

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

**1** 2026  
[44]

Издается с 1968 года,  
выходит 4 раза в год

Учредитель:  
Российская академия  
народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ



Москва, 2026

*Редакция Софья Рагозина (главный редактор)  
Александр Кырлежев, Александр Агаджанян  
Сергей Горюнов (раздел «Книжные рецензии»)  
Идея обложки Екатерина Трушина  
Макет журнала Сергей Зиновьев  
Верстка Надежда Кильдишева  
Корректурa Ксения Заманская*

Редакционная коллегия:

*Апполонов А. В.*, д-р филос. наук; *Беглов А. Л.*, д-р ист. наук;  
*Бобровников В. О.*, д-р ист. наук; *Васильева О. Ю.*, д-р ист. наук;  
*Вдовина Г. В.*, д-р филос. наук; *Верховский А. М.*; *Гараджа В. И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г. Ч.*, д-р филолог. наук; *Давыдов И. П.*, д-р филос. наук;  
*Кравчук В. В.*, канд. филос. наук; *Лопаткин Р. А.*, канд. филос. наук;  
*Лункин Р. Н.*, д-р полит. наук; *Малявин В. В.*, д-р ист. наук;  
*Павлов А. В.*, член-кор. РАН; *Панченко А. А.*, д-р филолог. наук;  
*Пинкевич В. К.*, д-р ист. наук; *Рашковский Е. Б.*, д-р ист. наук;  
*Светлов Р. В.*, д-р филос. наук; *Токарева Е. С.*, д-р ист. наук;  
*Узланер Д. А.*, канд. филос. наук; *Шабуров Н. В.*, канд. культурологии;  
*Юдин А. В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

*Р. Беккин (Швеция); М. Благоевич (Сербия); Р. Бхаргава (Индия);  
Ж.-П. Виллэм (Франция); В. Макридес (Германия); А. Пабст  
(Великобритания); Дж. Саттон (Великобритания); К. Струп (США);  
Е. Федякова (Чили); А. Филоненко (Украина); Д. Чидестер (ЮАР)*

Сайт журнала в интернете: [HTTPS://RELIGION.RANERA.RU/](https://RELIGION.RANERA.RU/)

E-mail: [religion@ranera.ru](mailto:religion@ranera.ru)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»

Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только  
с письменного разрешения редакции

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *RSCI*, *Erih Plus*  
и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования  
и экспертного отбора.

© Оформление, макет, дизайн РАНХиГС, 2026

# Содержание

## VARIA

- Всеволод В. Золотухин. Эпистемологическое лезвие, или  
Чему нас может научить Батакская миссия? . . . . . 7
- Алексей Ю. Гунский. Культ мощей в буддизме:  
введение в проблематику и основные исследовательские  
концептуализации . . . . . 31
- Дамир Э. Дзансолов. Богоявленный Старо-Голутвин  
мужской монастырь как социалистическая утопия  
или «Дом Бога» в глазах советской татарки-мусульманки. . . . . 63
- Азат Ф. Якупов. Советская модерность и исламская ученость  
в рукописях Фатхелкадира Бабичева . . . . . 93
- Илья С. Крапивин. «Если это для тебя благо, Аллах тебе это  
даст»: истихара в предпринимательской практике российских  
мусульман . . . . . 123
- Екатерина М. Колычева. От «двоеверия» к «религиозному  
синкретизму»: исследования Н. М. Маторина и его коллег  
в контексте советской науки о религии 1920–1930-х годов . . . . . 153
- Павел В. Хондзинский. Прочтение фрагмента DN XIII, 3  
(«О божественных именах» XIII, 3) В. Н. Лосским в контексте  
предложенной им концепции мистического богословия. . . . . 190
- Сергей С. Логиновский. Оценка П. Д. Успенским  
в *Tertium Organum* интерпретации Карлом Дюпрелем  
философии Канта . . . . . 216

## In memoriam

- Татьяна В. Чумакова, Елизавета Г. Брук,  
Данил С. Попов. Памяти коллеги и учителя  
М. М. Шахнович (1957–2025) 121 . . . . . 246

## Рецензии и обзоры

София С. КАМАДАНОВА. У истоков Великой колесницы: реконструкция генезиса махаяны на материале рукописей Баджаур. Рецензия на: Schlosser, A. (2022) *Three Early Mahāyāna Treatises from Gandhāra: Bajaur Kharoṣṭhī Fragments 4, 6, and 11. Gandhāran Buddhist Texts, Vol. 7.* Seattle: University of Washington Press. xx, 317 p. . . . . 270

Михаил Р. МАЙЗУЛЬС. Рецензия на: Carroll, M. D. (2022) *Hieronymus Bosch. Time and Transformation in the Garden of Earthly Delights.* New Haven, London: Yale University Press. 192 pp., ill. . . . . 281

## Справочная информация

Авторы . . . . . 292

About the Journal . . . . . 295

# Table of Contents

## VARIA

VSEVOLOD V. ZOLOTUKHIN. Epistemological Razor, or What Can the Batak Mission Teach Us? . . . . .	7
ALEKSEI YU. GUNSKII. The Cult of Relics in Buddhism: An Introduction to the Problematic and Main Research Conceptualizations . . . . .	31
DAMIR E. DZANSOLOV. Bogoyavlensky Staro-Golutvin Monastery as a Socialist Utopia or “House of God” in the Eyes of the Soviet Tatar Muslim Woman . . . . .	63
AZAT F. YAKUPOV. Soviet Modernity and Islamic Scholarly Tradition in the Manuscripts of Faṭḥ al-Qādir Babichev . . . . .	93
ILYA S. KRAPIVIN. “If It’s Good for You, Allah will Give it to You”: Istikhara in the Business Practice of Russian Muslims. . . . .	123
EKATERINA M. KOLYCHEVA. From “Double-Belief” to “Religious Syncretism”: Research by N.M. Matorin and His Colleagues in the Context of Soviet Religious Studies in the 1920s–1930s . . . . .	153
PAVEL V. KHONDZINSKII. Reading of the Fragment DN XIII, 3 (“On Divine Names” XIII, 3) by V.N. Lossky in the Context of his Concept of Mystical Theology . . . . .	183
SERGEI S. LOGINOVSKY. The Assessment of Karl Duprel’s Interpretation of Kant’s Philosophy in Tertium Organum by P.D. Ouspensky . . . . .	216

## In memoriam

TATIANA V. CHUMAKOVA, ELIZAVETA G. BRUK, DANIL S. POPOV. In Memory of Colleague and Teacher M.M. Shakhnovich (1957–2025) . . . . .	246
--	-----

## Reviews

SOFIA S. KAMADANOVA. At the Origins of the Great Vehicle: Reconstructing the Genesis of Mahayana in Light of the Bajaur Manuscripts. Review of: Schlosser, A. (2022) *Three Early Mahāyāna Treatises from Gandhāra: Bajaur Kharoṣṭhī Fragments 4, 6, and 11. Gandhāran Buddhist Texts, Vol. 7.* Seattle: University of Washington Press. xx, 317 p. . . . . 270

MIKHAIL R. MAIZULS. Review of: Carroll, M.D. (2022) *Hieronymus Bosch. Time and Transformation in the Garden of Earthly Delights.* New Haven, London: Yale University Press. 192 pp., ill. . . . . 281

## Reference Information

Authors . . . . . 292

About the Journal . . . . . 295



## Эпистемологическое лезвие, или Чему нас может научить Батакская миссия?

Всеволод В. Золотухин

Рекомендация для цитирования:  
*Золотухин В. В.* Эпистемологическое лезвие, или Чему нас может научить Батакская миссия? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 7–30.

For citations:

Zolotukhin V. V. (2026) "Epistemological Razor, or What Can the Batak Mission Teach Us?", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 7–30.

Поступила в редакцию: 13.07.2025; прошла рецензирование: 24.10.2025; принята в печать: 06.11.2025.

Received: 13.07.2025; Revised: 24.10.2025; Accepted for publication: 06.11.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Золотухин В. В., 2026

© Zolotukhin V. V., 2026

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; Институт Китая и современной Азии Российской академии наук (Москва, Россия).

[vakis2011@gmail.com](mailto:vakis2011@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-4405-5543

**Аннотация.** Данная статья посвящена теологическому наследию Батакской миссии (Рейнское миссионерское общество, РМО). Миссия преследовала цель обращения батакских народов на Северной Суматре (современная Индонезия) в протестантизм. Труд миссионера Иоганна Варнека «Религия батаков» (1909) представляет собой текст, в котором, с одной стороны, представлено максимально корректное описание коренной батакской религии, а с другой — осуществлена ее критика с жестких религиозно-эксклюзивистских позиций. Подобная конфигурация редка: обычно апологетические тексты развенчивают убеждения иноверцев по старым привычным шаблонам, а религиоведы стремятся максимально сглаживать конфронтационное отношение к иной культуре. Это и есть хождение по «эпистемологическому лезвию»: Варнек никогда не смог бы сам разработать религиоведческие методы, которые он успешно применял, а религиоведы никогда бы не согласились с ключевыми тезисами Варнека. Кейс «Религии батаков»

*свидетельствует о существовании неочевидной проблемы для дальнейшего изучения: в каких конкретно-исторических, локальных, религиозно-политических контекстах могут создаваться тексты, идущие по эпистемологическому лезвию? Совокупность ответов на эти вопросы откроет путь к фундированному рассмотрению вопроса о (не)универсальности западноевропейской методологии научного познания.*

**Ключевые слова:** Рейнское миссионерское общество, батаки, Индонезия, Густав Варнек, Иоганн Варнек, эксклюзивизм, религиозоведение, эпистемологическое лезвие

### **Epistemological Razor, or What Can the Batak Mission Teach Us?**

*Vsevolod V. Zolotukhin*

HSE University; Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). vakis2011@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-4405-5543

**Abstract.** *This paper focuses on the theology of mission of the Rhenish Missionary Society (RMS). The RMS succeeded in converting the Batak peoples in North Sumatra (present-day Indonesia) to Protestantism. The work of RMS missionary Johann Warneck “The Batak Religion” (1909), on the one hand, presented the correct description of the indigenous Batak religion, and on the other hand, criticized it from a strict religious-exclusionist position. Such a configuration is rare: usually apologetic texts debunk the beliefs of opponents by old traditional templates, when scholars of religious studies strive to minimize their confrontation to another culture. This is namely an “epistemological blade”: Warneck could never himself have developed the methods he successfully employed, while scholars of religious studies would never have agreed with Warneck’s relation to the Batak religion. This case highlights an unobvious problem for further study: in what historical, social, religious, political situations can texts that walk the epistemological razor’s edge be produced? Answers to these questions will pave the way to the correct discussion on whether the Western methodology of science is universal.*

**Keywords:** Rhenish Missionary Society, Bataks, Indonesia, Gustav Warneck, Johann Warneck, exclusivism, religious studies, epistemological razor

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: without external funding.

**Г**ЛОБАЛИЗАЦИЯ, стартовавшая после Великих географических открытий и завоеваний колониальных держав на мировом Юге, в гуманитарном плане представляла собой сложную многовековую, многоплановую инфильтрацию западных идей и картин мира в культурное пространство Азии, Африки и обеих Америк. Происходила она и в сфере религиозной жизни. Механизмы трансляции западных религиозных идей — как посредством миссий, так и иными путями (например, через воспитание детей локальных элит в метрополиях или через практику образовательного строительства в колониях) — представляют значительный интерес для изучения, и не в последнюю очередь потому, что современные методы формирования и модерирования массового сознания (в том числе и на самом Западе) преемствуют названным механизмам. Миссий на мировом Юге было множество, и для обозрения их работы понадобится серия монографий; они реализовывались в самых разнообразных условиях и имели самые разные итоги.

В данной статье мы предполагаем рассмотреть один из случаев успешной протестантской миссии в Юго-Восточной Азии, евангелизацию народности тоба-батаков на Северной Суматре (сегодня — Индонезия), и прицельно — ее методологическое и эпистемологическое своеобразие, связанное с вытеснением миссионерами местной религии. Если христианизация тибето-бирманской народности каренов на стыке современных Мьянмы и Таиланда была осуществлена американскими миссионерами (первым из которых был Адонирам Джадсон; Adoniram Judson, 1788–1850), то в случае батаков речь шла прежде всего о германском Рейнском миссионерском обществе (РМО; Rheinische Missionsgesellschaft). Этот случай особо интересен потому, что именно в РМО и именно во время Батакской миссии около 1900 года зародилась теологическая дисциплина миссиология как попытка обобщения опыта касательно протестантской евангелизации носителей незападных культур.

Батакская миссия (1861–1940) стала едва ли не самым успешным проектом немецких миссионеров, когда им удалось сформировать долгосрочно существующее протестантское сообщество с локальным этнокультурным колоритом и запустить процесс самостоятельного развития местного религиозного сообщества<sup>1</sup>. Один

<sup>1</sup> Социально-политическая глобализация в целом и урбанизация в частности, а также коренизация протестантизма по итогам Второй мировой войны способствовали поступательному нарастанию числа христиан среди батаков; большую часть их

из ключевых педагогов РМО времен начала Батакской миссии Л. фон Роден (Ludwig von Rohden, 1815–1889) указывал, что корни РМО восходят к ряду английских (англиканских и баптистских) миссионерских объединений, основанных в течение 1790-х годов<sup>2</sup>.

### **РМО и батаки: ситуация перед началом миссии**

Появление и развитие РМО протекали в рамках процесса, противоположного секуляризации немецкого общества в конце XVIII века. В 1799 году несколько достопочтенных старцев из Эльберфельда (ныне — часть города Вупперталя), обеспокоенных упадком веры, стали собираться вдвоем и, помимо совместных молитв, мечтать о грядущих миссиях. Число их впоследствии выросло до двенадцати. Сами они, однако, не были готовы нести выступать миссионерами: их деятельность ограничивалась рассылкой библий и проповеднических брошюр<sup>3</sup>.

Непосредственно же в миссионерскую работу эльберфельдское объединение оказалось вовлечено после 1817 года, когда в Германии стартовала кампания миссии среди евреев. Задача казалась легкой: евреи жили в Германии сотни лет, были носителями немецкого языка и культуры и отличались только вероисповеданием и соответствующей ему принадлежностью к иудейской общине. Многие евреи были готовы креститься, не видя особой ценности в иудейской идентичности. Однако разрыв общинных связей обрубал и предоставляемые общиной возможности заработка. Миссионеры пытались готовить ремесленников из уже крещенных и обеспечивать их работой, но были случаи, когда иудейская община разрывала связи еще при начале катехумената (оглашения). Впоследствии этот опыт будет учтен на Суматре.

