную деятельность в школах и вузах. Так, более 60% респондентов высказались против строительства в центре Волгограда пра-

вославного собора¹⁵, хотя в местных СМИ приводились другие факты – «большинство горожан поддерживают возрождение собора Александра Невского». Интервьюирование, проведенное социологами ВолГУ (N=21, декабрь 2015 г.), показало, что люди не столько против собора, сколько против несвоевременности его строительства в условиях сложной социально-экономической обстановки в регионе: «Гораздо полезнее для населения, наконец, восстановить закрытый городской детский центр – бывший Дворец пионеров» (инф. 3, ж., 37 лет); «Лучше бы отремонтировали в центре города туберкулезную больницу, больные там находятся в жутких условиях, а потом строили церковь» (инф.4, м., 29 лет).

Только каждый пятый участник массового опроса в 2013 г. (N=564) высказался за изучение религиозных культур в общеобразовательной школе. Более половины участников исследования, признавая, что знания о религии нужны молодежи, предпочли бы, чтобы в школах преподавался курс «История религий».

Анализ проведенных за последние годы социологических исследований показывает, что чем выше уровень осознанного восприятия прошлого как сложно многогранного процесса, чем больше в обществе устойчивых, разделяемых большинством населения ценностей, тем крепче его духовное единство, прочнее социальный порядок и историко-культурная интеграция различных поколений. Решению проблемы во многом будет способствовать возврат к укреплению гуманитарной составляющей в системе образования России (как среднего, так и высшего), изучение и осмысление прошлого и настоящего во всем его многообразии и противоречиях. Привычка к историческому мышлению может сформироваться только в условиях авторитета образования в обществе.

¹⁵ Православный собор в память св. блгв. князя Александра Невского заложен в Царицыне в 1901 г., строился на народные пожертвования вплоть до 1916 г., освящен в 1918 г., в 1932 г. взорван.

РОССИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ: «ВЫЗОВЫ» ВЕРУЮЩИХ - «ОТВЕТЫ» УЧЕНЫХ

От конца XX столетия ученым-гуманитариям досталось интересное наследство: необходимость осмысления того, что условно называют «религиозным ренессансом». Это касается всех конфессий, в том числе и мусульманского российского религиозного сообщества. Но вызов, идущий от «внутреннего ислама», усложняется исламским политическим фактором, то есть «внешним исламом». Поэтому ученым, занимающимся историей ислама, становится в современных условиях все сложнее и сложнее прогнозировать дальнейшие изменения в умме.

Для исследования специфики дальнейших тенденций развития мусульманской конфессии в России потребовался анализ историко-культурного характера российского ислама, его преемственности и изменений в историческом времени. На этот «вызов» объективной реальности ученые стали разворачивать свой «ответ».

Более двух десятилетий историки России работают над анализом специфики развития махалля разных регионов и выработкой общих черт ислама, который, применительно к российскому, получил наименование «традиционный ислам» (термин, не устоявшийся в академических исследованиях, но широко используемый в публицистике).

Сегодня «вызовы» исламского мира требуют усложнения задачи для ученых, занимающихся созданием общей картины развития мусульманского сообщества России. В исторический материал следует органично вплести материал теологический, проанализировав особенности влияния тех или иных правовых школ на поведенческие стереотипы отдельных мусульманских коллективов.

ПРИХОДСКОЕ ДУХОВЕНСТВО И ЦЕРКОВНАЯ ВЛАСТЬ В РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА В ЗЕРКАЛЕ МИКРОИСТОРИИ

Предметом исследования является отношение епархиального начальства к антиканоническому поведению приходских священнослужителей в Российской империи начала XX в. В качестве источников используются архивные документы, расследующие преступления клириков. Автор подвергает сравнительному анализу 2 процесса над священниками, уделяя особенно внимание реакции духовных консисторий на неблагоприятные поступки последних. Привлекаемые «дела» достаточно репрезентативны, являясь релевантным отражением проблемы взаимоотношений церковной власти и приходского духовенства, а также нравственного облика российского священства начала XX столетия. В микроисториях прослеживается живой отклик епархиальной администрации на обвинения в адрес пастырей, которые звучали со стороны прихожан.

Чернышев И. А. (иеромонах Иов)

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Весьма трудно разделить исторический путь на исключительно светскую и церковные составляющие. Очевидна искусственность такого подхода. Принятие Русью христианства – событие исключительное в судьбе русского народа. Христианство позволило Руси вступить в общение с мировой цивилизацией или, по образу одного из историографов XX века, вывело Русь на орбиту истории¹⁶.

¹⁶ Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 172-179.

Осмысление в XX столетии существующих дореволюционных периодизаций истории Русской Церкви привело историка И.К. Смолича к выявлению универсального критерия для периодизации¹⁷. Им стал характер церковно-государственных отношений для каждой исследуемой эпохи.

В периодизации И.К. Смолича реперными точками становятся конец XIII века и 1917 год. Период после 1917 года, согласно этому историку, – это время эпохальной борьбы за свободу существования Церкви¹⁸.

Есть некоторая дискретность в исключительно светском видении истории советского государства. С позиций же взаимодействия Церкви и государства выстраивается единый вектор, определяющий не только церковные, но и многие государственные изменения.

Невозможно без контекста церковно-государственных отношений объяснять такие исторические реалии как становление государственности в 1920-ых годах, репрессии 1930-ых, победу в Великой отечественной войне, судьбу Советского Союза в 1980-ых годах, и многое другое. Данный подход позволяет оценить религиозно-культурную жизнь русского народа, преемственность историко-культурных и мировоззренческих ценностей.

В целом, анализ взаимоотношений Церкви и государства - это ценный методологический подход к периодизации и осмыслению истории. Найденный критерий должен активно привлекаться к изложению истории в рамках среднего и высшего образования, он позволит избежать односторонности видения исторических предметов, обеспечит синтез светской и церковной науки.

¹⁷ *Смолич И.К.* К вопросу периодизации истории Русской Церкви (пер. с немецкого архимандрита Макария (Веретенникова) // Альфа и Омега. 1998. № 3. С. 172-179.

¹⁸ Там же. С. 173.

СЕКЦИЯ № 4

Антропологические исследования «народной религиозности» и религии в массовой культуре

Руководитель секции:

Забияко Андрей Павлович, доктор филос. наук, профессор
зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета
главный редактор журнала «Религиоведение» (Благовещенск)

Баталко Т. И.

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННОЙ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КАТАСТРОФЫ»

Характеризуя состояние мира второй половины XX века, М.Мамардашвили ввел понятие "антропологической катастрофы", описав ситуацию, когда человек отказывается от осмысления бытия, собственной жизни, поступков и мыслит внешними категориями. Вторая половина XX века, эпоха господства постмодерна, являет собой удивительный отрезок человеческой истории. С одной стороны, это время секулярно-гуманистического мировоззрения в центре которого стоит человек - абсолютная ценность и конечный смысл бытия. И все это на фоне бурно развивающейся технической стороны цивилизации, и как следствие, духовного оскудения человека, превращение его в придаток техники, дегуманизации и утрате смысла жизни. С другой стороны, - это время призывов о необходимости поиска новых ценностей и смыслов, мировоззренческих ориентаций, вызванных к жизни глобальными техногенными проблемами. В 1954

году появляется Манифест Б.Рассела, А.Эйнштейна, Ж.Кюри, в котором авторы призывают учиться мыслить по-новому, пугают опасностями "новой гибели". Любопытно, что никаких кардинально новых духовных оснований развития цивилизации они по существу не предлагают. Неудивительно, поэтому, что западное общество оказалось глухо к этим призывам. Более того, и в XXI век человечество вступило с ориентацией на непрерывное развитие все новых средств производства, вещной среды, технократизмом и сциентизмом как стилями мышления. Определение мировоззрения современной эпохи представляет особую трудность из-за аморфности и размытости своих установок. В новой картине мира не остается места не только для Бога, но и вообще для какого-то идеала. В ней нет ясного смысла, разрушаются границы между жизнью и смертью, прогресс и регресс, по сути, равнозначные понятия. Утрированный в зеркале современной массовой культуры, перед нами предстает особый тип нового человека - потребитель труда, творчества прошлых поколений, ориентированный только на вещи, комфорт, удовольствия. В то же время продолжают оставаться крупные социальные группы, которые убеждены в том, что отрицание религии не произошло, что при всей новизне культуры постмодерна она остается в основе своей христианской. Религия продолжает присутствовать, как в личной жизни многих людей, так и в культуре, системе образования, в средствах массовой информации. Этому способствует осознание частью европейцев угрозы потери своей этнокультурной идентичности, очевидной перспективы быть поглощенными другими цивилизациями и культурами в процессе активного «демографического захвата». Наблюдается интересный феномен - процесс секуляризации имеет свои внутренние ограничения и обратной его стороной является возрождение религиозности.

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ПОВСЕДНЕВНОСТИ¹⁹

Славянское неоязычество в России (так называемое родноверие, при всей неоднозначности этого термина) ставшее предметом интереса учёных в 1990-е годы, породило уже труднообозримое количество научной литературы. Это может показаться странным, ведь пока сложно назвать это движение по-настоящему массовым. Но, похоже, что неоязычество привлекает исследователей так же сильно, как тема древнего славянского язычества интересует наше общество в целом. В научных публикациях на тему неоязычества давно стало общим местом, что причиной развития этого движения в нашей стране в постсоветский период стал кризис идентичности, переживаемый россиянами после распада СССР, который породил бурное развитие многочисленных религиозных групп, в том числе тех, которые относятся к категории новых религиозных движений. Однако русское неоязычество, своим идеалом видящее дохристианскую восточнославянскую культуру, явно имеет ещё одну (как мне кажется, более важную) причину своего возникновения – естественный интерес общества к своей истории и культуре, и прежде всего культуре изначальной. Проявления этого общественного интереса я и хотел бы проследить.

Нагляднее всего этот интерес прослеживается в литературе, причём уже, как минимум, с начала XIX в., чему способствовали эстетические идеи эпохи романтизма. Показателен успех опубликованной в 1813 г. баллады В. А. Жуковского «Светлана», в которой мистические устремления

¹⁹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ. «Комплексное историко-религиоведческое изучение феномена русского неоязычества», проект № 15-31-01247.

европейской литературы сопрягаются со славянскими этническими мотивами. Но если в ней мы не находим сосредоточения внимания автора на язычестве как таковом, то в творчестве другого крупного поэта того времени – Г. Р. Державина эта тема отразилась вполне отчётливо. В 1812 г. он опубликовал выдержки из фальсифицированного древнерусского источника – «Боянова гимна» и предложил для них свой перевод. А в 1813 г. он написал балладу «Новгородский волхв Злогор», в немалой степени навеянную подделками из печально известного собрания А. И. Сулакадзева. Автор не сочувствует своему персонажу – страшному злому колдуну, чью «душу взяли черти», но языческая старина манит его своей экзотичностью.

Несомненно, интерес к славянскому язычеству усилился после публикации обнаруженного в конце XVIII в. «Слова о полку Игореве». Так, например, А. Н. Майков, долгое время работавший над поэтическим переложением «Слова» на современный ему русский язык, под впечатлением от текста в начале 1860-х годов написал стихотворение «Стрибожьи внуки». Но, пожалуй, ещё большее воздействие на литераторов оказало появление научных трудов, посвящённых славянской мифологии, в частности, «Поэтических воззрений славян на природу» А. Н. Афанасьева. Так, в 1873 г. А. Н. Островский пишет свою пьесу «Снегурочка», прямо восходящую к фольклорному материалу, собранному Афанасьевым. В качестве источника вдохновения к работе Афанасьева обращались несколько позже и поэты Серебряного века, в том числе А. А. Блок.

Культурологи и литературоведы давно обратили внимание на резко возросший в начале XX в. в России интерес к мистике, мифам, религиозной экзотике, который к тому же наложился на интерес к собственной древней истории. Это даёт им повод утверждать, что мир древних славян стал одним из культурных кодов Серебряного века русской поэзии [6, с. 21]. И действительно, славянские боги прочно «прописались» в русской поэзии той поры. Наиболее популярным из них был Перун, который бук-

важно овладел мыслями поэтов: в 1907 г. С. М. Городецкий выпустил сборник стихов «Перун», чуть позже ему посвятили стихи В. В. Хлебников («Перуну», 1913), Н. Н. Асеев («Перуне, Перуне...», 1914), Э. Г. Багрицкий («Славяне», 1915).

В те же годы интерес к дохристианской культуре славян выплеснулся и на театральные подмостки – в 1913 г. в Париже в рамках знаменитых «русских сезонов» состоялась премьера балета И. Ф. Стравинского «Весна священная», сюжетную канву которого составляют языческие обряды встречи весны. Вероятно, если бы не революция 1917 г., число различных художественных произведений, навеянных образами языческой старины, могло заметно увеличиться. Но в первые десятилетия советской власти произведения с религиозной подоплёкой стали неуместными, хотя в эмигрантской литературе ещё были живы дореволюционные устремления (роман А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни», 1930 г., его же поэтический сборник «Славянские боги», 1936 г., поэма Ю. П. Миролубова «Сказ о Святославе Хоробре, князе Киевском», 1947 г.).

Впрочем, постепенно тема славянского язычества вернулась в отечественную литературу, причём в поэзии символом этого возвращения вновь выступил Перун. К этому образу советские поэты относились по-разному. Если Д. Самойлов в стихотворении «В колокола не звонят на Руси...» (1944 г.) отзывается о Перуне без всякой симпатии, а в своём стихотворении «Реперунизация», написанном на стыке 60-х и 70-х годов, Б. А. Слуцкий рисует тревожную картину возвращения страшного древнего божества, то книгу стихов И. И. Кобзева под названием «Витязи» (1971 г.) увенчало эпическое сказание «Падение Перуна», в котором заметна выраженная антихристианская направленность и нескрываемая симпатия к языческой старине.

Более явно произошедшие изменения отобразились в прозе. Поводом к написанию некоторых произведений стало празднование в 1982 г. 1500-

летия Киева. В этом году в фантастико-приключенческом журнале «Искатель» была опубликована повесть А. Сербы «Никакому врагу» о начале правления княгини Ольги. Христианство здесь представлено в качестве средства порабощения славян Византией, а принятие Ольгой крещения истолковано как своего рода военная хитрость, нацеленная на то, чтобы узнать своего врага поближе. Язычество, как своя, патриотично ориентированная вера, выгодно контрастирует на этом фоне.

Ещё одним поводом для отражения языческой тематики в советской литературе стало приближение знаменательной даты – тысячелетней годовщины Крещения Руси. Дополнительным импульсом для некоторых писателей стал выход монографий о язычестве академика Б. А. Рыбакова, откуда можно было почерпнуть материал для книг. Так, в 1987 г. была опубликована повесть Г. Осетрова «Гибель волхва». В ней описано как вятич попадает в Киев, становится свидетелем крещения князем Владимиром киевлян, сбегает оттуда в родные места на реке Клязьме, превращается в волхва, а затем оказывается жертвой насильственной христианизации и в итоге сгорает на костре, не в силах отказаться от веры в родных богов.

Впрочем, присутствие темы язычества в советской литературе далеко не всегда ограничено рамками исторической прозы. В 1983 г. в «Романгазете» была опубликована повесть П. Л. Проскурина «Чёрные птицы», один из героев которой, гениальный композитор, мечтавший написать «цикл славянских языческих молитв», сочинил произведение, названное им молитвой солнца. Писатель не уделяет особого внимания раскрытию темы язычества, но из контекста читатель может понять, что язычество – это жизнелюбие в широком смысле слова, любовь к природе, то есть в конечном счёте нечто положительное.

На ряд произведений непосредственное влияние оказала пресловутая «Влесова книга» и романтическая история её обретения. В 1987 г. вышел в свет приключенческий роман Ю. В. Сергеева «Становой хребет». Главный

герой, молодой казак, скитаясь в 1920-х годах по дебрям якутской тайги, натывается на избушку, в которой живёт чета стариков-староверов. Далее он обнаруживает у них потайную библиотеку со старинными книгами, берестяными грамотами и дощечками, на которых записаны славянские языческие предания. На одной из дощечек герой разбирает несколько строк, напрямую цитирующих «Влесову книгу». Приютивший героя старик оказался последним хранителем знаний о «чудной красе религии, кою испоганили и убили». Спустя годы, главный герой оберегает тайну библиотеки от московского учёного, сжигающего старинные книги. Так учёные превращаются в злодеев, пытающихся уничтожить некие сокровенные знания – этот мотив сейчас широко представлен в массовой культуре.

С 1990-х годов тема славянских древностей и язычества начинает активно эксплуатироваться фантастами. В числе таких писателей можно назвать С. Т. Алексеева, Г. Л. Романову и В. В. Головачёва, в книгах которых история причудливо смешивается с научной фантастикой и фэнтези, славяне или арии, часто неотделимые друг от друга, героически сражаются с пришельцами и разнообразным мировым злом.

Постепенно оформляется и новый специфический литературный жанр – славянское фэнтези, в рамках которого сейчас в основном и упоминаются славянские мифологические персонажи. В этом жанре работает (либо так или иначе обращается к нему в своём творчестве) целая плеяда писателей – М. В. Семёнова, Ю. А. Никитин, Е. А. Дворецкая, Ник Перумов, А. О. Белянин, Н. М. Романецкий и многие другие. Вместе с тем восточнославянские языческие образы проникают и в мир «классического» волшебного фэнтези (то есть фэнтези без примеси славянского колорита). Яркий пример такого рода являют нам книги популярного российского писателя А. А. Бушкова, объединённые в цикл под общим названием «Сварог». Автор формирует пантеон придуманного им мира из малоизвестных божеств разных традиций – таким образом там оказываются древнерусские

божества Хорс и Симаргл. Тот же приём использует и популярный американский писатель-фантаст – Тэд Уильямс. В его серии книг под общим названием «Марш теней» также можно найти ряд славянских богов (Ярило, Перин, в котором чётко опознаётся Перун), хотя никакой привязки созданного писателем мира к человеческой истории нет.

Не стоит, однако, думать, что эксплуатация темы восточнославянского язычества – это удел исключительно массовой литературы. Эти мотивы проникают и в произведения маститых авторов.

В 2003 г. увидели свет сразу две книги такого рода. Одной из них стал роман А. В. Иванова «Сердце Пармы, или Чердынь – княгиня гор»²⁰, принёсший писателю широкую известность. Собственно, сюжет романа весьма далёк от описания славянских реалий – он строится на истории пермских земель XV в., и автор широко использует местные неславянские поверья. И всё же в одном из эпизодов появляются славяне-язычники, именующие себя словенами. Рассказывается история их появления в пермских лесах. Изначально они жили в Чернигове, молились «Перуну, да Яриле, да Стрибогу», но из-за усиливающейся христианизации ушли на чужбину и сохранили свои верования, обретя полное взаимопонимание с местными язычниками. Однако коварство предводителя московского войска, направленного Иваном III на усмирение непокорного местного князя, приводит к истреблению словен.

Словене-язычники обрисованы автором с явной симпатией и сочувствием: рослые, крепкие, светловолосые и синеглазые, с речью «певучей, древней, сказочной», их облик «дышал древностью, необычностью, былинной мощью». Сила, отвага, преданность своим идеалам, в то же время миролюбие и спокойствие – вот дополнительные штрихи к их портрету. Сцена их гибели лаконична, но производит сильное эмоциональное впечатление.

²⁰ Стоит уточнить, что под этим названием книга вышла в 2006 г. в издательстве «Азбука», а в 2003 г. роман был опубликован в Перми под названием «Чердынь — княгиня гор» и в Москве под названием «Сердце Пармы. Роман-легенда».

чатление. Православные миссионеры, обращающие местных язычников в православие, жгущие не только их идолов, но и древние книги, напротив, предстают в негативном свете. Расставленные подобным образом акценты роднят роман с описанными выше произведениями советской поры, однако книга А. В. Иванова, безусловно, масштабнее и сильнее в художественном отношении.

Ещё одним заметным художественным произведением, в котором ярко и самобытно проявилась тема восточнославянского язычества, стала книга молодого писателя М. Ю. Елизарова. В романе «Pasternak», впервые опубликованном в 2003 г., он едко высмеивает идею некой абстрактной «духовности», не имеющей чёткого выражения. Советский писатель, нобелевский лауреат Б. Л. Пастернак, имя которого «с религиозным экстазом произносилось либеральной интеллигенцией» превратился в романе в жуткий символ этой «духовности» – в демона, пытающегося уничтожить главных героев и приблизить царство Антихриста.

Главных героев в книге два. Один из них православный священник, второй – язычник, перенявший в детстве от деда традиционные славянские представления о мироздании. Следует отметить, что слово «язычество» по отношению к этим представлениям не используется, напротив, язычеством в книге объявляются популярные ныне эзотерические идеи и ложно понятая духовность. Главные герои объединяют свои усилия в борьбе с этим современным язычеством и демоном Pasternak'ом.

Как можно видеть, здесь мы сталкиваемся с совершенно нетипичной для отечественной литературы ситуацией, когда православие изображается не как антитеза восточнославянскому язычеству, а как его естественный союзник. Ещё большую оригинальность этой позиции придаёт выраженное авторское неприятие различных ответвлений христианства, в частности старообрядчества, что резко контрастирует со многими другими произведениями, в которых именно старообрядцы предстают хранителями древней языческой мудрости.

Чуть позже, в 2006 г., был опубликован нашумевший роман Д. Л. Быкова «ЖД», который к настоящему моменту выдержал около десятка переизданий. В основе книги идея о том, что историю России определяют две силы, два народа и два типа людей, метафорично обозначенные как «варяги» и «хазары». Они сильны, обладают сильной волей и стремлением активно действовать. Собственно славянское население отличается пассивностью, мягкостью и податливостью, а также особым отношением к природе, своей земле, которая их кормит как своих детей, без особого труда с их стороны. Из-за своего миролюбия они не в силах сопротивляться захватчикам, и лишь призывают то варягов, то хазар править ими, страдая, впрочем, при любой власти. Исходя из этой авторской концепции, конструируется и особая туземная, то есть славянская (слово «славяне» однако старательно избегается, так как «славяне – название грубое, оскорбительное, долго бывшее синонимом рабства») мифология. Существуют два бога – Дажь-бог и Жажь-бог, правящие по полгода. Летом правит дающий, благой Дажь-бог, зимой – отнимающий, жадный Жажь-бог. Остальные образы славянской мифологии предстают наносными, чужеродными, в частности Перун и Велес представлены в качестве варяжских богов. Как можно видеть, автор весьма радикально перерабатывает научные представления о славянской мифологии, заимствуя из древнерусского пантеона одного бога, и придумывая ему оппонента. Эта конструкция, однако, не является свободным полётом фантазии, как у авторов, пишущих в жанре фэнтези. Эта мифология производна от основной авторской идеи. Смысл в том, чтобы показать цикличность жизни и истории туземцев, вечную борьбу двух начал, отражением которой является и противостояние «варягов» и «хазар». Кроме того, в именах этих богов отражаются всё те же буквы, вынесенные в заглавие романа, смысл сочетания которых представляет собой загадку.

Эти три, написанные практически одновременно, но крайне непохожие друг на друга книги, вместе с массой порождённых ими рецензий и многочисленными интервью авторов образуют некое интертекстуальное единство. Быков выделяет Иванова как одного из наиболее интересных русских писателей наших дней, Иванов называет своим главным литературным открытием 2005 г. биографию Пастернака, написанную Быковым. В мрачно заканчивающемся романе Елизарова «Pasternak» эпилог озаглавлен как «Живой Доктор» – явная аллюзия на роман Пастернака «Доктор Живаго». Одна из расшифровок аббревиатуры «ЖД», предложенных Быковым в предисловии к своему оптимистично заканчивающемуся роману – это Живаго-доктор. Быков и Елизаров выступают в качестве двух полюсов: первый – один из заметных деятелей так называемой либеральной оппозиции, второй бичует «либеральную гнусь». Иванов своего рода центрист, не вступающий в политические дразги. Таким образом, их книги в некотором роде отражают бóльшую часть спектра социально-политических воззрений современного российского общества. Основываясь на этих примерах, можно сказать, что для творческой интеллигенции, обращающейся к образам восточнославянского язычества, они являются, прежде всего, символами национального культурного своеобразия, которое, в зависимости от убеждений авторов, может осмысляться как в положительном, так и отрицательном ключе.

Интерес к ранней истории славян заставляет и других известных писателей обращать внимание на их языческие верования. Такой популярный автор, как Борис Акунин, в вышедшей в 2014 г. книге «Огненный перст» также неоднократно упоминает различных славянских богов, в том числе и тех, которых он придумал сам.

Итак, мы видим, что образы восточнославянского язычества вдохновляли отечественных писателей как в дореволюционной, так и в советской и постсоветской России, несмотря на различную религиозную и по-

литическую конъюнктуру. Учитывая популярность нового жанра «славянского фэнтези», для которого мир языческих богов и других мифологических персонажей стал неременным атрибутом, можно утверждать, что читательская аудитория относится к восточнославянскому язычеству с благосклонным интересом. Тем более что с 1990-х годов и по сей день издаётся ещё огромное количество псевдонаучной литературы на эту тему. Авторам её «имя легион», вот лишь некоторые из них: Ю. Д. Петухов, Ю. В. и Ю. Г. Мизун, А. А. Абрашкин, В. А. Чудинов и неутомимый популяризатор «Влесовой книги» А. И. Асов. На протяжении многих лет все эти издания находят своего благодарного читателя. Учитывая это, было бы странно, если бы интерес к язычеству удовлетворялся только литературными произведениями. И действительно, языческие образы используют в своём творчестве не только литераторы.

Мир восточнославянского язычества привлекает ныне многих художников: это россияне В. А. Корольков, Б. М. Ольшанский, А. Н. Фанталов, М. А. Пресняков, украинцы В. В. Крыжановский, В. Печенков, П. Качалаба и другие. В 2008 г. в московском издательстве «Слава» даже был издан художественный альбом «Родные Боги в творчестве славянских художников», где были собраны репродукции соответствующих картин, принадлежащих кисти художников из России и Украины. Интересно, что языческая тематика находит своё отражение и в творчестве фотографов – так, белорусский фотограф Андрей Ленкевич на ряде художественных выставок, в том числе в России, представлял подборку своих фотографий под названием «Язычество», а в 2010 г. опубликовал книгу с этими фотографиями. Своими работами он попытался показать, что языческие традиции сильны и в современной Белоруссии.

Ещё более рельефно подобная тематика отражается в современной музыке. Любопытно, что даже советская эстрада внесла свою лепту в дело популяризации образов славянского язычества. Речь идёт о популярной

песне В. Шаинского на слова М. Пляцковского «Хмуриться не надо, лада» и менее известной песне Ю. Шишакова на стихи В. Застрожного «Лада». Ласковое обращение к любимой – «лада», то есть имя нарицательное, слушателями чаще всего воспринималось как имя собственное – имя славянской богини любви. И хотя существование в восточнославянском пантеоне богини с таким именем крайне сомнительно, эти песни, наряду с некоторыми другими, менее существенными источниками, повлияли на российский именослов, сделав имя Лада довольно популярным в СССР [1]. Для сегодняшней российской эстрады, тем более ориентированной на молодёжь поп-музыки, любование славянской стариной совсем не характерно. Своеобразный парадокс можно увидеть в том, что интерес к теме славянской культуры и мифологии теперь склонны проявлять рок-исполнители, считавшиеся в СССР носителями чуждой музыкальной культуры. Сегодня существует даже отдельное музыкальное направление под названием «языческий металл», в рамках которого работает множество рок-групп как в славянских странах, так и в дальнем зарубежье. Перечислять названия таких групп можно было бы долго, ограничусь лишь единичными примерами российских коллективов: «Темнозорь», «Темнояр», «Алатырь», «Солнцеворот», «Сколот», «Сварга», «Северные врата». Вокалист группы «Северные врата» в своём интервью прямо говорит, что члены группы интересуются славянской языческой символикой, посещают языческие праздники, изучают славянские гимны и пытаются «воссоздать всё это в своём творчестве, чтобы привлечь внимание родичей к нашим истинным корням, к славянской мелодике» [12]. Хотя на радио или телевидении их песни не востребованы, но в социальных сетях существуют сообщества любителей такой музыки и обилие подобных музыкальных коллективов говорит само за себя. Интересно, что иногда языческие образы находят своё отражение и в творчестве рок-групп, носящих титул «легенды русского рока». Например, в 1999 г. группа «Аквариум» выпустила альбом «Пси»

с композицией «Сварог», а в 2003 г. группа «ДДТ» выпустила альбом «Единочество II», где в песне под названием «За высокой горой» упоминаются Перун, Сварог и Стрибог. По всей видимости, можно ожидать дальнейшего проникновения восточнославянских языческих образов в тексты песен российских музыкантов.

Язычество восточных славян привлекает внимание и кинорежиссёров. Своё отражение языческая тематика находила ещё в советском кинематографе, например, в фильмах А. Тарковского «Андрей Рублёв» (1966 г.), и Г. Васильева «Русь изначальная» (1985 г.), где вера наших далёких предков показана с симпатией.

В постсоветской России кинематографисты также обращались к теме языческих древностей. В 2004 г. вышел фильм В. Ткачёва «Легенда о Кашее». Здесь фантазия создателей фильма достигла невиданных до того высот и мы можем наблюдать уже не только идолов и волхвов, но и самих богов – Перуна, Велеса, Макошь и других, которые являются полноценными персонажами ленты. В фильме снялись известные российские актёры, в частности, В. Золотухин сыграл бога Велеса. Примечательно, что позже ему довелось сыграть ещё и жреца бога Велеса в фильме «Ярослав. Тысячу лет назад» Д. Коробкина (2010 г.). В этом фильме Ярослав Мудрый, сын князя Владимира, крестившего Русь, способствует христианизации населения ростовских земель. И здесь мы вновь наблюдаем новый поворот в отношении кинематографистов к язычеству и христианству. Христианство – это уже не чуждая славянам религия, а своя, язычеству же пора уйти с исторической сцены. Впрочем, провожают его здесь спокойно, без сгущения чёрных красок.

Не осталась в стороне от темы язычества и мультипликация. Ещё в 1973 г. на студии «Союзмультфильм» режиссёром Р. Давыдовым был создан мультфильм «Детство Ратибора» на основе романа В. Д. Иванова «Русь изначальная». Вполне под стать снятому позднее фильму, мультик

насыщен языческими образами, которые обрисованы бережно и с нескрываемой симпатией. Можно увидеть славянское капище, идолов, волхвов в белых одеждах, услышать их молитвы, обращённые к Великому Хорсу и другим богам. В современной российской мультипликации акценты сместились. В мультфильме 2005 г. «Князь Владимир» Ю. Кулакова тоже присутствуют мудрые языческие волхвы, которые «ведали прошлое и будущее» и учили славян «по закону жить». Один из них, однако, нарушил закон и пошёл по несправедному пути, подбивая князя Владимира на братоубийственные войны. Христианство предстаёт посему заманчивой альтернативой дискредитировавшему себя язычеству. Так юного зрителя пытаются подготовить к пониманию действий князя Владимира, крестившего Русь. Правда вторая часть мультфильма, в которой должно было быть отражено это событие, по каким-то причинам на свет не появилась. Мультфильм представляет собой любопытный образец того, как его создатели попытались совместить благожелательное отношение и к одной, и к другой религии. Не языческие боги оказываются плохи и тем более не наши языческие предки, но лишь конкретный злобный жрец Перуна, который поставил себя даже выше бога, которому служил, за что в итоге и поплатился.

Но образы восточнославянского язычества проникают в нашу повседневную жизнь не только через произведения искусства. Мы можем наблюдать, как имена восточнославянских божеств становятся названиями различных торговых марок и деловых объединений – клубов, фирм, магазинов. Имена Велес и Сварог сейчас очень активно используются в этих целях и даже теснят имена, взятые из античной мифологии, так что в любом крупном российском городе можно отыскать названия наподобие ООО «Велес» или похожие («Велесстрой», «СварогЭнергоГрупп» и т. п.) [2]. В то же время в продаже можно встретить солёный арахис под маркой «Ярило», соки «Макошь», водку «Золотой Велес».

Кроме того, сегодня можно прибегнуть к услугам тренеров, целителей и даже магов, уверяющих, что они используют в своей практике приёмы и знания, дошедшие до нас напрямую из языческой Руси. Так, в конце XX в. россияне вдруг обнаружили, что, оказывается, боевые искусства, не уступающие по своему уровню развития многочисленным восточным единоборствам, были развиты и на Руси. На данный момент можно встретить информацию о следующих их разновидностях: «велесова борьба», «велесово ратоборство», «слава», «буза», «скобарь», «славянская система ратоборства “КОЛО”», «русский маятниковый стиль», «сибирский вьюн», «сибирская родовая школа русского рукопашного боя “Бурый Медведь”», «владимирские любки», «Кривич», «боевой гопак», «Агни Кэмпо (Русское Кэмпо)» и другие. Характерно, что крупнейший специалист в области восточнославянских рукопашных состязаний – доктор исторических наук, мастер спорта по борьбе Б. В. Горбунов, в своей монографии не один из них не упоминает [4], впрочем, как и другие историки и этнографы.

Причины возникновения этих «традиционных славянских» единоборств ярко проявляются в книге литератора и театрального режиссёра А. В. Грунтовского, основателя системы русского кулачного боя. Он критикует увлечение нашими соотечественниками восточными единоборствами именно за то, что они не родные для нас, а потому вредны для русского человека как телесно, так и духовно [5]. Поэтому автор обращается к этнографическому и историческому материалу (к сожалению, весьма непрофессионально) в попытке отыскать подлинно русское боевое искусство. Далее, показав свою горячую приверженность православию, автор тут же с сочувствием пишет и о язычестве, в рамках которого сформировалась эта боевая традиция. Такая позиция выглядит странно, но она ясно демонстрирует две тенденции, присущие творчеству реконструкторов славянских боевых искусств – воссоздавать их духовную подоплёку на основе либо язычества, либо православия. Иногда они причудливо переплетаются, иногда

реализуются по отдельности, как, например, в творчестве наиболее известного реконструктора такого рода А. К. Белова (он же Селидор), создавшего наиболее известную систему славянских боевых приёмов, получившую название славяно-горицкой борьбы. Сам А. К. Белов не скрывает, что данный вид боевого искусства представляет собой «новодел», ни в коем случае не являясь реликтом самобытной славянской традиции. В одной из своих работ он отмечал, что её название не имеет никакого исторического смысла и образовано оно от слова «горица», обозначающего земляную насыпь, курган, то есть место, на котором в древности могли проводиться погребальные состязания. Что интересно, сам автор отзывается об этом названии уже как об архаизме, говоря, что оно соответствовало содержанию лишь на первом этапе существования борьбы, когда та бытовала лишь в качестве некоего фольклорного движения, теперь же она часто фигурирует в его работах под названием «профессиональная русская драка». Примечательно, что этот вид единоборств выходит за рамки спортивной дисциплины и претендует на статус образа жизни, со своими своеобразными ценностями, религиозными представлениями и обрядами. Так, Селидор призывает своих последователей поклоняться Перуну. Для этого следует посадить дуб и считать его местом поклонения, носить знаки громовой символики, праздновать четверг (в четверг обязательно ношение громовой символики, оружия, обрядовый поединок, «кубок с некрепким напитком», кроме того, желательно совокупление с женщиной), по четвергам следует славить Перуна. Есть и некоторые сокровенные познания, которые держатся в секрете от непосвящённых. К ним относятся, например, символика вышивки, а также технология изготовления полотна и раскрой рубахи, являющейся в славяно-горицкой борьбе традиционным одеянием бойца. Секреты эти хранятся в недрах Национального клуба славяно-горицкой борьбы, который Селидор и возглавляет.

К славянским единоборствам тесно примыкает и такое явление, как различные славянские оздоровительные системы, например, «Родосвет», «славянская здрава». Первая из них связана с именами Владимира и Лады Куровских, «родовыми волхвами-целителями», которые основали в 2006 г. в Киеве Академию Развития Человека «Родосвет». Однако сейчас на сайте этой «академии» Лада Куровская не упоминается. Ныне она, по-видимому, прочно обосновалась в Санкт-Петербурге, зарабатывая проведением различных семинаров и обрядов, а Владимир продолжает жить на Украине, возглавляя одно из крупнейших украинских неоязыческих объединений «Родовое Огнище Славянской Родной Веры» и нося множество громких титулов вроде Верховного Волхва, Атамана и Президента различных созданных им структур. Согласно легенде, распространяемой Куровскими, «Родосвет» – это древняя славянская система духовного развития и целительства, которая дошла до нас со времён Киевской Руси. Она основывается на тайных ведических знаниях, которые сохранялись в волховских (знахарских) родах Подолья. До 90-х годов прошлого века эти знания были закрытыми и передавались от отца к сыну. И только с приходом новой эпохи стало возможным их частичное разглашение.

Не менее примечательна оздоровительная система, названная её создателями «славянской здоровой». Комплекс упражнений «славянской здоровы» или, иначе, «славянской гимнастики» раскрывается в нескольких книгах [7, 8, 9, 10]. Основной автор этих книг – В. Э. Мешалкин, медик по образованию (специальность не указана). Его соавтор Е. Р. Баранцевич – доктор медицинских наук, невролог. Кто такой К. Н. Тютелов не ясно, в предисловии к первому из указанных изданий сказано лишь о его службе на флоте и интересе к боевым искусствам, древнерусской истории и «возможности расширения человеческого сознания». Наибольший интерес представляет таинственная фигура «Хранителя», о котором В. Э. Мешалкин сообщает, что это офицер спецназа ГРУ, потому назвать

его имя он не может. Человек этот происходит из казачьего рода и является хранителем доставшихся ему от деда знаний. Впрочем, постепенно завеса тайны приподнимается и мы узнаём имя и подробности биографии Хранителя, на рассказах которого вдруг вырастает новая славянская мифология. Это Олег Валентинович Величко – «человек, обладающий глубоким знанием и пониманием традиции южного извода славян, терского казачества, талантливый искатель-этнограф и фольклорист». Предки его происходили из терских казаков, знания о целительских и воинских искусствах переходили из поколения в поколение. «С возрастом интерес к славянской традиции возрос. Хранителю удалось дознаться, что истоки южнославянских систем «Здрава» и «Спас» берут начало от древних антов. Этот великий арийский народ жил в предгорьях Кавказа, у горы Алатырь, то есть Эльбрус. Именно среди этого народа появился Всевышний, и звали его тогда Бус Белояр». Далее мы читаем поразительные вещи, свидетельствующие о том, что язычество во всём своём великолепии дожило в казачьей среде вплоть до сегодняшнего времени. Чего стоит один лишь рассказ о явлении казаку Харитону (предку «Хранителя») бога Велеса! Может возникнуть вопрос – а нужен ли этот языческий антураж для того, чтобы заниматься «славянской здоровой»? Да. В тексте прямо говорится, что атеистам нет смысла изучать эту систему. «Славянская гимнастика для тех, в ком вера живёт или только-только пробуждается».

Помимо «славянской здоровы» существует ещё и «русская здрава», которую популяризирует в одноимённой книге М. В. Шатунов [11]. (Стоит отметить, что он стал использовать это название раньше, чем предыдущие авторы.) Его книга имеет многообещающее начало: он пишет о своём недовольстве имеющейся литературой о традиционных русских способах оздоровления. Скептически отзываясь о современных магах, которые якобы получили свои познания «чуть ли не напрямую от древнерусских волхвов» и их теоретических постулатах, «обильно приправленных восточной

мудростью в стиле «кришнаизма» или примерами из спиритических сеансов» автор заверяет читателей в том, что он будет твёрдо придерживаться исторических фактов, «установленных к настоящему времени». Впрочем, в тех редких случаях, когда автор отходит от общих формулировок, таких как «по мнению специалистов» или «историки доказали», и приводит какие-либо цитаты, мы можем увидеть, на каких источниках базируется его работа. Это пресловутая «Влесова книга», «Тайная доктрина» Елены Блаватской, книга историка-любителя Е. И. Классена «Новые материалы для древнейшей истории славян», написанная в середине XIX в. и т. п. Часты ссылки на работы А. К. Белова, которому, как признаётся автор книги, и принадлежит заслуга разработки описываемого комплекса гимнастики. Шатунов указывает в тексте, что публикация комплекса «Здравы» проводится им в рамках представления интересов Национального клуба древнерусских ратоборств, который и возглавляет Белов. Стоит отметить также, что Шатунов является автором книги «Русская профессиональная драка». Так замыкается круг и славянские оздоровительные практики напрямую связываются со славянскими боевыми искусствами.

Учитывая всё вышеизложенное, удивительным кажется слабое присутствие темы славянского язычества на российском телевидении. Очень редко, как любопытный курьёз, в новостных передачах можно было увидеть короткий репортаж о неоязыческих общинах или праздниках. Но в последние годы ситуация стала постепенно меняться. И вот уже в 13 сезоне популярного телешоу «Битва экстрасенсов» на канале «ТНТ» (2012 г.) побеждает жрец бога Велеса; на канале «РЕН ТВ» выходят псевдодокументальные фильмы «Девы Древней Руси» (эфир от 06.05.2013 г.) и «Битва славянских богов» (эфир от 22.02.2014 г.), романтизирующие дохристианскую историю восточных славян и изобилующие кадрами с неоязыческих празднеств, а также интервью с лидерами неоязыческой субкультуры (в частности, А. К. Беловым); канал «ТВЗ», помимо эпизодических репорта-

жей о жизни русских неоязычников и передач на тему славянской магии, отметился тем, что организовал в июле 2016 г. празднование дня Ивана Купалы в Измайловском парке Москвы. Одним из крупнейших медийных успехов русского неоязычества стала трансляция «Первым каналом» боя между боксёрами Владимиром Кличко и Александром Поветкиным в октябре 2013 г. Поветкин увлекается язычеством, и его выход на ринг сопровождался исполнением Николаем Емелиным песни «Русь» с припевом: «Мы живём на отцовской земле / Внуки Сварога, славные дети». Кажется, пока это единственный случай, когда песня такой направленности прозвучала в эфире одного из крупнейших российских телеканалов. А церемония открытия XXII Олимпийских игр в Сочи в 2014 г., отразившая в одном из эпизодов дохристианский период истории Руси, стала своего рода медиатором, снимающим противоречия между крайними идейными позициями – бичующими и восхваляющими язычество. Языческие традиции были осмыслены организаторами церемонии как неотъемлемая составляющая культурного наследия России.

Исходя из изложенного материала, можно сделать вывод, что современная российская культура всё более активно усваивает и осмысливает разного рода сведения о восточнославянском язычестве, причём осмысление это в большинстве случаев носит либо нейтральный, либо благожелательный характер. Примечательно, что такого рода отношение к язычеству и неоязычеству вступает в очевидное противоречие с отношением отечественных печатных СМИ к неоязычеству, где редкие благожелательные материалы растворяются в большом числе критических оценок [3]. Это противоречие нуждается в дальнейшем анализе, однако уже сейчас очевидно, что казалось бы давно умершее язычество продолжает оказывать своё влияние на нашу повседневную жизнь и влияние это пока только нарастает.

Библиографический список:

1. Баранов И. Ю. Имя Лада в 60-е гг. по данным социальных сетей // Слово и текст в культурном сознании эпохи: сборник научных трудов. Ч. 8. – Вологда, 2011. – С. 265–271.
2. Бесков А. А. Русское неоязычество в свете данных эргонимики: методы и перспективы изучения // Религиоведческие исследования. – 2015. – № 1 (11). – С. 9–22.
3. Бесков А. А., Кочеганова П. П. Образ русского неоязычества в российской прессе начала XXI века // Политика и Общество. 2016. № 9. (В печати.)
4. Горбунов Б. В. Традиционные рукопашные состязания в народной культуре восточных славян XIX – начала XX в.: Историко-этнографическое исследование. – М.: ИЭА РАН, 1997.
5. Грунтовский А. В. Русский кулачный бой: История, этнография, техника. – СПб., 1993.
6. Кузнецова Е. В. Мир древних славян в культуре Серебряного века (научно-философская рефлексия и художественная практика). Автореф. дисс. ... канд. культурологии. – Киров, 2007.
7. Мешалкин В., Баранцевич Е., Тютелов К. Славянская здрава. – СПб.: Питер, 2006.
8. Мешалкин В., Баранцевич Е., Хранитель. Славянская гимнастика. Свод Здравы Хорса. – СПб.: Питер, 2008.
9. Мешалкин В. Э., Хранитель. Славянская гимнастика. Свод Здравы Велеса. – СПб.: Питер, 2008.
10. Мешалкин В. Э., Баранцевич Е. Р. Славянская гимнастика. Свод Здравы Стрибога. Свод Здравы Макоши. Практики волхвов. – СПб.: Питер, 2009.
11. Шатунов М. В. Русская здрава. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1998.
12. RAG DOLL. Интервью с вокалистом группы «Северные врата» А. Невским // Интернет-сайт MetalKings.ru, октябрь 2012 г. URL: <http://metalkings.ru/reviews/severnye-vrata/severnye-vrata-rus.htm> (дата доступа: 01.07.2016).

ФЕНОМЕН «ЧЕРНОЙ ЦЕРКВИ» В США: ОСОБЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ АФРОАМЕРИКАНЦЕВ (ПО МАТЕРИАЛАМ АМЕРИКАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ)

В современном религиозном ландшафте Соединенных Штатов Америки заметную роль играют протестантские деноминации, учрежденные по инициативе афроамериканских религиозных лидеров с целью полнокровной реализации духовных устремлений чернокожих христиан США. Данные общины относятся американскими исследователями к традиции так называемой «исторической черной церкви». Под эту категорию попадают Африканская методистская епископальная церковь (основана в 1816 году), Африканская методистская епископальная церковь Сиона (1820), Национальная баптистская конвенция (1895), Национальная баптистская конвенция Америки (1915), Прогрессивная национальная баптистская конвенция (1961), пятидесятническая Церковь Бога во Христе (1906) и Баптистская церковная ассоциация Полного Евангелия²¹. «Черная церковь» развивалась в общехристианской парадигме. Тем не менее, в рамках данного феномена сформировалось своя традиция интерпретации Библии, особое нравственное богословие, уникальные религиозные практики, традиции религиозно обусловленной социальной активности. Характерные особенности «Черной церкви» непосредственно связаны с историческим опытом афроамериканцев, насчитывающим четыре столетия.

Религиозная жизнь чернокожих рабов в британских колониях Северной Америки долгое время пребывала в состоянии транзита и неопределенности, которое с некоторой условностью можно назвать духовным вакуумом: с одной стороны, большая часть традиционных верований неуклонно утрачивалась, с другой стороны, христианизация африканцев шла очень медленно.

²¹ Floyd-Thomas S. Black Church Studies. An Introduction. Nashville, 2009. P. VI.

Разрушение традиционной африканской религиозности было обусловлено двумя главными факторами. Во-первых, рабовладельцы напрямую запрещали языческие обряды кроме погребения, обручения и брака. Во-вторых, работорговля нарушала внутри-, межплеменные и иные социальные связи, без которых поддержание традиционной религиозности африканцев было невозможным²². Тем не менее, некоторые языческие ритуалы выжили в условиях религиозного и социального угнетения. Речь идет, прежде всего, об обрядах погребения, на что указывают археологические и письменные свидетельства, а также магические ритуалы, связанные с колдовством и медициной. Нередко языческий похоронный ритуал исполнялся сразу вслед за христианским погребением. В частности, в 1774 году один путешественник в Северной Каролине был свидетелем того, как непосредственно после христианских похорон африканской женщины «чернокожие собрались, чтобы исполнить свою часть ... обряда пением, прыжками, криками и разнообразными телодвижениями»²³.

Христианство, если не считать некоторых обрядов, исполняемых исключительно по инициативе рабовладельцев, в течение первых полутора веков распространялось среди чернокожих американцев очень медленно. К середине XVIII века лишь немного афроамериканцев были обращены в христианство. Как отмечает профессор Богословской школы Университета Вандербилт Деннис Дикерсон, даже накануне Гражданской войны (то есть в середине XIX века) только меньшинство рабов были христианами. Но, как отмечает Д. Дикерсон, те рабы, которые формально не были христианами и практиковали то, что осталось от их традиционных верований, «могли включать христианские элементы в свои обряды» и «имели христианский темперамент»²⁴.

²² Butler J., Wacker G. Religion in American Life. A Short History. Oxford, 2008. P. 101.

²³ Ibid., p. 103.

²⁴ Лекции профессора Д. Дикерсона, Богословская школа Университет Вандербилт (Нэшвилл, США, сентябрь 2014 года).

Почему христианизация афроамериканцев была медленной, несмотря на активность протестантских миссионеров?

Во-первых, многие рабовладельцы активно сопротивлялись обращению рабов в христианство, справедливо полагая, что крещение чернокожих, усвоение ими христианского вероучения и полноценное членство в христианской общине подорвет сами идеи рабовладения и расового неравенства. Некоторые миссионеры, как, например, пресвитерианский пастор Сэмюэл Дэвис (середина XVIII века), проповедовали рабам христианское вероучение, но отказывались их крестить по указанной выше причине²⁵.

Во-вторых, до середины XVIII века проповедью среди рабов занимались прежде всего англикане и пресвитериане, которые делали акцент на доктрине и обрядности, что не находило большого отклика среди афроамериканцев, в силу их особого религиозного темперамента. По словам Д. Дикерсона, обращение в протестантизм англиканского и пресвитерианского толка было «игрой с нулевой суммой»: принимая такое христианство, чернокожие американцы должны были полностью отвергнуть свои традиционные верования и принять совершенно новую религиозную систему, не внося в неё своих изменений²⁶.

Говоря о незначительных темпах христианизации чернокожего населения британских колоний в Северной Америке, стоит упомянуть важный нюанс: первыми афроамериканцами-христианами были католики. Д. Дикерсон обращает внимание на следующий сюжет. В 1739 году в Южной Каролине произошло восстание рабов под водительством Като. Известно, что Като выбрал день Рождества Девы Марии для начала восстания. Восставшие рабы оказались католического вероисповедания – это были конголезцы, привезенные из Анголы, где местное население было обращено в католичество еще в XVI – XVII вв., в результате активности португальских

²⁵ Butler J., Wacker G. Op. cit. P. 104.

²⁶ Лекции профессора Д. Дикерсона, Богословская школа Университета Вандербилт (Нэшвилл, США, сентябрь 2014 года).

миссий. Помимо начала восстания с учетом церковного календаря, рабы под водительством Като использовали и другие аспекты католической религиозности в своей борьбе против рабовладельцев²⁷.

Первая волна массовой христианизации афроамериканцев приходится на Первое Великое пробуждение – евангелистский ривайвел, охвативший середину и вторую половину XVIII века. На рабов активность проповедников направлялась особенно активно после 1760 года. Причины успеха евангелизации чернокожих американцев в данный период заключаются в следующем. Во-первых, евангелисты Первого Великого пробуждения, в том числе и один из основателей методизма Джордж Уитфилд, использовали пиетистский стиль проповеди, который имел сходство с практиками «одержимости духом», распространенными в Западной Африке, откуда и происходило большинство рабов. Во-вторых, проповедники использовали крещение полным погружением в естественных водоемах (так возникла баптистская традиция), что также имело параллели с ритуалами Западной Африки²⁸. В-третьих, евангелисты часто высказывали миллениалистские идеи, находившие отклик у рабов. В-четвертых, белые пасторы привлекали к проповеди и религиозному лидерству новообращенных афроамериканцев. И, наконец, проповедники эпохи Первого Великого пробуждения открыто осуждали рабовладение²⁹.

Соответственно, возникшие в тот период методизм и современный баптизм сразу стали самыми популярными религиозными конфессиями среди афроамериканцев. Например, с самого начала для баптистской церкви была характерна сильная децентрализация и максимальная автономия отдельных общин. Белое церковное руководство очень мало вмешивалось в культ, который отправляли верующие афроамериканцы на местах. Таким образом, чернокожие баптисты хотя бы в своих религиозных институтах

²⁷ Там же.

²⁸ Floyd-Thomas S. *Black Church Studies. An Introduction*. Nashville, 2009. P. XX.

²⁹ Butler J., Wacker G. *Op. cit.* P. 104.

могли иметь элементы свободы и не подвергаться преследованиям. То же самое можно сказать и о ранних методистских общинах³⁰. Д. Дикерсон, в частности, отмечает такие элементы привлекательности методизма для афроамериканцев, как простой язык импровизированной проповеди (который делал доктрину методизма более понятной для чернокожих); эгалитаризм и идентификация методизма с людьми низших социальных слоев; преданность идее лечения социальных пороков³¹.

Афроамериканская христианская религия возникала по мере того, как происходила инкультурация западно-христианских категорий в традиционную духовность и жизненные устремления чернокожих рабов. По мнению Д. Дикерсона, основатель Африканской методистской епископальной церкви Ричард Аллен (1760–1831) явил яркий пример инкультурации христианства в свой жизненный опыт раба (коим он был до 1783 года). Р. Аллен буквально переживал процесс своего ривайвелистского «освящения», обращения в евангелическое христианство как освобождение от физического рабства: «Моя башня сотряслась, и мои цепи разлетелись»³².

Несмотря на формирование с конца XVIII века независимых черных протестантских церквей, многие чернокожие рабы еще долго не имели полноценного доступа в институциональное христианство. Поэтому они создавали то, что религиовед Альберт Работо называет синкретической «религией рабов» (“slave religion”). Из традиционных африканских верований в «религии рабов» остались такие элементы, как одержимость духом, крещение в реках полным погружением, ринг-шаут, колдовские практики, кросс-культурная идентификация африканских божеств с римско-католическими святыми. Данная религия стала средством социального

³⁰ Floyd-Thomas S. Op. cit. P. XXII.

³¹ Dickerson D. Richard Allen. A Quintessential Wesleyan // Evangelical Journal. Vol. 18. No 2. Fall 2000. P. 55.

³² Лекции профессора Д. Дикерсона, Богословская школа Университета Вандербилт (Нэшвилл, США, сентябрь 2014 года).

сплочения, консолидации поработанных афроамериканцев. Рабы старались избегать посещения богослужений, которые организовывались для них «по заказу» рабовладельцев и где они должны были выслушивать проповеди о «проклятии Хама» и необходимости повиновения своим хозяевам. Вместо этого они создали свой сокровенный религиозный институт, так называемые «укомные бухты» (“hush harbors”, “harsh harbors” или “brush arbors”) – тайные религиозные собрания, которыми руководили неграмотные чернокожие мужчины и женщины. В этих собраниях обычно пересказывались и обсуждались ветхозаветные сюжеты избавления израильтян от египетского рабства, сопровождаемые пением, танцами, молитвами, плачем, хлопаньем в ладоши, криками³³.

Согласно распространенному мнению, тот факт, что чернокожие христиане Америки с большим запозданием получили полноценный доступ к институциональной религии и культу, сыграл важную роль в формировании традиции «черной церкви». Имеется в виду, что афроамериканцы пришли к христианству не просто через церковь, а через веру в Бога любви и освобождения, что и определило особенности их богословия³⁴.

Среди отличительных черт христианской религиозности афроамериканцев, аккумулировавшиеся на протяжении различных этапов ее развития, необходимо упомянуть особое прочтение Священного Писания. Для богословия «черной церкви» характерен чрезвычайно высокий авторитет Библии, с которой скупулезно соотносилось все вероучение. Афроамериканское богословие отрицает ту парадигму интерпретации Библии, которая сформировалась в Новое время под влиянием светской западной науки и философии Просвещения. С точки зрения «черной церкви», такая интерпретация слишком материалистична и не позволяет уповать на божественную помощь, что было неприемлемо для угнетаемых афроамериканцев³⁵.

³³ Floyd-Thomas S. Op. cit. P. XXIII.

³⁴ Ibid., p. 10.

³⁵ Ibid., p. 95.

Неприятие чернокожими христианами материалистического и рационалистического прочтения Священного Писания, их склонность к буквалистскому толкованию Библии вполне соотносятся с таким аспектом их религиозности, как акцент на доверии Богу, нежели человеку. По мнению А. Работо, это связано с тем, что черные американцы были хорошо знакомы с нечеловеческим отношением человека к человеку, христианина к христианину. Среди тяжелейших условий, которые могли порождать только отчаяние, они упорно продолжали верить, что Бог освободит их от рабства и бедности³⁶.

Свою, почти слепую, веру в возможность перемен афроамериканцы черпали в Библии, где Бог помог Иисусу Навину взять Иерихон, спас Даниила в логове льва и трех еврейских детей в печи, избавил евреев от египетского рабства, помог сомневающемуся Петру не утонуть в волнах³⁷. И именно буквальное прочтение этих и других сюжетов позволяло афроамериканцам применять Библейскую историю спасения к своей ситуации. Недоверие человеку и безграничная надежда на Бога предполагала формирование идеи Всемогущего Бога, активно вмешивающегося в земные дела и жизнь отдельных людей³⁸, что возможно при интерпретации Священного Писания как реальной истории, а не как суммы нравоучительных символов и метафор.

В Библейской истории (да и во всем религиозном мировоззрении) центральным местом для «черной церкви» является сюжет и идея Исхода. По словам Альберта Работо, в духовности афроамериканцев Исход контрастировал с тем образом Америки, который был принят среди белых христиан. Для белых американцев исход из Европы в Америку стал избав-

³⁶ Raboteau A. Down at the Cross: Afro-American Spirituality // U.S. Catholic Historian. 1989. Winter–Spring. Vol. 8. No 1–2. P. 33.

³⁷ Ibid., p. 34.

³⁸ Floyd-Thomas S. Op. cit. P. 102.

лением от рабства и прибытием в землю обетованную. Для чернокожих – наоборот – Америка стала не Новым Израилем, а Новым Египтом³⁹. История Исхода содержала в себе аргументы против рабства, как преступления против воли Бога, и доводы в пользу его неизбежного конца, предопределенного Божественным Провидением. Альберт Работо приводит в пример слова капеллана армии Севера о значении истории Исхода для освобожденных рабов: «Ни с одной частью Библии они не знакомы так хорошо, как с историей избавления Израиля. Моисей – их идеал. Я думаю, что Христос для них – не столько духовный спаситель, сколько второй Моисей, который освободит их от рабства»⁴⁰.

После освобождения от рабства Исход продолжал долгое время быть центральной и актуальной идеей афроамериканской религиозности, так как последовали десятилетия расовой несправедливости и сегрегации. В своей последней проповеди Мартин Лютер Кинг говорил, вспоминая Моисея на Синае: «Впереди у нас тяжелые дни. Но ... [Господь] разрешил мне подняться на гору. И увидел я Землю Обетованную. Я, возможно, не достигну ее вместе с вами. Но я хочу, чтобы вы знали ..., что мы, как народ, достигнем Земли Обетованной»⁴¹.

В Черной церкви сильна традиция пророчества как обличения (по замечанию А. Работо, пророки не только предсказывали, но и обличали). Прежде всего, афроамериканцы осуждали религиозность белых американцев, как самодовольную и не соответствующую учению Христа. По словам Фредерика Дугласа, в восприятии многих рабов «между христианством Христа и христианством этой страны [существовала] ... настолько большая [разница], что для того, чтобы считать одну хорошим, чистым, святым, необходимо отвергнуть другое как испорченное, злое; ... религию

³⁹ Raboteau A. Op. cit. P. 34.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibid., p. 36.

этой страны нельзя назвать христианством, это – самая бесстыдная подделка под христианство, самая большая клевета на него»⁴². По мнению А. Работо, движение за гражданские права стало самым мощным выражением пророческой традиции в афроамериканской религиозности. В частности, во время марша на Вашингтон М.Л. Кинг призывал Америку «жить в соответствии со своей верой»⁴³.

Так как чернокожие христиане взяли на себя задачу призвать белую Америку к ответу за нарушение ковенанта с Богом, они нередко сравнивали себя с учениками Христа и даже с самим Христом. В 1829 году свободный афроамериканец Дэвид Уокер заявил, что, так как Христос явился в мир как «страдающий слуга», то к Нему ближе не хозяин, а раб. По мнению А. Работо, самоидентификация чернокожих христиан со страдающим Христом породила обостренное чувство сострадания, подразумевающее действие, которым стало, в частности, ненасильственное сопротивление⁴⁴.

В религиозно-этическом мире «черной церкви» имеет место ярко выраженный акцент на идеях братства и активной христианской любви к людям. Например, девиз Африканской методистской епископальной церкви гласит: «Бог – наш Отец, Христос – наш спаситель, Человек – наш брат». Мартин Лютер Кинг развивал идею «агапэ», бескорыстной любви к другим, которая не связана с какими-либо заслугами, а вызвана избытком Божественной любви. По мнению С. Флойд-Томас, именно в качестве реакции на «рабовладельческое, избивающее кнутом женщин, крадущее младенцев» (по словам Фредерика Дугласа) христианство белого человека, христианство чернокожих американцев делало акцент на этику межличностных отношений и христианской любви⁴⁵.

⁴² Pinn A. Fortress Introduction to Black Church History. Minneapolis, 2002. P. 12.

⁴³ Raboteau A. Op. cit. P. 37.

⁴⁴ Ibid., p. 38.

⁴⁵ Floyd-Thomas S. Op. cit. P. 125.

Как отмечает Д. Дикерсон, чернокожих рабов в религиозной сфере беспокоили не проблемы догматики (например, христологические споры), а вопросы теодицеи⁴⁶. А. Работо придерживается такой же точки зрения. По его словам, афроамериканцы, пытаясь понять смысл своего опыта рабства, сегрегации, расизма, рассуждали о проблеме зла, попущенного Богом («Почему Бог позволил нам страдать?»). И, по мнению А. Работо, те, кто принимал христианство, приходили к выводу о спасительности страдания и о необходимости искать спасение среди страдающих, бедняков и отверженных⁴⁷.

Рассуждая о теодицеи в богословии Черной церкви, Тимоти Смит приводит в пример поучения Дж. Боуэна, чернокожего методистского пастора конца последней трети XIX века. Боуэн говорил о значимости вопросов «По какой причине?» и «Для чего?» в жизни афроамериканцев и был убежден, что чернокожим христианам следует перенести свое внимание с «горечи несчастий на их уроки, с жестокости бедствий на их божественную цель»⁴⁸. Как отмечает Т. Смит, горький исторический опыт способствовал развитию в религиозности чернокожих христиан представления о том, попускаемые Богом испытания являются подтверждением Его всемогущества и имеют своей высшей целью торжество идеалов всепрощения и любви. Более того, по мнению Т. Смита, опыт прощения и доктрина примирения стали важнейшими основами христианской веры афроамериканцев⁴⁹. Центральное значение идеи и практики прощения было обусловлено духовной потребностью чернокожих христиан внутренне сопротивляться несправедливости, с которой они не могли мириться, но которую они и не

⁴⁶ Лекции профессора Д. Дикерсона, Богословская школа Университета Вандербилт (Нэшвилл, США, сентябрь 2014 года).

⁴⁷ Raboteau A. Op. cit. P. 33.

⁴⁸ Smith T. Slavery and Theology: The Emergence of Black Christian Consciousness in Nineteenth-Century America // Church History. Vol. 41. December 1972. P. 499.

⁴⁹ Ibid., p. 500.

могли долгое время ликвидировать. Здесь также сыграл роль груз вины, который, как афроамериканцы были убеждены, угнетение наложило на их души. Ричард Аллен, основатель Африканской методистской епископальной церкви, писал: «Нелегко избавиться от отвратительных нравов, часто приобретаемых в состоянии рабства». С целью оправдать рабовладение и подчиненное положение черной расы, белые американцы подвергали рабов моральной стигматизации, внушали им чувство собственной низости. Поэтому афроамериканцы считали великой милостью «избавление своих душ от всякой злобы и горечи»⁵⁰.

Принятие идеи всепрощения чернокожими рабами способствовало осознанию многими из них собственного морального превосходства над белыми хозяевами. Кроме того, рабы нередко молились о том, чтобы Бог проявил милосердие по отношению к белым людям и отвратил от них «волны отмщения», которого справедливо заслуживало «нарушение ими Божьего закона»⁵¹.

Изложенные выше характерные черты христианской религиозности афроамериканцев – стремление к буквальному толкованию Библии, важность идеи Исхода, особый акцент на христианскую любовь, братство, активное сострадание и всепрощение – не исчерпывают уникальность богословия «черной церкви», не говоря уже о совершенной особости ее ритуальной составляющей и музыкальной культуры. Однако данные характеристики во многом определили не только сугубо духовную жизнь чернокожих американцев, но и значительную часть их социально-политической практики.

⁵⁰ Ibid., p. 502.

⁵¹ Ibid., p. 503.

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ПОНЯТИЯ «ЯЗЫЧЕСТВА», ТИПОЛОГИИ ЯЗЫЧЕСТВА И ОЦЕНКЕ ЧИСЛЕННОСТИ СОВРЕМЕННЫХ ЯЗЫЧНИКОВ В РОССИИ

Цель этой работы – показать возможность решения ряда проблем в исследовании современного язычества, используя взгляд изнутри его самого, выбирая исследовательскую позицию носителя языческого мировоззрения и религии. Решая проблему расплывчатости понятия «язычества», автор дает вариант определения понятия «язычества», основанный на самоопределении современных язычников в России, и предлагает на этой основе содержательную типологию язычества в контексте общей типологии религий, проводит различие феноменов язычества и неоязычества, оккультизма, традиционализма и нью-эйдж, обосновывает необходимость коррекции социологической оценки численности современных язычников в России.

Автор работы – язычник с детства (с 60-х годов XX века), учредитель двух языческих религиозных групп в Москве («Коляда Вятчей» и Содружество Природной Веры «Славия»), один из инициаторов создания Круга Языческой Традиции (КЯТ) и самоопределения язычников в Битцевском обращении, инициатор и ведущий соавтор ряда других документов КЯТ, включая Царицынское обращение.

1. О понятии «современное язычество»

Большинство исследователей признает, что «язычество» – нечеткое понятие, широко используемое в таких областях как история, этнология, религиоведение, охватывающее многие неоднородные по смыслу явления. Историк, академик Б.А.Рыбаков, труды которого по истории языческой Руси пользуются огромной популярностью среди современных русских язычников, в своем предисловии к книге «Язычество древних славян» [Рыбаков, 1981:3] так определяет «язычество»:

«Славянское язычество – часть огромного общечеловеческого комплекса первобытных воззрений, верований, обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой всех позднейших мировых религий.

Нет более туманного и неопределенного термина, чем «язычество»...

При всем несовершенстве и расплывчатости слова «язычество», лишённого научного терминологического значения, но крайне широкого и полисемантического, я считаю вполне законным обозначение им необъятного круга спорных вопросов, которые входят в понятие первобытной религии: магия, анимизм, пандеманизм, прамоноотеизм, дуализм и т.п. Многообразному, разнородному комплексу вполне соответствует многообразный в своем наполнении термин – «язычество». Нужно только отрешиться от его узкого церковного понимания и помнить о его полной условности».

Неопределенность термина «язычества» является причиной того, что во множестве учебников религиоведения языческие религии отдельных эпох и народов трактуются так, будто не имеют между собой ничего общего. При этом нередко авторы учебников стремятся показать иудаизм, христианство, ислам как религии более высокого уровня развития, следуя явному или неявному желанию выстроить схему эволюционирования религий от простого к сложному.

Другое следствие «полной условности» определения понятия «язычество» – грубые ошибки социологов религии в оценке числа язычников в России и в мире, неспособность составить таким образом опросник, чтобы выделить подгруппу язычников из множества других верующих и неверующих.

Между тем, сами язычники в поисках самоопределения смогли выделить обобщенный сущностный признак язычества. Он представлен в Битцевском обращении КЯТ [Битцевское обращение КЯТ, 2002:URL]. Это – «родовые отношения», «родовой образ жизни» или «родовой порядок».

Такое самопонимание язычниками сущности языческого мировоззрения и религии соответствует осознанию истоков эллинского язычества, античной культуры и философии А.Ф.Лосевым. Устанавливая связь между языческой культурой, философией, эстетикой и общественно-экономической формации Эллады, он указывает на методологическую ошибку историков философии, ведущих изучение истории античной культуры и философии вне контекста основ социального воспроизводства. Он пишет [Лосев, 1992:412]: *«так как ближайшие родственные отношения являются здесь чем-то максимально понятным, всегда обязательным и неопровержимым, то и воззрения на природу и на весь мир сводятся в основном к выдвиганию на первый план родственных отношений. Весь мир представляет собою в те времена универсальную родовую общину»*. Примечательно, что христианство изначально противопоставляло себя именно античной греческой культуре и философии, вело с ним ожесточенную борьбу и видело именно в нём апокалиптическую угрозу, поэтому понятия «эллинство» и «язычество» в богословии синонимичны. Далее А.Ф.Лосев пишет [Лосев, 1992:412-413]: *«То, что вся природа мыслилась как общинно-родовая формация, то есть как мифология, – это не было результатом развития абстрактного мышления. Это было просто результатом родовых отношений, без которых вообще ничто на свете в те времена не мыслилось. И можно только пожалеть, что в исторической науке, изучающей мифологию, так мало обращается внимания на общинно-родовую основу античной мифологии. Но если признать, что общинно-родовые отношения вообще никогда не умирали в течение всей античности (да еще большой вопрос, может ли вообще человек избавиться решительно от всяких общинно-родовых отношений), то при таком положении дела становится весьма понятным многое в античности... Но откуда же такая сила античности, что она неизменно воскресает и превозносится в течение целых веков? А это происходит только потому, что человеку при всех успе-*

хах его цивилизации и при любом торжестве рассудочных построений очень трудно забыть, что у него есть родители и дети, что в течение всей своей жизни он по рукам и ногам связан родственными отношениями и что родство это отнюдь не есть случайное явление, а нечто в человеческой, да и во всей природной жизни весьма глубокое и неискоренимое». Современные язычники утверждают, что общинно-родовые отношения до самого последнего времени не умирали в России и во многих странах мира, образуя фундамент всякого общества. И родовые отношения неискоренимы, пока человек остается хотя бы в какой-то мере существом природным. Поэтому современные язычники осознано защищают и воспроизводят родовой порядок, ищут и находят способы существования этих отношений в современном технологичном и мегаурабнизированном мире. В связи с этим религиоведам, исследующим язычество в различных формах, в методологическом плане будет плодотворно продолжить линию А.Ф.Лосева, проводя связь между религией и основами социального воспроизводства.

В трудах близких к славянофильству русских историков конца XIX – начала XX века родовой образ жизни неоднократно указывался как главный культуро- и государство-образующий фактор в истории русского народа и российского государства, что отмечает, соглашаясь с авторами, А.С.Ахиезер в своем фундаментальном критическом труде по истории России [Ахиезер, 1998:94-95] : *«Русские историки XIX века, тяготеющие к славянофильству, обращались к специфическим формам жизни древних славян как к основе русской государственности, видя в них определяющий для последующей русской истории фактор. И. Е. Забелин писал: «Род налагал свой нравственный отпечаток на все социальные отношения в обществе, вносил всюду родственные отношения, придавая власти царя отеческие черты, устанавливал братские отношения» По мнению К. Аксакова, И. Беяева, В. Лешкова, древняя общинность легла в основу сель-*

ской сходки, вечевого собрания, земского собора. «Отличительное свойство нашего народа, сообщившее особенность его истории, состоит в общинности, в общинном быте, в способности составлять общины и постоянно держаться общинного устройства, порешая все при посредстве общины»... К. Кавелин выводит русскую государственность из рода: «В основе всех частных и общественных отношений лежит один прототип, из которого все выводится,— именно двор или дом, с домоначальником во главе, с подчиненными его полной власти чадами и домочадцами. Это, если можно так выразиться, древнейшая, первобытная и простейшая ячейка оседлого общежития. Этот начальный общественный тип играет большую или меньшую роль во всех мало развитых обществах; но нигде он не получил такого преобладающего значения, нигде не удержался в такой степени на первом плане во всех социальных, частных и публичных отношениях, как у великороссов.... По мнению К. Кавелина, родовой быт пропитал все явления русской жизни, с чем полностью соглашался и С. Соловьев».

А.С.Ахиезер выдвинул в своем труде культурно-историческую концепцию, объясняющую особенности исторической драмы развития России дуалистически-бескомпромиссной борьбой двух нравственных идеалов на всем протяжении существования её вплоть до наших дней: вечевого синкретического идеала, характерного для родовых, соседских крестьянских общин начиная со времен язычества, и идеала авторитарной вертикали власти — наследия византийской империи. Говоря о вечевом идеале языческого племенного прошлого, Ахиезер отмечает, что он характерен для всех народов мира, что все более поздние и сложные формы социальных отношений, сообществ формировались на базе синкретического родового идеала, его социокультурной ячейки [Ахиезер, 1998:94-95]: «Иначе и быть не могло, поскольку древние славяне никакого иного идеала не знали. Эти социальные структуры экстраполируются через культуру. Язык древних

славян позволяет полагать, что все свои взаимоотношения славяне истолковывали через родственные отношения». Однако в России, как и в некоторых других странах-цивилизациях, этот родовой идеал сохранил свое значение и сегодня. Вступая в противоречие с идеалом авторитарной духовно-государственной вертикали этот родовой идеал, по мнению А.С.Ахиезера, создает ведущий внутрироссийский конфликт, составляющий основное содержание исторической драмы развития нашей страны. Соответственно, в методологическом плане исследований современного язычества в России государство и РПЦ, с одной стороны, и русское язычество, с другой стороны, - должны рассматриваться как одни из конфликтующих сторон этой драмы.