составили протестанты. Взрывной рост крещений последовал за геноцидом коммунистов в 1965 году и требованием режима Сухарто лицам, исповедующим местные автохтонные религии, принять признанные государством вероисповедания. Государственные власти совместно с религиозными организациями развернули в 1966 году масштабные миссионерские кампании, стремясь отвлечь внимание батаков (в особенности каро) от коммунистических идей (см. Pedersen, P. B. (1970) *Batak Blood and Protestant Soul. The Development of National Batak Churches in North Sumatra*, pp. 107, 190–194, 201–203. Grand Rapids: W. B. Eerdmans; см. также: Smith Kipp, R. (1995) “Conversion by Affiliation: The History of the Karo Batak Protestant Church”, *American Ethnologist* 22 (4): 875).

<sup>2</sup> Von Rohden, L. (1888) *Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*. 3 Aufl., S. 2. Barmen: D. B. Wiemann.

<sup>3</sup> Ibid., S. 3.

РМО возникло в 1828 году из объединения трех миссионерских обществ: старейшего эльберфельдского, барменского (1818) и кельнского (1822)<sup>4</sup>. При его основании была поставлена цель инициировать заморскую миссию, и за первые 30 лет миссионеры РМО побывали в Юго-Западной Африке (ныне — территория Намибии), на юге Китая и на острове Борнео (сегодня — Калимантан в Индонезии). В 1859 году на Калимантане случилось восстание даяков, в ходе которого миссионеры понесли потери в людях, и нидерландские колониальные власти во избежание дальнейшего обострения общей ситуации запретили миссионерам работать там<sup>5</sup>. Инспектор (один из ключевых руководителей РМО) Фридрих Фабри (Friedrich Fabri, 1824–1891), консультируясь в Амстердаме по поводу открытия вероятной новой миссии в Индонезии, натолкнулся на перевод Евангелия от Иоанна на неизвестный язык с экзотической письменностью<sup>6</sup>. Перевод был только что осуществлен голландским индонезистом Германом Нойброннером ван дер Тюком (Herman Neubronner van der Tuuk, 1824–1894). По свидетельству миссиолога Густава Варнека (Gustav Warneck, 1834–1910), о котором речь пойдет ниже, после ознакомления с переводом и общения с ван дер Тюком Фабри убедился в целесообразности начинать миссию именно среди батаков<sup>7</sup>.

Городок Парус, расположенный на батакской территории, считается в Индонезии одним из мест начального проникновения ислама. Султанат Ачех и некоторые малайские султанаты распро-

<sup>4</sup> Ibid., S. 8–9, 14.

<sup>5</sup> Aritonang, J. S., Steenbrink, K. (2008) *A History of Christianity in Indonesia*, p. 534. Leiden: Brill.

<sup>6</sup> Батаки — один из немногих народов Юго-Восточной Азии, во-первых, в полной мере сохранивший до XX века автохтонную (доиндубуддийскую и доисламскую) культуру, а во-вторых, обладающий собственной письменностью, которая была произведена от южноиндийской графики паллава: «Текстами, записанными старым батакским алфавитом, испещрены многие батакские предметы как бытового, так и культового назначения — сосуды для бетельной смеси, воды, гадательные дощечки, так называемые угрозные письма, рукописные книги, амулеты и обереги [...] Самыми впечатляющими памятниками батакской письменной культуры являются рукописные книги *пустаки* (*pustaka* или *pustaka*) — одни из главных атрибутов батакского жреца (дату или гуру), авторитет которого в традиционном обществе был столь же высок, как и авторитет вождя, а иногда особо искусные и одаренные жрецы сами становились вождями. Книги, изготовленные и написанные жрецами, составляли основу знаний, к которым они прибегали в лечебной, гадательной и военной практиках» (Ревуненкова Е. В., Янковская А. А. Батакские жреческие книги и технология их изготовления (по коллекциям МАЭ РАН) // Кунсткамера. 2024. № 1 (23). С. 104).

<sup>7</sup> Warneck, G. (1872) *Nacht und Morgen auf Sumatra, oder Schilderungen und Erzählungen aus dem Heidentum und der Mission unter den Battas*. 2 Aufl., S. 2–3. Barmen: D. B. Wiemann.

страняли ислам среди батаков уже в XVI–XVII веках<sup>8</sup>. Для вождей батаков Каро, Сималунгуна и некоторых других регионов ислам представлял открытое окно в большой мир (подключение к торговым путям, контролировавшимся мусульманами), простые же общинники видели в нем возможность прирастить свой социальный статус, когда в родовом обществе, живущем по обычному праву, это виделось невозможным.

На Суматре к началу XIX века сложилась ситуация с противостоянием морского побережья и внутренней части острова. Население побережья уже много веков принимало участие в морской торговле, в особенности пряностями. Это были малайцы, местные коренные жители, но сначала подвергшиеся сильному индубуддийскому влиянию, а затем исламизировавшиеся: ислам распространился на западе Индонезии в позднем Средневековье благодаря торговой сети, раскинутой купцами-мусульманами из Персии, арабского Ирака и Йемена по всему Индийскому океану. Антиосманское ваххабитское движение в Аравии имело отзвук на Западной Суматре в виде радикализма так называемых *падри*, представителей минангкабау, — ближайших родственников малайцев по языку и культуре. Под предлогом борьбы за нравственность падри, во главе которых стояли хаджи и местные исламские богословы, стремились перестроить культуру минангкабау с ее матрилинейным родом на общеисламский лад, получив тем самым рычаги политической власти и распоряжения ресурсами<sup>9</sup>. Вероятнее всего, падри предприняли попытку стать субъектными в регионе перед лицом западных колонизаторов — стать силой, с которой колонизаторы вынуждены были бы считаться (сегодня их восстание считается в Индонезии как раз антиколониальным).

Агрессия, накопившаяся в обществе минангкабау на переломе его политической судьбы, была канализирована падри в завоевательные походы на язычников-батаков. Силы были неравны, и война обернулась жестокой резней батаков. Верховный батакский жрец-правитель Си Сингамангараджа (то есть Шри Сингамараджа, «великий правитель-лев») Десятый был убит в 1819 году.

<sup>8</sup> Suprayitno, Sh., M. Kn. (2017) “The Development of Islamization in Simalungun Regency, North Sumatera, Indonesia”, *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 5 (10): 12.

<sup>9</sup> Stark, A. (2023) “The Padri Movement and The Adat: A Comparative Analysis”, *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities* 8 (3): 1–3.

Батаки из групп англола и мандайлинг на финальном этапе существования падрийского движения были обращены в ислам<sup>10</sup>.

Ранее батаки были в целом закрыты от внешних влияний, теперь же за ними пришла неумолимая глобализация сразу в двух видах: европейская, в виде голландских колонизаторов, и исламская, в виде движения падри. Традиционные социальные отношения в глазах батаков были поколеблены, между их селениями вспыхнули междоусобицы. Для протестантских миссионеров же было важным замкнуть по возможности батакское общество на себя, пока оно не оказалось окончательно исламизированным, подобно югу батакских земель.

### **Отношения миссионеров к батакам и тактика евангелизации**

Двое американских миссионеров, Г. Лиман (Henry Lyman, 1809–1834) и С. Мансон (Samuel Munson, 1804–1834) предприняли в июне 1834 года экспедицию к батакам, помня о добром приеме, который батаки ранее оказали баптистскому миссионеру Бёртону (Richard Burton), попавшему к ним по инициативе вице-губернатора Бенкулена — сэра Раффлза (Sir Thomas Stamford Raffles, 1781–1826)<sup>11</sup>. Однако их попытка окончилась печально: усмотрев в них завоевателей, батаки напали на них, и, как свидетельствует Г. Варнек, тела убитых миссионеров были тотчас съедены<sup>12</sup>. Непосредственно же перед заходом РМО к батакам там уже работали трое голландских миссионеров, двое из которых (Г. ван Асселт, Gerrit van Asselt, род. 1833, а также В. Бетц, Willem Betz) перешли впоследствии на службу в РМО<sup>13</sup>.

2 апреля 1861 года ван Асселтом были крещены первые двое батаков<sup>14</sup>. Среди батакских элитариев рос запрос на перемены; и ислам, и колониализм грозили традиционной социальной системе батаков почти полным уничтожением. В 1865 году, вопреки воле батакского жречества, крестился батакский раджа Понтас Лумбантобинг (Pontas Lumbantobing, 1835–1900). Развитие Батак-

<sup>10</sup> Aritonang, J. S., Steenbrink, K. *A History of Christianity in Indonesia*, p. 532.

<sup>11</sup> Warneck, G. *Nacht und Morgen auf Sumatra*, S. 60–61.

<sup>12</sup> Ibid., S. 65.

<sup>13</sup> Ibid., S. 70–71.

<sup>14</sup> Aritonang, J. S., Steenbrink, K. *A History of Christianity in Indonesia*, p. 534.

ской миссии набирало ход: в 1878 году на тоба-батакский язык был переведен Новый Завет, в 1881 году утвержден церковный устав, в 1885 году имела место ординация первых батакских пасторов<sup>15</sup>. Центром батакского протестантизма стал регион Тоба вокруг одноименного вулканического озера в горах.

Батакская миссия интересна тем, что ее проведение сопровождалось методологическими изысканиями одного из видных деятелей РМО, уже упомянутого Густава Варнека, который в нескольких своих работах рубежа XIX–XX веков подробно изложил свое видение миссионерской работы. В этом изложении проговариваются ключевые приемы, которые предлагались к использованию РМО в том числе и в Батакской миссии. Варнек по-немецки педантично обобщал опыт многочисленных более ранних миссий, в том числе английских, коих было на порядок больше, чем немецких.

Как указывает Варнек, христианин становится таковым лишь посредством крещения; к крещению не стоит принуждать, однако, когда оно осуществляется, оно должно быть настоящим, без скидок<sup>16</sup>. До крещения должен пройти процесс катехизации; Варнек оппонировал попыткам крестить авансом ради того, чтобы привлечь к себе и наделить вероятными привилегиями.

Крещение предлагает бескомпромиссный разрыв со всей старой религиозной традицией: «с магическими практиками (*Zauberwesen*) [...], идолами, амулетами, магическими артефактами (*Zaubermittel*)»<sup>17</sup>. При этом кандидат в крещаемые должен свидетельствовать о своей вере в Иисуса Христа, в его вочеловечение, смерть и воскресение, — то есть о своей вере в центральный элемент христианской доктрины.

Миссионеры прочно увязывали практику веры с подобающим (то есть соответствующим европейской морали) поведением. Религиозность для них была первичной по отношению к морали. Этим они разительно отличались от первых религиоведов, Фридриха Макса Мюллера и Корнелиса Петера Тиле, которые были кантианцами. Для кантианцев же, во-первых, религия как человеческое отношение к Высшему полностью отделена от теологии как исто-

<sup>15</sup> Schreiner, L. (1972) *Adat und Evangelium. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission unter den Batak in Nordsumatra*. Gütersloh: Gerd Mohn, S. 21.

<sup>16</sup> Warneck, G. (2015) *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*. Bd. 2, S. 612. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.

<sup>17</sup> *Ibid.*, S. 613.

рически сложившейся вероучительной картины мира, а во-вторых, религия как отношение не может быть источником морали, поскольку подобная позиция апеллирует к историческому откровению Ветхого Завета, что опять-таки обосновывается вероучительной картиной мира.

Соответственно, миссионеры РМО не признавали западные этнические этики, отказывая им в статусе таковых. Для них батаки обладали «притупленной совестью»<sup>18</sup> и были движимы «страхом, а не благочестием»<sup>19</sup>; страхом, который делал их «свирепыми, грубыми, беспощадными, немилосердными, вероломными, непочтительными, да к тому же малодушными, ленивыми, вялыми, унывающими и тупоумными»; «брутальный эгоизм возведен во всеобщий закон»<sup>20</sup>. Аборигены глазами миссионера — несправимые фаталисты, они пожирают людей, они устраивают охоты на ведьм, практикуют кровную месть, с легкостью расторгают браки.

Причину этого Иоганн Варнек (Johannes Warneck, 1867–1944), сын Густава, многолетний эфор (предстоятель) Батакской церкви, усматривал в их анимизме, в частности, в идее души живого человека (*tondi*), которой он дал превосходное описание в своей ключевой работе «Религия батаков» (1909). Батакское *tondi* — аналог малайского *semangat*, это «жизненная сила, жизненная материя, субстанция души»<sup>21</sup>. Тонди — нечто вроде основы биологической и психической жизни, для батака бывших неразделимыми. Варнек верно объяснял охоту за головами и каннибализм мотивом заимствования жизненной силы у поверженного противника, производя отсюда и принципы контагиозной магии. Интересно, что батакский термин для ясного сознания *roha* происходит от арабского *ruḥ* («дух»), пришедшего через малайский язык.

Согласно Варнеку (и в данном случае его слова подтверждаются и другими индонезистами), вездесущность грозных духов демотивировала и деморализовывала туземца, внушая ему постоянный страх и судорожное желание защититься от него магическими средствами. Борьба же за приумножение собственной жизненной силы заставляла как использовать для этого всякие доступные средства, так и везде подозревать вероятных убийц. Страх, указывал немец-

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Warneck, J. (1909) *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels*, S. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

<sup>20</sup> Ibid., S. 21.

<sup>21</sup> Ibid., S. 8.

кий индонезист Вальдемар Штёр, сковывал инициативу<sup>22</sup>. Тем самым традиция могла беспрепятственно воспроизводиться жрецами без несогласованного расшатывания ее изнутри.

Здесь следует сказать несколько слов о батакском обществе и его религии. Она действительно была анимистической. Немецкий индонезист Вальдемар Штёр причислял батаков к так называемым первомалайцам — первой волне древних переселенцев из Юго-Восточной Азии, смешавшихся с австралоидным местным населением папуасского типа. Он противопоставлял их «второмалайцам» — следующей волне мигрантов, оттеснившей первомалайцев вглубь больших островов или на маленькие островки и составившей малайское население побережий. Первые составили «древнеиндонезийские» народы, а последние — «младоиндонезийские», культура которых, изначально древнеиндонезийская, сначала испытала мощнейшее индубуддийское влияние, а затем была исламизирована. Критерий «древнеиндонезийскости» народа состоял для Штёра в том, что к 1825 году он не должен был исповедовать ни индуизм, ни ислам, ни христианство<sup>23</sup>.

Штёр указывает, что религии древнеиндонезийских народов представляли собой сетевую картину мира, в которую включены члены сообщества, их предки, их возможное потомство, божества, духи, территории; эта картина мира, сакрализуя, регламентировала отношения как внутри группы, так и между различными группами населения. Она была неотрывна от этнокультурной и локальной идентичности, а также от объема знаний и технологий, накопленных сообществами.

Группы родственников семьи, дающей невесту (семьи тестя) и семьи, берущей невесту (семьи зятя), образовывали культовую общность<sup>24</sup>. На двух этих группах, а кроме того, на группе родственников по отцу основывались как права землепользования, так и остальные обычные права. Рамку этих социальных, а соответственно, и культовых отношений образовывала деревня как замкнутое сообщество. В этот мир нельзя было войти никому, кто уже не входил в описанные родовые отношения, и никто, находящийся в них, не мог из них выйти, сохранив старые социальные связи и, соответственно, способы добычи хлеба насущного.

<sup>22</sup> Stöhr, W. (1976) *Die altindonesischen Religionen*, S. 15. Leiden: Brill.

<sup>23</sup> Ibid., S. 7.

<sup>24</sup> Ibid., S. 22–23.

Крещение, условием которого РМО сделало полный и прозрачный отказ от всякого локального культа, разрывало связи батаков с их сообществами: обработка рисовых полей — дело коллективное, и оно непременно сопровождалось жертвами духам, которые в противном случае грозили батакам неурожаем. Отказ от жертв и иных форм почитания духов влек за собой конфискацию рисовой делянки, что ставило новых христиан на грань голодной смерти<sup>25</sup>. Для миссии это было ситуацией, схожей с описанным кейсом крестившихся немецких евреев. Миссионеры РМО требовали ломки и переформатирования сознания, что не могло не рвать социальные связи и не перекладывать на самих миссионеров заботу о людях, вверившихся им и потерявших все.

Густав Варнек отмечал, что миссия должна ориентироваться прежде всего на условный средний класс, в связи с чем она не должна переусердствовать по части привлечения бедноты. Он опасался, что беднота придет в церковь вовсе не с целью принять Истину, а с целями более прозаичными<sup>26</sup>. Местные помощники и ученики миссионеров не должны работать за плату, предполагается, что на хлеб они себе зарабатывать будут сами. Потому Варнек предлагал вести миссионерскую работу с уже состоявшимися, уважаемыми аборигенами.

Одаренный миссионер Людвиг Номменсен (Ludwig Ingwer Nommensen, 1834–1918), — «креститель батаков», очень социально активный человек, прошедший с батаками всю жизнь и до сих пор выступающий для них в качестве почитаемой фигуры, — был вынужден отселить новоначальных христиан в особую деревню, получившую именование *huta dame*, то есть «селение мира». В нем поддерживалась жесткая дисциплина, детям давали начальное образование и учили религии, а женщин супруга Номменсена учила шить, штопать и выполнять другие домашние дела<sup>27</sup>. Пришедшие батаки сочли Номменсена своим раджой (деревенским вождем), но тот решительно отказался от такой роли, поскольку не предполагал переводить свои отношения как с батаками, так и с голландскими колониальными властями в политическую плоскость. Батаки были сориентированы им на восстановление отношений со

<sup>25</sup> Warneck, G. *Nacht und Morgen auf Sumatra*, S. 101–102.

<sup>26</sup> Warneck, G. *Evangelische Missionslehre*, S. 655–656.

<sup>27</sup> Warneck, G. *Nacht und Morgen auf Sumatra*, S. 132.

своими кланами, с упором на то, что христианство не означает отказа от своих корней<sup>28</sup>.

Интересно, что Г. Варнек ориентировал миссионеров на максимально бережное отношение к аборигенной культуре. Он выступал сторонником хорошего владения местным языком (к батакскому языку у РМО была «отмычка» в виде наработок Нойброннера ван дер Тюка и энтузиастов типа Номменсена). Он указывает, что при крещении желательно давать новоначальным местные имена. В целом следует избегать всякой европеизации<sup>29</sup> — от обозначения европейскими или библейскими названиями географических объектов до начетничества по германскому образцу в миссионерских школах<sup>30</sup>. Цель, по Г. Варнеку, состоит в том, чтобы создать не копию европейского общества, а местное христианское общество. Не стоит трогать «народный костюм, формы приветствия и вежливости, общественные институты и право, коль скоро они не варварские, идеалы искусства, а также не касающиеся религии и нравственно пристойные обычаи празднования»<sup>31</sup>.

Речь шла о мягкой европеизации. Обычное право отменять нельзя категорически: во-первых, это возможно лишь с помощью грубой силы и привлечения колониальных экспедиций, что неминуемо отталкивает, во-вторых, это разрушает саму ткань общества — систему статусов и распределения благ, что отталкивает еще более категорично. На право нужно влиять исподволь. Так, ясно, что рабство — «попрание общечеловеческого естественного права на свободу»<sup>32</sup>, и никакие его формы, даже мягкие в виде патриархального домашнего рабства, нетерпимы. Но, с другой стороны, заведенное испокон веков рабство просто так не отменить, оно образует часть местной социальной системы с ее сдержками и противовесами. Миссионеры не должны ни требовать отмены рабства, ни укрывать или выкупать рабов в большом количестве, ни тем более поощрять их к бегству от хозяев. Долг пастора по отношению к рабу-христианину — утешать и мотивировать; если хозяин жестоко обращается с ним — воздействовать на хозяина, передавая его колониальному правосудию (заметим, далеко не факт, что оно за-

<sup>28</sup> Schreiner, L. *Adat und Evangelium*, S. 117.

<sup>29</sup> Warneck, G. *Evangelische Missionslehre*, S. 648.

<sup>30</sup> *Ibid.*, S. 656.

<sup>31</sup> *Ibid.*, S. 658.

<sup>32</sup> *Ibid.*, S. 664.

щитит раба!), или же, в крайнем случае, просто выкупить раба, не нарушая местного обычного права. Варнек сетует, что массовый выкуп рабов, с одной стороны, финансово неподъемен, с другой — рабы могут не оценить роста своего статуса и пуститься во все тяжкие. Гораздо лучше, говорит рачительный Варнек, сподвигать раба к тому, чтобы он со временем выкупил самого себя.

Поскольку рабовладение санкционировано обычным правом, рабовладельца не должно исключать из церковной общины, и он даже может быть старейшиной. Однако при этом он не должен жестоко обращаться с рабами, торговать ими, препятствовать их выкупу и делать рабынь наложницами<sup>33</sup>.

Варнек указывает, что стоит работать с общественным сознанием, формируя восприятие рабства как порочного. Так, в общине христиан рабы должны быть совершенно равноправны со свободными и иметь возможность занимать должности старейшин. Рабовладельцев следует увещивать отпускать рабов и в особенности детей, а свободных общинников — учить не презирать рабский труд. Борьба с рабством предполагает и параллельную борьбу с полигамией, поскольку жены покупаются как дополнительные рабочие руки и эксплуатируются столь же безжалостным образом. Человек с одной женой будет вынужден нанимать работников, поскольку бесплатных рабочих рук у него уже нет, и тем самым он создаст рабочие места для отпущенных рабов; экономическая система «перезагрузится» из рабовладельческой сразу в подобие капиталистической. Миссионерам следует увещивать многоженца скорее стать моногамным, если, конечно, женам есть куда идти, им не грозит опасность и муж не считает себя морально не вправе инициировать развод<sup>34</sup>. Обобщая: церковь должна подвести общественное мнение к той черте, когда оно окажется согласным с церковными установлениями<sup>35</sup>.

Конечно, в реальности все было сложнее и острее, чем на бумаге. В конце 1870-х годов РМО неоднократно просило помощи голландских колониальных властей против батаков-язычников, сопротивлявшихся РМО. Эта помощь воспоследовала и повлекла тридцатилетнюю войну, в ходе которой все батакские земли подпали под власть колониальной администрации, а Сингамангара-

<sup>33</sup> Ibid., S. 668–669.

<sup>34</sup> Ibid., S. 681.

<sup>35</sup> Ibid., S. 683.

джа XII, выступавший против европейцев, был убит<sup>36</sup>. РМО, однако, выступало гибким авангардом колониализма: оно знакомило батаков с технологиями, посредничало между ними и колониальными властями, добилось от властей финансирования собственной сети школ, — но все это, конечно, на своих непреклонных условиях.

С установлением колониального контроля над батакскими землями РМО начало работать жестче: были инициированы запреты проведения ритуалов территориальных общин; под запрет попала традиционная музыка. Тем самым миссионеры с помощью колонизаторов подрывали позиции жрецов и, в союзе с частью батакских элит, переломили локальный трайбализм<sup>37</sup>. Этот слом и централизованная, разветвленная система школ РМО способствовали в итоге возникновению новой протестантской, но одновременно и уверенно батакской идентичности. Стоит отметить, что принятие ислама, скорее всего, повлекло бы за собой этнокультурную малаизацию.

Миссионерская модернизация в целом сработала. Христианизация положила начало размыканию батакских районов и их открытию миру; одновременно батакские протестанты, сохранившие этнокультурную идентичность, способствовали консолидации батаков и формированию общего самосознания различных групп батаков<sup>38</sup>. РМО сформировало для Батакской церкви иерархию и руководило церковью до 1940 года, когда в ходе событий Второй мировой войны РМО было интернировано голландцами, а его имущество конфисковано колониальными властями (интересно, что батакам в собственность оно тогда отдано не было)<sup>39</sup>. С этого времени Батакская церковь успешно развивалась как этническая; после ухода РМО в протестантизм стали активно обращаться сималунгун-батаки, долгое время дистанцированные от внешних влияний и после разрушительных колониальных экспедиций с недоверием относившиеся к европейцам; среди них ранее работала голландская миссия. В 1951 году было принято собственное исповедание, которое определило церковь как лютеранскую, а не как юнионистскую, которой она была изначально. В 1954 году был открыт протестантский университет имени Номменсена.

<sup>36</sup> Angerler, H. (1993) "Mission, Kolonialismus und Missionierte. Über die deutsche Batakmission in Sumatra", *Beiträge zur historischen Sozialkunde* 2: 54.

<sup>37</sup> Ibid., S. 60.

<sup>38</sup> Schreiner, L. *Adat und Evangelium*, S. 26.

<sup>39</sup> Ibid., S. 29.

Батакская церковь (Huria Kristen Batak Protestant, НКВР) использует обряд исторически крупнейшей в Голландии Нидерландской реформатской церкви. Она насчитывает более 4 миллионов прихожан и ведет миссионерскую работу в Индонезии. Это крупнейшая в Индонезии церковь и одна из крупнейших во всей Юго-Восточной Азии. Батакские приходы существуют во многих индонезийских городах, так как РМО и воспитанным им местным кадрам удалось в итоге вырастить батакскую интеллигенцию.

### **Теологические убеждения миссионеров и «эпистемологическое лезвие»**

Отличие Батакской миссии от многих других заключается в том, что она оставила за собой академически выдержанное описание той религии, с которой боролась, — целостно сохранившейся автохтонной традиции. В течение XX века подобные традиции редуцировались до фрагментов, монетизированных в качестве туристических брендов. Как пишут петербургские индонезистки Е. В. Ревуненкова и А. А. Янковская,

...в настоящее время сохранилась форма производства жреческих книг, но не их содержание. Жрецов сменили ремесленники, а сами книги приобрели иную функцию. Как символы батакской культуры они стали предметами туристической индустрии, активно развивающейся в первую очередь в регионе вокруг высокогорного озера Тоба, привлекающем большое количество туристов. Во время поездок к тоба- и каро-батакам как в 1990-е, так и в 2010-е годы мы видели множество лавочек, где можно было купить разных размеров книжки, копирующие старинные жреческие книги и внешне ничем не отличающиеся от них [...]. То же можно сказать и о перечисленных выше других предметах традиционной культуры и искусства — магических жезлах (*tunggal panaluan*), фигурках предков (*debata idup*), гадательных дощечках, традиционных тканях (*ulos*). Став предметами туристической индустрии, они утратили сакральный смысл, но продолжают оставаться существенными элементами традиционной культуры, сохраняющими ее характерные черты и вышедшими уже за пределы Суматры и даже Индонезии<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Ревуненкова Е. В., Янковская А. А. Батакские жреческие книги и технология их изготовления (по коллекциям МАЭ РАН). С. 107.

РМО при этом не относилось к тому крылу немецкой протестантской теологии, которое породило первые религиозно-теологические проекты, а скорее наоборот. Его создатели отнюдь не стремились к тому, чтобы подстроить теологию к изменившимся жизненным условиям и продвинувшимся технологиям, а напротив, скорбели об утрате старопротестантского образа мысли, для которого религия была точкой сборки картины мира. Поэтому для них не были характерны поиски в неавраамических традициях религиозного опыта, который смог бы скорректировать нечто в отношении протестанта к собственной традиции. Как будет показано ниже, акцент ставился на другое.

РМО имело свой «семинар» — учебное заведение, готовившее миссионеров для работы в поле. Этот семинар не имел отношения к университетской среде. Соответственно, в нем господствовали точки зрения, характерные не для интернационализированных интеллектуалов-востоковедов и библеистов, а для мелких провинциальных буржуа из ремесленной и крестьянской среды. Двумя ключевыми идеологами РМО в интересующий нас период были Фридрих Фабри и Людвиг фон Роден. Фон Роден — непубличная фигура — преподавал в барменском семинаре этнографию, историю религии и богословские дисциплины<sup>41</sup>. По убеждениям он был крайне консервативным представителем пруссачества и монархистом. Июльская революция 1830 года и «Весна народов» 1848–1849 годов ужасали его. Немецкий народ он рассматривал мессиански, как Новый Израиль, унаследовавший по итогам Реформации эту роль у Рима, — Новый Израиль, осаждаемый как коварными соблазнительями-французами, так и русскими. В виду наступающего конца времен, о котором свидетельствует как обращение евреев, так и возможность нести свет Христов туземцам, немецкий народ в полной мере проявит свою избранность перед Богом<sup>42</sup>.

Схожие взгляды разделял и Фридрих Фабри. Он видел германские народы движущей силой истории, причем стать таковой им дало возможность именно христианство<sup>43</sup>. Неевропейские и нехристианские же народы — «дети Хама», проклятые Богом, и потому они не могут быть субъектами исторического

<sup>41</sup> Schreiner, L. *Adat und Evangelium*, S. 39.

<sup>42</sup> *Ibid.*, S. 45–47.

<sup>43</sup> Fabri, F. (1859) *Die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission, nebst zwei Beilagen: Über den Ursprung der Sprache und über den christlichen Staat*, S. 7. Barmen: W. Langewiesche.

процесса<sup>44</sup>. Хамиты сильнее всего были задействованы в строительстве Вавилонской башни, и потому проклятие на них также сильнейшее.

В создание сильной самостоятельной церкви на Востоке Фабри не верит: Апокалипсис наступит скорее, да и расовые отличия противоречат тому: «даже компактным массам китайцев и индийцев [...] конечно же, не хватает изначальной жизненной силы для того, чтобы создать что-либо подлинно значительное в церковном и политическом отношении»<sup>45</sup>. Божьим промыслом центр тяжести всемирной истории — земли Римской империи (в том числе Священной Римской империи германской нации), поэтому ни Восток, ни Северная Америка не имеют шансов эту инициативу перехватить.

Обращение язычников имеет эсхатологический характер по трем причинам. Первая — это одно из последних дел в мире перед вторым пришествием (Фабри соглашается в этом с фон Роденом). Вторая же причина — спасение душ язычников. Принятие крещения не изменит их печальной участи: Бог положил так, что низшая раса, соприкоснувшись с высшей, обречена на вымирание<sup>46</sup>. Третья — горячность новообращенных и самоотверженность миссионеров должны подталкивать немцев к «пробуждению более оживленной религиозной и общинной жизни»<sup>47</sup>.