Прежде чем дать собственное определение понятия «современное язычество», основываясь на самоопределении язычников, сделаем ряд методологических замечаний.

Первое. Только достаточно чёткое определение понятия «язычества» позволяет адекватно отличить его от широкого круга религиозных явлений, обозначаемых как неоязычество, традиционализм, нью-эйдж, оккультизм. Но когда исследователи берутся рассуждать о «неоязычестве», неопределившись с ключевым понятием «язычество», то они только увеличивают неопределенность понятий производных от «язычества», создавая условия для спекуляций и предвзятости.

Второе. Такое определение делает возможным создание не функциональной, а содержательной типологии как современного язычества, так и язычества минувших эпох в их разнообразных формах, подразумевая общность их языческой сути. Под функциональной мы понимаем типологизацию, связанную не с содержанием и особенностями исповедуемой религии, но с общим характером деятельности, равно относимым к любым формам социальных коллективов: Так, например, современные языческие объединения иногда разделяют на этнографически-игровые (фольклор-

ные), природно-экологические, спортивно-рабоческие, национал-патриотические и т.п.. Подобный вариант функциональной типологии, например, приводит А.В. Гайдуков [Гайдуков, 1999:URL] Но ведь подобное разделение можно аналогичным образом провести для атеистических, православных или иных социальных групп. Только содержательная типология может быть свидетельством адекватности и полноты определения феномена «язычества». Приведем для сравнения пример типологизации изнутри язычества, описанный в этой же работе А. Гайдуковым: *«В неоязычестве, по мнению Велимира, старейшины общины "Вятчи", существует два направления: разрушительное, проповедующее борьбу с христианством за русскую духовность, и созидательное, занимающееся освоением духовного наследия предков»*. Эта типология Велимира носит явно этический характер, хотя понимание «созидательного» и разрушительного относительно в разных религиях.

Третье. Научное определение понятия «современное язычество» должно строиться на выделении сущностного признака (ряда признаков), позволяющего охватывать суть всего многообразия как нерелигиозных форм современного язычества, так и его религиозных форм моно- и политеистического язычества. С одной стороны, в этом определении необходимо отличить его от форм «неоязычества», под которым мы подразумеваем формы индивидуалистической веры, магизма, эвгемеризма, традиционализма, эзотерики, и от формы коммерческого, политического или иного выгодоприобретения. С другой стороны, необходимо различить его от авраамических религий. При этом сущностный признак (или ряд признаков) в определении понятия «современное язычество» должен иметь существенное сходство как с определением дохристианской языческой религии, так и с более общим определением религии, пригодным для всего многообразия форм древних и современных религий, а не для одних только языческих религий.

Четвёртое. Принципиально, чтобы научное определение «современного язычества» обобщенно выражало самопонимание религии, которым обладают его приверженцы. Не могут считаться научными и релевантными определения той или иной религии, содержательно расходящиеся с самопониманием этой религии ее приверженцами. Такое расхождение может быть следствием ошибочной методологической позиции, что внешний исследователь (неверующий или верующий в нечто иное) лучше знает содержание изучаемой им религии, чем сами ее приверженцы. В этом случае можно утверждать, что речь идет не об объективном изучении определенного феномена общественного сознания, но о попытке навязать приверженцам религии некий внешний взгляд на нее.

Определение «современного язычества».

Современное язычество – многообразие религиозных, философско-мировоззренческих, этнополитических учений и представлений, традиций и духовных практик, а также основанных на них религиозных, культурных, политических (этнических или полиэтнических) объединений, стремящихся к сохранению полной или частичной преемственности с языческими религиями, традициями, философскими учениями и мировоззрением дохристианской эпохи и обязательно включающих хотя бы один из следующих сущностных признаков:

1 сохраняющих или воссоздающих (частично или полностью) родовой образ жизни, родовой порядок мироустройства, объединение богов и людей, живую, одухотворенную и неживую природу (космос), предков и их потомков как единую род-семью;

2) сохраняющих или воссоздающих (частично или полностью) свою этническую культуру, этноприродные верования, языческие религии своего народа и соответствующие им духовно-религиозные, магические, обрядовые практики;

3) принимающих (частично или полностью) за основу собственной религии, мировоззрения наследие древних языческих культур, религий,

традиций и философско-мировоззренческих учений различных народов и эпох в качестве актуального средства решения проблем современности, источника мудрости и религиозно-ценностного отношения к природе, человечеству, своим этносу и роду (семье), богам и предкам.

Современное язычество – это не только религия, это также и нерелигиозное мировоззрение, и широкий круг разнообразных духовных практик и движений, что мы отразили в определении выше.

Теперь сформулируем общее определение языческой религии (древней и современной) и определение религии в общем смысле, равно применимое к языческому, авраамическому и другим видам существующих религий.

Определение «языческой религии».

Языческая религия - основанная на мифопоэтическом способе познания мира система социо-культурного воспроизводства родовой связи со священным через соучастие человека в сотворении мира в родовом единстве с предками и потомками, с народом, с Богами (Богом, идеальным, абсолютным), Природой и ее духами, со всякой Жизнью.

Определение «религии».

Религия в общем смысле - система социо-культурного воспроизводства связи человека со священным, осуществляемой разными способами и средствами.

Из последнего определения следует, что религии можно различать между собой по:

- основанию, на котором построена система воспроизводства связи со священным (например, в языческих религиях это основание – родовое единство мира и мифопоэтический способ его познания, а в современном православии – церковь и система университетско-богословских учебных заведений);

- характеру системы воспроизводства этой связи (например, в христианстве воспроизводство этой связи возможно только через посредничество

лиц, получивших наследуемое от апостолов рукоположение, а в языческих религиях Бог, предки, научные знания о традициях, религии предков могут быть непосредственными источником знаний и воспроизводства сакральной связи);

- содержанию и характеру самой связи со священным (например, в языческих религиях эта связь является родовой и по содержанию, и по характеру, связь с Богами и предками служит целям соучастия в сотворении мира, продолжающемся здесь и сейчас, тогда как в христианстве эта связь во многом определена отношением человека к Апокалипсису, к концу уже сотворенного мира);

- характеру и пониманию священного (например, для язычников – Земля священна, у иудеев и христиан - Земля проклята Богом за грехи человека);

- способам и средствам осуществления, выражения этой связи со священным (т.е. по конкретной обрядовой, духовной практике, например, миссионерское свидетельство – обязательная практика у «Свидетелей Иеговы»).

Различия в каждом из этих аспектов помогают дифференцировать отдельные направления в рамках одной религиозной конфессии. Понятие «священного» в этом определении может быть интерпретировано различными способами: по Э.Дюркгейму, Р. Отто или иным образом. Здесь мы сознательно уходим от атеистической традиции определения религии через «сверхъестественное»: что для язычников «естественно», то может быть «противоестественным» для авраамических религий и «сверхъестественным» для атеистов. Однако чувство «священного» присуще не только верующим людям, но также и атеистам, т.е. определение понятий «язычество», «религия» через «священное» позволяет применять их к пограничным явлениям, как к религиозному, так и к материалистическому (безбожному) язычеству, как к монотеистическому, так и к политеистическому язычеству.

2. Различение «современного язычества» и «традиционализма», «неоязычества», «ньюэйдж»

Мы признаем обоснованность аргументов КЯТ в Царицынском обращении в защиту использования термина «современное язычество» вместо широкого используемого термина «неоязычество» [Царицынское обращение, 2005: URL].

Современные русские язычники и язычники других народов России, Украины, Белоруси в большинстве своем, солидарны в том, что основной сущностный признак язычества (этнических, природных религий) связан с воспроизводством родовых отношений, родовых порядков, ценностей, технологий и образа жизни. Эту солидарность с русскими язычниками в самопонимании сущности язычества, что обнаруживается в личном общении и на конференциях, проявляют также язычники белорусы, украинцы, марийцы, чуваша, якуты и др. Род и родовой образ жизни воспринимаются ими как культуруобразующая матрица для воспроизводства и развития этноса, этнической культуры. Такое самопонимание существенно отличает современное язычество от ряда течений, которые среди исследователей в странах Запада получили обозначение как «традиционализм», «окультизм», «неопаганизм» («неоязычество» в русском варианте), «нью-эйдж». Отличает тем, что большинство последователей неопаганизма, оккультизма и нью-эйджа как в странах Запада, так и в самой России, следуют индивидуалистической религии или духовности, которая делает главный акцент на гармонии личности самого верующего и природы, обретаемой путем личной магии, практик личного совершенствования. Соответственно, возрождение древнего пантеона и культов служит этой индивидуалистической цели. Т.е. как религии индивидуализма они подобны во многом христианской религии, где верующий стремиться к личному спасению в вечной жизни. Язычники же стремятся к воспроизводству Рода, как земного, так и божественного, в сотворчестве с Богами и Природой укрепляя семейно-родовой порядок на всех уровнях мироздания, подразумевая себя как органическую часть родового целого.

Среди язычников могут быть и люди, отрицающие существование Богов, но принимающие идею родового порядка в мире и себя как органическую часть этого родового целого, включая предков. В этом они традиционны, в отличие от неоязычества, нью-эйдж, оккультизма. Не вера в существование Бога или Богов, но традиция предков является для них способом воссоздания родовой связи со священным, каковым они чтут народ. В этом суть того, что именуют «традиционализмом».

Наконец, следует отличать современное язычество и «неоязычество» от псевдоязычества тех «ведьм», «колдунов», «шаманов», «магов», «знахарей», «гуру», в которых язычество является лишь средством достижения коммерческих или политических выгод, т.е. оно как и «неоязычество» непричастно к системе родовых отношений, к воспроизводству этнической культуры и религии, к поиску актуального применения языческого наследия для решения проблем современности (см. три признака, указанных выше в определении современного язычества). В связи с этим различием КЯТ выступил с Царицынским обращением к научному сообществу, разъясняя непригодность использования термина «неоязычество» для обозначения современного язычества. Отметим, что отдельные исследователи, например, Р.В.Шиженский, согласились с аргументацией язычников [Шиженский, 2010: URL] относительно терминологии, оставаясь однако на той позиции, что в любом случае современное русское язычество нетрадиционно, т.е. это новодел. Вопрос же о том, почему использование понятия «новодел» в отношении современного русского язычества является ненаучным, выходит за рамки предмета этой статьи.

Проведенное здесь различие понятий справедливо и в отношении других стран и народов, сохраняющих родовые ценности и родовой образ жизни в гораздо большей степени, чем многие страны и народы Запада. Нередко встречается смешение их с современным язычеством, поэтому требуется детальное изучение взглядов исследуемой аудитории на предмет

того, насколько их деятельность мотивирована стремлением к воспроизводству родовых отношений, этнической культуры или религии, поиском актуального применения языческого наследия для решения проблем современности (см. три признака, указанных в определении современного язычества). Если исследователь современного язычества не ставит перед собой такой специальной задачи, то он и не может различить эти явления, и это ставит под сомнение многие выводы таких исследований.

3. Типология современного язычества.

Российские исследователи обычно проводят функциональную типологизацию современного язычества по доминирующей деятельности и политической ориентации (степени проявления национализма).

Данные нами определения понятий «современное язычество», «языческая религия», «религия» позволяют проводить содержательный анализ языческих религий и мировоззрений, исходя из особенностей социокультурного воспроизводства родовой связи со священным на всем протяжении исторического развития языческих религий:

- характера исторической трансформации язычества,
- степени сохранности (успешности воссоздания) родового образа жизни, как основного сущностного признака язычества;
- характера воспроизводимой этической и социальной системы отношений между людьми;
- типологии этносов и культур, формы взаимодействия этносов с природным окружением, которые естественным образом накладываются на типологию язычества;

Содержательную типологизацию можно также строить на основе различительных признаков, которые мы вывели из общего определения религии, а именно:

- по основанию системы воспроизводства связи со священным;
- по характеру системы воспроизводства этой связи;

- по содержанию и характеру самой связи со священным;
- по характеру и пониманию священного;
- по способам и средствам осуществления, выражения этой связи со священным, особенно в формируемой этической системе.

Ниже предлагается вариант типологизации язычества, связанный с его различными историческими трансформациями.

1. «Эталонное» язычество (верования, магия и культы, духовная практика, образ жизни) реликтовых, архаичных племен (народов), сохранивших в наши дни первобытно-общинный, родовой строй (например, австралийские аборигены, другие племена и народы труднодоступных для влияния современной цивилизации в местах);
2. «Утраченное» язычество живущих или несохранившихся народов, прошлых цивилизаций и государств, известное по историческим, археологическим исследованиям, материальным памятникам и древним письменным источникам.
3. «Удержанное» язычество народов, прошедших путь государственного строительства и не подвергшихся серьезному влиянию миссионерства со стороны носителей мировых религий (например, синтоизм в Японии, конфуцианство и даосизм в Китае);
4. «Синкретическое» язычество народов, прошедших путь государственного строительства и подвергшихся влиянию других языческих народов, культур, религий (к этому же типу относятся языческие религии ряда современных государств Юго-Восточной Азии);
5. «Восстановленное» язычество народов, которые подверглись завоеваниям, колонизации, испытали преследования или дискриминацию в отношении своих языческих верований и народной культуры, но в XIX-XX вв. восстановили языческую традицию в процессе борьбы за независимость (например, индуизм в Индии – традиция, восстановленная после смены владычества империи Великих Моголов на владычество Британской империи);

6. «Двоеверческое» язычество народов, сочетающих его с той или другой мировой религией (например, некоторые формы ламаизма, буддизма среди народов Тибета, Алтая);
7. «Запрещенное» язычество народов, подвергающееся серьезному влиянию какой-либо мировой религии и/или испытывающее жесткое преследования или дискриминацию, с глубоким нарушением преемственности исконных традиций, но сохраненное в остаточных формах в народной культуре, в системе ценностей народа, в традициях отдельных семей и родов (например, язычество народов России в период самодержавия и советской власти);
8. «Возрождаемое» язычество народов, восстанавливаемое (реконструируемое) национальной интеллигенцией на основе знаний фольклора, данных истории и археологии, на основе языческих ценностей и знаний, переданных им через семью-род или через знакомство с искусством и литературой, философско-этическими и религиозными учениями древности и их интерпретациями (например, современное язычество народов России, включая русское язычество);
9. «Неоязычество» как индивидуальное мировоззрение или личная вера, как феномен молодежной субкультуры, не стремящееся к сохранению или восстановлению исконных языческих традиций народа, возникающее из любви к природе и собственному народу, рождающееся в собственном художественном, эстетическом, философском восприятии мира или через знакомство с современными и древними произведениями соответствующего характера или как политический, националистический, культурный, экологический протест (вызов) современной культуре, цивилизации.

Подобный подход к типологизации является достаточно общим, он применим не только к историческим трансформации язычества, но равным образом к историческим трансформациям иных религий и культур.

На основе этой типологии можно ставить задачу исследования адаптации форм религиозного сознания к различным факторам давления окружающей среды, направленным на уничтожение или трансформацию язычества в разные эпохи его существования. Понятно, что «утраченное» язычество до момента исчезновения могло быть и эталонным, и синкретическим, и двоеверческим, и запрещенным, и даже восстановленным язычеством. Отметим также, что в конкретном обществе возможно одновременное присутствие различных социальных подгрупп в состоянии, например, «двоеверческого» и «запрещенного» язычества, как и временные переходы из одного такого состояния в другое.

Наконец, возможно построить этическую типологию языческих объединений. Эта типология должна быть разработана таким образом, чтобы быть равным образом применимым не только к язычеству, но и к любым иным религиям, их приверженцам. Добро и зло могут по-разному интерпретироваться в различных религиях. Но, думается, есть определенные инварианты, которые можно выстроить по отношению к любой религии. Так одобрение в религии принципа «цель оправдывает средства» может коррелировать с суждением “любые средства хороши для защиты интересов моего народа” и высоким уровнем радикализма [Рыжова, 2015: 143]. В качестве этических маркеров может использоваться установка религии в отношении к инаковерующим, а также наличие интенции к добру и отрицание зла, этический релятивизм и утилитаристское представление «добра и зла» в качестве относительных «пользы и вреда».

4. Оценка численности язычников в России и в мире

Предложенный поход к определению язычества и его типологизации позволяет по-новому подойти к оценке численности язычников в России и в мире. Двадцать лет назад русское языческое движение (РЯД) было движением одиночек и малых групп в крупных городах, в середине 90х и начале нулевых оно приобрело характер молодежной субкультуры, а сего-

дня может рассматриваться как массовое этническое движение, как языческий субэтнос внутри русского этноса. Корректная оценка численности язычников в России необходима как для осознания масштаба явления, которое исследуется, так и для выработки адекватной государственной политики в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений.

По данным независимой исследовательской службы «Среда», представленным в электронном Атласе религий и национальностей России, число религиозных язычников без различия их национальной принадлежности, ответивших в анкете «исповедую традиционную религию своих предков, поклоняюсь богам и силам природы» составляет примерно 1,2 % от всех опрошенных (Общероссийский опрос МегаФОМ 29 мая – 25 июня 2012 г., выборка: 79 субъектов РФ, более 2200 населенных пунктов, 56 900 респондентов) [Арена.Атлас религий и национальностей России, 2012: URL]. Соответственно, исходя из оценки взрослого населения России по числу избирателей (на 2016г. – 111 724 534 человек), число современных язычников всех народов России можно оценить в 1,34 млн. человек. Эта цифра существенно превышает численность приверженцев иудаизма, буддизма, шиитского направления ислама, католической, протестантской и пятидесятнической церквей, восточных религий и духовных практик, полученную в этом же исследовании. Пожалуй, впервые в истории социологии религий в опроснике был правильно задан вопрос, позволивший выявить язычников среди разных народов. До этого язычников относили либо к атеистам, либо к православным, либо к лицам с неопределенными верованиями.

Совокупная численность в России носителей традиционных малочисленных народов Севера, Сибири, Дальнего Востока и народов Поволжья в 1992 году может быть оценены по максимуму примерно в 600 тысяч человека на основе данных Иллюстрированного энциклопедического словаря [Иллюстрир. энцикл. словарь, 1995:820-874]. Это если принять, что каж-

дый представитель соответствующего народа одновременно и носитель традиционной религии. Заметим также, что именно языческие религии в этом источнике тогда считались традиционными, религиями коренных народов, а христианство, ислам, буддизм к этому числу не относились, точка зрения на «традиционность» у религий поменялась на иную после принятия соответствующего законодательства в России. Конечно, подобный метод оценивания числа приверженцев той или иной религии далек от науки, но дает возможность оценить максимально возможное число приверженцев религии. В связи с падением рождаемости в постсоветское время цифра численности традиционных язычников народов Сибири, Севера, Дальнего Востока и Поволжья не могла существенно возрасти до 2012 года (год опроса службы «Среда»). Допустим, что численность традиционных язычников, кроме русских, на сегодня составляет 600 тысяч человек, как и в 1990 году. Это максимально возможная оценка числа язычников нерусской национальности, учитывая по новым данным службы «Среда», что в большей части национальных республик они составляют менее 15% титульной национальности (только в Алании- 29% примерно на 400 тыс. осетин-алан/избирателей), а также учитывая малонаселенность этих республик и достаточно большую долю в них русского неязыческого населения. Тогда рост численности религиозных язычников до 1,34 млн человек, обнаруженный службой «Среда», может быть объяснен только обращением к исконной языческой религии русского населения (славянских народов) – это 734 тысячи язычников.

Однако в исследовании службы «Среда» не учитывалось, что помимо религиозных язычников, есть нерелигиозные язычники, определяющие свое мировоззрение как языческое (этноприродное), а часть из них называют свою веру православной и монотеистической, отвергая и христианство, и политеизм. Такие респонденты в исследовании могли попасть в число тех, кто выбрал «не языческий» вариант ответа в опроснике, и были

зачислены, возможно, в категорию «верят без религии» или «атеисты», соответственно, 25% и 13% от числа опрошенных.

В 2010-2012 годах автором на сайте религиозной группы Содружество Природной Веры «Славия» был проведен опрос на выборке 100 человек из числа язычников. В этом опросе выяснилось, что язычников нерелигиозных, которые не верят в существование богов, примерно в 3 раза больше религиозных язычников, которые верят в существование одного и многих богов. Допуская, что это соотношение выполняется для русских язычников в целом, получаем нижнюю оценку численности современных язычников в России около 3,6 млн. человек (около 3,2% взрослых/избирателей), из которых 734 тысячи - русские религиозные язычники, 2,2 млн. - нерелигиозные русские язычники, 600 тысяч человек - язычники других коренных народов России. Это - минимальная оценка русских язычников на 2012 г., потому что в условиях жестко негативного отношения к язычеству, открытое обозначение приверженности исконным верованиям своего народа воспринимается как рискованное дело.

Таким образом, если грамотно учесть в социологическом опросе наличие как религиозных, так и нерелигиозных язычников, общая численность язычников в России, с учетом язычников-монотеистов и нерелигиозных язычников, может быть в 2,7 раза больше, чем это обнаружено в опросе службы «Среда» (выявившим только язычников-политеистов). А по численности приверженцев современное русское язычество (и тем более язычество в целом) в России оказывается сопоставимо с числом мусульман. Этот рост численности приверженцев язычества мы наблюдаем после тысячелетнего преследования языческих верований при почти нулевой численности русских язычников в конце 80-х годов XX и в условиях продолжающейся дискриминации, дискредитации русского язычества.

Фактически, на глазах исследователей возникают серьезные предпосылки для формирования принципиально новой религиозной и националь-

ной идентичности, для изменения самосознания русского народа. В связи с чем можно выдвинуть гипотезу о формировании русского языческого субэтнуса, которая требует обоснования или опровержения в специальных исследованиях. Собственно, многие русские язычники, лидеры языческих (родноверческих) объединений давно и осознанно ставят в качестве своей сверхцели преобразование этнического самосознания русского народа на основе языческого мировоззрения. И если будут получены данные о реальных признаках формирования русского языческого субэтнуса - это подтверждением достижимости ими этой цели.

Заключение

В этой работе дано определение понятий «современного язычества», «языческой религии» в контексте более общего понятия «религия». Причем это определение дано в таком виде, что это соответствует самопониманию языческого мировоззрения и языческой религии их носителями в России.

На этой основе проведено различение понятия «современного язычества» и пришедшими из западной науки понятиями «традиционализм», «неоязычество», «ньюэйдж». Показаны отличительные особенности современного язычества в России, в силу которых перенос на это явление понятий «традиционализм», «неоязычество», «ньюэйдж» является методологической и терминологической ошибкой, что непосредственно ведет к ошибкам в социологических исследованиях распространенности данных явлений.

На основе представленных определений язычества предложен методологический подход к формированию содержательной (не функциональной) типологии язычества и других религий, основанный на сущностных признаках религии. Дан пример содержательной типологизации язычества по особенностям его исторической трансформации. Этот методологический прием типологизации язычества может быть равным образом приме-

нен к различным культурам и религиям. Особое значение автор придает созданию типологизации по этическим характеристикам религии и религиозных объединений.

Автором на основе опроса, проведенного исследовательской службой «Среда», дана оценка численности современных русских язычников в России с учетом как верующих, так и неверующих язычников. Показано, что отсутствие отдельного способа учета язычников-политеистов, язычников-монотеистов и язычников-атеистов может вести к существенным ошибкам в социологических исследованиях по оценке числа приверженцев язычества. В связи со взрывным ростом числа приверженцев русского язычества автор выдвигает гипотезу о формировании русского языческого субэтноса.

Литература:

1. Иллюстрированный энциклопедический словарь / Ред. кол.: В.И.Бородулин, А.П.Горкин, А.А.Гусев, Н.М.Ланда и др. – М.: Большая российская энцикл., 1995, с.820-874.
2. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Т.8: Итоги тысячелетнего развития. Кн.1/А.Ф.Лосев. – М.: Искусство, 1992, 1994.
3. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян./ Б.А. Рыбаков. - М.: «Наука», 1980, с.3.
4. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т. I: От прошлого к будущему/А.С.Ахиезер. - Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998, 804 с. Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/text/19187891/>
5. Гайдуков, А.В. Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге//Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга (социологический и антропологический анализ)/А.В.Гайдуков. - С.-Петербург 1999. Режим доступа: <http://subculture.narod.ru/texts/book2/gaidukov.htm>
6. Шиженский, Р. В. Язычество и неоязычество XX–XXI вв. (к вопросу о терминологии славянских вариаций «indigenous religions») //

Indigenous religions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX–XXI вв. - Н. Новгород, 2010. С. 6–17. Режим доступа: <http://www.gumilev-center.ru/k-voprosu-o-terminologii-slavyanskikh-variatsijj-indigenous-religions/>

7. Битцевское обращение Круга Языческой Традиции (КЯТ) [Электронный ресурс], 2002. Режим доступа: http://slavya.ru/docs/bitc_obr.htm

8. Царицынское обращение Круга Языческой Традиции (КЯТ) [Электронный ресурс], 2005. Режим доступа: <http://slavya.ru/delo/krug/05/neo.htm>

9. Атлас религий и национальностей России [Электронный ресурс], 2012. Режим доступа: <http://sreda.org/arena?mapcode=code13355>

10. Рыжова С. В. Этноконфессиональная идентичность и формирование религиозных политических ориентаций // Социологические исследования. 2015. № 10. С. 136-144. Режим доступа: http://socis.isras.ru/files/File/2015/2015_10/136_144_Rijova.pdf

Дашковский П. К.

ОТНОШЕНИЕ К ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫМ ПРОЦЕССАМ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ МОНГОЛИИ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)*

Центральная Азия, составной частью которой является Монголии, на протяжении многих столетий является полиэтническим и поликонфессиональным регионом. Формирование шаманского комплекса верований на данной территории исследователями относится как минимум к эпохе неолита (Михайлов, 1980). С I тыс. до н.э. отмечается значительное влияние иранского комплекса верований на мировоззрение кочевых народов

(Дашковский, 2009). С началом новой эры и на протяжении последующих столетий во многом благодаря функционированию Великого шелкового пути и формированию кочевых империй активизировались буддийские, манихейские, несторианские, даосские миссионеры (Литвинский Б.А., 1992а,б; 1997; Никитин А.Б., 1984; Кычанов Е.И., 1978; Сухбатар Г., 1978; Кляшторный С.Г., 2006; и др.). С эпохи позднего средневековья заметно усиление позиций ислама в регионе, хотя проникновение этой конфессии в регион отмечено еще в предшествующий период (Нуртазина Н.Д., 2000; Ярков А.Н., 2010; др.).

Современный период в истории как России, так и Монголии отмечен значительными преобразованиями в различных областях, в том числе в области национальной и государственно-религиозной политики. Отдельные этнические группы под лозунгом возрождения своей национальной культуры вступили в зону конфликтов, а религиозные конфессии стали активно вовлекаться в процесс преобразований не только духовного, но и социально-экономического и политического характера. В складывающихся условиях религиозного многообразия Центральной Азии большую роль играет проведение этноконфессионального мониторинга, задачей которого можно определить как изучение и анализ религиозных практик населения, отношения общества и государства к вопросам религии, причин и форм межконфессиональной напряженности, появления религиозной нетерпимости и влияние религии на межнациональные отношения и т.п. (Тишков В.А., 2004, с. 9).

Следует подчеркнуть, что демократические реформы в Монголии и провозглашение свободы совести и вероисповедания в кон. XX – нач. XXI вв. открыли возможности активно возрождать не только традиционные для этого региона религии (шаманизм, буддизм и ислам), но и создали благо-

приятные условия для проникновения в страну новых религиозных движений. В результате в Монголии начала складываться новая религиозная ситуация. В настоящее время в этой стране существуют следующие конфессии: буддизм, христианство (католичество, православие, протестантизм), ислам, шаманизм, бахаизм. Ведут свою деятельность 215 религиозных приходов, в том числе 163 буддийских, 28 христианских, 22 мусульманских (Скородумова Л.Г., 2008, с. 142).

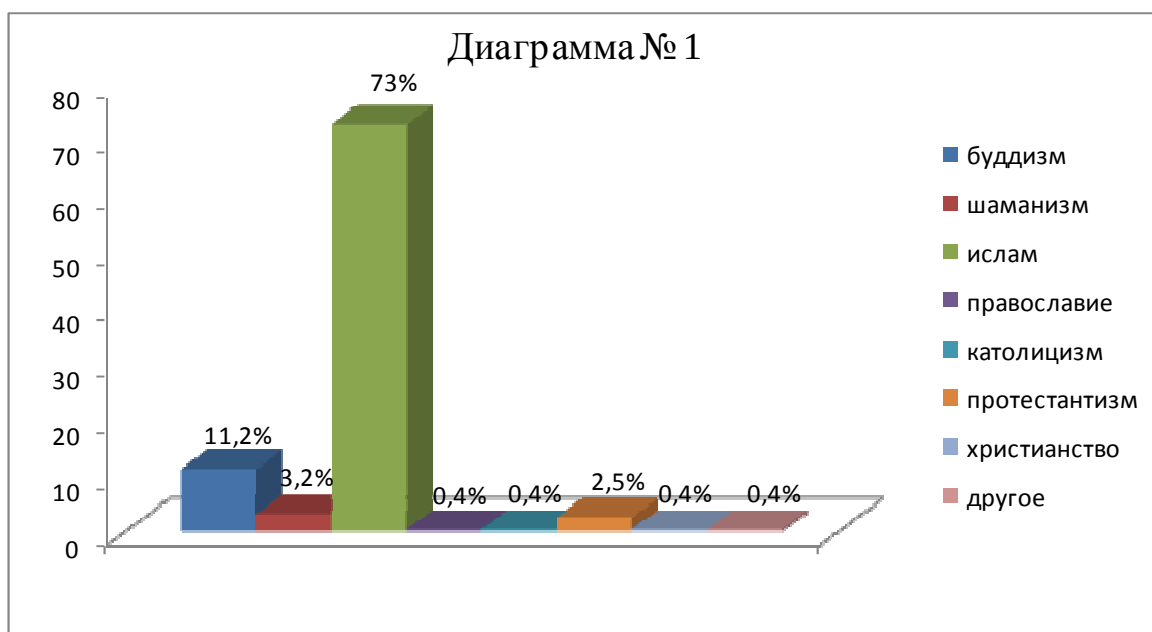
С 2008 г. этноконфессиональный отряд Алтайского государственного университета под руководством автора приступил к изучению истории религии народов, проживающих в Западной Монголии. Исследования проводятся в рамках реализации совместных научных проектов при поддержке грантов РГНФ и Министерства образования, культуры и науки Монголии. В ходе реализации таких проектов был проведен этноконфессиональный мониторинг в Байян-Ульгийском и Ховдском аймаках Монголии, находящихся на границе с Россией, Казахстаном и Китаем. Полученные результаты позволяют представить сравнительный анализ религиозных процессов протекающих как в каждом аймаке, так и в Западной Монголии в целом. Учитывая также преобладание казахского и собственно монгольского населения соответственно в Баян-Ульгийском и Ховдском аймаках, можно достаточно хорошо проследить взаимосвязь этнических и религиозных факторов, влияющих на развитие современного монгольского общества.

Социологическое исследование в Монгольском Алтае проводилось нами в таком ракурсе, чтобы отследить религиозный состав населения в данном регионе, проблемы взаимоотношения между конфессиями, влияния религии на межнациональные отношения. Из 285 (100%) опрошенных в Баян-Ульгийском аймаке 264 человек (92,6%) считают себя верующими, а 21 респондентов (7,4%) – отнесли себя к неверующим или не ответили на

вопрос о своем вероисповедании. Очень большой процент верующих отмечается среди молодого поколения в возрасте от 16 до 21 года, который составил 94,7%.

Особенности религиозной принадлежности жителей Баян-Ульгиского аймака хорошо видно из диаграммы №1.

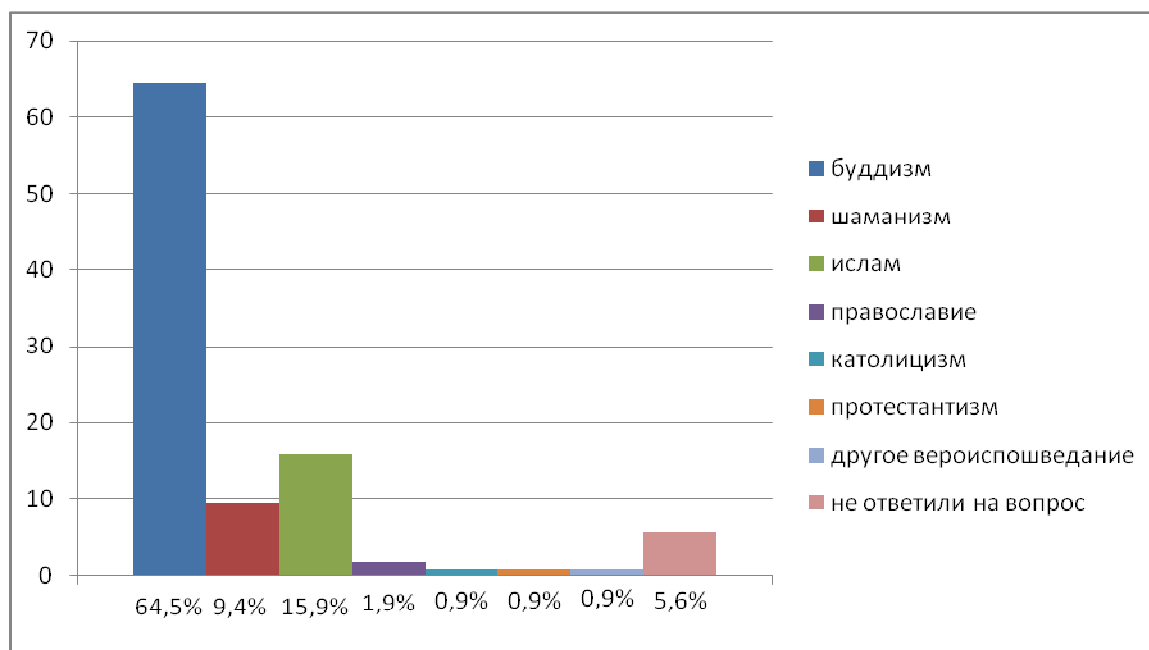
Диаграмма 1. Религиозная принадлежность жителей Баян-Ульгиского аймака



Так, 73% опрошенных причисляют себя к последователям ислама, а чуть более 11% – к буддизму. Остальные конфессии имеют крайне малую степень распространения среди жителей Баян-Ульгийского аймака. Правда, нельзя не отметить заметное проникновение в последние три-четыре года протестантских церквей, которых ранее не было в указанном аймаке. В этой связи показательно, что 2,5% респондентов считают себя протестантами.

Верующая часть Ховдского аймака составила 71,3% (107 человек) из 150 опрошенных (100%). При этом респонденты по конфессиональной принадлежности распределились в разной пропорции, что отражено в диаграмме №2.

Диаграмма 2. Религиозная принадлежность жителей Ховдского аймака



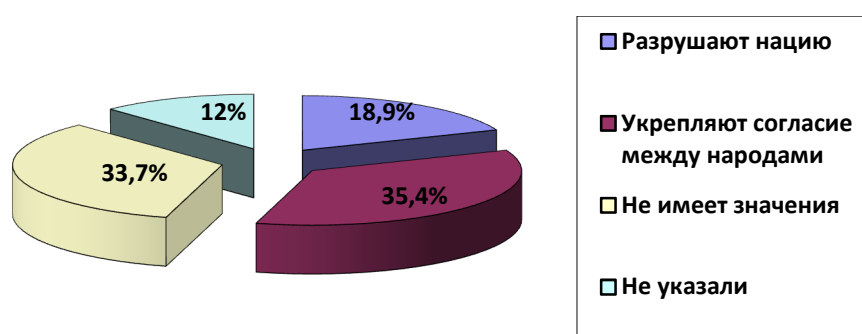
Подавляющее большинство респондентов – 97 человек (64,7%) отнесли себя к последователям буддизма, считая, что именно эта религия является национальной для Монголии. Такая тенденция вполне объяснима, поскольку в Ховдском аймаке, как и в большей части Монголии, исконно преобладали монголы, исповедовавшие буддизм. Показательно, что из 215 религиозных приходов, зарегистрированных в Монголии к концу 2000-х г., 163 являлись буддийскими (Скородумова Л.Г., 2008, с. 143).