Впоследствии Фабри выступал активным сторонником немецкого колониализма, утверждая, что, во-первых, Германии нужны тропические колонии с работающим населением; во-вторых, батаки в физическом отношении ближе к «индогерманцам», чем малайцы, и потому расово совершеннее их; в-третьих, миссия нужна для лучшей организации работы на будущих плантациях и торговых предприятиях, в-четвертых, в колонию (на Суматре?) оттекут лишние рабочие руки из Германии, смягчив тем самым экономический кризис<sup>48</sup>.

Интересно, что франконский либерал Фабри и сторонник прусской монархии фон Роден едины в своем эксклюзивизме и пренебрежительном отношении к любым незападным культурам.

<sup>44</sup> Ibid., S. 4–6.

<sup>45</sup> Ibid., S. 100.

<sup>46</sup> Ibid., S. 102–103.

<sup>47</sup> Ibid., S. 108.

<sup>48</sup> Angerler, H. “Mission, Kolonialismus und Missionierte”, S. 56.

\*\*\*

Мы привыкли полагать, что расширение систематических знаний о западных религиях обрело более точный характер по мере оттачивания исследовательской методологии. Вначале эти знания были отрывочными, приблизительными; призма пренебрежения нередко искажала их.

Немецкий идеализм оказался важен для континентальной традиции тем, что методологически обеспечил условия возможности инклюзивистского рассмотрения западных религиозных традиций, пусть и чисто теоретически. Так, для Канта истинная религия — религия (из) разума (*Vernunftreligion*), которая состоит в соблюдении морального закона. Эта религия естественна, поскольку человек приходит к ней с помощью разума, и она же откровенна — «начертана в сердце каждого человека»<sup>49</sup>. Она есть отношение, а не совокупность фактов, и может накладываться на различные религиозные картины мира.

Но человек слаб, и придерживаться сугубо интеллектуально фундированной религии ему крайне трудно. Ему нужно что-то осязаемое и ощутимо сверхъестественное. Поэтому (из страха и надежды) оказывается нужен культ; народ востребует «божественного откровения». Возникают статутарные<sup>50</sup> религии («церковные веры»), которые полезны лишь тогда, когда в них преобладает или через них транслируется чистая религия разума.

Теологические доктрины, лежащие в основании статутарных религий, для Канта не обладают принципиальной важностью. Сами по себе они мешают религии разума, делая людей невосприимчивыми к ней, замещая ее место в сознании. Их роль опять-таки заключается в трансляции морализма, и если в какой-то частной ситуации политеизм делает это лучше, чем монотеизм, то он оказывается допустимым.

<sup>49</sup> Кант И. Религия в пределах только разума / под ред. А. В. Гулыги // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–222. Один из основателей религиоведения Фридрих Макс Мюллер впоследствии воспроизведет по смыслу эти кантовы слова в конце первой лекции своего «Введения в сравнительную науку о религии» (1870) (см.: Мюллер Фр. М. Введение в науку о религии / под ред. А. Н. Красникова // Классики мирового религиоведения. Антология: в 2 т. Т. 1. М.: Канон+, 1996. С. 71).

<sup>50</sup> Статутарная религия — религия, в которой некие теологические и культовые установления признаются богодухновенными. На основании этого исповедующие эту религию оказываются призваны исполнять эти установления, при том что они произвольны в отношении разума и навязаны внешним авторитетом. Статутарными Кант именует исторические религии.

Шлейермахер в своих «Речах» указывал: если религиозное переживание, чувство и вкус к бесконечному, по самой своей природе индивидуально, то «множественность религий и их категорические (*bestimmteste*) различия предполагаются как необходимые и неизбежные»<sup>51</sup>. Причем эта множественность разъясняется исходя из психологических, культурных и исторических различий в сознании чувствующих. Бесконечный универсум всякий раз преломляется в созерцании той или иной личности, поэтому нормативного религиозного опыта (*Erfahrung*) не существует. Напротив, такой опыт, будучи «взаимопереплетением переживания и толкования»<sup>52</sup>, представляет собой предмет непрерывающегося объяснения. В комментарии к третьему изданию «Речей» Шлейермахер указывает: и христианство, и политеизм равным образом коренятся в чувстве бесконечного<sup>53</sup>.

Затем, по мере эволюции гуманитарных наук в первой половине XIX века — зарождения сравнительного языкознания, открытия Древнего Востока и разработки историко-критических методов изучения Писания, — ученые получили доступ к инструментам, гораздо адекватнее описывающим незападную религиозность. Уже первые институциональные религиоведы, такие как Фридрих Макс Мюллер, Корнелис Петер Тиле или Альбер Ревиль, несмотря на стадиялизм и европоцентризм, стремились к максимально возможной методологической нейтральности. Они идут вслед за Кантом и Шлейермахером. Религиозность для них также есть отношение, — чувствование и вера, не опирающиеся на исторический нарратив религиозной традиции как на источник истинного познания реальности, то есть на религиозную картину мира.

Кажется, что углубленное изучение религиозных традиций Не-Запада и послекантовская эпистемология неразрывны. Однако работа Иоганна Варнека о батакской религии представляет собой примечательное исключение. Так, в предисловии к своей работе «Жизненные силы Евангелия» он указывал, что, несмотря на знакомство с эволюционистскими теориями религиозного разви-

<sup>51</sup> Schleiermacher, F. (1958) *Über die Religion. Die Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, S. 133. Hamburg: Meiner.

<sup>52</sup> Gräß, W. (2015) “Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik”, in S. Schmidt, D. Karydas, J. Zovko (Hrsg.) *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*, S. 173. Berlin: De Gruyter.

<sup>53</sup> Schleiermacher, F. (1868) *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, S. 92. Leipzig: F. A. Brockhaus.

тия, он вынес из собственного опыта работы с батаками убеждение, что «анимистическое язычество — не есть переходная стадия к высшей религии [...] известные мне формы анимизма не выказывают линий, ведущих к усовершенствованию, а напротив, неоспоримые черты упадка»<sup>54</sup>.

Миссионеры РМО — пиетисты и последователи Шлейермахера, однако не в части модернизаторского и инклюзивистского потенциала этого движения. Иоганн Варнек рассматривает батакскую религию через призму учения о чувстве абсолютной зависимости из «Христианской догматики» позднего Шлейермахера и делает вывод: «источники энергии индонезийских религий — доведенное до страха чувство абсолютной зависимости, но не от божества, а от жутких сил, духов и душ»<sup>55</sup>. Как миссионера, Варнека интересует вопрос об особенностях начального контакта христианства и местных религий. Он считает язычников врагами христианства; язычники смертельно больны в духовном отношении. Всестороннее превосходство белой расы — носительницы христианства — он уподобляет тарану, проламывающему стены языческой культуры, а Евангелие — пороху, которым твердыня должна быть взорвана<sup>56</sup>.

Несмотря на это, Варнеку удалось описать учение о божествах в батакской религии<sup>57</sup>, о *тонди* (душах живых/жизненных силах)<sup>58</sup>, о *бегу* (душах умерших) и о духах предков<sup>59</sup>. Текст был снабжен подробным глоссарием<sup>60</sup>. Варнек указывал на типологическое единство автохтонных индонезийских «чисто анимистических природных религий» (*Naturreligionen*)<sup>61</sup> и считал, что религия батаков, в силу своей исторической изолированности и сохранившейся целостности, является полностью «парадигматической» для индонезийских религий. Упомянув многочисленные санскритские заимствования в религиозном лексиконе и в теологии батаков, Варнек также предполагал значительное влияние индийской традиции

<sup>54</sup> Warneck, J. (1911) *Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums*, S. VI–VII. Berlin: M. Warneck.

<sup>55</sup> Ibid., S. 11.

<sup>56</sup> Ibid., S. 175–176.

<sup>57</sup> Warneck, J. *Die Religion der Batak*, S. 4–8, 25–45.

<sup>58</sup> Ibid., S. 8–14, 46–66.

<sup>59</sup> Ibid., S. 14–22, 67–113.

<sup>60</sup> Ibid., S. 114–133.

<sup>61</sup> Ibid., S. 2.

времен яванского царства Маджапахит<sup>62</sup> (хотя история индийской культуры на Суматре значительно древнее, чем Маджапахит).

Отметим, что на интеллектуальном и идейном фоне Батакской миссии религиоведение не могло зародиться никаким образом. Религиоведение уже при своем зарождении предполагало наличие двух теоретических предпосылок, без которых сравнительное изучение религиозных традиций было бы попросту невозможным. Во-первых, это представление об общем знаменателе всякой религиозности, — типологически едином у всех людей мира религиозном чувстве. Во-вторых, это представление об относительном равенстве религий, которое давало возможность сопоставлять их (именно за это Фридрих Макс Мюллер подвергался критике со стороны англиканских консерваторов).

Миссионеры РМО же были категорическими эксклюзивистами; именно это Корнелис Петер Тиле определял как первую из причин, препятствующих превращению теологии в научное знание, так как его «началом, основанием, исходным пунктом и условием» является именно беспредвзвешенное и беспристрастное сравнение (*een onbevooroordeelde en onpartijdige vergelijking*)<sup>63</sup>.

На это, конечно, можно возразить: и ранние религиоведы были приверженцами идеи иерархии религий, во главе которой стоит протестантское христианство. Однако их взгляды были менее конфронтационными относительно консервативных теологов<sup>64</sup>. Кроме того, религиоведы были дистанцированы от изучаемых культур, в то время как миссионеры были нацелены на радикальное изменение общественного сознания тех культур, в среде которых они вели работу.

Работа Иоганна Варнека представляет собой уникальный текст, в котором, с одной стороны, представлено максимально корректное описание коренной батакской религии, а с другой — осуществлена ее критика с консервативных позиций. Подобная конфигурация крайне редка: обычно мы имеем дело либо с апологетическими текстами, не интересующимися подробностями убеждений тех, кого они критикуют, либо с религиоведческими текстами, авторы кото-

<sup>62</sup> Ibid., S. 1, 4.

<sup>63</sup> Tiele, C. P. (1866) “Theologie en godsdienstwetenschap”, *De Gids* 30: 217.

<sup>64</sup> См.: Золотухин В. В. Рождение наук о религии из духа теологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 6. С. 76–97; Zolotukhin, V. V. (2024) “Die Geburt der Religionsgeschichte aus dem Geist des liberalen Protestantismus: Der Fall Frankreich”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 66 (2): 116–138.

рых стремятся насколько возможно сгладить конфронтационное отношение к иной культуре. Здесь мы видим своеобразное эпистемологическое лезвие: с одной стороны, «Религия батаков» написана с глубоко эксклюзивистской, традиционалистской позиции, для которой нормативно затруднено понимание иных культур, с другой стороны, в работе активно применяются методы современного Варнеку религиоведения, которое несовместимо с эксклюзивизмом. Работа Варнека до сих пор имеет источниковедческую и религиоведческую ценность.

Интересно, что немецкие миссионеры после Варнека стали относиться к материалу гораздо более беспристрастно и академически, подтверждения тому — капитальный труд сотрудника бременского Северонемецкого миссионерского общества Андреаса Якоба Шпита (Andreas Jakob Spieth, 1856–1914) о религии народа эве в Того<sup>65</sup>, а также специализированная работа врача РМО Иоганна Винклера (Johann Winkler, 1874–1958) по магическим практикам батаков<sup>66</sup>. В этих текстах теологические оценки инокультурной религиозности встречаются лишь изредка, на полях.

Кейс «Религии батаков», как и в целом кейс Батакской миссии, в которой оттачивались методы эмпирического изучения незападной религии с теологическими целями, свидетельствует о существовании неочевидной исследовательской проблемы: в каких конкретно-исторических, локальных, религиозно-политических контекстах могут создаваться подобные тексты, идущие по эпистемологическому лезвию? В каких регионах Не-Запада более всего формировалась подобная гибридизированная методология? Совокупность ответов на эти сложные вопросы откроет путь уже к фундированному философскому рассмотрению вопроса о (не)универсальности западноевропейской методологии научного познания.

## Библиография / References

Золотухин В. В. Рождение наук о религии из духа теологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 6. С. 76–97. DOI: <https://doi.org/10.15382/stur1202092.76-97>; EDN: CXQSRV.

<sup>65</sup> Spieth, J. (1911) *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*. Leipzig: Dieterich.

<sup>66</sup> Winkler, J. (1925) *Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen*. Stuttgart: Chr. Belsler.

- Кант И. Религия в пределах только разума / под ред. А. В. Гулыги // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–222.
- Ревуненкова Е. В., Янковская А. А. Батакские жреческие книги и технология их изготовления (по коллекциям МАЭ РАН) // Кунсткамера. 2024. № 1 (23). С. 102–109. DOI: [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2024-1\(23\)-102-109](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2024-1(23)-102-109); EDN: UHBOXL.
- Мюллер Фр. М. Введение в науку о религии / под ред. А. Н. Красникова // Классики мирового религиоведения. Антология: в 2 т. Т. 1. М.: Канон+, 1996. С. 31–143.
- Angerler, H. (1993) “Mission, Kolonialismus und Missionierte. Über die deutsche Batakmission in Sumatra”, in: *Beiträge zur historischen Sozialkunde* 2: 53–61.
- Aritonang, J. S., Steenbrink, K. (2008) *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill.
- Fabri, F. (1859) *Die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission, nebst zwei Beilagen: Über den Ursprung der Sprache und über den christlichen Staat*. Barmen: W. Langewiesche.
- Gräb, W. (2015) “Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik”, in S. Schmidt, D. Karydas, J. Zovko (Hrsg.) *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*, S. 173–186. Berlin: De Gruyter.
- Kant, I. (1994) “Religion within the Limits of Reason Alone”, in A. V. Gulyga (ed.) *Kant, I. Works*: in 8 vols. Vol. 6, pp. 5–222. Moscow: Choro. (In Russian)
- Müller, Fr. M. (1996) “Introduction to the Science of Religion”, in A. N. Krasnikov (ed.) *Classics of World Religious Studies. Anthology: in 2 vols. Vol. 1*, pp. 31–143. Moscow: Kanon+. (In Russian)
- Pedersen, P. B. (1970) *Batak Blood and Protestant Soul. The Development of National Batak Churches in North Sumatra*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Revunenokova, E. V., Yankovskaya, A. A. (2024) “Batak Priestly Books and the Technology of Their Production (Based on the Collections of the MAE RAS)”, *Kunstkamera* 1 (23): 102–109. DOI: [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2024-1\(23\)-102-109](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2024-1(23)-102-109); EDN: UHBOXL. (In Russian)
- Schleiermacher, F. (1868) *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Schleiermacher, F. (1958) *Über die Religion. Die Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Meiner.
- Schreiner, L. (1972) *Adat und Evangelium. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission unter den Batak in Nordsumatra*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Smith Kipp, R. (1995) “Conversion by Affiliation: The History of the Karo Batak Protestant Church”, *American Ethnologist* 22 (4): 868–882. EDN: HEQECV.
- Spieth, J. (1911) *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*. Leipzig: Dieterich.