Среди оставшейся части опрошенных 36 человек (24%) обозначили себя последователями шаманизма, 10 (6,6%) – тенгрианства, 2 (1,4%) – ислама. Только 5 человек (3,3%) не указали свою религиозную принадлежность.

О степени и глубине религиозности респондентов косвенно может свидетельствовать положительный ответ на вопрос о важности соблюдаемых религиозных обрядов, который дали 42,9% опрошенных в Ховдском аймаке. Заметно выше этот показатель в Баян-Ульгийском аймаке. Причем наиболее важно соблюдение религиозных обрядов для жителей последнего аймака в возрасте от 16 до 21 года – 61,6%, а самый низкий уровень значимости обрядов в возрастной группе от 22 до 35 лет – 32,6%.

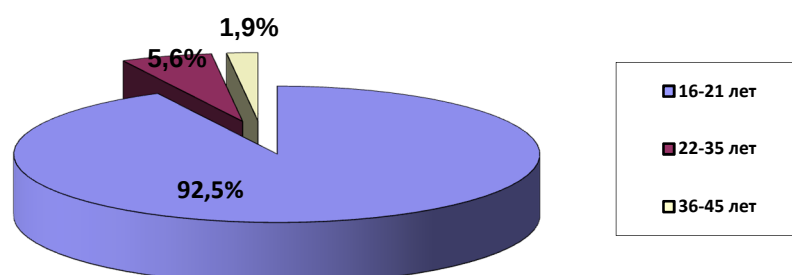
Заслуживает внимание другой аспект этноконфессионального взаимодействия, обусловленный межнациональными браками. Отношение жителей Баян-Ульгийского аймака к этому вопросу представлены в диаграмме №3.

Диаграмма 3. Мнений жителей Баян-Ульгийского аймака на проблему влияния межэтнических браков на развитие народов



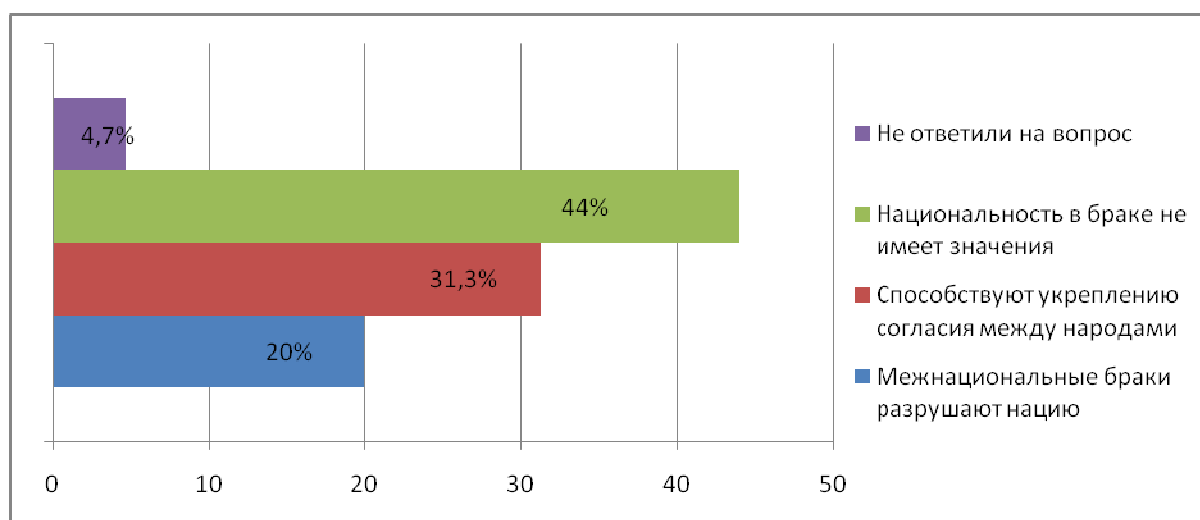
Наиболее ревностно к сохранению национального единства относятся представители в возрасте 16–21 года, что хорошо видно по диаграмме №4. Именно они больше всех высказываются против межнациональных браков, тогда как люди в возрасте от 46 до 60 лет не имеют ничего против многонациональных семей.

Диаграмма 4. Процентное соотношение жителей Баян-Ульгийского аймака разных возрастных категорий, высказавшихся в поддержку моноэтничных браков



Сходная ситуация с межэтническими браками зафиксирована в Ховдском аймаке. В результате нашего исследования, было установлено, что 89,3% (134 человека) опрошенных не имеют в своей семье представителей другой национальности. На вопрос об отношении к межнациональным бракам, голоса респондентов разделились, что видно по диаграмме №5

Диаграмма 5. Мнение жителей Ховдского аймака на проблему влияния межэтнических браков на развитие народов



Достаточно высокий процент (20%) респондентов выступил с негативной оценкой межэтнических браков, полагая, что они разрушают этнос. Кроме того, 80 респондентов (53,3%) высказались в пользу того, что бы их ребенок вступил в брак с представителем другой национальности. Только 31 опрошенный (20,6%) отметил, что не против брака своего ребенка с лицом другой национальности. Примерно столько же 37 человек (24,7%) затруднились ответить на данный вопрос.

Важно отметить, что в новых складывающихся условиях религиозного многообразия в Центральной Азии большую роль начинает играть исламский фактор (Зиновьев В.П., 2002; Курныкин О.Ю., 2002). В этом регионе идет интенсивный процесс возрождения ислама и, как известно, он оказывает сильное влияние на все сферы развития мусульманского общества. В

Западной Монголии ислам исповедуют этнические казахи. Основная их масса проживает в Баян-Ульгийском аймаке и гораздо меньше в Ховдском. В ходе проведенного исследования в Ховдском аймаке, только чуть более 10% от числа опрашиваемых идентифицируют себя с казахами. На вопрос какую ассоциацию вызывает у Вас слово «ислам» 36% опрошенных ответили «религиозный экстремизм», 23,3% – установление исламского правления, 22,7% – терроризм, и лишь 12% указывают на веротерпимость. Кроме того, 36% респондентов выступают против установления контактов с мусульманским миром, т.к. бояться разгула религиозного экстремизма на территории своего государства. Достаточно большая часть респондентов – 40% высказываются против строительства мечетей и открытого отправления мусульманами своих обрядов в Ховдском аймаке. Однако следует заметить, что население аймака не имеет ничего против проживания казахов и их вероисповедания, т.к. 54% респондентов не видят ничего особенного в том, что бы посадить своего ребенка за одну парту с ребенком, исповедующим ислам. Только 14,7% от всех опрошенных ответили отрицательно на этот вопрос. Следует заметить, что население Монголии видит для себя угрозу со стороны проникновения исламского мира из других государств, а не от проживающих здесь казах, традиционно исповедующих ислам.

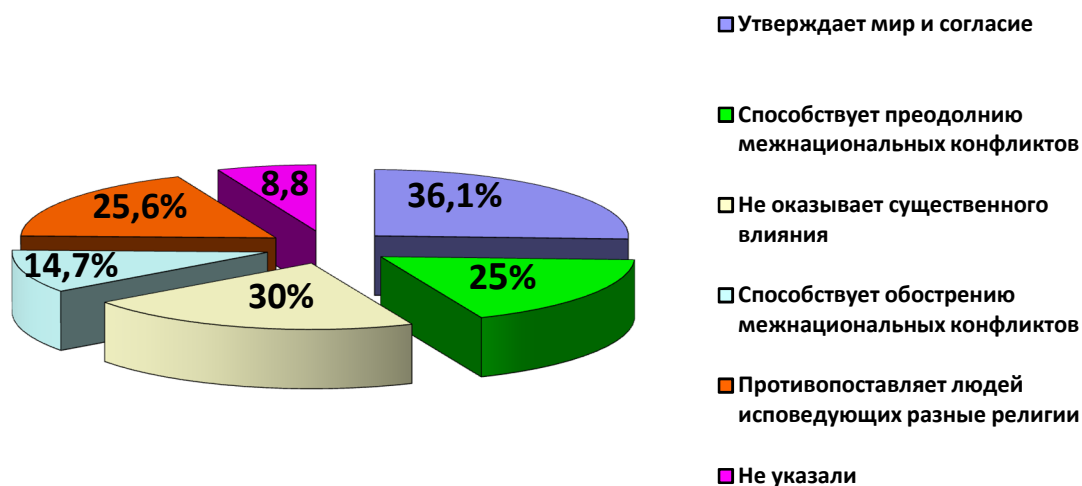
Несмотря на то, что ислам является доминирующей конфессией в Баян-Ульгийском аймаке, тем не менее, слово «ислам» у 77 (27%) опрошенных вызывает ассоциацию религиозного экстремизма. У 94 (33%) респондентов название указанной религии ассоциируется с установлением исламского правления. Нельзя не отметить, что ислам занимает первое место в оценке возникающих противоречий с представителями других вероисповеданий, что составляет 14% (40 чел.) от общего числа опрошенных.

Результаты проведенного исследования в целом позволяют говорить о достаточно спокойной конфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке. Так, например, у 71,2% (203 человека) населения аймака отмечает-

ся отсутствие противоречий с представителями других вероисповеданий. Основными причинами противоречий на религиозной почве респондентами обозначены следующие: не нравится другая религия – 39,3% (112 чел.), не нравится отношение к «моей религии» – 33,7% (96 чел.), не нравятся инокультурные обряды и то, что они другой национальности – 26,7% (76 чел.).

В силу сравнительной однородности населения, как в национальном, так и в религиозном плане, основная часть опрошенных (более 60%) никогда не испытывали ущемления своих прав из-за религиозной принадлежности. В целом, по мнению респондентов, существенного влияния на межнациональные конфликты, религия не оказывает. Достаточно полно такую ситуацию демонстрирует диаграмма №6.

Диаграмма 6. Мнение жителей Баян-Ульгийского аймака о влиянии религии на этноконфессиональную ситуацию



В течении многих столетий буддизм был доминирующей религией в Монголии, на протяжении которых сложилась своя национальная его форма. В силу политических событий в стране в первой половине XX в. буддийская сангха была практически уничтожена и первые шаги по ее восстановлению были предприняты в 90-х г. Монгольская сангха оказалась в

сложной ситуации: разрушены храмы, нехватка лам, религиозной литературы, материальных средств. К решению данной проблемы подключаются различные зарубежные буддийские фонды и организации (Тибетский фонд, Фонд мирного мира ламы Гангчена, Фонд сохранения традиции Махаяны). С их помощью открываются буддийские монастыри во многих сомнительных центрах. Эти Фонды основанные тибетскими ламами распространяют учение тибетского буддизма совершенно новыми для Монголии методами. Это связано в первую очередь с эмиграцией тибетских лам на Запад во второй половине XX в. и распространению там буддизма. Реагируя на состояние западного общества и учитывая особенности аудитории, тибетцы применяют различные формы реализации учения. Сегодня тибетский буддизм, складываясь в рамках западной культуры, сочетает в себе древние традиции Востока и современные ценности Запада, практику сосредоточения и стремление к быстрому результату, аскезу и комфорт (Аюшева, 2003, с. 96). Если в прошлом знакомство монголов с буддизмом шло из Тибета, то сейчас это процесса идет еще и с Запада, при участии западных наставников и волонтеров.

Важно отметить, что отказ от подавления деятельности миссионеров и религиозных институтов, не входящих в круг опекаемых государством, был частично закреплен в «Концепции национальной безопасности Монголии» (1995 г.). В этой концепции в качестве одного из средств обеспечения благоденствия «монгольской цивилизации», было обозначено уважение к свободе совести и воздержание от вмешательства в дела Церкви со стороны государства. В результате внешняя открытость монгольской политики, ориентация на Запад распахнула двери христианским миссионерам. Имея довольно сильную финансовую основу и богатый опыт работы в западных странах по распространению своей религиозной культуры, они постепенно приобретают популярность среди монголов. Западные миссио-

неры привлекают все больше новых верующих, ведут службу на монгольском, русском и английском языках, оказывают финансовую помощь прихожанам, занимаются благотворительностью, молодых людей направляют на обучение за рубеж. В 1990 г. создается Союз христиан Монголии, открывается отделение Международного библейского общества, распространяющее среди монголов переведенные и изданные в Гонконге Новый Завет и «Историю Иеговы» (Скородумова Л.Г., 2008, с. 143). Христианские церкви основываются гражданами США, Англии, Германии, Южной Кореи, Японии и других стран. Основная масса христианских церквей расположена в Улан-Баторе и Эрдэнэте. Эти организации главным образом представлены баптистами, адвентистами, мормонами, пресвитерианами, свидетелями Иеговы, менонитами. С 2007 г. Министерство Юстиции Монголии разрешает религиозную деятельность многим неохристианским группам, например таким как «Вечный свет», «Путь спасения», «Растущее будущее», «Новая жизнь», «Щедрая любовь» (Пуревсурен Т., 2009).

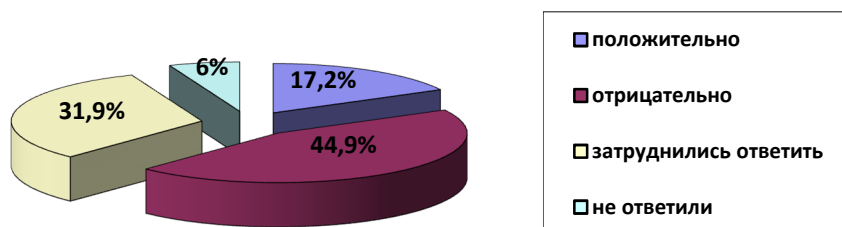
В монгольском обществе складывается определенный образ христианина. По данным мониторинга в Ховдском аймаке респонденты характеризуют протестантов как религиозных – 43,2%, миролюбивых – 35,2%, предприимчивых – 17,4%, агрессивных – 14,2% людей. 49,7% опрошенных ответили, что протестантов отличает от представителей других вероисповеданий их религиозные традиции, 33,9% – образ жизни и 24,8% – нравственные качества. Судя по ответам респондентов, последователи протестантских направлений не сталкиваются с какими-либо трудностями в исповедании своей веры. На вопрос о том, как Вы отнесетесь к тому, если близкий родственник или знакомый станет протестантом – 28,7% респондентов ответили, что не видят в этом ничего плохого, а 13,5% человека отреагировали отрицательно. 11,6% опрошенных лиц не исключают возмож-

ность принятия этой религии. Социально-демографический состав христианских общин – это молодежь и интеллигенция. Большой интерес монгольского общества к христианству свидетельствует о определенном расширении культурной и национальной идентичности. Монгольские христиане не только мыслят себя частью монгольского общества, но и частью христианского мира. В результате можно говорить о формировании религиозной ситуации имеющую свою специфику связанную, с проникновением христианских проповедников протестантской направленности (Дашковский П.К., Кушнерик Р.А., 2009).

По результатам анкетирования в Баян-Ульги, можно отметить, что у населения формируется представление о протестантах как о людях трудолюбивых – 49,5% (141 чел.), миролюбивых – 34% (97 чел.), религиозных – 21,8% (62 чел.). В тоже время, можно говорить только о поверхностном знакомстве жителей аймака с протестантскими миссионерами, т.к. 24,2% (69 чел.) опрошенных даже незнакомы с этим направлением, что занимает второе место из числа всех респондентов. Именно в результате этого, 72 (25,3%) человека принявших участие в опросе не видят ничего плохого, если их родственник станет протестантом, а 54 (18,9%) респондента затруднились ответить на этот вопрос. В тоже время 20,7% (59 чел.) респондентов отнеслись бы отрицательно к браку с протестантами. В целом, около 28% опрошенных позитивно относятся к деятельности протестантских миссионеров на территории аймака, хотя почти 19% респондентов выступают категорически против распространения данного направления.

Следует также подчеркнуть, что население Баян-Ульгийского аймака очень ревностно относится к вопросам религии. В диаграмме №7 представлено распределение голосов респондентов на вопрос об отношении к появлению представителей незнакомых религиозных организаций.

Диаграмма 7. Отношение жителей Баян-Ульгийского аймака, исповедующих ислам, к представителям других религиозных движений

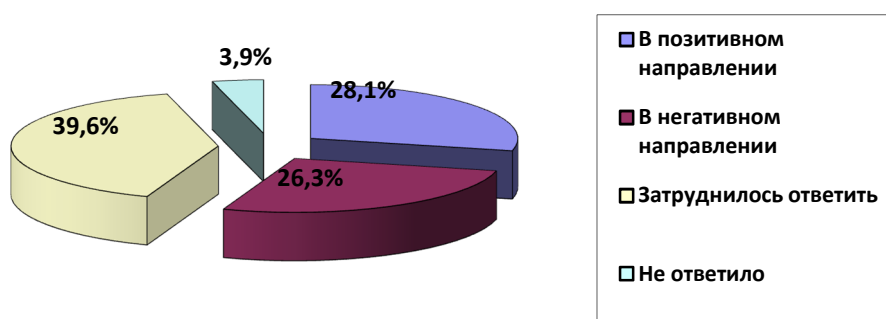


Так, из приведенных данных видно, что почти 45% опрошенных относятся негативно к появлению новых религиозных движений. Особенно ревностно в этом отношении настроены представители молодого поколения в возрасте от 16 до 21 года – 48,5% опрошенных.

Интересно также отметить, что несмотря на близость и сотрудничество с Россией, тем не менее, православие считается самой не многочисленной конфессией в Монголии. Всего в государстве насчитывается менее 1% представителей Русской православной церкви, в основном, это русское население. В Баян-Ульгийском аймаке из числа опрашиваемых только один человек отнес себя к православным. При этом, несмотря на то, что 34% (97 чел.) опрошенных не возражают против проживания православных в их поселки, 25,3% (72 чел.) предпочли бы не видеть их в своем поселке, а 26,3% (75 чел.) считают их не лучше и не хуже представителей других конфессий. Близкие результаты получены и по Ховдскому аймаку, где 34,2% опрошенных отметили, что такое общение в целом позитивно влияет на духовную и материальную культуру монголов. В тоже время около 25,8% респондентов подчеркнули, что они предпочли бы не видеть православных в своем поселке. Наиболее терпимы к русским людям, исповедующим православие, представители старшего поколения, которые

признают, что русские уважают язык и культуру монгольского народа, и поэтому они не возражают против их проживания на территории своих поселков. В тоже время, основная масса населения Баян-ульги затруднилась ответить на вопрос о влиянии русских на их материальную и духовную культуру, что продемонстрировано в диаграмме №8.

Диаграмма 8. Мнение жителей Баян-Ульгийского аймака о влиянии русского населения на материальную и духовную культуру народов Монголии



Следует особо обратить внимание на то, что население Западной Монголии еще плохо знакомо с нетрадиционными для данного региона религиозными движениями. Из приведенного в анкете перечня движений (Свидетели Иеговы, Пятидесятники, Кришнаиты (вайшnavы), Баптисты, Церковь сайентологии, Мормоны, Вера Бахаи, Фалунь Дафа, Аят Фархата Аты, Культ Сатьи Сая Бабы, Сахаджа Йога) 70% респондентов ответили, что не с одной из них не знакомы и не слышали о них. При этом как отмечено выше, определенную деятельность в регионе уже развернули некоторые из указанных движений, прежде всего, неохристианских.

Следует отметить, что религия и государственная власть находились в тесном взаимодействии на протяжении всей истории существования Монгольского государства. Даже в 1921 году, когда в стране победила Народная революция, она не пошатнула власть теократического правителя

Богдо-хана, который до конца своих дней оставался и светским, и духовным вдохновителем монгольского народа. С 1924 года правительство стало отходить от религиозности в связи со строительством социалистического государства. Однако с 1986 г. в Монголии, как и в других странах социалистического блока, начинают принимать меры, направленные на устранение ограничений в свободе совести и восстановление традиционных для монголов религий. Несмотря на то, что в Монголии нет понятия «государственная религия», тем не менее в «Законе о Свободе совести» (1993 г.) отводится господствующее положение буддийской религии. По данному закону, со стороны государства получили определенную протекцию ислам и шаманизм. С 1995 г., когда были приняты поправки к Закону «Об отношениях между государством и Церковью», наметились значительные послабления со стороны государства в отношении западных вероисповеданий, прежде всего, протестантских.

Таким образом, проведенное исследование выявила особенности конфессиональной ситуации в Монгольском Алтае. Следует подчеркнуть, что сходные тенденции отмечаются и при изучении религиозных процессов на территории Российского Алтая. Кроме наличия мировых религиозных систем (буддизм, православие, ислам, традиционные верования алтайцев) на эту территорию идет интенсивное проникновение религиозных групп различной направленности (неохристианской, неориенталисткой, мистико-эзотерической, языческой), а это разного рода духовно-религиозные группы, культы т.п. (Кушнерик Р.А., 2007) В целом, наметившаяся в мире трансформация религиозной динамики на современном этапе обуславливает и специфику региональных проблем данных регионов. Соотношение мировых и традиционных религиозных систем, определяются, с одной стороны, процессами вероисповедной политики России и Монголии, с другой стороны масштабным движением миссионерства XX–XXI вв. и, прежде всего, протестантских направлений, несущих за собой ценности

западной потребительской культуры. В этом отношении вполне оправдано опасения ученых о том, что активный процесс формирования надэтнической протестантской идентичности, зафиксированный в последние годы у традиционных народов Южной Сибири, приведет к исчезновению традиционной культуры этносов (Бадмаев А.А., Адыгбай Ч.О., Бурнаков В.А., Маншеев Д.М., 2006, с. 134; Ковальчук Ю.С., 2008, с. 108-122).

Конфессиональные процессы, которые происходят на указанных территориях, заставляют задуматься не только о национальной, но и духовной безопасности стран. Внутренняя политика двух стран в сфере свободы совести и вероисповедания должна учитывать многие аспекты деятельности зарубежного миссионерства. Религиозное возрождение влияет на все стороны общественной жизни, порождает множество проблем, которые требуют внимания органов государственной власти, местного самоуправления и правоохранительной системы, а у самих религиозных организаций и у мирового общества есть проблема сосуществования в одном социальном пространстве, поэтому одной из первостепенных задач является выработка оптимального.

Дмитриев Д. В.

НЕКАНОНИЧЕСКИЕ ИКОНЫ БОГОМАТЕРИ КАК ФОРМА ВЫРАЖЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ НАРОДНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Почитание чудотворных икон является неотъемлемой чертой русского православия. В конце XX - начале XXI вв. в России отмечается заметное изменение иконографии Богородицы, иконографические темы разнообразятся за счет появления новых сюжетов. Возникновение новых обра-

зов Богоматери встречает неоднозначную реакцию в церковных кругах и, как правило, не получает официальной поддержки. Особенно, когда дело касается почитания неканонических икон последователями НРД. Например, такого, как «Православная Церковь Божией Матери Державная» (ПЦБМД).

Данное НРД сформировалось в 80-гг. XX в. Объединение несколько раз меняло название: «Церковь Божией Матери Преображающейся», «Церковь третьего завета», «Церковь Духа Параклита», «Параклитская церковь», «Святодуховное православие», «Московский престол откровения Пресвятой Девы». Возглавляется Собором Епископов, Главой которого с момента создания до настоящего времени являлся архиепископ Иоанн (Береславский Вениамин Яковлевич) - духовный лидер «Богородичного Центра» (ПЦБМД) общего с РПЦ–не имеющий ничего. Как повествует история организации, во время паломничества в Почаевскую Лавру, Береславский находился под духовным влиянием «старицы» блаженной Евфросинии, находящейся в большом почете среди богородичников. Они верили, что Евфросинии являлась Богородица и говорила о своей новой исключительной роли в истории России и мира в целом в новом тысячелетии. Пророческое служение Вениамина Береславского, которое стало основанием для «богородичной ветви православия», началось в 1984 г. в Смоленске перед иконой Божией Матери Одигитрии. Там, в кафедральном соборе Смоленска, Береславскому было «видение». Он трактовал его как откровение Богородицы, которая начала пророчествовать через него. После этого Береславский стал искать поддержки в различных течениях катакомбной Истинно-Православной Церкви.

«По утверждению последователей Береславского, митрополит Геннадий (Секач, умер в 1985 г.), возглавлявший одну из ветвей катакомбной церкви, и затем его преемник митрополит Феодосий (Гуменников) благословили архиепископа Иоанна Береславского и ряд священников

на свидетельство от лица катакомбной церкви и регистрацию ее общин. Последователи Иоанна Береславского называют себя ветвью Истинно Православной Церкви (катакомбной ветви), используют православную символику и облачения. Церковь продолжает каноническое преемство Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви (ИПЦ) через схимитрополита Геннадия (Секача), который в сослужении с катакомбными иерархами в 1985 г. рукоположил священников московского богородичного катакомбного монастыря. Позднее архиепископ Иоанн говорил о мистической связи своего епископства с Царственными Новомучениками (семьей Николая Второго)» [4].

Многие в РПЦ полагают что с печально известным «пророком Божией Матери патриархом Береславским произошло обольщение, имеющее трагические последствия для тысяч людей. Вместе с развитием этого движения стал очевиден все огромный разрыв не только с православием, но и с христианским богословием и с традиционным христианством в целом. Главными для богородичников стали мистические, эзотерические элементы мировоззрения ЦБМД, связанные с реинкарнацией, существованием иных миров. «За годы «пророческой деятельности» Береславский опубликовал более 200 томов «судьбоносных для России откровений» Богородицы (так называемый «Третий Завет»), основав для этого собственное издательство «Новая Святая Русь» [3, с.320].

«Богороднички», по их словам, возвращаются к прежним евангельским основам и предлагают вернуться всем Церквям к истокам религиозной практики и организационной структуры античного христианства, которые характеризовались простотой общения между учителями церкви и рядовыми верующими, свободой в вероучительном творчестве, церковным нестяжанием и усиленным почитанием Богоматери. Однако в начальный период своего существования община была закрытой, имела строгие правила аскетической жизни, изменения происходят после 2000г. Сегодня бо-

городичники стали своего рода харизматическим движением, богослужения и проповеди эмоциональны, сопровождаются различным музыкальным сопровождением. Музыка, по словам Береславского, является особенным пророческим языком, понятным всем, несет в себе высшие вибрации любви и премудрости «синхронность вибраций межгалактического универсума», через нее открываются истины и само Божество. «всевышний Отец сегодня открывает превечное евангелие средствами симфонической и фортепианной музыки». То есть музыка становится своего рода посредником между небом и землей и инструментом для открытия эзотерического знания, которое ранее было доступно только «помазанникам».

По мнению доктора исторических наук, религиоведа Сергея Филатова: «Церковь Божией Матери признает разделение христианских Церквей на православную и католическую ветви за величайшую трагедию человечества и стремится на взаимнопокаянной основе найти диалог с сестринскими Церквями, предлагая католичеству опыт православного «умного делания», «трезвения» и православию — духовное богатство католических святых, ревность к изучению св. Писания протестантских исповедников и миссионеров» [8,с.203]. Богородичники налаживают контакты с представителями Марианского движения за рубежом, расширяя свою миссионерскую деятельность. В некоторых странах работают священнослужители, получившие хиротонию от Богородичной ветви русского православия.

Как и большинство катакомбных церквей, трансформировавшихся в современные альтернативные Православные движения, Богородичный Центр, держится эсхатологического направления. Соответственно, если Марии было даровано родить Сына Божьего, Искупителя, способного победить смерть и привести людей к Воскресению и Вечной Жизни, а также образ Апокалипсической жены, предвещающей Второе Пришествие Христа, то для представителей Богородичного движения Царица небес зачастую выступает арьергардом началом преобразующих событий, их открытием.

Но марианская эсхатология обещает не конец, а трансформацию мира, в случае всеобщего покаяния и обращения в истинную марианскую веру, Богородица заменит Страшный суд «тихим сном преображения». В Богородичном Центре утверждают, что «Соискупительница берет на себя наши грехи» [1, с. 104], Она «разделила Крест Господень, сораспявшись с Ним» [2, с. 128].

Религиовед, к.ф.н. А. Н. Лещинский, доцент кафедры теологии Российского государственного социального университета относит Православную Церковь Божией Матери Державная к религиозным объединениям, связанным с православием, но не находящимся в юрисдикции ни одной из поместных Церквей, то есть альтернативным. Он заключает исследование выводом: «Православная Церковь Божией Матери Державная представляет богородичное движение в русском Православии» [5, с. 222].

Вместе с тем автор отмечает черты либерального, реформированного христианства: «Здесь, с одной стороны, заметно стремление вернуться к христианству апостольских времен, где господствовали нестяжание и простота в отношениях между членами христианской Церкви. С другой стороны, получил сильное развитие культ Богоматери. Почитаются не только иконы с ее изображением, но и скульптуры. Наряду с Библией Богородичная Церковь считает священными другие тексты, в частности «откровения» Богоматери лидеру Церкви архиепископу Иоанну (Береславскому). Большие изменения претерпела культовая практика: богослужение совершается на современном русском языке, используется электронная и инструментальная музыка. Богородичники пишут иконы на нетрадиционные сюжеты и в стилистике, приближенной к современной живописи. Наконец, упрощена организационная структура Церкви, отсутствуют строгие иерархические отношения между священнослужителями и паствой» [6, с.5]

В ПЦБМД почитаются как канонические, так и неканонические образы Пресвятой Богородицы. Из неканонических икон можно отметить следующие.

Так, богородичники особым образом почитают изображение, именуемое «Дары Дающая». На этой иконе мы видим Матерь Божию в архиерейском облачении с евхаристической чашей в руках — то есть она предстает здесь как священница, а точнее «архиерейша». Изображение Бога Отца, помещенное в верхней части композиции, является также неканоничным, и было отвергнуто еще на Большом Московском Соборе 1665 года. Самочинная «икона» напоминает известное изображение Святой Троицы в виде Бога Отца как старца, Бога Сына как Христа и Святого Духа в виде голубя. Богородица заняла в образе этой «троицы» место Христа — то есть уподоблена Богу и представлена как некая «богиня». Т.е. получается так, что Богородица вытеснила Христа.

Реалистичность, с которой выполнено данное изображение, не свойственна традиционным православным иконам. Еще известный русский философ Е.Н. Трубецкой в своей знаменитой работе об иконе и иконопочитании отмечал следующее: «икона — не портрет, а прообраз грядущего храмового человечества. И так как этого человечества мы пока не видим в нынешних грешных людях, а только угадываем — икона может служить лишь символическим его изображением. Что означает в этом изображении истонченная телесность? Это — резко выраженное отрицание того самого биологизма, который возводит насыщение плоти в высшую и безусловную заповедь». [7, с. 16]

Одной из наиболее чтимых икон в церкви является «Державная икона Божией Матери», которая является «суммой всех православных икон» и знаменует новую эпоху для всего мира и вступление Богородицы на престол России. В ПЦБМД существует много копий этой иконы, они могут различаться.

В Тверском храме Новомучеников российских хранится чтимая икона Божией Матери «Жена облеченная в Солнце», где Она стоит над Соло-

вещким островом на фоне солнца. В одной Её руке — ковчег, в другой — копье, которым Она пронзает змия. Согласно учению организации, икона, связанная с будущими преобразованиями, символизирует тайну рождения свыше, наступление Богоцивилизации. Немало оригинальных образов, проникнуты символикой, можно встретить на хоругвях, то есть знаменах, на которых отображены духовные события.

Неканонические иконы Божьей Матери, почитаемые ПЦБМД, раскрываются как независимо существующие таинственные объекты, наделенные собственной внешней и внутренней жизнью. Вопреки прямому смыслу догмата об иконопочитании, установленному VII Вселенским собором, такие иконы стремятся стереть границу между образом и Первообразом. Икона преподносится, как сочетающая в себе видимое и невидимое, материю и дух, имманентное и трансцендентное. Здесь можно наблюдать стремление не к соблюдению официальных догматических церковных постановлений, а скорее тяготение к народному православию. Также, в различных вариантах ПЦБМД исповедует и то положение, что икона воплощает в себе неизобразимое: Божественное естество и благодать. Поэтому иконопись трактуется не как изображение, согласное с историей Евангельской проповеди, а как процесс воплощения невидимого в видимом. Из чего следует прямое обожествление иконы, что также очень напоминает народную традицию.

Как видно из вышеперечисленного, неканонические иконы очень востребованы в практике ПЦБМД, поскольку являются очень ярким выражением их религиозных взглядов, в некоторых своих аспектах совпадающих с народными верованиями.

Список источников и литературы:

1. Богословие Непорочного Сердца. М.: Новая Святая Русь, 1994.
2. Вселенная Света. М.: Новая Святая Русь, 1993.

3. Добросоцких. А. Соблазн «особого служения», или как навязывают почитание псевдоиконы «Воскрешающая Русь»././ Испытания наших дней. В защиту церковного единства. - М.: Даниловский благовестник, 2003.

4. Лункин Р. Творческая эволюция богородичного православия: от Соловецких мучеников до Моцарта.. <http://mirotver.ru/preemstvo/beloe-starchestvo/80-roman-lunkin-tserkov-bozhiej-materi.html>

5. Лещинский А. Н. Особенности богородичного движения в России. (Из опыта социально-философского анализа). — М., РОИР, 2005.

6. Лещинский А. Православие в «ассортименте» / А. Лещинский // НГ-религии. 7 апреля. - 2010.

7. Трубецкой Е.Н. Трубецкой. Три очерка о русской иконе. - Новосибирск, 1991.

8. Филатов С. Б. Богословский анализ лжеучений “Богородичного центра”. М., 1992; Современная Россия и секты // Иностранная литература. 1996. № 8.

Ленков П. Д.

ПРАКТИКА ПОКАЯНИЯ В ПОЗДНЕМ ДАОСИЗМЕ, БУДДИЗМЕ И В ХРИСТИАНСТВЕ: ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ

Покаяние — обязательный элемент религиозной жизни адептов многих религий. Здесь мы рассмотрим практику покаяния в буддизме и в позднем даосизме и проведем сравнительный анализ с христианством.

Мы предполагаем, что в позднем даосизме, поскольку сам институт общежитного монашества сложился под буддийским влиянием, соответственно, и практика, и сама концепция покаяния были также заимствованы

из буддизма. Отметим, что в буддизме исповедь — это практика членов сангхи. Обязательная, организованная практика покаяния обычно реализуется в монастырях, хотя, согласно текстам Винаи, в практике исповеди могут принимать участие миряне и послушники.

Декларируемая цель покаяния в даосизме Школы Совершенной истины — очищение от дурных мыслей и от уже совершенных прегрешений. Практика покаяния сопровождается постом. Если дурные поступки уже совершены, то нужно «поститься и сокрушенно просить у Неба прощения». Покаяние способствует полному искоренению дурных мыслей. Тот, кто искренне совершил покаяние «с этого момента воспрянет духом и разовьет в себе благие мысли, навечно сохранит преданность обетам Начальной Истинности». Уже само стремление покаяться «уничтожает грех и порождает счастье».

Интересно, что и в христианстве покаяние сопровождается постом. Так, традиция православной церкви предписывает соблюдение поста тому, кто готовится к исповеди. Согласно традиционным буддийским правилам, исповедь проводилась в ходе *упошатхи*, которая была днем соблюдения поста и особенно строгих дисциплинарных правил (согласно правилам Винаи проводилась раз в две недели).

Покаяние (исповедь) может быть в определенном смысле сопоставлена с психоаналитической/психотерапевтической процедурой. В покаянии можно выделить две этапа — самоанализ и оглашение его результатов (либо публичное, как например в буддизме, либо индивидуальное, как в православии и еще в более выраженном виде — в католичестве).

Кроме того, исповедь в ряде случаев связана с определенными ритуалами. Так, например, в Школе Совершенной истины покаяние — элемент ритуального процесса принятия обетов. Процесс этот включал в себя как постадийное принятие обетов (в три этапа), так и покаяние.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ БЮРОКРАТИИ В ЯПОНИИ

Религиозная бюрократия по своему статусу наиболее приближена к институтам власти и поэтому необходимо должна включаться в анализ структуры и механизмов управления в социуме. Проблемы зарождения религиозной бюрократии до сих пор остаются малоизученными. Особенно актуальны они становятся в тех регионах, где религиозная бюрократия рекрутировалась из представителей разных конфессий, как это происходило в Японии, где в их числе оказались синтоистские священники, буддистские монахи и последователи конфуцианства. Проблемы исследования генезиса религиозной бюрократии актуальны также в свете глобального кризиса традиционных религиозных институтов и все более очевидной необходимости их адаптации и модернизации в условиях стремительно трансформирующегося общества, и способны помочь прогнозировать возникающие конфликты и напряжения в отношениях религиозных объединений различной конфессиональной направленности.