- Stark, A. (2023) "The Padri Movement and The Adat: A Comparative Analysis", *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities* 8 (3): 1–13. DOI: <https://doi.org/10.47405/mjssh.v8i3.2155>; EDN: XWQJIA.
- Stöhr, W. (1976) *Die altindonesischen Religionen*. Leiden: Brill.
- Suprayitno, Sh., M. Kn. (2017) "The Development of Islamization in Simalungun Regency, North Sumatera, Indonesia", *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 5 (10): 11–17.
- Tiele, C. P. (1866) "Theologie en godsdienstwetenschap", *De Gids* 30: 205–244.
- von Rohden, L. (1888) *Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*. 3 Aufl. Barmen: D. B. Wiemann.
- Warneck, G. (1872) *Nacht und Morgen auf Sumatra, oder Schilderungen und Erzählungen aus dem Heidentum und der Mission unter den Battas*. 2 Aufl. Barmen: D. B. Wiemann.
- Warneck, G. (2015) *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*. Bd. 2. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Warneck, J. (1909) *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Warneck, J. (1911) *Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums*. Berlin: M. Warneck.
- Winkler, J. (1925) *Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen*. Stuttgart: Chr. Belser.
- Zolotukhin, V. V. (2020) "The Birth of the Sciences of Religion from the Spirit of Theology", *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofia. Religiovedenie* 6: 76–97. DOI: <https://doi.org/10.15382/sturI202092.76-97>; EDN: CXQSRV. (In Russian)
- Zolotukhin, Vs. (2024) "Die Geburt der Religionsgeschichte aus dem Geist des liberalen Protestantismus: Der Fall Frankreich", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 66 (2): 116–138. DOI: <https://doi.org/10.1515/nzsth-2024-0018>; EDN: BRYUII.

---

# Культ мощей в буддизме: введение в проблематику и основные исследовательские концептуализации

АЛЕКСЕЙ Ю. ГУНСКИЙ

Рекомендация для цитирования:

Гунский А. Ю. Культ мощей в буддизме: введение в проблематику и основные исследовательские концептуализации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 31–62.

For citations:

Gunskii, A. Yu. (2026) "The Cult of Relics in Buddhism: an Introduction to the Problematic and Main Research Conceptualizations", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 31–62.

Поступила в редакцию: 21.06.2025; прошла рецензирование: 22.09.2025; принята в печать: 30.10.2025.

Received: 21.06.2025; Revised: 22.09.2025; Accepted for publication: 30.10.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Гунский А. Ю., 2026

© Gunskii A. Yu., 2026

АНО ДО «Институт восточной культуры»  
(Самара, Россия). [gunsky@inbox.ru](mailto:gunsky@inbox.ru)  
ORCID: 0000-0002-0094-6934

**Аннотация.** В статье анализируются основные англоязычные работы и представленные в них концепции, связанные с изучением буддийского культа мощей. Данное направление исследований активно развивается в мировой буддологии, в то время как в отечественной научной литературе появляются только первые публикации в этой области. Вводная часть статьи посвящена классификации мощей и кратко рассматривает исторические и терминологические вопросы, связанные с буддийским культом мощей. Далее рассматриваются три основных исследовательских подхода к этому явлению. Первый рассматривает мощи как онтологический и/или функциональный эквивалент Будды, покинувшего этот мир и ушедшего в нирвану. В рамках этого подхода наиболее фундаментальным представляется интерпретация мощей как особых «тел» Будды. В рамках второго, «нарративного» подхода, мощи Будды и связанные с ними истории рассматриваются как продолжение биографии Будды. Третий подход рассматривает связь мощей и властных отношений. Последние две концепции, по нашему мнению, являются дополнительными по отношению к первой, которая остается основополагающей.

**Ключевые слова:** мощи Будды, мощи и реликвии, культ мощей, нетленные мощи, рема-териализация буддизма, «присутствие» Будды

## **The Cult of Relics in Buddhism: An Introduction to the Problematic and Main Research Conceptualizations**

*Aleksei Yu. Gunskii*

Institute of East Culture (Samara, Russia). [gunsky@inbox.ru](mailto:gunsky@inbox.ru)

ORCID: 0000-0002-0094-6934

**Abstract.** *This article analyzes the main English-language works and the concepts related to the study of the Buddhist cult of relics. This area of research is actively developing in global Buddhology, while only the first publications in this area are appearing in the Russian academic literature. The introductory part of the article gives the classification of Buddhist relics and briefly examines the historical and terminological issues associated with this cult. Next, three main research approaches to this phenomenon are considered. The first considers relics as an ontological and/or functional equivalent of the Buddha, who left this world and entered nirvana. Within this framework, the most typical interpretation perceives the relics as special “bodies” of the Buddha. The second, “narrative” approach, considers the relics of the Buddha and the stories associated with them as a continuation of the Buddha’s “biography.” The third approach looks at the connection between relics and power relations. The last two concepts, however, seem to be complementary to the first one which remains fundamental.*

**Keywords:** relics of the Buddha, cult of relics, whole-body relics, rematerialization of Buddhism, “presence” of the Buddha, relics and power

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: without external funding.

## 1. Введение

### 1.1. *Культ мощей как исследовательское направление*

**С**РЕДИ мировых религий только в буддизме и христианстве (за исключением протестантизма) существует почитание мощей как общепринятая часть религиозной жизни<sup>1</sup>. Однако в буддологических исследованиях XX века, в отличие от работ по истории христианства, буддийский культ мощей почти не рассматривался. Это было обусловлено «протестантскими установками» западной буддологии, как назвал это явление Грегори Шопен. Они заключались в том, что буддизм рассматривался прежде всего как вероучение, то есть набор положений, зафиксированных в текстах нормативного, доктринально-философского характера. Реальные религиозные практики, реконструируемые на основе археологических данных и источников дескриптивного характера, при этом практически не учитывались. Подобные практики маркировались как формы «народного буддизма» либо рассматривались как вырожденные формы первоначального «философского буддизма». Культ мощей, против которого протестантизм выступал практически сразу со времени своего возникновения, рассматривался как один из самых ярких признаков деградации буддизма<sup>2</sup>.

Тем не менее такой подход (по крайней мере применительно к научным, а не апологетическим и популярным работам) на данный момент можно считать полностью исчерпанным. В 1990-х годах в буддологических исследованиях начался тот процесс, которые некоторые авторы назвали «рематериализацией» буддийской традиции<sup>3</sup>.

В 1999 году Роберт Шарф провозгласил, что в научных исследованиях буддизм более не рассматривается как некий аналог ев-

<sup>1</sup> В исламе существует почитание погребений святых и контактных реликвий, однако по масштабу и культурному значению эти практики несопоставимы с христианским почитанием мощей (Мощи // Православная энциклопедия [<https://www.pravenc.ru/text/2564262.html>], доступ от 12.06.2025]).

<sup>2</sup> Schopen, G. (1997) "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism", in Schopen, G. *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, pp. 1–22. Honolulu: University of Hawai'i Press.

<sup>3</sup> См.: Trainor, K. (1997) *Relics, Ritual and Representation in Buddhism: Rematerializing the Sri Lankan Theravada Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

ропейского гуманизма, мистицизма (в виде «вечной философии») или просвещенного рационализма, но стал приобретать поразительное сходство со средневековым христианством с его святыми, мощами и чудотворными изображениями<sup>4</sup>. По его мнению, открытие той важнейшей роли, которую играл культ мощей и священных изображений на всем протяжении истории буддийской культуры, стало одним из наиболее плодотворных направлений буддологических исследований. Процесс распространения буддизма в Азии становится гораздо более понятным, если рассматривать его не столько как проповедь священного вероучения, сколько как движение священных предметов, мощей и священных изображений, а также эзотерических техник, необходимых для взаимодействия с ними<sup>5</sup>. Сами буддийские тексты рассматривались как своего рода мощи (*дхарма-шарира*), ценимые не столько за то, что в них говорится, сколько за присущую им харизматическую и защитную силу<sup>6</sup>.

## 1.2. Постановка проблемы, задачи и структура статьи

За последние сорок лет в научной литературе появилось значительное количество публикаций, посвященных исследованию культа мощей (санскр. *шарира*, реже *дхату*) в буддизме; некоторые из них принципиально изменили общее направление буддологических исследований. Тем не менее в отечественных работах данный пласт буддологической литературы остался почти незамеченным. Можно сказать, что процесс «рематериализации буддизма» в отечественных исследованиях только начинается. Хотя в последние годы появились первые публикации в данной области<sup>7</sup>, одна-

<sup>4</sup> Sharf, R. (1999) "On the Allure of Buddhist Relics", *Representations* 66: 79.

<sup>5</sup> Ibid., p. 77. Присутствие буддизма в регионе маркировалось возведением ступ, ставших своего рода визитной карточкой буддизма. В ступе, как правило, делалась реликварная камера, в которую помещались различные виды буддийских мощей. Считается, что мощи обладают магической энергией *теджа*, распространяющейся на весь архитектурный памятник и всех молящихся перед ним (Гажева Н.А. Ступа // Большая российская энциклопедия, 2016 [<https://bigenc.ru/c/stupa-soozhzenie-04f49d>, доступ от 12.06.2025]).

<sup>6</sup> Sharf, R. "On the Allure of Buddhist Relics", p. 77. О культе священных текстов в буддизме см.: Гунский А. Ю. Культ книг и канона в дальневосточном буддизме. Религиозные основания, формы почитания, некоторые методологические выводы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 41 (2). С. 189–216.

<sup>7</sup> Александрова Н. В. Волосы Будды: культ, житийный нарратив, паломническая традиция (IV–X вв.) // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2022.

ко вне понимания общего контекста буддийского культа мощей они выглядят скорее локальными фрагментами восточной экзотики, а не конкретными примерами явления, носящего общебуддийский характер.

Кроме того, в российском буддизме получил известность такой феномен, как нетленные мощи ламы Итигэлова, играющий важную роль в формировании современной бурятской буддийской идентичности<sup>8</sup>. Феномен мощей ламы Итигэлова описывается как в популярных, так и научных работах, однако и в том, и в другом случае он также рассматривается вне общебуддийских представлений о мощах, в том числе нетленных, что затрудняет адекватное понимание этого явления.

В связи с указанными обстоятельствами анализ англоязычных публикаций и выработанных в них подходов к изучению буддийских мощей представляется вполне актуальным. Подобная работа позволяет получить общее представление о буддийском культе мощей и понять контекст, в котором следует рассматривать конкретные исследования. Поскольку в рамках одной статьи невозможно рассмотреть весь объем научной литературы по указанной теме, мы уделим основное внимание тем работам, которые, помимо фактического исследования материала, предлагают также его концептуальное осмысление. В основном это работы конца XX — начала XXI века, когда были сформулированы основные подходы к пониманию буддийского культа мощей.

Обзор существующих исследовательских концептуализаций важен также в связи с тем обстоятельством, что буддийский культ мощей допускает различные интерпретации, поскольку он мало затрагивался в нормативных текстах. Работы в этой области можно рассматривать как одно из проявлений общей тенденции гуманитарных исследований к рассмотрению тем, которые не занимают видного места в философско-догматических текстах и сознательно или бессознательно скрыты в нарративах традиции (эта тенден-

№ 1. С. 30–43; Тю Ван Туан, Гордиенко Е. В. О феномене нетленных тел вьетнамских буддийских монахов // Вьетнамские исследования. 2025. Т. 9. № 1. С. 92–105; Лепехова Е. Религиозный аспект легитимации статуса женщин-императриц на Дальнем Востоке (на примере императриц У-хоу и Кокэн) // Религия и общество на Востоке. 2019. Вып. III. С. 292–327. В последней статье рассматривается использование мощей Будды для легитимации власти женщин-императриц в Китае и Японии.

<sup>8</sup> Амоголонова Д. Д. Возвращение хамбо-ламы Итигэлова и новая концепция возрождения Бурятии // Вестник БГУ. 2012. № 7. С. 65–70.

ция исследований может метафорически обозначаться выражением «археология знания»<sup>9</sup>).

В соответствии с вышесказанным, анализируемые работы классифицированы по трем направлениям согласно принятым в научной литературе концепциям относительно буддийских мощей.

Первая концепция состоит в том, что Будда Шакьямуни определенным образом «присутствует» в своих мощах, и мощи являются онтологическим и/или функциональным эквивалентом ушедшего в нирвану Будды. То же самое относится и к мощам будд, предшествовавшим Шакьямуни в текущем космологическом цикле, и к мощам буддийских святых. Подобное представление в настоящее время можно считать научным консенсусом.

Вторая концепция была предложена Джоном Стронгом в получившей широкую известность монографии «Мощи Будды»<sup>10</sup>. Здесь Стронг постарался отойти от концепции «присутствия» Будды в мощах и рассмотреть историю мощей и связанные с ними нарративы как продолжение «биографического процесса» Будды, который не прервался после его ухода в нирвану. Хотя позднее Стронг в целом присоединился к сторонникам первой концепции<sup>11</sup>, его подход доказал свою эвристическую ценность и продолжает использоваться исследователями<sup>12</sup>.

Это связано с тем обстоятельством, что мощи и другие реликвии, как правило, сопровождаются различными историями, рассказывающими об их происхождении, значимости, сакральности и творимых чудесах. Часто такие рассказы связывают определенные мощи и реликвии с властью правителя или монашеской общины, которые ими обладали. Чем важнее реликвия, тем больше вероятность, что вокруг нее сложится повествование, помогающее понять важность и необходимость ее почитания. Таким обра-

<sup>9</sup> Bingenheimer, M., Ritzinger, J. (2006) "Whole-body Relics in Chinese Buddhism — Previous Research and Historical Overview", *The Indian International Journal of Buddhist Studies* 7: 37.

<sup>10</sup> Strong, J. (2004) *Relics of the Buddha*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

<sup>11</sup> Strong, J. (2022) "Relics and Image", in P. Arai, K. Trainor (eds) *The Oxford Handbook of Buddhist Practice*, p. 134. New York: Oxford University Press.

<sup>12</sup> Он использовался, в частности, в работе: Zivkovic, T. (2014) *Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism: In-Between Bodies*. London, New York: Routledge. Здесь отношения ученика с умершим буддийским учителем и связанные с этим нарративы рассматриваются как продолжение биографического процесса последнего. См. также: Гунский А. Ю. Буддийская смерть и посмертие: Современные исследовательские концептуализации (англоязычный контекст) // Вестник ПСТГУ. 2025. Вып. 117. С. 113.

зом, существующие нарративы являются важнейшими факторами, придающими мощам и реликвиям сверхъестественный характер, и они играют важную роль в религиозной и политической жизни буддийских общин повсюду в Азии<sup>13</sup>.

Поэтому третья группа работ посвящена связи культа мощей с легитимацией и функционированием политической власти. Как считают некоторые исследователи, почитание, обретение и распределение мощей и реликвий составляет сердцевину технологии государственного управления в странах Южной и Юго-Восточной Азии<sup>14</sup>. То же самое можно отнести и к дальневосточному региону, с поправкой на то обстоятельство, что здесь буддизм имел могущественного соперника в лице конфуцианства (и в меньшей степени — других местных религий).

Поскольку тема культа буддийских мощей относительно малоизвестна в отечественной научной литературе, в первой части статьи будет представлено краткое введение в историю и терминологию данного явления.

### 1.3. Историческое и терминологическое введение в буддийский культ мощей

Как буддийская традиция, так и современные исследователи разделяют мощи Будды и буддийских святых на несколько типов. Наиболее распространенный тип — это телесные мощи (санскр. *шарира*, букв. «тело», в рассматриваемом контексте обычно используется во множественном числе<sup>15</sup>, кит./яп. *шэли/сяри*). Реже встречается термин *дхату*, многозначное понятие, которое в общем смысле означает «элемент» или «составляющая», но в контексте мощей это скорее «эссенция, сущность», которая извлекается из кремнированного тела<sup>16</sup>. Мощи-*шарира*, в свою очередь, подразделяются на два подвида. К первому относятся обычные телесные останки, такие как кости, зубы и т. д. Второй подвид *шарира* — это транс-

<sup>13</sup> Berkwitz, S. (2019) “Narratives of Buddhist Relics and Images”, in *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, p. 1. [https://www.academia.edu/39327120/\_Narratives\_of\_Buddhist\_Relics\_and\_Images\_, accessed on 12.06.2025].

<sup>14</sup> Blackburn, A. (2010) “Buddha-Relics in the Lives of Southern Asian Polities”, *Numen* 57: 319.

<sup>15</sup> Strong, J. *Relics of the Buddha*, p. XVI.

<sup>16</sup> Ibid. Об этимологии слов *шарира* и *дхату* см. также Schopen, G. (1998) “Relic”, in Mark C. Taylor (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*, pp. 256–257. Chicago: The University of Chicago Press.

формированные соматические субстанции в виде небольших очень твердых шариков или зерен, выглядящие примерно как жемчужины, которые находят в пепле кремационных костров<sup>17</sup>. Подразделение на два вида в полной мере применимо только к мощам Будды Шакьямуни; костные останки, оставшиеся после кремации буддийских святых, мощами обычно не считаются и погребаются отдельно<sup>18</sup>. Мощи типа жемчужин являются наиболее распространенным видом буддийских мощей, кроме того, они обладают свойством самопроизвольно появляться на алтарях или рядом с буддийскими ступами, эманировать от костных мощей, а также от частей тела или одежды буддийского святого еще при жизни и другими способами<sup>19</sup>. Таким образом, в отличие от христианских, буддийские мощи не делятся, но умножаются<sup>20</sup>.

Второй тип — это контактные реликвии<sup>21</sup>, или реликвии пользования (санскр. *парибхогика*). К ним относятся вещи, которые

<sup>17</sup> В последние годы было проведено несколько больших выставок и турне буддийских мощей. Один из самых известных примеров такого рода — «Maitreya Relic Tour», который начался в 2001 году и продолжался в течение 15 лет. В рамках тура было проведено 885 мероприятий в 68 странах. Этот тур представлял собой передвижную выставку мощей Будды Шакьямуни и буддийских учителей из Индии, Тибета, Кореи, Индии и Китая. В небольшом рекламном фильме, посвященном этому туру, можно увидеть кадры извлечения мощей-шарипа из пепла погребального костра (примерно на 7–8-й минуте): [<https://www.youtube.com/watch?v=4U2f8JVFqJc>, accessed on 04.06.2025].

<sup>18</sup> Strong, J. *Relics of the Buddha*, pp. 11–12.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 10–11.

<sup>20</sup> Стронг приводит несколько подобных случаев: «Китайский писатель XI века сообщает, как однажды, когда он осматривал в монастыре зуб Будды, тот внезапно начал испускать мощи в виде маленьких шариков: „Они возникли в большом количестве, одни взлетали в воздух, другие падали на землю... Они ярко сверкали, ослепляя глаза... Когда я вернулся в столицу, они разошлись по высокопоставленным чиновникам, которые распространяли их между собой...“ Подобные случаи происходят и в наше время. Например, в 1970 году мощи Будды начали самопроизвольно возникать на восточной стороне ступы Сваямбунатх в Катманду (одна из главных буддийских святынь Непала). „Их было тысячи повсюду на земле, — сообщил один наблюдатель, — и все монахи, включая высокого ламу, который почти никогда не выходил из своей комнаты, были снаружи и подбирали их“» (Strong, J. *Relics of the Buddha*, p. XIV).

<sup>21</sup> В английском языке слово *relics*, восходящее к латинскому *reliquiae*, означает просто останки, как телесные, так и предметные (реликвии, священные предметы). Мы будем использовать понятие «мощи» применительно к телесным останкам Будды и буддийских святых, а «реликвии» применительно к священным предметам. Русское понятие «мощи» происходит от славянского глагола «мощи, можеши» и слова «мощь», то есть понятие «мощи» отсылает к некоей силе, присущей останкам святого (Мощи // Православная энциклопедия). По нашему мнению, подобное представление хорошо соответствует буддийскому пониманию мощей, которые являются «живыми», действующими агентами, сохраняющими присутствие в этом мире ушедших в нирвану Будды и буддийских святых.

ми пользовался Будда, или предметы, каким-то образом связанные с его биографией. Это чаши Будды для сбора подаяния, части его одежды, дерево бодхи, под которым Будда достиг просветления, следы Будды (обычно отпечатки в камне), тень, появляющаяся в пещере при определенных условиях, и т. д.<sup>22</sup>, сюда же иногда относят волосы и обрезки ногтей Будды<sup>23</sup>.

Некоторые исследователи выделяют как отдельный тип реликвий образы Будды в виде статуй<sup>24</sup>. Обычно они требуют особого освящения, в ходе которого статуи «оживляются» путем ритуала «открытия глаз» (иногда — другими способами). Кроме того, в статуи часто вкладывались либо телесные мощи, либо фрагменты буддийских текстов, которые, в свою очередь, рассматривались как «дхармовые мощи» (*дхарма-шарира*, еще один вид мощей)<sup>25</sup>. Статуи и скульптуры во многих отношениях функционально подобны мощам, однако как предметы культа имеют свои особенности<sup>26</sup>.

И наконец, отдельный вид буддийских мощей составляют нетленные мощи буддийских святых<sup>27</sup>. В исторической перспективе для этого вида мощей оказалась важной классификация мощей будд на «разделенные» и «находящиеся в единстве». Согласно описанию похорон Будды Шакьямуни, его мощи были разделены на восемь частей и помещены в реликварные камеры восьми построенных ступ. Таким образом, по выражению знаменитого цейлонского комментатора Буддхагхосы, то, что было одним телом (*шарира*), стало многими телами (*шарирани*), то есть мощами. В палийских

<sup>22</sup> Strong, J. *Relics of the Buddha*, pp. 8, 19.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 19–20.

<sup>25</sup> Гунский А. Ю. Культ книг и канона в дальневосточном буддизме. С. 196.

<sup>26</sup> Strong, J. “Relics and Image”, p. 132. В последние десятилетия появилось значительное количество исследований, посвященных культу статуй в буддизме, а также ритуалам, с помощью которых осуществляется освящение и «оживление» статуй. Одна из самых известных работ в этой области: Swearer, D. (2004) *Becoming the Buddha: The Ritual of Image Consecration in Thailand*. Princeton: Princeton University Press. Также внимание исследователей стала привлекать та роль, которую в буддийской практике играет ритуальное «видение» святого человека или священного изображения (в индийской терминологии это *даршан*): Huntington, S. (2022) “The Agency of Images”, in P. Arai, K. Trainor (eds) *The Oxford Handbook of Buddhist Practice*, p. 152. New York: Oxford University Press.

<sup>27</sup> В англоязычной литературе обычно используется термин *whole-body relics*, что соответствует китайскому выражению *гуаньшэнь шэли* и латинскому *corpus integrum* («мощи в виде единого тела»). В русском языке используется выражение «нетленные мощи» (лат. *corpus incorruptum*), поскольку нетленность также означает полное сохранение тела святого.

текстах, описывающих будд прошлого, всегда указывается, были ли мощи этого будды сохранены в единстве и помещены в одну ступу, либо они были разделены (*viprakiṇṇa*) или «распространены» (*vitthārika*) и помещены в отдельные ступы. Подобного же рода различия можно найти и в санскритских, тибетских и китайских источниках<sup>28</sup>. Важный пример содержится в «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», где один из будд прошлого, Прабхутаратна, предстает перед Шакьямуни и его слушателями сидящим в ступе в «форме мощей» (*дхатувиграха*), «находящихся в единстве» (*экагхана*). Этот фрагмент сутры был использован в средневековом Китае для осмысления нетленных тел усопших буддийских святых именно как мощей, поскольку в Индии прецеденты почитания нетленных мощей отсутствовали<sup>29</sup>.

В представленной статье мы будем рассматривать только телесные мощи-*шарира* Будды Шакьямуни. Контактные реликвии, статуи и нетленные мощи буддийских святых<sup>30</sup> требуют отдельного рассмотрения.

<sup>28</sup> Strong, J. “Relics and Image”, pp. 134–135. Стронг также использует концепцию «разделенных» и «цельных» мощей применительно к такому известному и до сих пор вызывающему споры явлению, как «аниконизм» раннего буддизма, то есть отсутствие антропоморфных изображений Будды в первые века существования буддизма. Место Будды в ранних изображениях занимали дерево-бодхи, колесо-чакра, отпечатки ног, пустой трон, ступы и т. д. Одна из известных концепций объясняла подобные изображения как обозначение мест паломничества, связанных со значимыми событиями жизни Будды. Стронг обратил внимание на то, что эти изображения можно сопоставить с «разделенными» мощами Будды, — они не представляют Будду как целое, кроме того, сами эти предметы (дерево-бодхи, отпечатки ног, чакры, сидения) в буддийской традиции рассматриваются как «контактные реликвии», а ступы непосредственно содержат частицы мощей Будды. Таким образом, «аниконические» изображения Будды можно рассматривать как репрезентацию его мощей в «разделенной» форме. Более поздние антропоморфные изображения представляют Будду в его «цельности». Можно сказать, что переход от аниконического искусства к иконическому в буддизме представляет собой переход от фрагментации к целому. Антропоморфные образы Будды подобны мощам в цельной, неразделенной форме (Strong, J. “Relics and Image”, pp. 136–138).

<sup>29</sup> Bingenheimer, M., Ritzinger, J. “Whole-body Relics in Chinese Buddhism”, p. 64.

<sup>30</sup> Приведем краткое резюме из работы, посвященной истории нетленных мощей в Китае, поскольку оно дает общее представление об истории и масштабах этого явления: «Нетленные тела буддийских отшельников были впервые обнаружены и почитались в Центральной Азии, с ее засушливым климатом, в котором естественная мумификация является относительно распространенным явлением... В самом Китае сохранить результаты естественной мумификации было сложнее, и ко времени правления династии Тан нетленные мощи стали покрываться лаком и позолотой, чему способствовало развитие техники работы с ядовитой смолой лакового дерева. В результате получалась смесь мощей, реликвария [поскольку внешний засохший слой лака образовывал что-то вроде защитного футляра] и портретной скульптуры, которая легко нашла свое место среди других изобра-

Что касается текстуального основания культа мощей в буддизме, то главным каноническим источником здесь является «Махапаринирвана-сутра» («Сутра о Великой Нирване»), сохранившаяся в значительном количестве редакций различных буддийских школ на разных индийских языках, а также в китайских переводах<sup>31</sup>. Эта сутра описывает последние месяцы жизни Будды, а также события, произошедшие во время и после его погребения. Здесь же приведены указания Будды относительно проведения похорон и обращения с его останками.

Будда указывает, что с его телом следует поступить таким же образом, как и с телом умершего вселенского правителя-*чакравартина*. Тело, предварительно обернутое в пятьсот слоев тонкой хлопковой ткани, следует кремировать, а оставшиеся мощи-*шарира*<sup>32</sup> следует поместить в надгробную ступу, возведенную на перекрестке дорог.

Однако указание Будды в полной мере не было выполнено, поскольку на обладание его мощами стали претендовать представители нескольких племен и возникла угроза «войны за мощи». В результате они были разделены на восемь частей между восемью племенами, сосуд, в котором первоначально находились мощи, взял себе брахман Дрона, производивший деление мощей, а по-

жений в священном пространстве китайского буддизма. Буддийская схоластика в Китае не предложила сколько-нибудь развитой концепции того, как нетленные мощи буддийских святых следует понимать на уровне доктрины и практики, но очевидно, что они считались магически эффективными и способными даровать благословения верующим. Кроме того, нетленные мощи были важными духовными и материальными ценностями, привлекающими как паломников, так и простых посетителей... Почитание нетленных мощей буддийских учителей было важной и широко распространенной частью китайского буддизма на протяжении многих веков» (Ibid., pp. 54–56). О нетленных мощах в тибетской традиции см.: Kunsel Palmu (2018) *Life beyond Death: Tibetan Lamas and Whole-body Relics*. Dissertation submitted for the degree of Philosophiae Doctor, Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo. Достоинством этого исследования является сочетание теоретической части и результатов многолетних полевых исследований. Сама автор этнически является тибеткой, выросшей на Западе и получившей образование в западном университете.

<sup>31</sup> Русский перевод палийской версии: Махапариниббана-сутта // Дигха-никая / пер. с пали А. Я. Сыркина. С. 343–409. М.: Наука; Вост. лит., 2020.

<sup>32</sup> В русском переводе говорится о костях (Там же. С. 406), но в оригинале используется слово *шарира* во множественном числе (*шарирани*, то есть «тела»). Палийская версия не уточняет вид мощей (Radich, M. (2007) *The Somatics of Liberation: Ideas about Embodiment in Buddhism from Its Origins to the Fifth Century C.E.*, p. 489. Dissertation in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of East Asian Languages and Civilizations. Harvard University. Cambridge, MA). Выражение «кости» (*астху*) используется в санскритской версии этой сутры (Strong, J. *Relics of the Buddha*, p. 12).

гребальный пепел был отдан еще одному племени. Над всеми порциями мощей были возведены ступы. Подобное разделение мощей описано в палийской версии «Махапариниббана-сутты», в других редакциях количество и состав мощей может в некоторых деталях отличаться. В заключительных строфах палийской версии также отдельно упомянуты четыре зуба Будды, один из которых находится у богов, другой — в царстве змей-нагов, подводных обитателей. С каждой частью почитаемых мощей были связаны свои нарративы<sup>33</sup>. Очевидно, что уже во время составления текста «Махапаринирваны-сутры» они признавались важной собственностью, владение которой высоко ценилось.