Термин «бюрократия» употреблялся Винсентом де Гурне, Эд. Мейером⁵², М. Вебером⁵³, который специально выделял т.н. «бюрократию восточного типа» принципиально отличающуюся, с его точки зрения, от западной. М. Вебер рассматривал и религиозную бюрократию, как один из подвидов обычной бюрократии. Можно предположить, что религиозная бюрократия в Японии, формировалась под воздействием односторонних факторов, обусловленных сходством целей и интересов чиновничьего аппарата и буддийского священства, заключавшихся в ограничении прав

⁵² Meyr E. M., Geschichte des alten Aegyptens, Berlin. 1887.

⁵³ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 663

сословной аристократии. Особая роль буддийской сангхи в Японии заключалась в осуществлении компенсаторной функции согласно закону динамического равновесия систем⁵⁴, но в условиях поддержания баланса между религией и общественными институтами, в то время как, согласно П. Бергеру, обычным является распространение религиозных практик и символов в структуре общественных институтов. В Японии, на примере попыток придания религиозным ритуалам статуса правовых государственных актов можно видеть движение религиозной структуры в сторону трансформации в государственный институт.

Исследование процессов формирования религиозной бюрократии в средневековой Японии в данной работе опирается в теоретико-методологическом плане на теорию бюрократии, разработанную М. Вебером. Существенно, что под «бюрократией», с момента возникновения этого термина, понимался социальный институт антагонистичный по своим функциям аристократии. Соответствующая коннотация присутствует и в данной работе. Один из центральных и принципиальных пунктов в веберовской теории бюрократии, заключается в рационализации управления и это качество, согласно М. Веберу и выделяет бюрократию в отдельную социальную группу в обществе. В случае религиозной бюрократии речь идет о рационализации религиозной догматики и ритуала. В связи с этим, Вебер

⁵⁴ «Системный подход к религии показывает, что определенная структура накладывает ограничения на процесс ее функционирования и трансформации. Эволюция иллюзорного образования подчиняется закону динамического равновесия систем, устраняющему негативные воздействия. Проявляется это в том, что постоянно нарушаемое равновесие системы вновь восстанавливается. Совершается это за счет подгонки ее структуры к новым объективным условиям и субъективным факторам, например к определенному соотношению политических сил. Если же структура религиозной системы “не вписывается” в изменившиеся условия жизнедеятельности общества, происходит ее деформация, способствующая установлению новой модификации религии. Кризис религиозной системы, представляющий собой качественное ее изменение, идет через борьбу противоположных тенденций, сил. Эти изменения могут проходить как в старых, так и в новых религиозных формах». Н.С. Капустин «Особенности эволюции религии», М. «Мысль», 1984, С. 27

особое внимание уделяет протестантизму, объясняя тенденцией к рационализму, присущей этой конфессии, повышение технологической эффективности западного капиталистического общества. К возможной рациональности восточных религий сам Вебер относился весьма скептически, что можно объяснить, как «давлением» уже сложившейся достаточно стройной собственной теоретической конструкции, так и недостаточной изученностью восточных религий в то время.

Отечественные востоковеды и японоведы, в частности, академик Н.И. Конрад, справедливо указывали на культурно-исторические параллели и на разные возможности выражения типологически сходных идей и процессов в культурах Востока и Запада. Ряд западных философов и культурологов, в том числе и последователей Вебера, обратили внимание на ряд фактов, противоречащих излишне категоричным и скептическим выводам Вебера относительно восточных культур и религий. Вместе с тем, механизм рационализации управления, появляющийся вместе с бюрократическим аппаратом, представляется надежным измерительным инструментом для характеристики сложных и запутанных отношений японского императорского двора и провинциального чиновничества с представителями различных конфессий в средневековой Японии.

Необходимость исследовать взаимодействие различных, по степени развития догматики и ритуала, религий необходимо требовала теоретического осмысления культурно-исторических проявлений религиозного синкретизма; особенно в связи с необходимостью освещения роли синто-буддийско-конфуцианского синкретизма в процессе становления японской религиозной бюрократии.

Для правильного понимания путей и причин формирования японской религиозной бюрократии также следует иметь в виду, что японские правящие круги постоянно имели перед собой своеобразную модель организации государства в Китае, которую воспринимали как образцовую, а

также буддийскую цивилизационную модель, включавшую также концепцию управления государством⁵⁵, поэтому методологически наше исследование строится с учетом культурных и политических преобразований, которые происходили на всем пространстве Восточной Азии и даже шире.

Исследование предпосылок появления и особенностей формирования религиозной бюрократии в Японии позволяет сформулировать следующие выводы:

1) Буддизм уже на первом этапе своего проникновения в Японию рассматривался в контексте общей континентальной цивилизационной традиции (в комплексе с конфуцианством), рассматриваемой императорским родом как дополнительное средство, укрепляющее его легитимность в конкурентной борьбе с другими аристократическими кланами и во внешних межгосударственных связях. Японский буддизм, как на раннем этапе своего развития, так и в последующем, несмотря на относительную изолированность японской культурной традиции, должен рассматриваться как часть общего культурного целого с континентальной Азией. Игнорирование этого обстоятельства является методологической ошибкой.

2) Политика японского государства по отношению к буддизму с самого начала содержала фундаментальное противоречие между стремлением правительства превратить монахов в государственных чиновников, что зафиксировано в кодексе «Сонирё», и сохраняющимся самоуправлением в буддийских монастырях, что потенциально позволяло японскому буддизму трансформироваться в сторону теократии. Эта тенденция сдерживалась благодаря политике неослабевающего государственного контроля над буддийскими монастырями и поощрению конкуренции между отдельными буддийскими школами.

⁵⁵ См.: Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ. 1999.

3) С целью расширения своего политического и идеологического влияния японское правительство создало не имеющую аналогов систему государственных храмов *кокубундзи*, в которых деятельность монахов определялась в первую очередь не сотериологическими, а государственными задачами по защите страны (магическими средствами) и сочетала как сакральные, так и надзорные функции.

4) Для контроля над религиозной деятельностью японское государство создало сложную иерархическую управленческую структуру, включающую ведомства: «Гэмбарё», «Дзибусё», «Сого», «Дзингикан», в которую входили как представители духовенства, так и светские чиновники. Если формирование синтоистского духовенства традиционно происходило по принципу наследственной передачи сана, то пополнение буддийской сангхи допускало максимально возможную в японском средневековом обществе социальную мобильность и превращало буддийскую сангху в наиболее мощный социальный «лифт».

5) Стремление государства максимально подчинить себе буддийское духовенство уравнивалось неподконтрольной деятельностью буддистов-мирян, на которых стали опираться буддийские монахи, что и обеспечивало свободу и независимость развития буддийской сангхи. Буддийская концепция управления государством в исходном индийском варианте пришла в Японии в противоречие с преобладающей опорой императорской легитимности на местные культы (синто) и конфуцианскую модель управления, что нашло свое наиболее яркое проявление в так называемом «инциденте с Докё».

6) Реформы японского правительства конца 8 – начала 9 вв., направленные на усиление контроля над монастырями, объективно способствовали повышению общего культурного уровня буддийских монахов и сблизили религиозную и чиновничью элиту, тем самым укрепив позиции религиозной бюрократии.

7) В условиях ослабления легитимности императорской власти при императоре Сага и идеологического кризиса нарского буддизма Сайтё удалось реформировать японский буддизм, приблизив его одновременно к политическим реалиям Японии и к сформировавшейся на тот момент модели континентального китайского буддизма.

8) Сущность буддийских реформ Кукая сводилась к подробной разработке магического ритуала, соответствующего философскому содержанию всего предшествующего нарского буддизма, Тэндай-сю и учению школы Сингон. Этот ритуал по замыслу Кукая должен был также восполнить и даже заменить все прочие магические ритуалы, использовавшиеся императорским двором, сделав буддизм, и, прежде всего, Сингон главным и, по возможности, единственным источником легитимности императорской власти.

9) Кукай попытался объединить в едином учении все идеологические и магические ресурсы буддизма, конфуцианства и синтоизма, обеспечивая тем самым буддийской религиозной бюрократии превалирующее положение в системе государственного управления и создав предпосылки для создания теократии в Японии, а для императорского двора – дополнительную и модернизированную легитимность.

10) Сложившаяся к концу эпохи Хэйан японская религиозная бюрократия представляла собой сложную, эффективно действующую структуру, способствующую быстрому и широкому распространению буддизма, формированию его собственно японских характерных черт, развитию феодализма; но, в конечном счете, привело к кризису религиозно-политической легитимации, отстранению от власти религиозно-придворных союзов и самого императорского двора и приходу им на смену политической системы сёгуната.

Можно утверждать, что религиозная бюрократия в Японии, формировалась под воздействием однонаправленных факторов, обусловленных

сходством целей и интересов чиновничьего аппарата и буддийского священства, заключавшихся в ограничении прав сословной аристократии. Особая роль буддийской сангхи в Японии заключалась в осуществлении компенсаторной функции в социуме с тенденцией трансформации в государственный институт.

Пелевина О. В.

**СОВРЕМЕННЫЕ КИТАЙСКИЕ ХРИСТИАНСКИЕ ОБЩИНЫ:
АНАЛИЗ ОПЫТА КОНКРЕТНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ КИТАЙСКИХ РЕЛИГИОВЕДОВ**

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

В XX в. произошло серьезное увеличение количества христиан в Африке и странах Азиатско-Тихоокеанского региона. В современном Китае представлены все христианские конфессии: протестантизм, католицизм, православие. Католицизм и протестантизм входят в число пяти официальных религий КНР. Православие официально признано в Синьцзян-Уйгурском автономном округе и во Внутренней Монголии⁵⁶. Наибольших успехов в миссионерской работе среди китайцев достигли представители протестантских деноминаций. Начиная с 1980 гг. специалисты фиксируют стабильный рост количества верующих в стране. Рост количества христиан в Китае привлекает к себе внимание западных, китайских и российских ис-

⁵⁶ Дацышен, В.Г. Христианство в Китае: история и современность / В.Г. Дацышен. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. – С. 6.

следователей. В научных статьях и монографиях ученые рассматривают вопросы о причинах обращения китайцев к христианству, проблемы взаимодействия христианства и китайской цивилизации, реконструируют социальный портрет неофитов, делают прогнозы⁵⁷.

Вопрос о количестве христиан в Китае остается дискуссионным. Китайские религиоведы указывают на то, что по официальным источникам в КНР существует от 18 до 30 миллионов христиан. Западные исследователи и представители СМИ считают, что китайские эксперты занижают эти показатели и называют более высокие цифры: 60-80 миллионов человек⁵⁸. В данном случае трудно принять какую-то одну точку зрения. Действительно есть объективные причины, затрудняющие подсчет количества адептов. Например, до сих пор в Китае пользуются популярностью, так называемые, подпольные или домашние группы, члены которых могут, как правило, опасаться открыто заявлять о приверженности христианству. Китайские специалисты, признавая нерешенной и дискуссионной проблему численности христиан в КНР, считают, что для религиоведения основополагающее значение должно иметь не количество адептов в стране, а понимание сути религии. Такой точки зрения, например, придерживается научный сотрудник Китайской академии общественных наук, специалист в области изучения христианства в Китае Тан Сяофэн. В своей монографии

⁵⁷ Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т. – 2009. – 412 с.; Иванов П.М. Христианство на Тайване // Гоминьдан и Тайвань: история и современность. Материалы научной конференции. – М., 1999; Киселева В. Значение культурной адаптации для католического миссионера в Китае // Проблемы Дальнего Востока. М., 1997. № 1. – с.82-95.; Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.; Поздняев Д. (священник) Православие в Китае (1900-1997 гг.) [Текст] / Д. Поздняев. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. – 279 с.; Поздняев Д. Церковь на крови мучеников // Китайский благовестник, 2000. – № 1. – www.chinese.orthodoxy.ru. (10.10.2003); Ching J Chinese Religions. – London, 1993. – P. 186-200; Fenggang Yang Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2005, № 44 (4). – P. 423-441 и др.

⁵⁸ Aikman D. Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China And Changing the Global Balance of Power. – Washington: Regnery Publishing, 2003. – P. 7-8.

«Полевые исследования христианства в Китае», опубликованной в 2014 г. Тан Сяофэн, как социолог религии, настаивает, на необходимости изучения религии в контексте социокультурных реалий.

Опираясь на результаты, полученные китайскими специалистами в ходе проведения полевых исследований⁵⁹, реконструируем типы современных китайских христианских общин в зависимости от социальной принадлежности адептов. Условно можно выделить христианские общины сельской местности, городские христианские общины, студенческие христианские общины, христианские общины китайских бизнесменов.

1. Христианские общины сельской местности

В начале реализации политики реформ и открытости китайские христиане были на подъеме, стремительный рост числа верующих получил название “христианская лихорадка”⁶⁰. Крестьяне все еще составляют основную массу китайского христианства, а китайские ученые не теряют интереса к этой теме. Накопленный научный материал позволяет выделить ключевые отличительные признаки этой социо-религиозной группы.

Во-первых, долгое время бытовало мнение, что сельские верующие представляют социально незащищенные слои китайского общества. Отчасти это справедливо и сегодня. Сельские религиозные общины преимущественно состоят из пожилых людей, женщин, верующих с низким уровнем образования. К христианству они обращаются в сложных жизненных ситуациях, для избавления от болезней, несчастий, стихийных бедствий. Ссылаясь на результаты полевых исследований в провинции Шаньси, Тан Сяофэн замечает, что 52,8% опрошенных христиан приняли веру из-за собственной болезни или серьезных заболеваний членов семьи; 46,3% ре-

⁵⁹ Yang F. Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2005, № 44 (4). – P. 423-441; Тан Сяофэн Чжунго цзидуцзяо тенье каоча: [Полевые исследования христианства в Китае]. – Пекин: Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – 247 с.

⁶⁰ Дацышен, В.Г. Христианство в Китае: история и современность / В.Г. Дацышен. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. – 240 с.

спондентов хотели справиться с несчастьями или жизненными неудачами. И только 2,4% верующих из сельской местности были озадачены духовными поисками.

В провинции Чжэцзян в деревне с условным названием ХJ при личном разговоре с одним христианином Тан Сяофэн выяснил, что причина его обращения к вере в болезни дочери: «Моя дочь заболела, обращался к буддистам, они возжигали курительные палочки, но результата не последовало. Делали инъекции, но эффекта не было. После того, как начал верить в Иисуса, ее состояние постепенно улучшилось».

Во Внутренней Монголии в деревне S многие верующие также сообщили исследователю, что христианство помогло им избавиться от неизлечимых болезней. Таким образом, стремление к исцелению остается ведущим фактором обращения к вере в сельских районах.

В сельской местности очень слабо развит культурный досуг. В свободное от земледелия время крестьянам нечем заняться. Духовные и интеллектуальные потребности людей не удовлетворяются. Сельские христианские общины стали своеобразными центрами культурной жизни. Ссылаясь на официальные документы, Тан Сяофэн пишет, что в одной деревне в провинции Шаньси крестьяне в свободное время смотрят телевизор, играют в маджонг и карты. Раз в неделю в сельской церкви проходят собрания верующих. На Рождество, Китайский Новый год христиане смотрят видео, разучивают танцы, показывают свои спектакли. В 2008 году на праздник фонарей христиане пригласили жителей из соседних поселений. «Играл оркестр, ставили спектакли по библейским мотивам, пели духовные песни. Тогда, несмотря на размытую после таяния снега дорогу, пришло очень много людей, многие неверующие. С трудом передвигающийся, седовласый восьмидесятилетний старик; женщина с младенцем и молодой парень; партийный секретарь и сельский глава были в числе большого количества жаждущих посмотреть «зрелище». Для сельской молодежи такие церковные собрания

обладают притягательной силой. Молодые людей и особенно девушки получают возможность обучения, расширения кругозора. Совместные религиозные мероприятия меняют качество жизни крестьян в культурном плане, делают жизнь более наполненной духовным содержанием.

Религиозное мировоззрение деревенских христиан в КНР сложно однозначно оценить. С одной стороны, преданные адепты стараются неукоснительно соблюдать все правила и предписания христианской доктрины. Могут поменять имя, если оно содержит указание на тотемного предка, отказываются от празднования Китайского Нового года, считая, что могут «разбудить» демонические силы. С другой стороны, верующие могут руководствоваться утилитарными соображениями. Ожидают исцеления от болезни; надеются после смерти попасть в рай; желают повысить урожайность и поддержать витальные силы скота; верят, что обретут счастье и достаток. Для них христианство – это не система с устоявшейся догматикой, а живая вера, которая должна приносить ощутимую пользу.

Сельское христианство в КНР тесно связано с суевериями и еретическими учениями. На современном этапе это объясняется не только образом жизни и малограмотностью верующих, но и отсутствием достаточного количества квалифицированных пастырей и священнослужителей, что, безусловно, способствует искажению христианского учения. Китайские специалисты в последние годы замечают снижение количества сельских христиан, объясняя этот процесс урбанизационными причинами и ростом количества образованных адептов.

Христианские сообщества в городах КНР.

Жители современных китайских городов принадлежат к разным социальным группам. Христианская вера горожан отличается разнообразием. Можно выделить несколько социальных групп верующих христиан. В их числе бывшие селяне, переехавшие в город; коренные городские жители; студенты и преподаватели учебных заведений; бизнесмены.

Городские христианские общины в последние годы увеличиваются за счет внутренних трудовых миграций. Многие сельские молодые люди, особенно мужчины, стремятся работать за пределами дома в поисках лучших материальных возможностей. В городах бывшие сельские последователи Иисуса либо примыкают к уже существующим городским общинам христиан, либо создают собственные сообщества верующих. Чаще всего второй путь предпочтительнее, поскольку вновь созданные общины состоят из земляков, у них общие культурные и социальные корни, быстрее происходит адаптация верующих к новым условиям жизни и наблюдается трансформация сельской общины в городскую. В городах Китая существуют собственные христианские сообщества. В 2000-2003 гг. американский социолог религии китайского происхождения Fangang Yang инициировал проект по изучению протестантизма в КНР. Было проведено крупное социологическое исследование в восьми городах Китая. В выборку попали территории, различающиеся климатическими условиями, политическими настроениями, культурой. Семь ученых и аспирантов из нескольких университетов брали интервью и осуществляли наблюдения в христианских церквях КНР.

В крупных городах КНР верующие назначали исследователям встречи в Макдональдсах, в ресторанах KFC, а также в небольших местных китайских кафе и чайных домах, которые сопоставимы по своим физическим параметрам с американскими заведениями еды быстрого приготовления. Несмотря на то, что это противоречит законодательству КНР, кафе и ресторанчики стали привычными местами для христианских собраний. Небольшие группы, состоящие примерно из десяти человек, и при участии, как правило, иностранных миссионеров изучают там основы вероучения. Программы курсов не связаны с какой-то одной деноминацией, ориентированы на всех желающих изучить азы христианства. Преподают учебный Тимоти курс и Альфа курс. Изучение предполагает чтение Библии,

обсуждение общехристианских духовных тем. Основной целью курсов является подготовка проповедников и людей, ориентированных на социальное служение в соответствии с христианскими принципами в детских учреждениях, благотворительных организациях⁶¹. Молодых китайцев привлекает атмосфера подобных заведений. В них сочетаются шум и многолюдность общественного места и личное пространство за столом каждого посетителя. Подобные условия сближают азиатскую среду с европейской. Макдональдсы и христианство, по мнению исследователя, это символы западной культуры, свободы, современности. Переживая идеологический вакуум и осознавая необходимость духовной жизни, китайцы стали интересоваться автохтонными и западными философско-религиозными системами⁶². Традиционные китайские религии зачастую воспринимаются молодым поколением как несовременные, ограниченные. Обращение китайцев к христианству напоминает механизм обращения к нетрадиционным религиям⁶³. Христианство воспринимается жителями китайских городов как современная универсальная религиозно-философская система, способная удовлетворить духовные запросы современного китайца. Как мировоззренческая система, отвечающая на запросы ума, христианство востребовано в китайской вузовской среде.

Специфика христианской веры современных китайских интеллектлов

Молодые образованные христиане представляют собой интеллигенцию китайских общин. В отношении их со времен реформ в КНР принято использовать термин "культурное христианство"⁶⁴. В силу секулярности

⁶¹ Yang F. Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2005, № 44 (4). – P. 423-441.

⁶² Поздняев Д. Православное сознание и китайский мир: от конфликта к диалогу // URL: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41296.htm> (дата обращения: 14.01.2015)

⁶³ Yang F. Why Christianity is Thriving in China Today // URL: <http://www.purdue.edu/crcs/itemMeetings/globalChinaForum/2010/YangFenggang/YangFenggang.html> (дата обращения: 20.08.2012).

⁶⁴ Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. – С. 209.

современного мира и в результате того, что в Китае затруднена деятельность зарубежных проповедников и представителей духовенства с высоким уровнем теологической подготовки, роль хранителей веры возложена на представителей высшей ступени китайской христианской интеллигенции. Не так давно появилось понятие, которое на русский язык можно перевести как "собрание христиан, вернувшихся из-за границы"⁶⁵. Членами этих собраний являются преподаватели высшей школы, аспиранты, магистранты, которые какое-то время обучались в Европе и Америке и имели возможность лучше понять суть христианства. Их общины функционируют по образцу больших церквей, некоторые насчитывают более 1000 последователей. Китайские специалисты отмечают, что эти церкви занимаются реформированием христианства в Китае, это касается изменений литургии, обрядовой стороны и социального служения⁶⁶.

Современные китайские исследователи приходят к выводу о том, что доля верующих в студенческой среде выше, чем доля верующих среди других категорий китайского населения. Например, 2008 году в Шанхайской высшей школе проводилось исследование, согласно которому доля студентов христиан в университетах Шанхая составляла 4,7%. Доля христиан Шанхая в целом ниже – 1,07%. В университетах Пекина наблюдалась такая же ситуация⁶⁷.

В некоторых университетах доля верующих преподавателей выше, чем студентов, их отношение к вероисповеданию более осознанное. По сравнению с другими социальными группами, вера студентов и преподавателей носит более одухотворенный характер, менее утилитарный. Верующие студенты демонстрируют большую набожность и почтительность.

⁶⁵ Тан Сяофэн Чжунго цзидуцзяо тенье каоча: [Полевые исследования христианства в Китае]. – Пекин: Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 9.

⁶⁶ Там же, С. 9.

⁶⁷ Хуа Х. Дасюэшен синьян цзидуцзяо чжуанкуан дяоча [Исследование христианской веры студентов вузов] // URL: <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=1598> (дата обращения: 20.12.2014).

Шанхайские исследователи зафиксировали, что 88,2% студентов посещают еженедельные групповые христианские занятия; 82,3% респондентов каждый день или часто читают Библию; 100% опрошенных каждый день или часто молятся⁶⁸. Для молодых образованных верующих китайцев подлинная ценность христианства связана с такими понятиями как "прославление Бога"; "любовь к Богу и ближнему своему, как к самому себе"; "спасение души"; "избавление, самосовершенствование"⁶⁹.

По данным ряда исследований студенты в большинстве случаев принимают веру после поступления в колледжи и университеты. Например, в 2004 г. в журнале "Молодежные исследования", который издает Институт социологии Китайской академии общественных наук, были опубликованы результаты анкетирования христиан, учащихся в колледжах Пекина. В исследовании принимали участие верующие студенты 1-4 курсов, всего 82 человека. Выяснилось, что на первом курсе христианами стали 47, 4%. После второго курса верующих стало 63,4%. Количество христиан на 3 и 4 курсах стало еще больше 66,7% и 70,6 % соответственно⁷⁰. Схожие результаты получили шанхайские специалисты. Таким образом, годы учебы в высшей школе становятся важным этапом для принятия христианства. Китайские специалисты стараются объяснить этот феномен. Психологи выделяют такие причины: кризис самоидентификации китайской молодежи; неспособность традиционных китайских религий заполнить духовный вакуум молодых людей; ослабление образовательной функции университетов⁷¹.

Религиоведы не согласны с тем, что стрессы во время учебы или ощущение фрустрации, возникающее у молодых людей из-за страха не

⁶⁸ Там же

⁶⁹ Тан Сяофэн Чжунго цзидуцзяо тенье каоча: [Полевые исследования христианства в Китае]. – Пекин: Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 7-9.

⁷⁰ Там же, С. 7-9.

⁷¹ Хуа Х. Дасюэшен синьян цзидуцзяо чжуанкуан дяоча [Исследование христианской веры студентов вузов] // URL: <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=1598> (дата обращения: 20.12.2014).

найти достойное место работы, объясняют популярность христианства у студентов. Успех христианства в университетских кампусах объясняется стремлением молодых людей к мультикультурализму⁷². В 1990 гг. американская исследовательница китайского происхождения Джулия Чин, изучавшая вопросы распространения аллохтонных религий на территории Китая, популярность христианства объясняла увлечением китайцев западной культурой⁷³.

Fangang Yang с коллегами пришли к выводу, что протестантизм для современных китайцев – это не просто увлечение западной культурой и стремление подражать европейцам. Это желание идти в ногу со временем, найти ответы на экзистенциальные вопросы в современном мире⁷⁴.

На современном этапе данные социологических исследований, опровергают мнение, что верующие китайские студенты принадлежат к социально незащищенной, уязвимой группе. В опросе принимали участие около 300 студентов христиан из нескольких городов Китая. Вопросы касались семейных отношений, экономического положения семьи и здоровья: 70,6% опрошенных студентов сказали, что в их "семьях царят мир, дружба и согласие"; 29,4% ответили, что в семье "обычные, ровные отношения"; никто не пожаловался на "семейные конфликты или неурядицы". Экономическое положение семьи 5,9 % оценили как "очень богатые"; 23,5% респондентов считают себя "богатыми"; "средний уровень доходов" выбрали 17,6% опрошенных; "обычное умеренное материальное состояние" выбрали 52,9%; вариант "нищета и бедность" не выбрал никто. Отвечая на вопрос о состоянии здоровья, 70,6% респондентов выбрали вариант "здоровы"; "обычное умеренное состояние здоровья" у 23,5% респондентов; "ослаблены тяжёлым недугом; измождены болезнью" 5,9% респондентов⁷⁵.

⁷² Тан Сяофэн Чжунго цзидуцзяо тенье каоча: [Полевые исследования христианства в Китае]. – Пекин: Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 7-9.

⁷³ Ching J. Chinese Religions. – London, 1993.

⁷⁴ Yang F. Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2005, № 44 (4). – P. 425.

⁷⁵ Тан Сяофэн Чжунго цзидуцзяо тенье каоча: [Полевые исследования христианства в Китае]. – Пекин: Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 7-9.

Бывает и так, что студенты не стремятся к христианству как к религии, но ищут иные, отличающиеся от собственной формы культуры. В 2008 году в Китайском народном университете проводилось исследование, направленное на выявление идеологических убеждений студенчества. В результате вариант "не верю в христианство, но в христианской культуре заинтересован" выбрали 46.4% респондентов. Этот показатель свидетельствует о скрытом потенциале христианства в китайской высшей школе. Но не все студенты имеют склонность исключительно к христианству, существуют и убежденные атеисты, и заинтересованные в других религиях. Например, среди неверующих студентов 42.5% испытывали интерес к буддизму, 36% к христианству, 13.6% к католицизму, 16.6% к даосизму, 8.3% к исламу, 20.9% вообще не заинтересованы ни в какой религии. "Не верят в христианство и не испытывают интереса к христианской культуре" 38.5% респондентов. По сравнению с 2002 г. этот показатель вырос, стало больше студентов, которые равнодушны к христианству как к религии и культурной системе⁷⁶.

Таким образом, христианство воспринимается в среде современных китайских интеллектуалов не просто как западная религия, но как универсальная и жизнеспособная система знаний и ценностей. Сообщества китайских верующих с высоким уровнем образования заинтересованы в реализации умственно-психологических запросов. Для многих из них изначальным мотивом приобщения к христианству является поиск и обретение истины, мудрости, аллохтонных культурных моделей. Интеллектуалы задают и поддерживают философско-мировоззренческие основы китайского христианства. Экономическая основа китайских христианских общин зависит от представителей бизнеса, которые составляют новый тип христианского сообщества.

⁷⁶ Там же, С. 7-9.

Христианские общины китайских бизнесменов.

Сообщества христиан бизнесменов сформировались в прибрежных экономически развитых районах Китая. Членами таких сообществ являются индивидуальные предприниматели, руководители, администраторы, менеджеры, управляющие и служащие крупных фирм. По мнению китайских специалистов, экономические условия юга Китая стали причиной возникновения христианских общин состоятельных людей. Наиболее типичные общины такого рода находятся в Вэньчжоу. Уже в XIX веке Вэньчжоу был процветающим портом. Свое важное экономическое и транспортное значение город сохраняет и сегодня. Вэньчжоусцы – талантливые предприниматели. Много выходцев из Вэньчжоу проживает в Европе и США. При этом они исповедуют протестантизм, который, как известно из теории М. Вебера, породил особый капиталистический тип⁷⁷. Принадлежность к определенной религиозной традиции способна детерминировать экономическое поведение индивидов. На наш взгляд, не случайно то, что китайские бизнесмены, обратились именно к протестантизму, а не к другим христианским конфессиям. Протестантизм близок их умонастроениям, духовным потребностям, образу жизни. Можно заметить, что этим людям близок этос капиталистов, предполагающий честный, ненасильственный путь накопления капитала. Китайские бизнесмены знают цену деньгам, но не скупятся на церковные пожертвования. Не считают, что достаток мешает вере. Напротив, бизнес для них – это возможность честного, рационального служения Богу и своей общине вне стен церкви. Бизнесмены охотно жертвуют деньги на строительство храмов, некоторые выполняют обязанности пресвитеров, активно участвуют в христианских собраниях. Развивают местные церкви благодаря своим связям и экономическим ресурсам. В Вэньчжоу много величественных храмов. Расходы на содержание культовых христианских зданий доходят до нескольких миллионов юаней. Есть

⁷⁷Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990 – 806 с.

церкви, которые построены на взносы нескольких верующих. Внутри церкви оборудованы передовыми аудио и видео системами, кондиционерами. По информации китайских специалистов, полученной во время беседы с верующими в неформальной обстановке, пастырь или пресвитер в любое время может обратиться с просьбой к нескольким предпринимателям и получить материальную помощь на нужды церкви⁷⁸.

Tang Xiaofeng выделяет две группы христиан бизнесменов. Первые обрели материальный достаток в результате собственного труда, и христианство благотворно сказалось на их бизнесе. Вторые – выходцы из семей предпринимателей, вера им необходима для удовлетворения духовных потребностей.

Вера христиан бизнесменов связана с принципами концепции корпоративной культуры. Стремление к общинной религиозности и корпоративному духу отличает торговцев и предпринимателей. Такой тип верующих бизнесменов, возникший на юге Китая, теперь можно встретить и в других районах страны. Бизнесмены заинтересованы в развитии своего дела, для поддержания корпоративного духа компании стремятся собрать вокруг себя людей с христианскими убеждениями. Так они хотят сформировать бизнес-философию компании. Верующие работодатели предпочитают нанимать на работу своих единоверцев, поскольку те имеют хорошую репутацию. Бизнесмены лучше узнают своих работников во время коллективных богослужений. Фирмы, которыми владеют христиане, функционируют по принципам общины. На предприятиях для служащих разработаны нормы поведения в соответствии с христианскими идеалами. В разных отделах можно встретить каллиграфические надписи христианского содержания в традиционном китайском стиле. В помещении финансового отдела можно прочитать "Бог – истинный путь", "Трудолюбие будет возна-

⁷⁸ Тан Сяофэн Чжунго цзидущяо тенье каоча: [Полевые исследования христианства в Китае]. – Пекин: Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – С. 9-13.

граждено Богом". В служебном помещении главы компании висят надписи: "В соответствии с небесным законом, избегай жадности", "Эммануил". Некоторые владельцы дают своим компаниям названия, используя традиционные христианские термины: "Воля Бога", "Божественный мир", "Вера в Бога", "Ханаан" ⁷⁹.

Китайские исследователи описывают встречу коллег христиан в понедельник утром после выходных дней. Судя по описанию, встреча мало отличается от протестантских собраний. Сначала они поют религиозные песни "Одно подношение" или "Священный Агнец, восседающий на престоле". Затем с воодушевлением смотрят вероучительный короткометражный фильм "Ты слышал голос Бога?". Хозяин компании выступает с речью, говорит о бизнес-целях компании и подчеркивает важность веры и доверительного взаимодействия между сотрудниками. В конце своего выступления хозяин фирмы предлагает хором вслух прочесть отрывок из Библии. Заканчивает собрание свидетельство одного из сотрудников ⁸⁰.

В Китае появляются своеобразные братства христиан бизнесменов, деятельность которых в своих интернет-блогах описывают их члены. На наш взгляд, собрания этих братств носят эзотерический характер. Встречи назначаются вечером и продолжаются ночью; участвуют только христианские предприниматели; звучат пророчества о том, что христианство будет развиваться на Востоке; люди переживают религиозное обращение ⁸¹.

Помимо китайских христианских фирм в Пекине, Шанхае и других крупных городах действуют корейские предприятия, владельцы которых исповедуют христианство. При этом они имеют сильное желание проповедовать. Порой именно для реализации миссионерской цели в Китае созда-

⁷⁹ Там же, С. 9-13.

⁸⁰ Там же, С. 9-13.

⁸¹ Ван С. Чжунго хуэй ши жэньшу цзуйдо дэ цзиду ту гоцзя ма?: [Китай будет страной с самым большим количеством христиан?] // URL:<http://www.wangshi.tv/index.php/blog-detail?pid=1544> (дата обращения: 14.01.2015).

ются заводы и компании. Корейские фирмы и предприятия дают возможность китайским рабочим сформировать прочные христианские группы в рабочее время.

Безусловно, верующие китайские бизнесмены составляют экономическую основу христианской церкви, способны решать финансовые проблемы своих церквей. Но вместе с тем феномен "христианин бизнесмен" ставит перед китайской христианской общиной ряд вероучительных и социально-политических вопросов и проблем, которые требуют своевременного решения. В их числе вопрос о церковной собственности и богатстве. Проблема создания внутригосударственного церковного механизма взаимопомощи христианам и уменьшения вмешательства извне скрытой финансовой помощи.

Не претендуя на всесторонний анализ современного китайского христианства, в данной статье обозначены специфические черты христианства, сформировавшиеся под влиянием политических, социальных, экономических, культурных факторов современного общества КНР. Резюмируя вышесказанное, заметим, что христианство в Китае исповедуют представителей разных социальных групп. Для сельских жителей вера преимущественно имеет иррациональные основания и преследует утилитарные цели. Христианские городские сообщества неоднородны в силу экономических, социальных, культурно-образовательных причин. Функционируют религиозные группы, состоящие из бывших крестьян и сочетающие признаки сельской и городской общин. Действуют христианские сообщества коренных горожан. Для них христианство значимо как универсальная система, удовлетворяющая духовные запросы. Представители китайской интеллигенции: студенты, аспиранты, преподаватели вузов заинтересованы в реализации умственно-психологических потребностей. Для них христианство отождествляется с мультикультурализмом, поиском ответов на мировоззренческие вопросы за пределами собственных философско-религиозных

систем. Экономическую основу современных китайских христианских церквей составляют представители бизнеса, заинтересованные в корпоративном духе и христианских морально-нравственных принципах своих фирм и компаний. Христианство протестантского толка наиболее близко их умонастроениям, духовным потребностям, образу жизни.

Рыбакова А. Г.

К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМАХ ЭТНИЧЕСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕМАРКАЦИИ НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННОГО НЕПАЛА

Непал – уникальная страна. Еще десять лет назад она являлась последним индуистским королевством, в котором индуизм имел статус государственной религии, а король считался земным воплощением бога Вишну. При этом Непал называют «землей будд», так как помимо Будды нашего времени - Шакьямуни, на территории долины Катманду были рождены еще двое из семи исторических будд прошлого - Кракуччханда и Канакамуни.

Непал представляет собой чрезвычайно интересное поле для религиозных исследований. В нашей секулярной реальности, когда в большинстве своем частная и общественная жизнь человеческого социума существует в параллели с религиозными институтами, соприкоснуться со страной, в которой религия носит живой, аутентичный и всепроникающий характер, настоящая находка для религиоведа. Официально Непал считается индуистской страной, но в реальности местная религия представляет собой сложный синкретический культ, созданный на основе двух традиций - индуизма и буддизма, провести четкие границы между которыми не всегда представляется возможным.

Федеративная демократическая республика Непал расположена в Южной Азии, в Гималаях, между двумя государствами с богатейшей историей и культурным наследием - Индией и Китаем.