Второе важное событие, связанное с мощами Будды Шакьямуни, — это повторное разделение мощей, произведенное образцовым буддийским правителем — императором Ашокой. Он собрал мощи Будды из ранее возведенных ступ, заново перераспределил их и, согласно преданию, поместил в 84 000 вновь построенных ступ. Эти ступы были установлены по всему континенту Джамбудвипа (место обитания людей в буддийской космологии), и последующие поколения буддистов обнаруживали ступы Ашоки не только в Индии, но и за ее пределами: в Непале, Китае и Юго-Восточной Азии<sup>34</sup>.

Деяниям Ашоки в части распределения мощей и строительства ступ подражал ряд китайских и японских императоров. В Китае первую такую компанию провел император Вэнь-ди (Ян Цзянь, 541–604), основатель династии Суй (581–618).

## **2. Исследовательские концептуализации буддийского культа мощей**

### *2.1. Работы, связанные с концепцией «присутствия» Будды в мощах*

Одной из важнейших работ в области буддологии конца XX века стал сборник статей Шопена «Кости, камни и буддийские монахи: Сборник статей по археологии, эпиграфике и текстам мона-

<sup>33</sup> Сюжет о распределении мощей может представлять собой своего рода этиологический миф, призванный объяснить уже существовавший и широко распространенный культ ступ и мощей (Radich, M. *The Somatics of Liberation*, p. 495).

<sup>34</sup> Strong, J. *Relics of the Buddha*, p. 124.

шеского буддизма в Индии»<sup>35</sup>. Шопен работал с археологическими данными и индийской эпиграфикой, в частности с votивными (дарственными) надписями, связанными с подношениями буддийским монастырям и монахам. Он одним из первых среди исследователей поставил вопрос о существовании значительного расхождения, вплоть до полного несоответствия, между тем, что верующие буддисты реально делали, и тем, что нормативные буддийские тексты говорят о том, что они должны были делать. Шопен назвал «протестантскими предпосылками (*presuppositions*) в изучении индийского буддизма» явление, когда в изучении буддизма предпочтение отдавалось изучению канонических текстов с полным игнорированием других источников, прежде всего археологических и эпиграфических данных. По мнению Шопена, стремление исследователей опираться исключительно на источники, составленные монашеской элитой, приводит к формированию крайне идеалистического и во многом фиктивного представления об индийском буддизме<sup>36</sup>. Значительное внимание в этом сборнике было уделено буддийскому культу мощей. Шопен пришел к выводу, что мощи Будды рассматривались верующими как «живые» или «одушевленные» существа, то есть они обладали собственной волей, могли творить чудеса, обладали «дыханием» (праной). Мощи являли реальное живое присутствие Будды в этом мире, их почитание приносило верующим такое же огромное количество религиозных заслуг, как и почитание живого Будды<sup>37</sup>, веру-

<sup>35</sup> Schopen, G. (1997) *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

<sup>36</sup> Так, Шопен отмечает, что в votивных надписях ясно говорится о том, что буддийские монахи и монахини делали крупные пожертвования монашеским общинам, тем не менее исследователи предпочитают опираться на текстовые источники, согласно которым монахи не могут обладать собственностью. Кроме того, от 50 до 70% надписей называют монаха или монахиню в качестве дарителя статуй и ступ, и это приводит Шопена к выводу, что культ изображений и священных мест, таких как ступы, был в руках монашеских общин, а не только мирян, как утверждалось ранее. Также в некоторых надписях сообщается, что пожертвование было сделано на благо умерших родителей. Это свидетельствует о том, что родственные связи между монахами и их родственниками сохранялись и после ухода из мира, а не разрывались, как это должно быть в соответствии с утверждениями нормативных источников. Кроме того, подобные надписи опровергают мнение о том, что забота об умерших родителях проникла в буддизм только тогда, когда он вступил во взаимодействие с китайской культурой. В статьях Шопена ставится под сомнение и ряд других положений, характерных для буддологии XX века.

<sup>37</sup> О концепции религиозных заслуг в буддизме см.: Гунский А. Ю. Культ книг и канона в дальневосточном буддизме. С. 192–195.

ющие стремились быть похоронены в непосредственной близости от мощей Будды<sup>38</sup>. Мощи обладали правами собственности; разрушение ступы, содержащий мощи, приравнивалось к убийству<sup>39</sup>. Мощи обладали теми же самыми духовными силами и способностями, что и живой Будда<sup>40</sup>.

Позднее Шопен кратко сформулировал свое понимание мощей и отношение к ним в западных исследованиях (выполненных в основном учеными с протестантским бэкграундом) в статье, вошедшей в сборник «Важнейшие религиозные термины»<sup>41</sup>. В целом можно утверждать, что идея Шопена о реальном присутствии Будды и буддийских святых в своих мощах стала основополагающей в данной области исследований, хотя и подверглась в дальнейшем некоторым уточнениям.

Работа Кевина Трейнора «Мощи, ритуал и репрезентация в буддизме: рематериализация шри-ланкийской традиции Тхеравады»<sup>42</sup>, опубликованная одновременно со сборником статей Шопена, стала первым монографическим исследованием, посвященным буддийским мощам. Трейнор основывался в основном на новом прочтении ланкийских исторических хроник, таких как «Дипавамса» («Хроника острова», IV–V века) и «Махавамса» («Великая хроника», V–VI века).

В этой работе Трейнор последовательно рассматривает почитание мощей Будды в раннем индийском буддизме, анализирует роль мощей в становлении и функционировании ланкийского буддизма, а также подробно исследует «парадигму присутствия» (Будды в своих мощах) и воплощение этого «присутствия» в ходе буддийских ритуалов.

Исследование Трейнора начинается с историографической части, в которой он проводит анализ становления западной буддологии, основываясь на идее Шопена о «протестантских предпосылках», лежащих в ее основании. В соответствии с ними основной акцент в изучении буддизма делался на анализ и интерпретацию буддийских текстов. Подобная ситуация существовала не всегда, и в ранних описаниях ланкийского буддизма культ и ритуал за-

<sup>38</sup> Schopen, G. *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, pp. 125–128.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 129–131.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 126–127, 154.

<sup>41</sup> Schopen, G. “Relic”.

<sup>42</sup> Trainor, K. *Relics, Ritual and Representation in Buddhism*.

нимал значительное место. Однако с началом активного изучения и перевода палийских канонических сочинений буддизм стал определяться как корпус учений, содержащихся в текстах. Такая смена подходов привела к тому, что культ мощей, не занимавший видного места в канонических текстах, долгое время не был представлен в буддологических исследованиях.

Даже когда западные ученые и энтузиасты сталкивались с ситуациями, явно показывающими важную роль почитания мощей в ланкийском буддизме, они отказывались признавать это явление. Трейнор приводит интересный эпизод, когда в 1896 году один из авторитетных ланкийских монахов обратился к Полу Карусу, главному популяризатору буддизма в Америке на рубеже XIX–XX веков, с предложением прислать фрагмент мощей Будды. Карус достаточно резко отклонил предложение, указав, что

...почитание мощей, будь то кости, волосы, зубы или любой другой фрагмент тела святого, является ошибкой. Они не обладают какой-либо иной ценностью, отличающей их от останков простых смертных. Дух Будды заключен не в его костях, а в его словах, и я рассматриваю поклонение мощам как еще не пришедшую к полному развитию стадию религиозного поклонения, на которой верующие еще не достигли полной философской ясности<sup>43</sup>.

Трейнор отмечает, что авторитет ученых-буддологов основывался на знании текстов и способности их интерпретировать, в то время как для буддийской сангхи владение каноническими текстами составляло лишь часть их легитимности. Вторым фундаментальным источником легитимности монашества, отличавшим его от сообщества востоковедов, была его физическая близость к почитаемым мощам Будды и контроль над их хранением и использованием. «Ланкийская традиция Тхеравады исторически воплощалась в двух основных формах: в своде авторитетных учений, восходящих к Будде, и в его мощах, которые, как правило, находились под управлением сангхи»<sup>44</sup>. Непонимание взаимосвязи текстуального («духовного») и материального, характерное для западных исследований буддизма XIX и XX веков, приводило к существенному искажению понимания роли мощей в буддизме.

<sup>43</sup> Ibid., p. 19.

<sup>44</sup> Ibid., p. 22.

### Согласно Трейнору, почитание мощей как особая форма религиозной практики служило

...основной стратегией, с помощью которой последователи Тхеравады на Шри-Ланке создавали впечатление непрерывности традиции на протяжении более двух тысячелетий... Мощи как материальные объекты, вокруг которых совершаются определенные ритуальные действия, черпают свое значение и авторитет в предполагаемой связи с основателем буддизма... Практика почитания мощей функционирует как «технология памяти и репрезентации», то есть мощи через связь с физическим телом основателя учения решают проблему репрезентации Будды, который, как считается, полностью исчез из истории 2500 лет назад<sup>45</sup>.

Трейнор приводит многочисленные примеры того, что буддийское учение на Шри Ланке неразрывно связано с представлением о физическом присутствии Будды в своих мощах<sup>46</sup>. Мощи функционально соответствуют самому Будде, то есть они выполняют те же действия, которые Будда совершал при жизни.

Как и Будда, мощи совершают «двойное чудо» (в этом случае Будда поднимался в воздух, и из верхней части его тела исходил поток огня, а из нижней поток воды); мощи испускают чудесное сияние, в точности соответствующее ореолу света, которое окружало тело Будды при жизни. Разрушение ступы, в которой хранятся мощи, уничтожение дерева бодхи (которое считается «контактной реликвией»), уничтожение мощей приравнивались к пяти великим грехам, которые вызывают быстрое воздаяние в виде рождения в аду (традиционно в число этих грехов включалось нападение на Будду). Отказ почитать ступу с мощами приравнивался к отказу оказать почтение Будде, и т. д. В одном из стихов Махамасы прямо указывается, что мощи должны почитаться так же, как и живой Будда, поскольку такое почитание приносит ту же самую религиозную заслугу<sup>47</sup>. В целом эти примеры соответствуют тем, которые приводил Шопен, основываясь на индийской эпиграфике.

Трейнор исследует как пространственный, так и ритуальный аспект культа мощей. В пространственном отношении мощи созда-

<sup>45</sup> Ibid., pp. 26–27.

<sup>46</sup> Ibid., p. 77.

<sup>47</sup> Ibid., pp. 92–94.

вали места особого религиозного значения, центры сакральности или «локализации присутствия». Согласно Трейнору, представление о присущей мощам силе является одной из отличительных черт культа мощей в буддизме<sup>48</sup>.

В отношении ритуального почитания мощей Трейнор показывает, как «ушедший Будда», проявляя свое присутствие в мощах, становится представленным здесь и сейчас в ходе ритуала. Мощи позволяют последователям традиции устанавливать особые отношения, как личные, так и социальные, с давно отсутствующим Буддой. На социальном уровне ритуальное почитание мощей формирует общую идентичность участников ритуала как последователей Будды, в то же время устанавливая определенные статусные различия внутри группы. В личном плане почитание мощей может рассматриваться как форма духовного совершенствования, позволяющая верующему развивать благоприятные состояния сознания, актуализируя воспоминания о благих качествах Будды<sup>49</sup>.

Исследование Трейнора вызвало значительное число откликов и стимулировало дальнейшие исследования культа мощей. К числу существенных замечаний к его работе можно отнести то, что в своей попытке «рематериализации» ланкийского буддизма он, как и другие исследователи, основывался на текстах и не привлекал собственно материальные источники, то есть археологические данные<sup>50</sup>.

Фундаментальная диссертация Майкла Радича «Соматика освобождения: идеи о воплощении в буддизме от его истоков до пятого века нашей эры»<sup>51</sup>, насчитывающая свыше 1500 страниц, посвящена анализу буддийских представлений о «телесном воплощении» Будды (из подобных учений наиболее известна концепция «трех тел Будды»). Значительное внимание в этой работе уделено мощам Будды, которые Радич предложил рассматривать как особые «тела» Будды. Радич заново обратился к работам Шопена и данным эпиграфики, конкретизировав содержащийся в них материал. Он обратил внимание, что главный акцент в них делается на том, что мощи представляют собой живые или одушевленные сущности и соответственно являются агентами, способными к волевому

<sup>48</sup> Ibid., p. 97.

<sup>49</sup> Ibid., p. 187.

<sup>50</sup> Coningham, R. (1998) "Buddhism 'Rematerialized' and the Archaeology of the Gautama Buddha", *Cambridge Archaeological Journal* 8 (01): 121–126.

<sup>51</sup> Radich, M. *The Somatics of Liberation*.

действию<sup>52</sup>. Согласно Радичу, важнейшей категорией в понимании мощей является именно жизнь, а не более широкая (и тем самым более неопределенная) категория «присутствия»<sup>53</sup>. Как письменные свидетельства, так и данные эпиграфики, согласно Радичу, служат убедительным доказательством того, что мощи считались подлинными телами Будды<sup>54</sup>.

Радич отмечает, что понятие «присутствия» Будды в своих мощах вызывает сомнения у некоторых ученых<sup>55</sup>. Такое же сомнение выражено в некоторых традиционных текстах, и оно разрешалось указанием на то, что мощи обладают жизненной силой не потому, что в них непосредственно присутствует Будда, но они наделены силой благодаря обету (*адхиттхана*), данному Шакьямуни в его последней жизни. Тем не менее Радич приходит к выводу, что говорить о «присутствии» Будды в своих мощах вполне правомочно, подобно тому как это понятие применяется и к другим «телам будды», таким как «тело блаженства» (*самбхогакая*), в котором Шакьямуни «присутствует» в собраниях бодхисаттв, или когда подразумевается, что он «присутствовал» в своем физическом теле в течение своей последней «исторической» жизни<sup>56</sup>.

Радич, подвергнув резкой критике распространенное в западной литературе представление о том, что мощи и священные изображения Будды являются «символами» или «напоминаниями» об ушедшем в нирвану Будде, пишет:

Каким образом Будда может быть одновременно совершенно трансцендентным по отношению ко всей обусловленной реальности и в то же время оставаться доступным для страдающих существ, которые нуждаются в нем для своего спасения? ... Стремление к освобождению, которое является основным смыслом существования буддизма как религии спасения, требует, чтобы Будда в той или иной форме присутствовал в мире, как это ясно признается традицией, будь то в учениях, в высшей истине всего сущего, в мощах или даже в докетическом представлении, вызванном в воображении его властью

<sup>52</sup> Ibid., p. 511.

<sup>53</sup> Ibid., p. 514.

<sup>54</sup> Ibid., p. 541.

<sup>55</sup> Kinnard, J. (2004) "The Field of the Buddha's Presence", in D. Germano, K. Trainor (eds) *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia*, pp. 117–143. Albany: State University of New York.

<sup>56</sup> Radich, M. *The Somatics of Liberation*, p. 470.

и состраданием (имеется в виду «иллюзорное» тело Будды, *нирма-накая*). Что необходимо, так это настоящее присутствие Будды — подлинное вторжение истинного и трансцендентного в скверну лжи и страдания, — и для этого присутствия недостаточно идеи, воображения, воспоминаний или рассказываемых историй<sup>57</sup>.