Исторически Долина Катманду заселялась народами – приверженцами буддизма, но ряд сменяющих друг друга правящих династий-выходцев из Индии, способствовали быстрому распространению индуизма вначале на уровне княжеских дворов и аристократии, а затем присвоению ему статуса официальной религии объединенного государства Непал. Вместе с этим местные правители всегда проявляли терпимость и уважение к другим религиозно-философским системам. К примеру, среди советников и приближенных королевских индуистских кланов известны и имена буддистских деятелей. В частности, должность *раджагуру* в княжестве Бхактапур в XV в. занимал буддист Ванаратха, в круг обязанностей которого входили вопросы функционирования буддистских религиозных институтов, система образования, дипломатические отношения с буддистскими общинами других княжеств [11, с. 141].

Религиозный состав населения Непала

По данным Центрального статистического бюро в 1981 г. в переписи населения Непала выделяли только четыре религии – индуизм, буддизм, ислам и джайнизм. Все остальные верования попадали в раздел «Прочие».

Однако в Непале некоторые народности, которые формально объявляя о своей принадлежности индуизму, в реальности практиковали различные формы анимизма. К тому же со временем на территории страны появились новые или укрепились уже существовавшие виды вероисповеданий. Принимая это в расчет, в каждой последующей переписи для повышения точности оценок исследователи стали добавлять новые религиозные группы (Табл.1).

Согласно последней официально опубликованной переписи населения, проводимой в 2011 г., индуизм исповедуют 81,3% жителей Непала. Буддизм, некогда бывший главной религией первых правителей долины Катманду, до сих пор сохранил свое влияние. В современном Непале, его исповедует 9% населения. Так же здесь представлены следующие верования, к которым себя причисляют оставшиеся 10% населения: ислам, кират (вера в духов и культы предков этнических сообществ раи и лимбу), христианство, пракрити (группа анимистических верований, базирующихся на почитании явлений живой и неживой природы), бон, джайнизм, бахаи, сикхизм.

Табл. 1. Религиозный состав населения Непала, 1981-2001 гг. [6, с.11-12]

Религия	Численность населения - 1981 г.		Численность населения - 1991 г.		Численность населения - 2001 г.	
	Чел.	%	Чел.	%	Чел.	%
Индуизм	13 445 787	89,5%	15 996 953	86,5%	18 330 124	80,6%
Буддизм	799 081	5,3%	1 516 703	8,2%	2 442 520	10,7%
Ислам	399 197	2,7%	653 218	2,8%	954 023	4,2%
Кират	-	-	318 389	1,7%	818 106	3,6%
Христианство	-	-	31 280	0,2%	101 976	0,5%
Джайнизм	9 438	2,4%	7 561	0,04	4 108	0,02%
Бахаи	-	-	-	-	1 211	0,01%
Сикхизм	-	-	-	-	5 890	0,03%
Прочие	369 336	2,4%	26 416	0,14%	78 979	0,4%
Не выявлено	-	-	18 138	0,1%	-	-

Табл. 2. Религиозный состав населения Непала, 2011 г.[7, с.184-201]

Религия	Численность населения, чел.	Доля в общей численности населения, %
Индуизм	21 551 492	81,3%
Буддизм	2 396 099	9,0%
Ислам	1 162 370	4,4%
Кират	807 169	3,0%
Христианство	375 699	1,4%
Пракрити	121 982	0,5%
Бон	13 009	0,05%
Джайнизм	3 214	0,01%
Бахаи	1 283	0,005%
Сикхизм	609	0,002%
Не выявлено	61 581	0,2%

Классификация населения по этно-кастовому признаку

В Непале живет около 27 млн. человек. Разнообразие этнического состава населения (принадлежащего как монголоидной, так и к южноевропейской расам), а так же пришедшее с индуизмом и укоренившееся в Долине варновое деление общества привели к формированию в современном Непале этнокультурной дифференциации населения, одновременно учитывающей три элемента – этническую, кастовую и конфессиональную принадлежность.

К этносам отнесены те группы людей, которые имеют свой язык и особые традиции. Кастовая система, независимо от законодательной отменены в 1963 году, по-прежнему существует и имеет весомое значение в жизни общества, являясь ключевым фактором для формирования социальной иерархии, определения ритуального статуса и заключения брачных

союзов. По религиозному признаку отдельную группу составляют мусульмане, принадлежащие к разным расам и народам Непала.

Так в последней переписи населения по этническо-кастово-конфессиональному признаку было выделено 128 групп. Из них этнические группы составляют 36,5% населения, кастовые - 58%, конфессиональные - 4,4%. В категорию «прочие» относятся опрошенные, не указавшие свою принадлежность ни по религии, ни по касте, ни по этническому признаку, а также иностранцы, что в совокупности составляет 1,1 % населения (Рис.1).

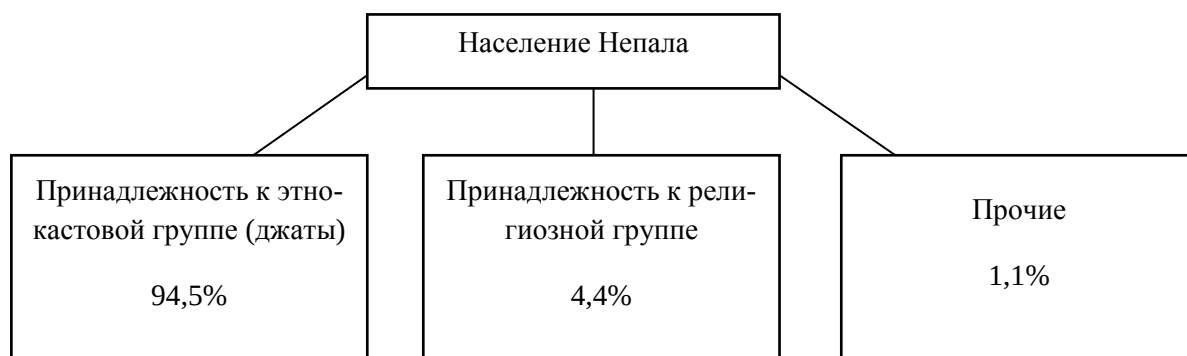


Рис. 1. Этно-кастово-конфессиональное деление населения Непала

Среди одиннадцати самых крупных этнокультурных групп (с численностью населения свыше 500 000 человек): семь являются этническими (магары, тхару, таманги, неварцы, ядав, раи, гурунги); три – кастовыми (чхетрии – военные, брахманы – священнослужители, ками - кузнецы); одна – конфессиональной (мусульмане).

Если рассмотреть религиозную принадлежность представителей данных групп, то получается следующая картина (Табл.3). Четыре из одиннадцати этнокультурных сообществ исповедуют свою религию в «чистом», ортодоксальном виде, а именно – индуизм (29,3% населения), ислам (4,4%). Вера представителей оставшихся пяти групп (33,6% общей численности населения) неоднородны и представляют собой практику не-

скольких вероисповедований в рамках одной народности (в частности, 94% касты ками являются индусами, 3% буддистами и 1% христианами), либо особый синкретический тип религии (яркий пример - неварский буддизм).

Табл. 3. Религиозная принадлежность представителей этнокультурных групп [7, с.31],[1, с.6-12]

Этнокультурная группа	Численность, чел.	Доля в общей численности, %	Исповедуемая религия
Чхетри	4 398 053	16,6	Индуизм
Брахманы зоны гор	3 361 009	12,7	Индуизм
Магары	1 887 733	7,1	Индуизм с влиянием вероисповедования других этнических групп (75%). Буддизм (25%)
Тхару	1 737 470	6,6	Анимизм с влиянием индуизма (98%). Буддизм (2%)
Таманги	1 539 830	5,8	Буддизм с влиянием бон и индуизма. Также поклоняются богине Дурге
Невары	1 321 933	5,0	Буддистско-индуистский синкретизм
Ками	1 258 554	4,8	Индуизм (94%). Присутствует также буддизм (3%) и христианство (1%)
Мусульмане	1 164 255	4,4	Ислам
Ядав	1 054 458	4,0	Индуизм
Раи	620 004	2,3	Кират (70%). Индуизм (30%)
Гурунги	522 641	2,0	Анимизм с влиянием буддизма

Итак, религиозная жизнь почти трети населения Непала во всем его этническом многообразии характеризуется тесной связью и взаимным проникновением различных религий, прежде всего, индуизма и буддизма. Однако провести однозначные границы между двумя этими религиозными системами и получить точные статистические цифры о количестве их приверженцев является не простой задачей. О том, как она решается, рассмотрим на примере неварского этнического сообщества.

Проблемы религиозной идентификации неварского сообщества

Неварцы – коренное автохтонное население Долины Катманду, объединенное общим языком тибето-бирманской группы - невари (так же известным под названием *непалбхаша*) [4, с.11]

Формирование неварского сообщества происходило на протяжении длительного периода времени. Результатом этого процесса стало слияние аборигенных племен, заселявших Долину Катманду с доистории, индоарийских кланов, мигрировавших на Север и принесших с собой в Долину новый язык, обычаи, социальную структуру, религию.

Определение неварцев – как одной из этногрупп современного Непала является не совсем корректным. В отличие от других этносов или каст, неварцы являются самобытным лингвистическим и культурным сообществом, выходящим за рамки религии, касты, этнической принадлежности. Неварцы основали развитую городскую цивилизацию, на языке невари создана богатая литературная традиция, неварские ремесленники внесли значительный вклад в искусство Центральной Азии. Так что неварцев вполне правомерно воспринимать не как этнос, а как нацию [5, с. 34].

По религиозному признаку неварцы подразделяются на практикующих индуизм и буддизм. Буддизм исторически являлся доминировавшей традицией среди коренных жителей, а индуизм – религией правящей элиты и аристократии. Однако по мере превращения индуизма в государствен-

ную религию происходила постепенная «индуализация» простого неварского населения. В XIX в. число буддистов и индусов в среде неварцев ориентировочно составляло 65% и 35% соответственно; а на рубеже XX и XXI вв. – уже 15% и 84%*.

Перепись населения 2011 г. не дает никаких данных о распределении неварского сообщества на буддистов и индусов. С чем это связано, можно только догадываться. Возможно, причиной являются сложности в получение достоверной информации в среде, где просто-напросто отсутствует четкая грань между двумя этими религиями. Не стоит забывать, что «буддизм» и «индуизм» - это дефиниции западного происхождения, которые не известны неварцам. В Непале, как и на всем Индийском субконтиненте, то, что мы - европейцы - называем индуизмом или же буддизмом, не является однозначно определяемой эксклюзивистской конфессиональной структурой (как христианские Церкви, например). Для неварцарелигия - это многогранное пространство, существование в котором подчас происходит в плоскостях нескольких граней. Сами неварцы называют себя *Шива Марги* (последователи Шивы) и *Буддха Марги* (последователи Будды).

Статистический учет практикующих пути Шивы и Будды усложняется в силу особенностей кастовой системы неварцев, являющейся одной из самых сложных и многомерных структур Южной Азии [10, с. 221].

После принятия Конституции 1959 г. и последующей законодательной отмены кастовой системы, исчезли и единые каноны ее стратификации. В среднем исследователи выделяют от 20 до 30 каст в рамках следующей иерархической структуры: касты служителей культа, высшие касты, сельскохозяйственные касты, касты ритуально «чистых» профессий, касты ритуально «нечистых» профессий, неприкасаемые.

*Свободная электронная библиотека Википедия приводит эти цифры, как взятые из переписи населения 2001 г. и ссылаясь на сайт Центрального бюро статистики Непала. Однако на сайте бюро статистики файл с официальной публикацией итогов переписи 2001 г. отсутствует.

Ключевыми особенностями неварской кастовой структуры является, во-первых, включение в нее сразу двух религиозных систем - индуизма и буддизма; во-вторых, четкая демаркация последователей Шивы и последователей Будды проходит только на уровне священнических и высших сословий.

Так среди священнослужителей выделяются каста наследственных индуистских жрецов (*пурохит*) – *Раджонадхйайи* две касты, за которыми закреплены аналогичным образом передающиеся по наследству функции священнослужителей, но уже внутри буддистской сангхи - *Ваджрачарья* и *Шакья*.

К высшим кастам относятся *Шива Марги–Шреитхаи БуддхаМарги - Урай. Шреитха*– это самый многочисленный кастовый пласт неварцев, состоящий из потомков королевского рода Малла, купеческих семейств, астрологов и т.д. *Шреитха* причисляют себя к индуизму, хотя некоторые семьи для выполнения домашних ритуалов приглашают не только *пурохит*, но и *Ваджрачарьев*. [2, с. 20] *Урай*– сообщество торговцев и ремесленников, возникшее в результате брачных союзов *Ваджрачарьев* и *Шакья* с тибетскими женщинами. *Урай* являются буддистами, для совершения ритуалов обращаются к особым служителям внутри своей касты, либо к тибетским ламам.

Среди остальных - низших каст, граница между индуизмом и буддизмом весьма размыта.

Данный синкретический культ является основной темой дискуссии ученых, перед которыми стоит непростая задача – определить наиболее подходящие критерии для классификации респондента как индуса или буддиста, при этом понимая, что практика поклонения опрашиваемого включает в себя элементы обеих этих традиций.

Итак, какие критерии и методы могут быть применимы для решения данной проблемы?

В Непале при проведении государственной переписи населения задается вопрос: «Какому богу вы поклоняетесь?». Если, к примеру, респондент отвечает, что поклоняется Будде, то он автоматически классифицируется как буддист, а если Ганеше, то - как индус. Этот метод, базирующийся на предположении о прямой и исключительной связи некоторых богов с определенными религиозными традициями, на первый взгляд, вполне обоснован и логичен. Но только не применительно к неварскому социуму, поклоняющемуся пантеону богов и богинь, часть которых даже не имеет имени и формы. К тому же ряд богов, в частности Ганеша, Маччхендранатх (покровитель дождя и плодородия), тримурти Брахма-Вишну-Махешвара одинаково почитаются как в индусских, так и буддистских неварских семьях. [3, с. 32].

Получается, что универсальные статистические методы не обладают достаточной объективностью, если речь идет о нестандартной совокупности элементов. Поэтому для проведения идентификации религиозной принадлежности неварского сообщества необходимо вводить дополнительные критерии, отражающие специфичность именно этого сообщества.

Таким критерием может выступать тип священнослужителей, к которым обращаются неварцы для обслуживания ритуалов жизненного цикла и совершения домашних культовых церемоний. В случае если семья для ритуалов приглашает *Раджонадхйай* – то есть индусского брахмана, то ее члены приписываются и индуизму, а если *Ваджрачарья* – буддистского священника, то к буддизму. Стоит обратить внимание, что и этот подход не исключает погрешности. Как мы недавно упоминали, даже среди высшей индусской кастовой группы *Шреитха*-неварцы обращаются не только к *пурохитам*, но и к *Ваджрачарьям*. Каста фермеров из Катманду – *Дагол*, для выполнения одного и того же частного ритуала приглашает одновременно индусского и буддистского священников, при этом первый совершает ритуал на нижнем этаже дома, а втором – на верхнем [12, с. 61]. Более того, семьи ряда каст обслуживаются особыми жрецами – исключительно внутри своих каст.

Итак, классификация по типу священнослужителей, выполняющих домашние ритуалы, не исключает погрешностей, но она является ценным массивом данных для дальнейшей аналитической работы. Продемонстрируем это на примере следующего исследования по идентификации религиозной принадлежности жителей двух неварских районов, расположенных на юге Катманду [8, с.36].

Официально 52,1% населения данных районов относят себя к буддистам и 47,9% - к индусам. Но классификация той же самой группы респондентов по критерию обращения неварцев для выполнения домашних ритуалов к индускому или буддистскому священнику дает иное распределение цифр – доля буддистов увеличивается до 71,9%, а индусов уменьшается до 15,1%.

При этом «за бортом» изначальной классификации остаются 11,3% населения из группы неприкасаемых (они могут нанимать священников только из своих собственных каст) и 1,7% опрошенных, указавших, что используют во внутренних культовых обрядах как буддистских, так и индуских священников.

Какие выводы из этого следуют?

О принадлежности себя *Буддха Марги* заявило 52,1% неварцев, но на практике ритуалы буддистского толка осуществляет 71,9% респондентов (на 19,8% больше!).

Индусами себя считают 47,9% опрошенных, однако к услугам брахманов обращается лишь 15,1% (на 32,8% меньше!). Даже если предположить, что все респонденты из категории «за бортом» (неприкасаемые - 11,3% и одновременно обращающиеся как к буддистским, так и индуским священникам - 1,7%) номинально причисляют себя к *Шива Марги*, получается, что распределение влияния буддизма и индуизма в данных районах Катманду (округлив до десятков) - не 50% на 50%, а 70% на 30% – в значительную пользу буддизма.

Не менее интересно понять, почему образовалось такое существенное расхождение в цифрах? Думаю, здесь можно выделить субъективные и объективные факторы.

Во-первых, неварцы, будучи буддистами и совершая буддистские практики, проживают в индусском государстве. Некоторые идентифицируют себя с индусами, в рамках отождествления буддизма с индуизма. Для других же статус индуса важен для упрощения отношений в профессиональной деятельности, продвижения в карьере.

Вторая группа причин связана с качеством проведения социологических опросов. Погрешности возникают из-за недостаточной компетенции разработчиков исследования. Буддистская неварская община с сожалением констатирует, что представители только священнических неварских буддистских каст - *Ваджрачарьяи Шакья* – регистрируются буддистами. Все другие кастовые группы (*Читракар, Махарджан, Манандхар, Тандукар, Кансакар* и т.д.) – статистические органы считают последователями индуизма [9, с.13]. Однако при проведении узкоспециализированных исследовательских работ ошибки подобного плана исправимы. Значительно сложнее определить бинарность в случае сложного синкретического культа или имея дело с семьями, в которых родители принадлежат к разным традициям. Дети от таких браков нередко относят себя к представителям сразу обеих религий. Данные о таких респондентах в непальском опыте заносятся в категорию – «Прочие» или «Не выявлено».

Заключение

Религии Непала представляют собой открытую мировоззренческую систему, не подверженную ограничениям со стороны богословских форматов, столь характерных для религий Запада. На примере неварского сообщества, члены которого практикуют и индуизм и буддизм, мы убедились насколько сильно грань между двумя этими традициями может быть размыта. Подобная ситуация имеет место не только в рассматриваемом реги-

оне. Религиозные традиции Южной и Юго-Восточной Азии в целом валентны друг к другу и к другим мировоззренческим паттернам (яркими примерами являются сложные синкретические культы в Японии, Индонезии). Не имея чётких границ, данные религии легко вступают во взаимодействие, плавно перетекая из одной формы в другую. Таким образом, религиоведение вновь сталкивается с базовым вопросом: что же такое религия, и на каких основаниях должна проводиться демаркация различных традиций и вестись статистика в области социологии религии?

Библиография:

1. *Cultural treasures of Nepal*. Nepal Tourism Board, Bhrikutimandap, Kathmandu, Nepal, 2011.
2. *Furer-Haimendorf C.* Elements of Newar Social Structure // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1956. Vol. 86. No. 2.
3. *Gurung P.* Bungmati: The life world of a Newar Community explored through the natural and social life of water (MPhil). Faculty of Social Science, University of Bergen, Norway, 2000.
4. *Kansakar T.R.* The Newar Language: A Profile // A Journal Of Newar Studies. 1997. Vol.1.
5. *Levy R.I.* Nepal, the Kathmandu Valley, and Some History. Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal. University of California Press. 1991.
6. *Majupuria T., Kumar R.* Religions in Nepal. M. Devi, Lashkar, India, 2004.
7. *National Population and Housing Census 2011*, H.M.G. Central Bureau of Statistics, Kathmandu, Nepal, 2012.
8. *Shakya A.M.* Newar Marriage and Kinship in Kathmandu. Nepal Department of Human Sciences, Brunel University, 2000.
9. *Shakya C.B.* Golden Faces of Dipankara Buddha. Lalitpur, Nepal, 2014

10. *Toffin G.* Societeet Religion chez les Newar du Nepal, Paris, 1984.

11. *Tuladhar-Douglas W.* Remaking Buddhism in Medieval Nepal. The fifteenth-century reformation of Newar Buddhism. Taylor & Francis e-Library, London and New-York, 2007.

12. *Vajracarya D., Malla, K. P.* The Gopflarfjavamsfvali, Franz Steiner

13. Verlag, Wiesbaden GMBH, 1985.

14

Cultural treasures of Nepal. Nepal Tourism Board, Bhrikutimandap, Kathmandu, Nepal, Tourist Service Center, 2011.

5

Furer-Haimendorf C. Elements of Newar Social Structure // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1956. Vol. 86.No. 2.

2-

Gurung P. Bungmati: The life world of a Newar Community explored through the natural and social life of water (MPhil). Faculty of Social Science, University of Bergen, Norway, 2000.

1 -

Kansakar T.R. The Newar Language: A Profile // A Journal Of Newar Studies. 1997. Vol. 1.

9-

Levy R.I. Nepal, the Kathmandu Valley, and Some History. Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal. University of California Press. 1991.

7-

Majupuria T., Kumar R. Religions in Nepal. M. Devi, Lashkar, India, 2004.

8-13

National Population and Housing Census 2011, H.M.G. Central Bureau of Statistics, Kathmandu, Nepal, 2012.

4 -11

Shakya A.M. Newar Marriage and Kinship in Kathmandu. Nepal Department of Human Sciences, Brunel University, 2000.

12 –

Shakya C.B. Golden Faces of Dipankara Buddha. Lalitpur, Nepal, 2014

3-

Toffin G. Societeet Religion chez les Newar du Nepal, Paris, 1984.

6-

Tuladhar-Douglas W. Remaking Buddhism in Medieval Nepal. The fifteenth-century reformation of Newar Buddhism. Taylor & Francis e-Library, London and New-York, 2007.

10-

Vajracarya D., Malla, K. P. The Gopflarfjavamsfvali, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GMBH, 1985.

Силантьева М. В.

ПОЛИТИЧЕСКОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Социальное пространство в числе спонтанно формирующихся и вместе с тем сознательно поддерживаемых механизмов регуляции имеет и такой, как религиозная модерация социально-политических изменений. Не выступая в качестве самостоятельных агентов политической власти, религиозные институты секулярного и постсекулярного мира активизируют рычаги косвенного влияния на принятие политически значимых решений. Наряду с этим, в рамках постсекулярного проекта существует запрос со стороны власти на легитимацию своих действий за счет прямой либо косвенной отсылки к институтам, претендующим на социально адаптивные способы апелляции к сакральному.

В последнее время наблюдается еще один любопытный феномен, когда власть активно генерирует теоретические и практические образцы поведения, основанные на легитимации социальной озабоченности граждан с помощью канализированного «вброса» подобной политизации в область собственно религиозных отношений.

Имея сложную структуру, религиозные отношения в конечном итоге опираются на «религиозность» как непосредственную интенцию *Иного*. Данная интенция проецируется не только на отношения «со сверхъестественным объектом» (трансцендентное); безусловно, огромное значение имеют ее проекции в сферу социальных отношений и деятельности индивидов и групп в различных областях культуры – в экономике, политике, искусстве и т.д. Тем не менее, попытка отождествить деятельность *религиозных субъектов* и собственно *религиозную* деятельность основана на подмене понятий. В последнем случае происходит конструирование «политизированной религиозности», имеющей качестве своей основы не отношение с трансцендентным (и шире – *Иным*), но отношения с властью как таковой, имплицитно приписывающие ей некие сакральные и трансцендентные функции. По сути симулятивные, подобные отношения позволяют, тем не менее, легитимировать в том числе непопулярные управленческие решения и гомогенизировать общественное поведение, направив его в нужную власти сторону. Отождествление политически сконструированной религиозности с идеологией – закономерный результат подобной деятельности. Вместе с тем, взаимное «наложение» идеологических приемов и собственно религиозных (например, церковных) способов управления создает специфическую суперпозицию, изучение особенностей которой требует отдельных усилий научного сообщества, поскольку полученный в результате конструирования политической религиозности впечатляющий компендиум, обладая высоким управленческим потенциалом и в то же время достаточно хорошо просчитываемыми рисками, не равен арифметической сумме модулей собственно религиозных и собственно идеолого-политических векторов.

СООБЩЕСТВА РОДНОВЕРОВ: ОТ ДРУЖЕСКОЙ КОМПАНИИ К РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЕ

(по материалам исследования сообществ г. Костромы)

Исследования проведены на средства гранта РГНФ № 15-01-00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX - XXI вв.)», руководитель проекта — к.ф.н., д.и.н., Морозов Игорь Алексеевич.

Доклад посвящен анализу материалов, собранных автором в ходе экспедиционных исследований 2015 года в г. Костроме и Костромской области.

Родноверие как религиозное течение и субкультурный феномен представляет собой эклектичное явление. Его ряды пополняются представителями различных субкультур, что накладывает свой отпечаток как на представление о родноверии членов этого движения, так и на формы возникающих при этом сообществ, а также их развитие. В силу реконструктивного характера движения его последователи прибегают в своих практиках к данным, накопленным этнографией, историей, общественными науками. Именно это определяет как их основные точки соприкосновения с локальной традицией, так и её модификацию в рамках компетенции участников той или иной группы.

Основным идентификационным концептом для родноверов выступает «Традиция», которая понимается как следование ряду мировоззренческих принципов. В их числе могут быть почитание предков, богов, природы [1, с. 21]; патриотические идеи [1, с. 60], ряд нравственных и социальных установок [1, с. 58]. Свою Традицию родноверы создают как интеллектуальный конструкт, однако соприкасаясь с реальностью она может обрести новые детали и трансформироваться, адаптируясь к тем условиям, в которых оказываются родноверческие сообщества.

Последние могут быть сформированы на базе небольшого круга друзей или единомышленников. Общие интересы и устремления при этом часто находятся в стороне от, собственно, духовного поиска. Однако форма существования таких сообществ со временем может изменяться, как под влиянием собственной идеологии, так и вместе с изменением жизненной ситуации их участников. Так, одним из моих костромских респондентов был местный музыкант и поэт, а также в настоящее время — шаман, проводящий посвященные Велесу обряды [ПМА 2015: Шамов В.]. Неоязычеством он увлёкся почти случайно — по его словам, после посещения музея, в зрелом возрасте. После этого, заинтересовавшись историей дохристианских верований, он отправился в поход к одному из «священных камней» Костромской области, в ходе которого впервые пережил личный мистический опыт. После этого он стал практикующим шаманом, при этом, по его собственным словам, необходимым способом совершения обрядовых действий — словам, которые нужно произнести, методике определения места, на котором во время богослужения нужно открыть алтарь или развести огонь, и другим — он не обучался, делая всё это по наитию. Так же, по наитию, определяются места силы, ищутся «сильные» камни, на которых можно проводить обряды. Сообщество, образовавшееся вокруг него, включает в основном близких знакомых и единомышленников, многие из которых к язычеству пришли в результате неудовлетворенности православием, в ходе индивидуального духовного поиска.

Кроме того, с развитием общины может изменяться и отношение к новым участникам, которыми она пополняется. Так, верховода костромской общины «Хоровод» Борич [ПМА 2015: Каминский Д. (Борич)] отметил, что несмотря на то, что община поначалу состояла из нескольких близких к нему людей, интересующихся родноверием, и набрала свою численность за счёт присоединяющихся людей со стороны, в настоящее время приобрела механизм, отсекающий от участия в обрядах людей, которые не имеют первоначального серьёзного намерения присоединиться к ней. Для участия в проводящихся общиной обрядах необходимо иметь

специальную обрядовую одежду — для первого участия в мероприятии она предоставляется общиной, но для следующих обрядов её необходимо купить или изготовить самостоятельно. По словам респондента, таким образом отсекаются «тусовщики».

«Тусовщики» — термин, который можно назвать близким к субкультурам — видятся сообществам родноверов проблемой в силу предполагаемой неискренности их убеждений и веры, несмотря на то, что у многих из тех, кто уже принимает участие в жизни общин русских неоязычников знакомство с ним произошло в среде молодёжных музыкальных и политических течений. Для некоторых из родноверов, в отличие от упомянутого выше шамана, приход к родной вере становится результатом поиска оснований собственной этнической идентичности, политических или гражданских убеждений. Тем не менее, уже освоившиеся в среде родноверов люди демонстрируют поведение верующих, а в ряде случаев и суеверных людей. Более того, роль лидеров общин — верховод, обрядодеев и других — выходит за рамки исключительно обрядовых и ритуальных практик. Например, упомянутый выше шаман из Костромы говорил о том, что его могут пригласить очистить квартиру от злых духов [ПМА 2015: Шамов В.]. Фактически, глава общины, которая могла сформироваться как компания друзей-единомышленников, принимает на себя обязанности священнослужителя, духовного лидера своих последователей, и схожую роль в их жизни.

Таким образом, в ходе существования сообщества может наблюдаться своего рода «дрейф» идентичности родноверов, а также самой формы существования родноверческих сообществ, в сторону религиозной общины.

Библиография:

1. Славянская родная вера (издание второе, дополненное и переработанное) — 2014. — 132 с.

Источники:

[ПМА 2015] Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Кострому и Костромскую область, июль 2015 г. (информанты: Шамов В.А.; Каминский Д. (Борич), 1979 г.р.; Желдобин П.).

СОВРЕМЕННЫЕ РЕАЛИИ БУРЯТСКОГО ШАМАНИЗМА

Доклад «Современные реалии бурятского шаманизма» проинформирует слушателя о религиозной ситуации в современной Республике Бурятия, а именно о форме существования в ней шаманизма (неошаманизма). В докладе будут кратко описаны проблемы определения сути шаманизма как явления, затем будут рассмотрены существующие на сегодняшний день на территории Республики Бурятия шаманские объединения, будут представлены основные направления деятельности самых значимых из этих объединений, а также будут проиллюстрированы яркие отличия современного бурятского шаманизма от его архаических форм. По окончании доклада у слушателя сформируется представление о современном бурятском шаманизме и его роли в социальном устройстве Республики Бурятия.

Федянина В. А.

ЯПОНСКОЕ НОВОЕ НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ДВИЖЕНИЕ *КОФУКУ-НО КАГАКУ* В РОССИИ: ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ИНОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ

«Тебе – счастье, миру – утопию» [1] – это лозунг новой новой религии Японии *Кофуку-но кагаку*, размещенный на ее официальных сайтах на различных языках. *Кофуку-но кагаку* (幸福の科学), «Наука счастья», или «Институт исследований человеческого счастья», известна за рубежом как *Happy Science*. Активная и успешно действующая религиозная организация *Кофуку-но кагаку*⁸² и связанные с ней организации образуют «Хэппи Сай-

⁸² Нет точных данных о ее численности. Указывается следующие данные: 400 тыс. – 500 тыс. или 100 тыс. – 300 тыс. в конце 90-х. На выборах в Палату представителей в 2009 г. политическая партия «Партия реализации счастья» набрала 459 387 голосов [24, с. 40].

енс Груп» (幸福の科学グループ). В группу входят издательства, занимающиеся не только выпуском журналов и книг на различных носителях, но и радиовещанием и созданием фильмов; образовательные учреждения (школы и частное учебное заведение, пытающиеся быть признанным как университет); политическая партия «Партия реализации счастья» (*Кофуку дзицугэн то*, Happiness Realization Party)⁸³.

Цель нашего исследования заключается в том, чтобы ознакомить в общих чертах с доктриной и деятельностью *Кофуку-но кагаку* в Японии, а также проанализировать характер деятельности этой организации в России. В своем исследовании мы опираемся на работы основателя этого религиозного движения Окава Рюхо; на официальные сайты *Кофуку-но кагаку* на различных языках и др. интернет-ресурсы рекламного или справочного характера; на немногочисленные работы японских и западных исследователей; на личное общение с представителями *Кофуку-но кагаку* при посещении главного храма в Токио в 2013 г.; на личный опыт при посещении семинаров филиала *Кофуку-но кагаку* в Москве.

Основатель *Кофуку-но кагаку* – Окава Рюхо (1956 г.р.), выпускник юридического факультета престижного Токийского университета. В 1981 г. он начал общение с духовным миром и оставил постоянное место работы⁸⁴. Поначалу Окава Рюхо в качестве ченнелера получал и передавал откровения и духовные послания от Христа, Сократа, Лао-цзы и других значимых в истории человечества людей. Лукас Покорный и Франц Винтер отмечают, что Окава Рюхо в его первых работах считал себя принадлежащим популярной в 80-е гг. во всем мире традиции ченнеллинга. Однако после создания им в 1986 г. своей религиозной организации он начал позиционировать себя в качестве учителя, а не посредника для общения с высшими

⁸³ Партия была создана в 2009 г. для участия в выборах в августе 2009 г. Партия не зарегистрирована как национальная политическая партия, потому что в ней нет 5 действующих депутатов, и на сегодняшний день в Парламенте не представлена.

⁸⁴ Общая лекция в главном храме Сётокан в июле 2013 г., а также см. [20].

силами. В конце 80-х гг. он осознал себя воплощением Будды, и его учение толковалось как новая интерпретация буддизма [24, с. 35-37]. В 1991 г. созданная Окава Рюхо религиозная организация была зарегистрирована юридически под название «*Кофуку-но кагаку*». С того же времени Окава Рюхо стал трактовать свою сущность как воплощение Эль Кантарэ, который несколько раз воплощался на Земле, в том числе и в облике Будды, и который несет миссию направлять все человечество к счастью. При этом перестал делаться акцент на буддийской основе нового учения. (Более подробно об истории *Кофуку-но кагаку* см. [21, с. 33-41].)

Кофуку-но кагаку предлагает в прямом смысле слова осчастливить человечество, опираясь на постижение, практику и распространение истины буддийского учения⁸⁵, которую Окава Рюхо постоянно разъясняет в устных выступлениях и печатных изданиях. Декларируемая цель этой религиозной организации буддийского толка заключается в создании утопии (счастья для всех) на земле и в постижении духовности и мудрости, пронизывающих этот и иной мир. Таким образом, *Кофуку-но кагаку* на данном этапе ставит универсальные цели.

Поведение адептов *Кофуку-но кагаку* регулируется четырьмя основными принципами. Это любовь, мудрость, раскаяние (самоанализ, осознание) и прогресс (愛 ай, 知 ти, 反省 хансэй, 発展 хаттэн). Человек осознает, что сопричастен божеству, после чего ведет себя альтруистично и отдает свою любовь другим людям; он упорно постигает истину буддийского учения, шлифует и совершенствует свою душу и готов действовать на благо всего общества.

Вселенная, по учению *Кофуку-но кагаку*, многомерна. «Земная система простирается только до десятого измерения, в Солнечной системе существует также одиннадцатое измерение. Двенадцатое измерение – это Галактическое сознание» [1, с. 23]. Есть и более высокие измерения,

⁸⁵ 仏真理 *буппо синри* – центральное понятие учения Окава Рюхо.

которые упоминаются Окава Рюхо, но подробно не описываются. Наша трехмерная вселенная появилась по замыслу Высшего Сознания (оно же Вечный Будда), пребывающего в измерениях очень высокого порядка. Наше трехмерное пространство возникло в результате события, известного сегодня как Большой взрыв [1, с. 24-26] . С течением времени трехмерный мир был заселен первыми духами и иными формами жизни. В нем создали многомерные духовные миры; Эль Кантарэ, главнейший из существ (духов) девятого измерения воплотился на Земле и основал цивилизацию света; появились духи на Земле и затем на нее прибыли духи-переселенцы с других планет. Между местными и пришлыми возник конфликт. Одни из пришельцев, Люцифер, восстал против высоких духов неба, и из сгустков негативной энергии возник ад. Другие духи, забывшие о своей первоначальной сути, также способствовали концентрации темной, негативной энергии. Эти мятежные, падшие духи порождают зло и хаос и частично отрезают трехмерный мир от света Будды (первоначального бога). Эль Кантарэ посылает частицы своего сознания на Землю, чтобы предотвратить это. Людям необходимо стремиться дать Солнцу Истины еще раз проникнуть в третье измерение и восстановить изначальное царство света, страну Будды, и так обрести спасение. С сотериологической точки зрения наш трехмерный мир является не только частью десятимерного земного мира, но и местом подвижничества души человека для приближения к первоначальному божеству.

Выше мы весьма кратко и приблизительно описали оригинальную сложную синкретическую космологию, опустив чередование многих цивилизаций, включая цивилизацию Атлантиды, и не коснувшись воплощения на Земле духов иных измерений в виде известных исторических деятелей или мифических героев. Богатейшая, сложнейшая и иногда противоречивая космология и история вселенной в учении *Кофугу-но кагаку* является прекрасным материалом для экранизации в многосерийных *анимэ*. От-

метим, что *Кофугу-но кагаку* не пренебрегает такой возможностью взаимодействия с аудиторией и выпустила несколько *анимэ* на японском языке: «Перерождение Будды», «Законы вечности: мир глазами Эль Кантарэ», «Золотые законы: история глазами Эль Кантарэ», «Гермес: ветер любви» и т.д. Два из них, «Законы вечности» и «Законы вселенной», демонстрировались с субтитрами на русском языке в России.

Основное почитаемое божество в *Кофуку-но кагаку* – Эль Кантарэ, изначально называвшийся Эль Миорэ. Он считается духовной сущностью высочайшего порядка в не очень четко прописанной иерархии подобных сущностей, и отвечает за Землю. Эль Кантарэ воплощался в Сиддхартху Гаутама и стал Буддой Шакьямуни; так же появлялся как Гермес, а сейчас – как Окава Рюхо. Последний стал безусловным лидером в созданной им организации во всех сферах ее деятельности, и его главенство подкрепляется доктринально.

Основоположник и глава *Кофуку-но кагаку* излагает принципы своего учения, многочисленные откровения от других духовных сущностей и духов людей, правила поведения и т.д. в книгах, переведенных на многие языки. Окава Рюхо вошел в книгу рекордов Гинесса в январе 2011 г. за самый большой выпуск изданий в год, 52 книги. Количество изданий в мире превышает 1300 книг [17].

Все желающие «изучать ученье Учителя Рюхо Окавы и найти истинную миссию» [20] могут присоединиться к *Кофуку-но кагаку*. Существуют два уровня членства в организации: ученик, досл. «вступавший в организацию» (入会者) и посвященный, досл. «давший обет следовать трем сокровищам» (三帰誓願者)⁸⁶. Судя по объявлениям на официальных сайтах [13], [14], а также согласно статье Нумата Кэнъя [23, с.105-106], эти уровни различаются по процедуре вступления, размером вступительного и регу-

⁸⁶ Имеются ввиду три буддийских сокровища: Будда, Дхарма (учение), Сангха (монашеская община).

лярного взносов, обеспеченностью материалами, возможностью участвовать в различных церемониях и степенью приобщенности к истине буддийского учения.

Деятельность *Кофуку-но кагаку* в Японии состоит в проведении выступлений Окава Рюхо, передаваемых различными средствами массовой информации; в проведении регулярных семинаров, различающихся по уровням (начальный, средний, продвинутый); в выпуске фильмов, книг и радиопередач; в проведении годовых обрядов, как традиционных (Новый год, О-Бон и т.д.), так и специфических (праздник Гермеса и т.д.); обрядов жизненного цикла (свадьбы, похороны); в отправлении таких культовых действий, как обряды очищения, тренировки духа, медитативные практики; в активном участии в общественной жизни страны. Местом для собрания верующих и проведения обрядов являются так называемые *сёдзя*⁸⁷, что можно перевести как храм или место для молений. На сегодняшний день сеть *сёдзя* покрывает всю Японию.

Различные исследователи отмечают элементы национализма в учении *Кофуку-но кагаку*, проистекающие из осознания успехов японской экономики [22, с. 29] и подкрепленные на доктринальном уровне утверждением, что многие высшие духовные сущности переродились в современной Японии [26, с. 84].

С начала 90-х гг. *Кофуку-но кагаку* ведет активную деятельность за рубежом. Согласно официальному сайту этой организации, у нее есть 9 филиалов в Северной Америке, 12 в Центральной и Южной Америке, 8 в Европе, 5 в Африке, 20 в Азии и Океании [16].

В 2013 г. филиал *Кофуку-но кагаку* зарегистрирован в России под более исполненным для не-японца смысла названием «ХЭППИ САЙЕНС МОСКВА». Мы можем предположить, что во многих странах деятельность филиалов и отделений *Кофуку-но кагаку* начиналась среди проживающих

⁸⁷精舎 санск. *вихара*, — буддийский монастырь.

там этнических японцев. Так, например, было в Австрии [24, с. 31-32]. В России же «Хэппи сайенс» начал свою работу в совершенно чуждой этнокультурной среде, и эта работа планировалась заранее. Так, еще до открытия филиала в России на русском языке издавались книги Окава Рюхо. Например, в 2007 г. издательство «Попурри» (Минск) выпустило «Законы Солнца», а в 2012 г. издательство «Весь» (СПб) издало «Непобедимое мышление». Отметим, что в издательстве «Весь» в 2013 г. также вышло значительное количество работ Окава Рюхо: «Наука о счастье», «Непоколебимый разум», «Золотые законы», «Законы счастья».

Приведем пример аннотации (ее части) к одной из книг Окава Рюхо «Наука о счастье» в России:

Благодаря учению Рюхо Окавы миллионы людей в настоящее время имеют возможность раскрывать свой истинный потенциал и прокладывать свой собственный путь к счастью.

В этой книге собраны ранние лекции Рюхо Окавы, основанные на откровениях великих мистиков прошлого. Вы узнаете о 10 важных принципах – любви, разуме, просвещении, прогрессе, мудрости, молитве, размышлении, самоанализе и т.д., – которые лежат в основе духовной жизни любого человека. Японский гуру объясняет, как эти принципы влияют на нашу жизнь и почему счастье возможно только при соблюдении их всех. Он предлагает следовать несложным правилам, которые помогут создать единство этих принципов в вашей жизни и обрести счастье [21].

На русском языке также изданы следующие книги Окава Рюхо: «Настоящие взаимоотношения души и тела», «Сила влияния», «Законы вечности», «Сила исцеления», «Толстой – слова для жизни», «Президент Путин и будущее России», «Новое послание ангела-хранителя президента Путина», «Дипломатическая стратегия в период, требующий терпения – духовное послание Черчилля». Это все последние интерпретации учения, менявшегося на протяжении своей недолгой истории. В изданиях 90-х годов в ранние труды Учителя Окава Рюхо были внесены терминологические изменения, сделаны добавления.

Некоторые из книг на русском языке изданы в Японии. Это, например, два интервью с ангелом-хранителем В.В. Путина. Полное название этих двух книг «Президент Путин и будущее России. Интервью ангела-хранителя президента Путина», «Новое послание ангела-хранителя президента Путина. Интервью-2 ангела-хранителя президента Путина». Обе книги изданы в Токио 2014 г., однако первое интервью датировано 6 марта 2012 г., а второе – 18 апреля 2014 г. Судя по названиям различных выступлений на японском языке, Окава Рюхо не редко оценивает и трактует современное международное положение. Так и в этих книгах он пишет об экономике России, о ее отношениях с различными странами, уделяя в этих отношениях большое место Японии, противоречиям России и Америки, положению на Украине, взаимодействию с Китаем, Северной Кореей и Ираном. Окава Рюхо отмечает угрозу Японии со стороны Северной Кореи и Китая и убежден в необходимости добрососедских отношений с Россией. Складывается впечатление, что он предлагает Японии и России «дружить против» Китая и Северной Кореи. Если отбросить выражения «ангел-хранитель Путина», «ангел-хранитель Обамы», «дух Черчилля» и т.д., а также небольшую главку в первом интервью «Удивительные «прошлые жизни» господина Путина» [9, с. 133-135], то получается вполне журнальный политический текст (в форме вопросов и ответов) без малейшего налета религиозности. Отметим, что мы нашли две вышеупомянутые книги и на японском языке. Изображения президента Путина на обложках японских и русских книг одинаковы (разница только в удаленности кадра), но текст на обложках различный. Можно допустить, что отличия в названии первой книги на русском и японском названиях объясняются особенностями перевода⁸⁸. Разница в тексте на обложке второй книги более очевидна: обращение к читателю в японском издании значительно отличается

⁸⁸ «Новый президент России Путин и будущее империи» [4] в японоязычном издании и «Президент Путин и будущее России» в русскоязычном издании [9].

от обращения в переводном издании. На обложке второго интервью добавлена надпись: «[Ангел-хранитель Путина] заявил о возвращении четырех северных островов!?» [10].

Кроме того, в Японии на русском языке (и, конечно же, на японском) изданы откровения Льва Толстого, переданные Окава Рюхо. В электронной аннотации книги на русском языке написано:

«Я – одно из воплощений Иисуса Христа. Моя миссия была более высокой, но я не смог выполнить эту работу, и теперь меня одолевают досадные и горькие мысли». Это духовное послание направляет всему нашему миру из мира духов великий писатель, которым гордится Россия [19].

Таким образом, в России филиал *Кофуку-но кагаку* занимается традиционной для этой организации деятельностью: изданием и распространением работ Окава Рюхо. Филиал «Хэппи сайенс» активно продвигает свои издания на российском рынке и самостоятельно, и с помощью компаний, занимающихся распространением книг. Труды Окава Рюхо можно приобрести в самом Филиале и на сайтах сторонних организаций. Филиал участвовал в 2015 г. в книжной ярмарке на ВДНХ в Москве, в мае 2016 г. в работе книжного салона в Санкт-Петербурге; осуществляет рассылку электронной версии журнала «Слова мудрости на сегодня» (это ежедневная рассылка цитат из книг Окава Рюхо).

С 2105 г. филиал начал регулярное проведение в Москве лекций, видеопоказов, семинаров мероприятий для всех желающих, что тоже характерно для деятельности *Кофуку-но кагаку*⁸⁹. Мы предлагаем таблицу проведенных мероприятий с кратким пояснением их содержания. Названия мероприятий и их содержание приводится в соответствии с извещениями, полученными по электронной почте (пустые разделы не являются ошибкой).

⁸⁹ «Хэппи сайенс» также эпизодически демонстрирует фильмы в Санкт-Петербурге.

Таблица. Проведенные мероприятия

Месяц	Дата	Название мероприятия	Содержание мероприятия
2015 г.			
февраль	Вс, 15 февраля 14:00–16:00	Церемония открытия офиса Happy Science Moscow	Первая часть: церемония открытия нашего центра Вторая часть: вечеринка (фуршет)
	Вс, 22 февраля 14.00–15.30	Лекция по книге Рюхо Окава «Слова для жизни»	Духовное послание Толстого. Размышления о Русской революции, раскрытие секрета перерождения, вопрос Толстому об истинном смысле пацифизма)
март	Вс, 29 марта 14:00–15:30	Лекция по книге Окава Рюхо «Освобождение от страданий из-за недостатка любви»	
апрель	Вс, 19 апреля 14:00–15:30	Лекция по книге Окава Рюхо «Истина загробной жизни –мистика после смерти с 4-го до 6-го измерений»	
	Вс, 26 апреля 14:00–15:30	Лекция по книге Окава Рюхо «Принцип Любви»	
май	Вс, 10 Мая 14:00–15:30	Лекция по теме «Великая стратегия, ведущая к процветанию»	1. Видео Хэппи Сайенс Университет (Happy Science University) 2. История Happy Science 3. Миссия учителя Рюхо Окавы
	Вс, 17 мая 14:00–15:30	Семинар «Решение семейных проблем»	1. Как в Happy Science относятся к алкоголю? 2. Пример бывшего президента США Клинтона. 3. Как преодолеть семейные проблемы.

Продолжение табл.

Месяц	Дата	Название мероприятия	Содержание мероприятия
2015 г.			
май	Вс, 31 мая 14:00–16:00	Фильм «Законы Вечности» (с субтитрами на рус. яз.)	Удивительный секрет многомерного духовного мира! Духовный мир, который до сих пор невозможно было описать, предстанет в анимэ! Мистический фильм, в котором открывается верховная тайна человечества.
июнь	Вс, 14 июня	Семинар «Образ Рая»	Информация утеряна
	Сб, 27 июня 14:00–16:00	Фильм «Законы Вечности» (с субтитрами на рус. яз.)	Мистический фильм, в котором открывается верховная тайна человечества.
июль	_____	_____	_____
август	9 августа	Информация утеряна	
	Вс, 30 августа 14:00–15:30	Семинар по книге «Непоколебимый разум» Медитации («речка», «облако», «света»)	1. Против неудачи. 2. Что такое злые духи. 3. Мистика «Космического дерева».
сентябрь	Пт, 11 сентября 19:00–20:45	Фильм «Законы Вечности» (с субтитрами на рус. яз.)	Мистический фильм, в котором открывается верховная тайна человечества.
	Сб, 12 сентября 14:00–15:45	То же	То же
	Вс, 13 сентября 14:00–15:30	Семинар «Сила Влияния»	Поясняется мудрость выживания в нестабильное современное время. Ваши отношения с людьми улучшаются, и вас начнут уважать. Свет рождается в глубине души.
	Сб, 26 сентября 14:00–16:00	Фильм «Законы Вечности» (с субтитрами на рус. яз.)	Мистический фильм, в котором открывается верховная тайна человечества.

Продолжение табл.

Месяц	Дата	Название мероприятия	Содержание мероприятия
2015 г.			
октябрь	Вс, 4 октября 14:00–15:30	Семинар «Принцип Просветления»	1. Соприкосновение с Истиной. 2. Любовь непобедима. 3. Продвижение вперед и гармония.
	Вс, 11 октября 14:00–15:30	Семинар «Как освободиться от стресса и выйти из спада» «Медитация Океана» и «Медитация Луны»	1. Главные причины стресса и как преодолеть его. 2. Как выйти из спада. 3. «Медитация Океана» и «Медитация Луны». Мы освободим свою душу и посмотрим внутрь себя изда- лека от Земли.
	Вс, 25 октября, 14:00–15:30	Лекция «Законы испол- нения желаний» Медитация «речка», «облако» Молитвы «для восста- новления от болезни» «за кономическое пре- успевание» и «для до- стижения успеха»	С данного момента, для желающих, раз в месяц бу- дут проводиться молитвы.
ноябрь	Вс, 1 ноября 14:00–15:30	Семинар «Принцип Прогресса» Медитация «числового счета» и «облака»	1. Начать с простого. 2. Настоящий смысл само- анализа. 3. Почему нужно всегда двигаться вперед?
	Вс, 22 ноября 14:00–15:30	Семинар «Принцип Мудрости» Медитация «числового счета» и «облака»	1. Период умственных уси- лий. 2. Создание непоколебимой уверенности в собственной мудрости. 3. Мудрость служения дру- гим.

Продолжение табл.

Месяц	Дата	Название мероприятия	Содержание мероприятия
2015 г.			
декабрь	Вс, 13 декабря 14:00–15:45	Семинар «Сообщение от Иисуса Христа» Молитвы (Здоровье, Экономическое преуспевание, Успех)	Рюхо Окава передает сообщение от Иисуса Христа в Небесном мире. Чудесный семинар, на котором вы сможете узнать мнение Иисуса про Его миссию, настоящий смысл креста, и того, кого Иисус называл Отцом.
	Вс, 27 декабря 14:00–15:30	Семинар «Мир, который может верить в Бога» (лекция на фестивале Эль Кантарэ) Медитация	1. Откуда рождается разница в учениях религий, из-за которых возникает международный конфликт? 2. Каким должен быть мир в будущем?
2016 г.			
январь	Вс, 10 января, 14:00–16:00	Фильм «Законы Вселенной» (с субтитрами на рус.яз.)	Присутствующие узнают секрет Вселенной.
	Вс, 17 января 14:00–15:45	Семинар «Вселенная и инопланетяне» Медитация реки, медитация ветра и облака, получение света от Рая	Существуют ли инопланетяне? В результате духовного исследования, Окава Рюхо выявил удивительный факт!
	Вс, 31 января 14:00–16:00	Фильм «Законы Вселенной» (с субтитрами на рус. яз.)	Присутствующие узнают секрет Вселенной.
февраль	Вс, 7 февраля 14:00–15:45	Семинар «Работа и Любовь» Медитация «океана»	1. Смысл работы. 2. 3 способа для перехода на следующий уровень на работе. 3. Работа как выражение любви.

Продолжение табл.

Месяц	Дата	Название мероприятия	Содержание мероприятия
2016 г.			
февраль	Вс, 21 февраля 14:00–15:45	Празднование 1-й годовщины открытия московского филиала	Видеолекция учителя Рюхо Окавы для всего мира: «Навстречу миру, в который можно верить». Специальная молитва для здоровья и счастья присутствующих.
март	Пт, 4 марта 14:00–16:00	Фильм «Законы Вечности» (с субтитрами на рус. яз.)	Мистический фильм, в котором открывается верховная тайна человечества.
	Сб, 5 марта, 14:00–16:00	То же	То же
	Вс, 6 Марта, 14:00–15:30	Семинар «Сообщение от Иисуса Христа, часть 2»	1. Представление действия Harry Science. 2. Воскресение Христа и чудеса. 3. Многогранность Небесного Отца.
	Вс, 20 марта 14:00–15:40	Семинар «Мир вечной жизни» Молитвы после семинара: для здоровья, для экономического процветания, для успеха, для излечения болезни, для изгнания дьяволов и т. д.	1. Почему существует смерть? 2. Смерть и перерождение 3. Тот, кто станет ангелом, и тот, кто не станет им.
	Пт, 18 марта	Фильм «Законы Вечности» (с субтитрами на рус. яз.)	Мистический фильм, в котором открывается верховная тайна человечества.
	Сб, 19 марта	То же	То же
апрель	Вс, 3 апреля 14:00–15:30	Семинар «Принцип Молитвы» Медитация «числового счета» и «облака»	1. Раскаяние и Молитва. 2. Законы Молитвы. 3. Истинная молитва – стремление принести счастье всему человечеству.

Окончание табл.

Месяц	Дата	Название мероприятия	Содержание мероприятия
2016 г.			
апрель	Сб, 30 апреля 14:00–15:45	Семинар «Достичь успеха» Молитвы после семинара	1.Состояние души, которое приглашает успех. 2.Простой способ узнать, ты счастлив или нет? 3.Самое мощное оружие, которое пригодится к успеху в жизненном пути.
май	Сб, 14 мая 14:00–15:45	Семинар «Духовная сила медитации раскаяния» Молитвы после семинара: для успеха, для экономического процветания, для здоровья, для излечения болезни, для изгнания дьяволов	1.Разница в духовном свете между Иисусом и Шакьямуни. 2.Медитация раскаяния. является способом вернуться в рай 3.Как заниматься медитацией раскаяния; практика.

Описание мероприятий в этой таблице позволяет понять, как постепенно расширялся их круг, как вводились религиозные (культовые) действия – медитация и молитва. (В данном случае мы рассматриваем медитацию как психотренинг в составе духовно-религиозной практики.)

Отметив начало своей деятельности, филиал перешел к лекциям, в основном касающихся разрешения личностных, психологических проблем. Обратим внимание, что первая лекция была связана с именем Л. Н. Толстого. Поневоле вспоминается замечание выдающегося российского востоковеда О.О. Розенберга о способности буддизма сосуществовать с местными верованиями, инкорпорировать местных божеств в пантеон буддизма, находить в различных учениях частичное проявление мудрости Будды [25, с. 260]. Только в случае с *Кофуку-но кагаку*, речь идет не о местных божествах, а о явлениях чужеродной культуры, которые с легкостью вбираются этим учением и находят в нем свое место.

После нескольких занятий, связанных с психологией, последовали лекции, семинары и демонстрации фильмов о личности основателя этого религиозного направления, об основах его учения. И далее семинары по личным проблемам и основным положениям учения чередуются. Семинары проходят в следующей форме. Ведущий (в электронной рассылке он называется «лектор») на японском языке под перевод излагает какое-либо положение, далее демонстрируется короткий видеофильм с речью Окака Рюхо (с субтитрами на русском языке) на эту тему и затем ведущий (под перевод) поясняет и подытоживает слова Учителя Окава. С определенного момента в конце семинаров начинают практиковаться медитации, затем – молитвы. Медитации рекомендуется совершать в чистом месте, защищенном от дурных влияний. В Москве это одно из помещений офис «Хэппи сайенс», где проводятся семинары и где находится алтарь. Вне общих чистых мест медитацию рекомендуется проводить при наличии защитного амулета или маленького переносного алтаря.

Любой может стать членом этой религиозной организации при личном обращении к персоналу «Хэппи Сайенс» в Москве. Отметим, что в Японии на первый уровень (ученик) можно зарегистрироваться по интернету, а на второй (посвященный) – только лично в каком-либо из отделений, храмов *Кофуку-но кагаку (сёдзя)*.

Насколько мы можем судить из бесед с немногочисленными посетителями, их привлекает «психологическая» составляющая. Это действительно сильная часть и буддийского учения, отрабатывающего методы разрешения внутриличностных конфликтов, и японской культуры, более тысячи лет оттачивающей тонкости межличностного общения. Семинары о работе, любви, успехе и т.д. не уступают лучшим популярным книгам по этим проблемам, а возможно, и профессиональным консультациям. При этом в излагаемых материалах нет ничего специфически японского, описываемые ситуации и предлагаемые рекомендации универсальны.

Подведем итог вышесказанному. В России филиал *Кофуку-но кагаку* действует под названием «Хэппи сайенс», англоязычным названием, которое уже сложилось как брэнд. «Хэппи сайенс» организован в России не для незначительной японской общины, а для российских граждан; занимается той же деятельностью, что и на территории Японии, только в меньшем объеме. Приспосабливаясь к местным условиям, «Хэппи сайенс» ведет себя как большинство торговых компаний: учитывает местные вкусы и пристрастия, в данном случае культурные и духовные. В России «Хэппи сайенс» на сегодняшний момент предлагает универсальные идеи, почти лишённые некоторых национальных японских особенностей.

Библиографический список:

Источники

1. *Окава Рюхо*. Законы солнца. Духовные законы и история управления прошлым, настоящим и будущим. Минск, 2007.
2. *Окава Рюхо*. Непобедимое мышление. СПб: Весь, 2012.
3. *Окава Рюхо*. Торустой: дзинсэй-ни окуру котоба (Толстой: слова для жизни). Токио: Кофуку-но кагаку, 2012.
4. *Окава Рюхо*. Росиа Путин синдайторё то тэйкоку но мирай (Новый президент России Путин и будущее империи). Токио: Кофуку-но кагаку, 2012.
5. *Окава Рюхо*. Непокколебимый разум. СПб: Весь, 2013.
6. *Окава Рюхо*. Наука о счастье. 10 принципов идеальной жизни. СПб: Весь, 2013.
7. *Окава Рюхо*. Законы счастья. СПб: Весь, 2013.
8. *Окава Рюхо*. Золотые законы. История воплощения глазами вечно-го Будды. СПб: Весь, 2013.
9. *Окава Рюхо*. Президент Путин и будущее России. Интервью ангела-хранителя президента Путина. Токио: Хэппи Сайенс, 2014.
10. *Окава Рюхо*. Путин дайторё-но синсюгорэй мэссэдзи (Новое послание ангела-хранителя президента Путина). Токио: Кофуку-но кагаку, 2014.

11. *Окава Рюхо*. Новое послание ангела-хранителя президента Путина. Интервью-2 ангела-хранителя президента Путина. Токио: Хэппи Сайенс, 2014.

12. Официальный сайт *Кофуку-но кагаку* на японском языке. Главная страница. Режим доступа: <https://happy-science.jp> (06.06.2016).

13. Официальный сайт *Кофуку-но кагаку* на японском языке. Вступление. Режим доступа: <https://happy-science.jp/joinus/> (06.06.2016).

14. Официальный сайт *Кофуку-но кагаку* на японском языке. Взносы и пожертвования. Режим доступа: <https://happy-science.jp/happiness-planting/> (06.06.2016).

15. Официальный сайт *Кофуку-но кагаку* на японском языке Учение. Режим доступа: <https://happy-science.jp/ryuho-okawa/teaching/> (06.06.2016).

16. Официальный сайт *Кофуку-но кагаку* на английском языке. Find us. Режим доступа: <http://findus.happy-science.org> (06.06.2016).

17. Официальный сайт «Хэппи сайенс» на русском языке. Главная страница. Режим доступа: <http://blog.livedoor.jp/hsmoscow/archives/1379764.html> (06.06.2016).

18. Официальный сайт «Хэппи сайенс» на русском языке. Коротко о книгах мастера Рюхо Окава, которые изменяют вашу жизнь в лучшую сторону. Режим доступа: <http://ryuho-okawa.ru> (06.06.2016).

19. Официальный сайт «Хэппи сайенс» на русском языке. Толстой – слова для жизни. Режим доступа: <http://blog.livedoor.jp/hsmoscow-books/archives/4282733.html> (06.06.2016).

20. Официальный сайт «Хэппи сайенс» на русском языке. Членство. Режим доступа: http://blog.livedoor.jp/hsmoscow/archives/cat_77557.html (06.06.2016).

Литература

21. Интернет магазин OZON.ru. Режим доступа: <http://www.ozon.ru/context/detail/id/24288326/> (06.06.2016).

22. *Matsunaga, Louella*. Spiritual Companies, Corporate Religions: Japanese Companies and Japanese New Religious Movements at Home and Abroad / Clarke, P.B., (ed.), Japanese New Religions in Global Perspective. Richmond: Curzon Press, 2000. P.10-34.

23. *Нумата Кэнъя*. Кофуку-но кагаку-но кэнкю (Исследование Кофуку-но кагаку) / Момояма гакуин дайгаку сякайгаку ронсю (Собрание работ по социологии Университета Момояма гакуин). Идзуми: Момояма гакуин дайгаку, 1990. С. 81-112.

24. *Pokorny, Lukas and Winter, Franz*. 'Creating Utopia': The History of Kofuku no Kagaku in Austria, 1989-2012, with an Introduction to Its General History and Doctrine / Hödl, Hans Gerald and Lukas Pokorny, (ed). Studies on Religion in Austria. Vienna: Praesens: 2012, Volume 1. P. 31-79.

25. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.

26. *Цукада Хотака*. Син синсюкё-ни окэру бункатэки насёнаридзуму-но сёсо: Махикари то Кофуку кагаку-ни окэру Нихон, нихондзин кан то хэнсэн (Различные аспекты культурного национализма в японских новых религиях: логика восприятия и изменения в восприятии Японии и японцев в Махикари и Кофуку-но кагаку) // Религия и общество, 2009. № 15. С. 67-90.

Хрущева П. В.

ЭНЕРГИЙНЫЙ ПРАГМАТИЗМ И МАГИЗМ В НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

В большинстве религиозных традиций наблюдается сосуществование двух противостоящих друг другу идеалов. Первый – стяжание сакральной энергии, силы, которая укрепляет и поддерживает, способствует здоровью, получению материальных благ, удаче в делах, а также пониманию и мудрости. Второй –самоотдача, препоручение себя высшей силе, служение.

Может наблюдаться равновесие между ними или же соотношение их варьируется между полюсами преобладания одного из этих идеалов. В раз-

витых религиях, даже если доктринально провозглашается идеал самоотдачи и служения, на уровне народной религиозности господствует противоположный идеал.

В традиционных обществах более откровенно выражена установка на получение и удержание энергии, жизненной силы, мощи; этой цели соответствует значительная часть бытовых предписаний, социальных установлений и религиозных ритуалов.

Данную ценностную ориентацию традиционного общества мы обозначаем как энергийный прагматизм. Под прагматизмом в данном случае понимается «мировоззрение, в котором основой любых этических, и шире, ценностных представлений становятся не некие универсалии (культурные, космические или божественные), а в первую очередь потребности человека (в данном случае – потребность в энергии / жизненной силе), и этические предписания непосредственно увязаны с жизненными устремлениями человека. ... Прагматизм означает, что человек ориентирован не на *действие* как таковое, а на *действенность*, результативность. Причем обычно действенность не для мира в целом, а для достижения конкретной цели, которая может касаться самого человека, его семьи, его деревни, его страны» [3, с. 59-60].

Носители такого мировоззрения рассматривают энергию как некую субстанцию, которой можно обладать, которая может передаваться, накапливаться, с помощью которой можно успешно действовать.

Еще в 1891 г. Роберт Кодрингтон описал бытующее в Меланезии представление о силе, называемой «мана», а впоследствии обнаружилось, что подобное представление характерно не только для меланезийско-полинезийского мира, аналогичные или сходные представления присутствуют у многих народов: *оренда* у ирокезов, *маниту* у алгонкинов, *вакан* у индейцев дакота, *земи* у жителей Антильских островов, *мегбе* у африканских пигмеев, *нумен* у древних римлян и т.д. Представления эти нельзя

считать идентичными, в восприятии силы имеются нюансы, кроме того, одни культуры более, другие менее чувствительны к ней. В большинстве случаев предполагается, что эта сила присутствует повсюду, но доступна локализации, воздействует на расстоянии и через контакт, безлична, но иногда концентрируется или воплощается в определенных сущностях и объектах.

Природу этой силы можно считать сакральной, поскольку именно «сакральные силы есть основа жизненных сил» [1, с. 101]. М.Элиаде говорит о том, что силу (*мана*) заключает в себе все, причастное сакральному, «обладающее бытием в превосходной степени, все, иначе сказать, представляющееся человеку действенным, динамичным, плодотворным, совершенным» [4, с. 35]. Другими словами, атрибутами силы являются бытийственность, сакральность и могущество.

Из всего многообразия взаимодействий для энергийного прагматизма характерно акцентирование именно энергийных, касается ли это взаимодействий между сверхъестественными существами в мифах, между людьми и божествами в культе, между людьми в социуме, между человеком и природными, а также рукотворными, объектами.

Отношение к силе, порой вызывающей благоговение, в целом в традиционных обществах весьма прагматично. Существ, которые обрели ее тем или иным путем, почитают, дабы умиловить, почитают и исполненные ею объекты, пытаются приобщиться к силе; множество социальных и моральных предписаний направлены на приобщение к энергии, ее накопление и сохранение. В одних культурах она может рассматриваться лишь как средство для обретения благ более зримых, материальных, в других представляется самоценной, поскольку приобщает к сакральной основе бытия.

Следует обратить внимание на соотнесение понятия «энергийный прагматизм» с магическим мировосприятием. Последнее тоже прагматич-

но, поэтому можно говорить о сходстве и различии энергийного и магического прагматизма. Они имеют широкую область пресечения, но в то же время магическая связь не всегда энергийна, она может быть символической. Энергийное же не всегда связано с магией.

Идеал чистоты, самоотдачи, отрешенности, освобождения не связан с мощью, жизненной энергией. Идеал этот можно обнаружить не только в отношении человеческого, но и в отношении божественного начала: наряду с представлениями о божественности, неразрывно связанной с созидательной либо разрушительной мощью, существуют и представления о божественности, не связанной с силой, деятельностью, властью (например, эпикурейские боги, равнодушные к власти и мощи, отрешенно-безмятежные, наслаждающиеся существованием).

Идеал самоотдачи имеет две разновидности. Полное растворение или уничтожение «эго» (реального или иллюзорного) предполагается в религиях, основанных на монистических представлениях: в монистических направлениях индуизма, буддизме, в суфизме. В авраамических религиях и теистических направлениях индуизма этот идеал трактуется несколько иначе: вместо полного растворения, исчезновения «эго» присутствует идеал служения, самоотдачи, предания себя в руки Божества. Энергийность, которой оперирует исихазм, не выбивается из этой схемы, поскольку в не речь идет не о стяжании и накоплении энергии, а о собирании энергий и направлении их к Богу.

В древности роль идеала, не связанного с мощью, была менее значительной. Если проследить трансформацию некоторых мифологических сюжетов, можно заметить, что в древности чистота имела лишь инструментальное значение: к ней прибегали в тех случаях, когда это способствовало аккумулярованию и сохранению энергии. Идея, что чистота важна не только как способ сохранить энергию, но и сама по себе, завоевала позиции позднее и ознаменовала собой появление морали.

Однако и в наши дни для многих людей освобождение, обожение, служение, предание себя высшим силам, по-прежнему оказываются целями слишком высокими и абстрактными, более актуальным для них остается увеличение жизненной энергии, позволяющей удовлетворить текущие мирские потребности. Вне зависимости от провозглашаемой в доктрине цели, в религиозной практике энергийный прагматизм присутствует.

Прагматичное использование сакральных сил мы находим во всех религиях, в т.ч. и в авраамических, несмотря на то, что в качестве идеала в них провозглашается предание себя Богу. В православной народной практике освящаются машины, квартиры, оружие (не только мечи и луки в старину, но и современные ядерные ракетные комплексы). Имеется особая молитва «на освящение всякой вещи», прошения возносятся о здоровье, об успешной учебе, о властях предержащих. В транспортных средствах иконы размещаются обычно не столько для молитв, сколько как амулеты-обереги. Реликвии (атрибуты жизни святых, пророков, девы Марии или Иисуса) почитаются не только как напоминающие о священном, но и как обладающие силой исцелять, облегчать роды, защищать от бедствий (саранчи, засухи и пр.), причем второе (прагматичное отношение к реликвиям) на уровне народного христианства наблюдается гораздо чаще.

В исламе суры из Корана использовались в качестве оберегов, будучи нанесенными на оружие и одежду воинов. До нас дошли боевые топоры, щиты, панцири, мечи и сабли, кинжалы, шлемы, конские доспехи, буквально испещренные строками священной книги. Особые рубахи, покрытые священными письменами, поддевались под кольчугу как "одеяние богобоязненности". Строки Корана наделялись магической силой и становились главным элементом ритуалов бытовой магии. «При совершении магических действий отдельные *айаты* и *суры* зачитывались вслух (следовало повернуться в направлении *киблы*) или записывались. Для записи использовались самые разнообразные материалы (бумага, шелк, кусок одеж-

ды несозревшей девочки, газелья или львиная кожа, земля, серебро, золото, различная посуда, зеркало, старый женский гребень, кости верблюда, шкура мертвой лошади, часть савана, различные части человеческого тела и т. п.), а вместо чернил применялись мускус, шафран, розовая вода, яблочный или виноградный сок и даже кровь удода» [2, с. 324-325]. Существовали огромные перечни сур и отдельных аятов, используемых как обереги от болезней и ночных кошмаров, нанесения порчи, для привлечения возлюбленной, обнаружения сокровищ и даже "для чудесного увеличения количества масла в бурдюке" [2, с. 346].

Развился в исламе в качестве народного верования и культ святых; утвердившись вначале в обрядовой практике, впоследствии он был догматически обоснован мусульманскими авторитетами. Части одежд святых, их молитвенные коврики и пр. реликвии, стали использоваться в качестве оберегов.

Энергийный и магический прагматизм, разумеется, характерны не только для авраамических религий. В буддизме нередко подношения бодхисатвам и дхармапалам совершаются ради привлечения их силы для обретения защиты или иных мирских благ. В дацанах Бурятии порой заказывают прошение об удаче на выборах. Первый такой даадхал был заказан в Иволгинском дацане 1 февраля 2012 года [6].

Но, разумеется, наиболее значительную роль энергийный прагматизм играет в религиях, в которых энергия признается, так сказать, официально. Например, в индуизме, где для обозначения силы вообще и ее аспектов существует множество терминов. Это и *тапас* – жар, накапливаемый путем аскетических практик, *теджас* и *оджас*, *прана* – жизненная энергия, *шакти* – активный космический принцип, божественная энергия, а также различные региональные обозначения сакральной энергии, которые впоследствии слились с понятием шакти. Индуизм относится к религиям, наиболее тесно вплетенным во все сферы жизни, общественной и

индивидуальной. Ашрама-дхарма (система жизненных стадий) и система самскар (очистительных ритуалов) сакрализуют стадии жизни человека и переходы от одной стадии к другой. Идея джати-дхармы (кастового долга) предполагает сакрализацию профессиональных символов и профессиональной деятельности, рассматриваемой не только как долг перед обществом, но и как религиозное служение. Любая каста связана со своим занятием не только экономически, но и ритуально: орудия труда или предметы, с помощью которых члены касты зарабатывают на жизнь (к примеру, плуг для земледельца, музыкальный инструмент для музыканта, меч для воина), являются сакральными объектами, над которыми совершается пуджа. Религия вторгается и в политическую сферу: в Южной Индии в наше время можно встретить принесение жертв в храме ради победы на выборах определенной партии или политического деятеля. Согласно представлениям тамиллов, дравидийского народа, проживающего на самом юге Индостана, мир пронизан сакральными силами, поэтому повседневная жизнь оказывается структурированной религиозно-мифологическими парадигмами. В Индии, особенно в южной, бытовое и социальное поведение людей буквально подчинены задаче получения и накопления энергии, что проявляется в особом отношении к таким вещам, как дар, жертва, страдание, любовь, женское целомудрие.

В религиозном сознании современного человека можно обнаружить обе установки: «я должен служить высшим силам» и «высшие силы должны служить мне». Эти установки даже могут совмещаться в сознании одного индивида, но чаще превалирует одна из них. В санскритской традиции этот факт объяснялся бы, по-видимому, тем, что цикл развития души включает в себя «путь выступления» (исхода из Абсолюта, самоутверждения в своей отдельности), *правритти*, и «путь возврата» (в Абсолют), *нивритти*, и ценностные установки человека коррелируют с той стадией цикла, которую он проходит.

Библиография:

1. Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000.
2. Резван Е.А. Коран и его мир. СПб: Петербургское Востоковедение, 2001. С. 324-325.
3. Хрущева П.В. Энергичный прагматизм в тамильской культуре // История философии. № 18. М.: Институт философии, 2013.
4. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.
5. <http://www.site.infpol.ru/photoday/100175.php>.

Шиженский Р. В.

**РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ
РУССКИХ ЯЗЫЧНИКОВ XXI ВЕКА
(ПО ДАННЫМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

Бурное развитие мирового сообщества, создавшего развитую индустрию знаний, высокопроизводительную промышленность, активно развивающее инновационную составляющую экономики и все стремительнее покоряющее космос, остается и в XXI веке религиозным. Более того, религиозные искания определенного процента европейского (уже – российского) социума выходят далеко за пределы мировых конфессий. Они нацелены на погружение в традиционное мировоззрение. Определенный вклад в долголетие современного русского язычества (первым язычником советской России был А. А. Добровольский (Доброслав) заявивший о своем мировоззренческом выборе во второй половине 1970-х) внесли, так сказать, внешние факторы. Это катаклизмы социального, культурного и политического характера, обрушившиеся на российское общество во второй половины

XX-начала XXI вв. В данных условиях оживление язычества следует рассматривать как закономерную реакцию части населения, ищущую свои духовную, этническую, культурную и социальную среды.

В настоящее время феномен развития языческих воззрений в среде российского социума, стал предметом изучения для целого спектра как отечественных, так и зарубежных дисциплин гуманитарного цикла. Политологи, религиоведы, социологи и др. выдвигают гипотезы о терминологических особенностях и хронологических рамках «младоязычества» XX-XXI вв., разрабатывают классификации направлений сегодняшнего политеизма и определяют уровень радикализации действующих сообществ. Отметим, современные русские языческие объединения (союз общин, община, и т.д.) представляют собой диаспоральные образования – культурно отличительную общность со своим, специфическим, не сходным с остальным населением набором формантов. Большинство групп разрабатывает не только свой собственный празднично-обрядовый комплекс, но и календарь, священные тексты, атрибутику, одежду и даже язык. Определяют и обустривают места культа, выбирают священнослужителей, наконец, формируют концепции поведения как внутри общины, так и во «внешнем мире». Соответственно, язычники пытаются создать собственную особую социально-культурную среду. Можно предположить, что со временем окрепший «языческий мир» сможет отстранить своих прозелитов и от постоянных контактов с инакомыслящей средой. Демонстрируемое отношение к родине проявляется в попытках как на словах (нарративы, лектории, электронная среда), так и на деле (личный пример, пример общины) вернуть времена дохристианской Руси – языческого золотого века. Являясь, как и другие подобные образования, универсальной формой, русская языческая диаспора умело подстраивается под изменяющийся мир, существуя и развиваясь как в иноэтничном окружении, так и в среде своего этноса.

Безусловно, восстановление русских архаических верований сопряжено с целым комплексом проблем. В первую очередь, с отсутствием, первостепенных источников, позволяющих «верить аутентично». Отсюда, применительно к подавляющему большинству российских языческих объединений, ставка на религиозные конструкции пантеонов, празднично-обрядовых комплексов и т.д. Все перечисленное, создается благодаря пассионарности лидеров современного политеизма. «Микс» из фрагментов историчного (источниковый материал), личного, рекомендуемого и внушаемого, в данном случае уже главой общины, переносится на адептов объединения, в своих духовных поисках, остановившихся на славянском язычестве. Получаемое в итоге ремифологизированное мировоззрение - симбиоз идеологием и практик свойственный рядовым членам языческих сообществ, в настоящее время не является предметом как внутренней – языческой, так и научной рефлексии. Наиболее распространенной ошибкой убежденных теоретиков от лагеря исследователей – ссылаться на нарративы, сетевые высказывания и т.п. отдельных представителей от языческой диаспоры (чаще всего лидеров) и выдавать частное мнение последних за идеологические установки всей общины или даже всего движения. Более того, в подавляющем большинстве случаев исследователь не только пренебрегает анализом взглядов языческих масс, но и весьма поверхностно освещает мировосприятийный комплекс лидера группы. В результате научный деятель всё дальше отстраняется от проведения объективного и всестороннего исследования данного типа религиозности, а заинтересованная аудитория получает инверсионный и эклектический «научный продукт».

Таким образом, цель данного исследования заключается в попытке фиксации и первичного анализа некоторых особенностей мировоззрения, рядовых членов славянского языческого сообщества России. Для достижения поставленной цели, необходимо решить следующие задачи: во-первых, рассмотреть особенности социального портрета рядового участни-

ка языческого праздника, специфику религиозной принадлежности респондентов. Во-вторых, проанализировать данные открытого вопроса, посвященного определению «исторического лица» России – деятеля, сыгравшего наибольшую роль в истории страны.

Третий год подряд представители научно-исследовательской лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина проводят анкетный опрос среди представителей русских языческих общин и союзов, собирающихся на праздник Купалы в районе села Игнатьевское Малоярославецкого района Калужской области.

В рамках настоящего исследования была применена сплошная выборка. Данный вид выборки применим для небольших генеральных совокупностей. Величина генеральной совокупности, по данным организаторов праздника «Содружества общин Велесов Круг», составила 1400 человек. Величина выборочной совокупности составила 429 респондента. Полностью отказались от заполнения опросного листа 38 человек: 24 мужчины и 14 женщин. Поскольку, в рамках настоящего исследования, источником первичной социологической информации является человек (респондент) – непосредственный участник исследуемых процессов и явлений, в качестве основного метода выбран опрос (массовое анкетирование).

Опросный лист 2015 года состоял из пяти вопросных блоков, содержащих как открытые, так и закрытые вопросы. В данной статье рассматриваются особенности данных блока №1, нацеленного на раскрытие «социального портрета» рядовых языческих прозелитов и сочувствующих движению, и открытый вопрос блока №5 (5.3.), посвященного определению первостепенной исторической фигуры России, по мнению участников Купалы.

Первый блок анкеты 2015 года состоял из восьми вопросов, цель которых заключалась в раскрытии личных данных респондентов. Настоящий блок условно обозначен нами как «фактологический».

В первом вопросе респондентам предлагалось указать свою половую принадлежность, всего 1 респондент (2% опрошенных) отказался отвечать на заданный вопрос. Полученные данные показали, что мужской компонент превалирует в количественном отношении над женским. Из 429 опрошенных 257 были представителями мужского пола, что составило 60%, на 40% женщин соответственно (171 респондент). Данная пропорция находит свое подтверждение в отечественной историографии. Современное русское язычество традиционно ассоциируется именно с «мужским движением» [Гиндер 2004: 98-99].

Второй вопрос анкеты был направлен на выявление возрастных групп характерных для среды отечественных политеистов. Как оказалось, в ходе опроса, на празднике Купалы присутствовало два лица младше 14 лет (0,2% опрошенных). Кроме того, 3% младоязычников не достигли совершеннолетнего возрастного предела (13 человек). Возрастная группа 15-29 лет составила 42, 9% опрошенных (184 человек), что намного выше среднестатистической картины по стране. Возрастная группа 30-49-летних в языческом крыле представлена ста девяносто семью участниками праздника, что составило 45,9% от общего числа респондентов.

Людей, перешагнувших пятидесятилетний барьер, на языческом празднестве собралось около 5% (25 респондентов). Данный показатель почти в пять раз ниже всероссийского, где возрастная группа от пятидесяти представлена 34,5 % (49622 тыс. человек).

Таким образом, верхняя возрастная граница язычников и сочувствующих, принявших участие в опросе, составила 11 лет, нижняя – 67 лет. Средний возраст группы составил 28,7 года. Однако омоложение языческого движения Купалы произошло не за счет совокупного увеличения доли молодежи (с 14 до 30 лет), которая снизилась с 53,4% 2014 года до 47, 3 % (203 респондента) 2015 года, а за счет перераспределения возрастных групп внутри «молодежной» категории. Так количество младоязычников в возрасте от 14 до 21 года увеличилось на 1,4 % (с 7,7% 2014 года до 9,1 %

2015). Доля же язычников, чей возраст находится в границах 22-30 лет, напротив, сократилась на 7,95 %: так, на 46,15 % язычников обозначенной возрастной категории 2014 года приходится 38,2% Купалы-2015.

Возраст 31-50 лет составил 42,9% (184 человека) против 40% 2014 года [Шиженский., Шляхов 2015: 211]. Самый популярный языческий возраст – 31 год: его указало 30 респондентов, что составило 7% опрошенных от генеральной совокупности. Стоит отметить, что самым популярным возрастом Купалы-2014 был возраст 28 лет (почти 10% респондентов).

Третий вопрос анкеты был направлен на определение уровня образования у представителей новой языческой религиозности. Графа «высшее образование» стала наиболее массовой. Её выбрало 63,9% (274 респондента). На втором месте среднее специальное образование – 98 язычников (22,8%). Среднее общее образование получили 27 респондентов (6,3%). Основное общее у 11 опрошенных (2,6%). Примечательно, что 8 адептов (1,9%) имеют научную степень. Данный вопрос вызвал затруднение у 11 респондентов (2,6% опрошенных). Таким образом, несмотря на определенный хронологический интервал (разрыв в показателях 5 лет), уровень образования современных язычников Купалы 2015 года почти в три раза превышает общероссийские показатели.

В четвертом вопросе анкеты респондентам предлагалось выбрать тип профессиональной принадлежности по классификации Е.А. Климова [Климов 1996].

Профессиональная принадлежность	Количество человек	% от общего количества анкет
«человек-человек»	143	33,3
«человек-природа»	99	23,1
«человек-техника»	92	21,4
«человек-художественный образ»	76	17,7
«человек-знаковая система»	13	3,3

Затруднение данный вопрос анкеты вызвал лишь у пятерых респондентов, что составило 1,2% от общей совокупности.

Таким образом, опираясь на вышеизложенное, можно говорить о том, что в среде отечественных язычников преобладающим видами деятельности является экстравертивная, антропоориентированная профессиональная модель «человек-человек». Непосредственным предметом труда выступает индивид. Тип «человек-природа» также востребован среди представителей неавраамической религиозности, что во многом объясняет и определенную природоцентричность движения. Минимальный процент модуля «человек-знаковая система», вызван, на наш взгляд, определенным типом восприятия действительности среди представителей новой религиозности, чей мировосприятийный потенциал направлен скорее по эмпирически-созидательному, нежели по рационально-преобразовательному вектору.

В пятом вопросе анкеты представителям Купальского праздника предлагалось указать род занятий. Данный вопрос вызвал затруднение у троих респондентов (0,7% опрошенных). Профессиональная деятельность остальных опрошенных распределилась следующим образом:

Род занятий	Количество человек	% от общего количества анкет
1. руководитель высшего звена	29	6,8
2.руководитель среднего звена	59	13,8
3.бизнесмен, предприниматель	56	13,1
4.служащий	77	17,9
5.рабочий	67	15,6
6.студент	28	6,5
7.пенсионер	5	1,2
8.ведение домашнего хозяйства	26	6,1
9.безработный	12	2,8
10.другое	67	15,6

В качестве профессиональной деятельности иной вариант выбрало 67 человек (15,6 %). В данную категорию, вошли следующие ответы: педагог (11 человек 2,56 %), ремесленник (7 человек 1,6%), школьник (5 чело-

век), программист, музыкант (по 4 ответа), научный сотрудник, художник (по 3 ответа), военный, инженер, фрилансер, психолог, фотограф, флорист (по 2 ответа). Среди единичных ответов фигурировали: работник сми (анкета №7), волхв (анкета №169) целитель (анкета №170), воин (анкета №173), врач (анкета №122), пчеловод (анкета №341), работник музея (анкета №75), татуировщик (анкета №284), биотехнолог (анкета №275), работник по звонку (анкета №383), артист (анкета №371), режиссёр (анкета №299).

Шестой вопрос анкеты ставил своей целью определение места жительства респондентов.

Место жительства	Количество человек	% от общего количества анкет
город федерального значения	250	58,3
областной центр	85	19,8
районный центр	61	14,2
поселок городского типа	18	4,2
сельский населенный пункт	13	3

Таким образом, можно наблюдать значительное превалирование доли городского населения на языческом празднике: 96,5% опрошенных язычников являются жителями городов. Полученные в ходе ответов на вопрос данные вполне соответствует характеристике современного русского языческого движения, возникновение и распространение которого представители отечественного религиоведения обнаруживают в деятельности исключительно представителей урбанистической среды [Копысов 2000: 36; Шнирельман 2001: 13; Черва 2004: 434-442; Здоровец, Мухин 2005: 229]. Безусловно, празднично-обрядовый комплекс выступает одной из основополагающих, ключевых систем современного городского русского язычества, позволяющей adeptам, не на словах, а на деле приобщиться к проповедуемым ими религиозным идеалам. Именно праздничное действо, являясь неким общепринятым (общинно принятым) религиозным стержнем, объединяет последователей «традиции». Для большинства языческих групп, живущих в мегаполисах - «городских язычников», зачастую празд-

ник – это единственная возможность пообщаться с единомышленниками, единовѣрцами, почувствовать себя язычником. Кроме того, как правило, рассмотрение наиболее важных, требующих присутствия большинства членов религиозного сообщества «вечевых» вопросов, связанных как с внутриобщинным бытом, так и с внешними связями, приурочивается к тому или иному значимому «свято» (празднику). Без сомнения, роль праздника важна и, так сказать, в хронологическом аспекте. Благодаря цикличности, определённой системности основных праздничных дат, прозелит вправе говорить о некоей стабильности, присущей не только его общине, но и учению, мировоззрению в целом.

В вопросе №7 респондентам предлагалось охарактеризовать свои религиозные взгляды. Данный вопрос поставил в затруднение 11,2 % язычников (соответственно, 48 респондентов не дали на него ответа).

Религиозные взгляды	Количество человек	Процентное соотношение
1.Родноверие	111	25,9
2.Язычество	110	25,6
3.Атеизм	32	7,5
Православие	16	3,7
Агностицизм	11	2,56
Христианство	8	1,86
Традиционализм	5	1,16
Ведизм, шаманизм	3	

В число единичных ответов попали: анархист (анкета №427), русский чернокнижник (анкета №208), пастафарианец (анкета №205), материалист (анкета №17), одинист (анкета №266), вотанист (анкета №284), последователь Нью Эйдж (анкета №97), шиваист (анкета №82), гностик (анкета №78), хаогностик (анкета №262), ведун (анкета №282).

Вопрос, связанный с терминологией современной вариации русского язычества, в настоящее время весьма далѣк от разрешения как в среде носителей, так и в научных кругах, изучающих данное мировоззрение [Смутьский 2014: 24-33; Михеева 2010: 43-48; Шиженский 2010: 6-17].

Однако в последнее время отстаиваемая частью языческой диаспоры дефиниция «родноверие» входит и в научный оборот, составляя конкуренцию отторгаемому частью языческого сообщества термину – «неоязычество» [*Круг Языческой Традиции; Русский дух* 2007:2; *Зобнина, Георгис, Гаврилов; Мезгирь* 2002: 51]. Понятие «родноверие» и производное от него самоназвание – «родноверы» имеет весьма неоднозначную историю происхождения. Согласно точке зрения Г. С. Лозко (волхвини Зореславы), руководителя «Объединения Родноверов Украины» («ОРУ»), дефиниция «родноверие» является лишь абстракцией, научной формой термина «родная вера». Впервые понятие «ридна вира» использовал в своих религиозных исканиях основоположник современного украинского язычества В. Шаян в начале прошлого столетия. Практически в то же время «родная вера» – «родзима вяра» – стараниями Я. Стахнюка входит и в польский «языческий лексикон» [ЛПА 1: окт. 2010]. Следует отметить, что на страницах интернет-форумов встречается версия польского происхождения данного термина – «Родзима Вяра» (Rodzima Wiara), появление которого связывается с XIX столетием [Славянское Родноверие]. Кроме того, один из участников дискуссии считает, что русский вариант понятия – «родноверие» – появился в России в результате посредничества украинских язычников. Польская «Rodzima Wiara» – украинская «Ридна Вира» – российское «Родноверие» [Славянское Родноверие].

Иную версию происхождения термина предлагает волхв рязанской языческой общины «Троесвет» Богумил (Б. А. Гасанов). Он считает, что начало родноверию было положено в 1997 году во время создания Союза Славянских Общин. Благодаря активной позиции Богумила, в название была добавлена ещё одна часть – Славянской Родной Веры. Как отмечает духовный глава «Троесвета», данный шаг был сделан для конкретизации этнической и религиозной составляющей будущего союза. Однако Б. А. Гасанов признаёт, что при создании термина ориентировался на польскую традицию. Трансформация «родной веры» в дефиницию «родноверие», по мнению Богумила, произошла на рубеже миллениума. Ввёл термин в современную русскую языческую среду волхв общины «Родолюбие» Велеслав (И. Г. Черкасов) [ЛПА 2: авг. 2011].

Таким образом, при рассмотрении вопроса терминологии данного мировоззренческого феномена XX-XXI веков стоит обратить внимание на то, что термин «родноверие», используемый в качестве самоназвания и выступающий зачастую в роли контрадикторного по отношению иным дефинициям (в частности к «неоязычеству»), претерпел определенную семантическую трансформацию, обретая черты экзоэтнонима новой религиозности. Сокращение доли респондентов, использующих данную дефиницию в качестве самоназвания, может свидетельствовать в пользу ее вытеснения из узко языческих кругов на научный уровень.

Возможное объяснение значительного процента респондентов, выбравших в качестве ответа вариант «атеизм», может заключаться в нарушении причинно-следственных связей («non sequitur»). То есть: нетеистическая позиция может быть трактована «атеистически». Одна из форм пантеизма – растворение божественного в натуралистическом, достаточно близка в своем отрицании персонифицированного божества высшего порядка к идеалистическому атеизму. Кроме того, данное предположение во многом может объяснить резкое увеличение (на 11%) числа прозелитов движения, которые предлагают иные варианты ответов при характеристике своего мировоззрения. Этим же можно объяснить, почему данный вопрос стал наиболее «затруднительным» вопросом первого блока анкеты: 48 респондентов не дали ответа на него (11,2 % всех опрошенных против 5% прошлогодней выборки).

Последний вопрос первого блока ставил своей целью определение общинного статуса присутствующих на купальском празднике. Данный вопрос вызвал затруднения у 47 опрошенных (11 % от общей совокупности). Преобладающее число язычников - 321 человек (74,5 %), не являются членами общинной структуры. Соответственно, лишь 61 респондент (14,2%) состоит в той или иной языческой организации. При этом название своей общинной структуры указали 52 респондента, 9 человек предпочли данную информацию не разглашать. Обращаясь к анализу представленных структур, следует выделить две формы организации языческих сообществ: общинную и союзную. Согласно материалам опросных листов, на Купале 2015 года присутствовали представители трёх союзов: «Содружества об-

щин «Велесов Круг»», «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры», «Круга Языческой Традиции». Первую организацию в своих анкетах выделило 18 респондентов (4,2%). При этом отмечалось как полное название содружества «Велесов Круг», так и аббревиатура организации – «ВК». Со вторым союзом, в плане подсчёта членства, у исследовательской группы возникли проблемы, связанные с сокращениями респондентами названия организации. Принятая аббревиатура – «ССО СРВ» в опросных листах не фигурировала, зато встречались следующие сочетания: «ССО» - 2 респондента, «ООСРВ» - 2, «ССО РВ» - 1. Если отнести перечисленные названия к искомому союзу, то общая численность общинников «ССО СРВ», принявших участие в опросе составит 5 человек (1,16%). Следует отметить, что в анкетах встречались названия конкретных общин, входящих в союзы. Соответственно, общая численность общинников данного содружества, согласно анкетным данным, составила 25 человек (5,8%). Названия групп, входящих в «ССО СРВ», в собранном материале отсутствовали. Среди «нетрадиционных» ответов: «Определённая изотерическая группа» (анкета №218), «Общество поклонения НЛЮ» (анкета №291), «Чингачгук» (анкета №397).

Велесов Круг		КЯТ		Другие	
название общины	город	название общины	город	название общины	город
«Родолад»	Астрахань	«Велесье»	Москва	«Княжный стяг»	Коломна
«Троесвет»	Рязань	«Вятичи»	Долгопрудный	«Белый камень»	Москва
«Сварожичи»	поселок Яйва			«Ярга»	Н. Новгород
«Родолюбие»	Москва			«Сварга»	Москва
«Хоровод»	Кострома			«Ярга»	Москва
				«Дом ясеня»	Москва
				«Родновер»	?
				«Яра Сварга»	?
				«Вежа»	?
				«Макоша»	?

Безусловно, особенностью состава участников праздника от общинно-союзной среды является весьма скромная доля последних в общем количестве прибывших на Купалу. В причинах наблюдаемой индивидуализации ещё только предстоит разобраться как исследователям феномена, так и самим последователям язычества XX – XXI веков. Однако, опираясь на вышеизложенное, можно говорить об определённом размывании религиозно-мировоззренческих ориентаций среди представителей современной языческой религиозности. Наблюдаемый терминологический бриколаж, характеризующий религиозные взгляды респондентов, на наш взгляд, напрямую связан со слабой институционализацией славянского язычества, что еще раз свидетельствует о пестроте и неоднородности данного феномена как по форме (в виде отсутствия развитой общинной структуры), так и по содержанию (в виде отсутствия у большинства адептов как догматических, так и обрядовых составляющих вероучения).

Согласно программе прикладного социологического исследования дискурсов русской языческой диаспоры Российской Федерации, анкетный лист исследования включал открытый вопрос, посвящённый определению исторических персоналий, сыгравших наибольшую роль в отечественной истории. В соответствии с выдвигаемой на момент полевого опроса гипотезой №2, в рамках обозначенного проблемного поля большинство ответов респондентов должно соответствовать следующей константе: «наибольшую роль в истории России сыграл князь Святослав Игоревич».

Соответственно, на данный вопрос: «Какие исторические деятели, по Вашему мнению, сыграли наибольшую роль в истории России?» было получено 947 ответов. Вопрос вызвал затруднение у 68 респондентов (15,9% от 429). Кроме того, 16 человек (3,7% от 429) дали весьма неконкретные ответы, среди которых фигурируют следующие: «все (многие)» - 5 человек (1,2% от 947); «Сложно сказать, поскольку история Руси искажена» - 1 респондент; «Офицеры российской империи» - 1 человек; «Весь народ» - 1 человек. Отрицательно на вопрос ответил так же один из опрошенных.

Полученные данные, в соответствие со спецификой вопроса, разбиты на следующие подгруппы: «правители (князья, цари, императоры и др.)», «полководцы», «представители от науки», «политические деятели», «мифологические персонажи», «духовенство».

Наиболее массовой в плане ответов стала подгруппа «правители». Князья, цари и т.д. были отмечены 738 раз (78% от 947 – общего количества ответов на вопрос). Соответственно, в данной первой подгруппе, согласно полученным анкетным данным, наибольшей популярностью пользуются князья Киевской Руси. Имена последних были зафиксированы 198 раз (27% от 738 или 21% от 947 (общего числа)). Лидером группы стал князь Святослав Игоревич. Весьма неожиданным, с учётом поля респондентов, стало появление на втором месте великого князя киевского Владимира Святославича – крестителя Руси. Третье место подгруппы разделили княгиня-реформаторша Ольга и Ярослав Владимирович (Мудрый) – князь, при котором древнерусское государство достигло своего расцвета. Замыкают «киевский блок» сын первого русского князя Рюрика - Игорь и знаменитый князь-полководец, писатель и политический деятель Владимир Всеволодович (Мономах).

Подгруппа	Наименование	Общее количество упоминаний	% от общего количества упоминаний	% от общего количества анкет
«правители»	Святослав Игоревич	119	60	46
	Владимир Святославович	51	26	12
	Прочие	24	12,1	5,5

Во второй подгруппе «цари и императоры» (194 упоминания 20,5% от 947), самым популярным правителем является Петр Алексеевич (Петр I). На второе место участники Купалы поставили императрицу Екатерину Алексеевну (Екатерина II). Далее следуют: Николай Александрович (Николай II), Александр Николаевич (Александр II), Александр Павлович (Александр I) и т. д.

Подгруппа	Наименование	Общее количество упоминаний	% от общего количества упоминаний	% от общего количества анкет
«цари и императоры»	Петр I	122	63	28,4
	Екатерина II	35	18	8,1
	Николай II	13	6,7	3
	Александр II	11	5,7	2,6
	Александр I	5	3,1	1,4

Третья по численности подгруппа включила имена руководящего состава СССР (161 упоминание 17% от 947). Лидером в списке стал Иосиф Виссарионович Джугашвили (Сталин). Второе и третье места соответственно заняли Владимир Ильич Ульянов (Ленин) –и Михаил Сергеевич Горбачев. Один голос был отдан за Леонида Ильича Брежнева.

Подгруппа	Наименование	Общее количество упоминаний	% от общего количества упоминаний	% от общего количества анкет
«руководящий состав СССР»	И.В. Сталин	100	62	23,3
	В.И. Ленин	39	30,4	11,4
	М.С. Горбачев	11	6,8	2,5
	Л.И. Брежнев	1	0,6	0,2

Среди правителей Московской Руси (97 ответов 10,2% от 947), наибольшее число раз отмечен Иван Васильевич (Грозный) – 81 упоминание (83% от 97 ответов 18,9% от 429). Далее следуют: Дмитрий Иванович (Донской) – 9 человек (9,3% от 97 ответов 2.1% от 429), Иван (Калита) – 4 ответа, Иван III – 3 ответа.

Руководство страны новейшего времени выбрало 44 язычника (4,6% от 947). Тридцать восемь раз в анкетах фигурирует фамилия действующего президента В. В. Путина (86,3% от 44, 8,8% от 429), шесть – первого президента России Б. Н. Ельцина (13,6% от 44, 1,4% от 429).

Наименьшее количество раз в опросных листах были отмечены основатели древнерусского государства – 23 упоминания (5,4% от 429. Олег – 18, Рюрик – 5) и князя эпохи феодальной раздробленности – 21 ответ (4,9% от 429. Александр Ярославич (Невский) -19, Андрей Юрьевич (Боголюбский) – 1, Всеволод Юрьевич (Большое Гнездо) – 1).

Таким образом, согласно полученным данным, в категории «правители» наибольшей популярностью среди неофитов современного язычества, прозелитов данного мировоззрения и массы сочувствующих, собравшихся на Купалу под Малоярославцем, пользуются следующие персоналии: Петр Алексеевич (Петр I) – отмечен 122 раза; Святослав Игоревич - отмечен 119 раз, Иосиф Виссарионович Джугашвили (Сталин) – отмечен 100 раз, Иван Васильевич (Грозный) – отмечен 81 раз.

Вторая категория ответов на рассматриваемый открытый вопрос включила перечисления имён полководцев, людей, в той или иной степени «прославившихся оружием». Представители военного дела были выбраны 53 раза (5,6% от 947 – общего количества ответов на вопрос), что значительно уступает количеству «проголосовавших» за правителей государства. Из представленных ответов наиболее часто фигурирует фамилия генералиссимуса Александра Васильевича Суворова – назван 16 раз. Маршал Советского Союза Георгий Константинович Жуков был отмечен в 7 анкетах. Третье место участники праздника отдали организаторам второго народного ополчения – Кузьме (Козьме) Минину и Дмитрию Пожарскому. Далее следуют: Степан Тимофеевич Разин – 3 упоминания, Нестор Иванович Махно, Ермак Тимофеевич, Фёдор Фёдорович Ушаков – по 2 упоминания, Тамерлан, Емельян Иванович Пугачев, Михаил Илларионович Кутузов, Алексей Петрович Ермолов, Павел Степанович Нахимов, Антон Иванович Деникин, Александр Васильевич Колчак, Пётр Николаевич Краснов, Кузнецов Николай Герасимович – по 1 упоминанию.

Подгруппа	Наименование	Общее количество упоминаний	% от общего количества упоминаний	% от общего количества анкет
«полководцы»	А.В. Суворов	16	30,1	3,7
	Г.К. Жуков	7	13,2	1,6
	К.Минин и Д.Пожарский	6	11,3	1,4
	Прочие	18	33,9	4,1

Литературные и научные деятели были отмечены 36 раз (3,8%, от 947 – общего количества ответов на вопрос). Тройку лидеров составили: Михаил Васильевич Ломоносов, Александр Сергеевич Пушкин и Лев Николаевич Толстой. К числу остальных деятелей, набравших по одному голосу, относятся: Владимир Владимирович Набоков, Михаил Афанасьевич Булгаков, Борис Леонидович Пастернак, Иван Петрович Павлов и др.

Подгруппа	Наименование	Общее количество упоминаний	% от общего количества упоминаний	% от общего количества анкет
«деятели науки и литературы»	М.В. Ломоносов	11	30,5	2,5
	А.С. Пушкин	9	25	2,1
	Л.Н. Толстой	3	8,3	0,7

Ещё меньше респондентов остановили свой выбор на представителях политической сферы. Всего 32 ответа (3,4% от 947 – общего количества ответов) на вопрос: «Какие исторические деятели, по Вашему мнению, сыграли наибольшую роль в истории России?» содержали данные по политическим лидерам. Следует подчеркнуть, что имена лишь только двух политиков и составили основу данной группы ответов. Так, фамилия Петра Аркадьевича Столыпина фигурировала в анкетах 14 раз (43,8% от 32, 3,3% от 429), Адольфа Гитлера – 8 раз (25% от 32, 1,9% от 429). Касательно по-

следнего ответа, примечателен тот факт, что интервьюируемые в попытке объяснения столь одиозного ответа подчёркивали, что речь идёт о желании жить именно при «своём, русском Гитлере». В числе прочих политических деятелей, за которых было отдано по одному голосу, фигурировали: Александр Данилович Меншиков, Алексей Петрович Бестужев-Рюмин, Сергей Юльевич Витте, Лаврентий Павлович Берия и др.

Группа мифологических персонажей (всего ответивших 12 человек 1,27% от 947), в основном, представлена полулегендарным рязанским богатырём Евпатием Коловратом (7 респондентов 58% от 12 человек 2,8% от 429). Кроме этого, по одному ответу набрали Илья Муромец, Бус Белояр, Тарас Бульба, Велес и Хвитсерк.

Заключительный список самим своим существованием подчёркивает присутствие на Купале под Малоярославцем представителей не только русской языческой диаспоры, но и определённого процента инакомыслящих. Данное обстоятельство подтверждает тезис организаторов о постепенном превращении изначально религиозного мероприятия в фестиваль. Итак, в группу «духовенство» попало пять персоналий, из которых лидером по числу упоминаний в анкетах стал Сергей Радонежский – пять ответов из 8 (1,9% от 429). Далее, по одному голосу отдали за Серафима Саровского, Никона, Далай-ламу.

Возвращаясь к гипотезе открытого вопроса, получаем, что историческим деятелем, сыгравшим наибольшую роль в истории России, является не предполагаемый составителями анкеты киевский князь Святослав Игоревич, а российский император Пётр I. Несмотря на то, что вопрос по выбору исторической личности ставился перед представителями отечественной языческой диаспоры впервые, полученное в ходе опроса ранжирование свидетельствует об определенной смене исторических ориентиров. В конце XX– начале XXI века сын князя Игоря и Ольги – киевский князь Святослав (?-972 г.), прославившийся победой над Хазарским каганатом, Болгарией и знаменитой войной с Византийской империей, является, пожалуй, единственным неоспоримым кумиром славянских язычников. Одна из самых массовых организаций украинских язычников – «ОРУ»,

указом центрального органа объединения – «Священной Рады» 20 июля 2001 года утверждает серебряный орден Святослава Храброго, которым награждают за особые заслуги в возрождении родной веры. Одна из общин «Родового огнища родной православной веры» - ещё одной украинской языческой группы, с 2004 года (год основания общины) носит название «Святославичи» г. Харьков. В недавней русской языческой традиции князь Святослав - центральная фигура публицистики и книг жанра фэнтези. Яркий пример «родноверческой литературы» - книга Озара Ворона (Льва Прозорова) «Святослав Великий: «Иду на вы!», выдержавшая на 2011 год семь изданий, и роман Сергея Алексеева «Аз Бога Ведаю». В 2010 году состоялся первый международный литературный конкурс «Святослав Храбрый», организованный представителями русской общины в Эстонии «Русь балтийская», администрацией ресурса «Русь Былинная», Радио Аркона. Одной из целей проекта значится: «Популяризовать среди широких масс имя и деяния князя Святослава Игоревича». Кроме того, Святослав является и российским языческим брендом сети Интернет, занимая лидирующее место в массе демотиваторов, «родноверческий рынок» насыщен атрибутикой, содержащей изображения князя и т.д. В основе культа Святослава лежит, во-первых, восхищение статусом князя как последнего языческого правителя Руси; во-вторых, проводимая активная внешняя политика молодого князя, мечтавшего о славянской сверхдержаве; в-третьих, определенная сакрализация киевского правителя связана с фиксируемой в источниках демократичностью образа правителя – первого среди равных в дружинной среде и, безусловно, трагическая гибель в бою с печенегами. Несмотря на популярность Святослава в современной языческой среде, в настоящее время некоторые руководители организаций относят данную историческую фигуру к лагерю противников нашей страны. Проблемы, связанные с правлением князя, были изложены в «Слове о ложном величии» и интернет обнародованы в 2014 году составителями обращения, официальными представителями «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры» и «Круга Языческой Традиции». В 2015 году доказательная база ошибочности отечественного культа Святослава с форумов сети пере-

кочевала на страницы журнала «Родноверие». Вероятно, большинство язычников Купалы выбрали именно точку зрения составителей обращения, обвиняющих киевского князя в карательной экспедиции против вятичей и славянской работорговле. При смещении исторического вектора от Святослава в сторону Петра, нельзя пренебрегать и внешнеполитическими факторами, безусловно оказывающими влияние на языческую среду, как одну из наиболее патриотически зависимых составляющих российского социума. В данной связи следует обратить внимание на тот факт, что национальный компонент как первопричина «вхождения» в языческое мировоззрение, фиксируется в сегодняшнем варианте движения с момента его зарождения (вторая половина 1970-х). Сошлемся на идеи язычника от политики В. Н. Емельянова и политика от язычества А. А. Добровольского. Историчность компонента (знакомство сегодняшних неофитов с «языческим национальным», в первую очередь, через печатный продукт «дидаскалов») усиливается поиском золотого века и логически обусловленными переживаниями, связанными с утратой русскими достойного места в европейских и мировых социально-политических реалиях. Учитывая сложившуюся ситуацию, отечественные язычники противопоставляют «Российского Петра» «Украинскому Святославу».

Следует отметить, что при сравнении полученных ответов на открытый вопрос «Купальской анкеты 2015» с имеющимся научно-исследовательским багажом, собранным в условиях преимущественно кабинетного исследования, можно констатировать наличие как идентичных, так и противоположных концептов. В определённой степени, данные предположения исследовательского сообщества коррелируются с анкетными данными. Вместе с тем, существуют и диаметрально противоположные полученным ответам заключения. К примеру, археолог Л. С. Клейн, рассуждая о мировоззренческих парадигмах современных русских язычников, приходит к выводу о стремлении части из них к созданию «национального идола и твердой руки, причем не европейской, не петровской» [Клейн 2004: 123]. Как было отмечено выше, по крайней мере, язычники Купалы, именно в Петре и видят «твердую руку». В эту же «схему частич-

ного совпадения» укладываются и выводы научного сообщества по поводу наиболее значимых исторических деятелей России. Особо почитаемым персонажем рассматриваемого мировоззренческого феномена отечественные исследователи называют киевского князя Святослава Игоревича [Шнирельман 2012: 175, 177, 216]. Однако, лидера купальского опроса – Петра Алексеевича, заинтересованный научный коллектив в качестве младоязыческого «исторического знамени» не выделяет.

Безусловно, окончательные выводы, объясняющие приоритеты языческого исторического выбора, сегодня делать преждевременно. Вместе с тем, хотелось бы обратить внимание на одну из возможных причин «концентрации» респондентов на сильных правителях, кардинально изменивших внутреннее и внешнее политическое поле. На наш взгляд, данный выбор обусловлен самой спецификой как рядового, так и лидерского состава современной славянской языческой диаспоры РФ, нацеленной на кардинальные изменения и преобразования существующего российского, шире – европейского мирового порядка. Наиболее удачный термин, характеризующий состояние теоретических и практических исканий отечественных младоязычников, – «эксцессивность» (от англ. excess - избыток, превышение, излишество). В настоящее время операционализацию данного понятия, применительно к новым религиозным движениям, разрабатывает религиовед Л. И. Григорьева, и мы уверены, что именно языческая среда, со свойственной её членам пассионарностью, станет идеальным исследовательским полем для проверки репрезентативности апробированной системы индикаторов.

Научное издание

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ
РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии

(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

Том 2

Издаются в авторской редакции

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 13.09.16.
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 15,35. Тираж 50 экз.