Важным представляется то обстоятельство, что Стронг, один из ведущих западных исследователей буддийского культа мощей, критически относившийся к понятию «присутствия» Будды в мощах, со временем изменил свою позицию и согласился с доводами Радича<sup>58</sup>. В целом концепцию мощей как особых «тел» Будды и, соответственно, «присутствия» Будды в этих телах в настоящее время можно считать наиболее фундированной.

## *2.2. Концепция Стронга о мощах как продолжении биографии Будды*

Работа Стронга «Мощи Будды»<sup>59</sup>, опубликованная в 2004 году, стала переломной в данной области исследований и показала то важнейшее значение, которое почитание мощей играет в буддизме. В методологическом плане Стронг дистанцируется от обсуждения уже существовавших ко времени издания его работы способов понимания буддийских мощей. Он предлагает рассматривать мощи не как воплощение трансцендентного Будды и не как просто функциональный эквивалент ушедшего Учителя, но как выражение и дополнения биографического процесса Будды<sup>60</sup>. Согласно Стронгу, мощи являются скорее распространителями и продолжателями присутствия Будды, чем его воплощением. Они не являют какую-либо трансцендентную или имманентную реальность, но рассказывают истории. Биография Будды не заканчивается с его смертью, точно так же как она не начинается с его рождения. Джатаки (рассказы о предыдущих жизнях Будды) рассказывают о биографии Шакьямуни задолго до его последнего воплощения, подобным же образом истории, связанные с мощами, следует рассматривать как его последующие или

<sup>57</sup> Ibid., p. 586.

<sup>58</sup> Strong, J. "Relics and Image", p. 134.

<sup>59</sup> Strong, J. *Relics of the Buddha*.

<sup>60</sup> Ibid., p. 5.

«будущие» жизни. И то и другое является частью одного и того же континуума<sup>61</sup>.

Мощи Будды путешествуют в дальние страны, на небеса и в миры подводных змей-нагов. Они легитимируют существование империй здесь, на земле, и распространяют буддийское учение в тех местах, которые никогда не посещал живой Будда. Иногда эти события были предсказаны самим Буддой, иногда нет, иногда в приключениях мощей участвуют люди, в других случаях они являют свою собственную волю. Истории мощей открывают новые главы в биографии Будды<sup>62</sup>. Однако эта расширенная биография также имеет свое завершение, поскольку для мощей предусматривается своя собственная паринирвана<sup>63</sup>.

Таким образом, согласно Стронгу, хотя и возможно говорить о том, что мощи являют продолжающееся «присутствие» Будды, более верно рассматривать их как дальнейшее развитие базового буддийского нарратива<sup>64</sup>.

Это положение определяет структуру работы Стронга. Он последовательно рассматривает истории, связанные с мощами предшествующих будд, с мощами Будды как бодхисаттвы в прошлых жизнях, с мощами Будды при его жизни (волосы, ногти и отпечатки ног), а также историю паринирваны Будды, обретения и разделения его мощей. Далее он описывает «продолжение» биографии Шакьямуни после его паринирваны: повторное

<sup>61</sup> Ibid., p. 229.

<sup>62</sup> Ibid., p. 8.

<sup>63</sup> Паринирване мощей Будды посвящен отдельный раздел работы Стронга (Strong, J. *Relics of the Buddha*, pp. 221–226). Представление об этом событии в большей степени характерно для традиции Тхеравады. На русском языке см., например, речь преп. Мигеттуватте во время «великих дебатов» между христианами и буддистами в Панадуре: «Смерть Будды, как описывается, подразделена на три этапа: смерть страстей, *кхандх*, что было объяснено ранее, и его мощей. Смерть его страстей наступила у подножия древа Бодхи по достижении им буддства, смерть *кхандх* — в саловой роще царя Маллавы, а последняя стадия, то есть полное разрушение его мощей, наступит через пять тысяч лет после вступления Будды в нирвану, то есть через две с половиной тысячи лет, считая от наших дней, когда все мощи Будды будут принесены ко древу Бодхи под названием Джаямаха в Индии, примут образ живого Будды и после непродолжительной проповеди исчезнут. Вплоть до этого времени эффект от обретения Буддой нирваны не прекратится, и те, кто делает подношения и оказывает почет этим мощам, словно самому Будде, будут скапливать обильные заслуги. Будда до сих пор связан со всем, чего он когда-либо касался, и со всем, что он когда-либо сотворил на Земле. Потому говорить, будто бы влияния Будды не существует — крайне неправильно» (Великие дебаты в Панадуре: буддизм и христианство лицом к лицу / пер. с англ. и монг. С. Ю. Куваева. Косья: Шедруб Линг, 2019. С. 160–161).

<sup>64</sup> Strong, J. *Relics of the Buddha*, p. 7.

разделение и распространение мощей при императоре Ашоке, истории, связанные с мощами, в ланкийской традиции Тхеравады, истории, связанные мощами в виде зубов Будды. В завершающей главе, «Мощи и эсхатология», Стронг освещает связь между Шакьямуни и Майтреей, следующим буддой текущего космического цикла, которая будет осуществляться через чашу и одеяния Шакьямуни, так что эти реликвии будут представлять собой своего рода «мосты» между двумя Буддами<sup>65</sup>.

Хотя в дальнейшем, как уже было сказано выше, Стронг несколько изменил свои подходы и признал справедливость концепции Радича о мощах как особых телах Будды, это не отменяет значения рассматриваемой работы Стронга. Она представляет собой базовое фундаментальное исследование, без учета которого невозможны дальнейшие исследования по тематике буддийских мощей.

### *2.3. Концепции взаимосвязи культа мощей и политической власти*

Базовой работой в данной области исследований, на наш взгляд, является работа Брайана Рупперта «Драгоценность в пепле: Будда, мощи и власть в раннесредневековой Японии»<sup>66</sup>. В ней автор предлагает новый взгляд на историю средневековой Японии. Он не исследует историю буддийских институтов или биографии буддийских деятелей, но сосредотачивается на священных предметах — мощах Будды и связанных с ними практиках почитания, хранения и обращения этих объектов<sup>67</sup>. Работа Рупперта позволяет понять, как почитание мощей было связано с экономическими, политическими, социальными и культурными аспектами японской культуры.

Рупперт обозначает исследуемое им явление как «ритуальную экономику»<sup>68</sup>, базирующуюся на использовании мощей Будды как своего рода «валюты» ритуального обмена. Монахи, члены императорского дома, члены аристократических семей и воины-самураи приобретали материальные и духовные блага с помощью

<sup>65</sup> Ibid., p. 220.

<sup>66</sup> Ruppert, B. (2000) *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan*. Cambridge: Harvard University Press.

<sup>67</sup> Ibid., p. 9.

<sup>68</sup> Ibid., p. 261.

ритуалов, которые основывались на силе, приписываемой мощам Будды. Присвоение священной силы и использование мощей как предметов, обладающих магическими свойствами, рассматривается Руппертом в качестве инструмента борьбы за статус, легитимность и власть, которые определяли жизнь высших слоев японского средневекового общества. Во взаимодействии различных социальных групп «магическая сила мощей пересекалась со сложными социальными отношениями»<sup>69</sup>.

Согласно Рупперту, культ буддийских мощей в раннесредневековой Японии был неразрывно связан с социальными практиками долга (*он*) и его возмещения (*хо:он*), которые нашли выражение в известной концепции «четырех долгов», охватывающей все основные взаимоотношения буддийского общества. Каждый человек имеет долг перед родителями, перед другими живыми существами, правителем и Тремя Сокровищами (Буддой, дхармой и сангхой). В этой формуле традиционные конфуцианские представления о правильных социальных отношениях были дополнены буддийским представлением о долге перед Буддой, его общиной и учением. Будда является для верующих «неистощимым полем заслуг», поскольку, будучи еще бодхисаттвой, он бесконечное количество раз жертвовал своей жизнью и совершал другие деяния на благо всех живых существ. Оставленные им мощи также являются его даром верующим, поскольку их почитание позволяет его последователям улучшать свою карму и обеспечивать благоприятную участь в этой и последующих жизнях. Поклонение мощам обычно связано с материальными затратами и таким образом может рассматриваться как частичное возмещение в полной мере неоплатного долга. Кроме того, статус человека, владеющего мощами, повышается не только благодаря их наличию. Если мощи используются для общественного блага (например, в ритуалах защиты нации) или преподносятся храму или святилищу, владелец мощей сам становится кредитором, перед которым возникает долг, требующий возмещения.

Таким образом, по мнению Рупперта, концепция долга и его возмещения помогает в понимании государственных и общественных отношений в Японии рассматриваемого периода. В рамках этого дискурса члены императорского двора, деятели сёгуната и другие общественные группы оказывались в отношениях

<sup>69</sup> Ibid., p. 3.

долга с целым рядом других субъектов, включающим в том числе их предков, духов, умерших императоров, государство и буддийские институты<sup>70</sup>.

Исследование Рупперта построено в хронологическом порядке и охватывает период с IX по XIV век. Первоначально он реконструирует историю и практику двух японских дворцовых обрядов. Первый из них связан с подношением мощей Будды<sup>71</sup> более чем 50 синтоистским святилищам, он проводился регулярно с IX по XIII век при восхождении на престол очередного императора. Этот обряд строился по образцу индийского предания о строительстве императором Ашокой 84 000 ступ для распределения и хранения мощей Будды и рассматривался как символическое утверждение суверенитета правителя и его власти над государством.

Целью второго ритуала, связанного с использованием мощей Будды и проводимого священниками буддийской эзотерической школы Сингон во вторую неделю Нового года, было обеспечение здоровья и процветания императора и всей страны<sup>72</sup>. Этот ритуал требовал услуг особой группы священнослужителей, способных в ходе его совершения активировать благодатную силу мощей, и укреплял связь эзотерического буддизма с императорской властью. После завершения ритуальных действий производилось подношение мощей Будды императору и членам аристократических семей. Таким образом, мощи Будды, ранее связанные с императорским двором и буддийским монашеством, постепенно стали переходить в категорию личного или семейного достоинства, что позволило возникнуть и такому специфическому явлению, как кража мощей.

Мощи Будды в Японии со временем стали отождествляться с «драгоценным камнем, исполняющим желания» (санскр. *чинтамани*, один из атрибутов вселенского правителя-*чакравартина*). В этом случае мощи Будды в виде зерен или шариков (часто в количестве 32 штук, что соответствует 32 при-

<sup>70</sup> Ibid., p. 267.

<sup>71</sup> В Японии мощи Будды Шакьямуни (яп. *сяри*) были представлены не как костные останки, но как соматические шарики, похожие на зерна или жемчужины (см. во введении выше). Подобного рода зерна привозились японскими паломниками с континента, количество зерен могло колебаться от нескольких десятков до нескольких тысяч.

<sup>72</sup> Ruppert, B. *Jewel in the Ashes*, p. 103.

знакам Будды) обрамлялись золотом и другими драгоценными субстанциями и над ними совершались определенные эзотерические ритуалы. В ходе данного процесса мощи Будды наделялись особыми защитными и магическими функциями. Рупперт подробно рассматривает слияние представлений о мощах Будды и «драгоценностях, исполняющих желания», и то, как этот процесс отражался на борьбе за статус между различными социальными группами. Данное отождествление не имело прецедентов в Индии и Китае, где традиционно мощи Будды использовались в основном для легитимации императорской власти<sup>73</sup>. Как считает Рупперт, «восприятие мощей претерпело глубокие изменения в период с X по XII век. Оно трансформировалось из представления о мощах как предметах, означающих „присутствие“ Будды, в восприятие их как ценных вещей, способных выполнять желания поклоняющихся»<sup>74</sup>.

В последних разделах своего исследования Рупперт показывает, как приобретение, почитание и распределение мощей позволили двум социальным группам, находившимся на периферии старого аристократического общества, женщинам и воинам-самураям, подвергнуть ревизии существующие властные иерархии. Так, согласно Рупперту, сёгунат и воинские дома вполне осознавали символическую и ритуальную связь между мощами и легитимацией власти; почитание мощей и строительство реликвариев занимали центральное место в утверждении претензий сёгуна на законную правящую власть<sup>75</sup>.

В кратком обзоре невозможно осветить все идеи и интерпретации, предложенные Руппертом, из-за обилия привлеченного материала и сложных поворотов сюжета. Его работа представляет собой образец тщательного исторического исследования взаимной связи почитания мощей, социальной структуры и властных отношений. По выражению Стронга, эту работу можно назвать буквально «открывающей глаза», поскольку, «как только вы начинаете видеть буддийские мощи, вы обнаруживаете их повсюду в средневековой Японии»<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Ibid., pp. 144–145.

<sup>74</sup> Ibid., p. 188.

<sup>75</sup> Ibid., pp. 230–231.

<sup>76</sup> Strong, J. (2002) “Review: Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan by Brian D. Ruppert”, *History of Religions* 41 (3): 288.

Насколько нам известно, после работы Рупперта не появилось монографических исследований, посвященных связи мощей Будды и политической власти, однако эта тема затрагивалась в ряде журнальных публикаций и в целом занимает заметное место в исследованиях буддийских мощей. В качестве примера кратко рассмотрим два исследовательских кейса, которые показывают, что «власть мощей» не осталась в средневековом прошлом, а продолжает действовать и в настоящее время, при необходимости меняя риторику и адаптируясь к новым условиям.

Первая публикация, статья Патрис Лэдвиг «Почитание мощей и одушевленных статуй. Трансформации буддийского управления государством в современном Лаосе»<sup>77</sup>, посвящена анализу религиозной ситуации в Лаосе. Лаос — одно из немногих официально существующих в настоящее время «социалистических государств», и буддизм здесь был лишен статуса государственной религии в 1975 году. Тем не менее с 1990-х годов коммунистическое правительство все активнее использует поддержку буддизма для укрепления своей легитимности.

Лэдвиг отмечает, что после краткого периода преследований буддизма в середине 1970-х годов коммунистическая партия Лаоса постепенно вернулась к традиционной политике покровительства буддизму. На протяжении веков строительство храмов, ступ с помещенными в них мощами и установка статуй создавали священную топографию буддийских королевств и утверждали власть и могущество правителя и его приверженность буддизму<sup>78</sup>. В этой модели государственного устройства правитель считался «царем, вращающим колесо» (санскр. *чакравартин*), стоящим на вершине социальной иерархии. Он даровал монашескому ордену защиту и поддерживал его, в то время как *сангха*, сохраняя и проповедуя учение Будды, легитимировала царское правление.

Лэдвиг описывает активное государственное участие в ритуалах почитания мощей Будды, находящихся в главной буддийской ступе Лаоса, Тхат Луанг. Кроме того, она анализирует торжественную установку и ритуал «оживления» (путем «открытия глаз») статуй двух лаосских правителей прошлого, кото-

<sup>77</sup> Ladwig, P. (2014) "Worshipping Relics and Animating Statues. Transformations of Buddhist Statecraft in Contemporary Laos", *Modern Asian Studies* 49 (6): 1875–1902.

<sup>78</sup> Ibid., p. 1879.

рый имел место в 2003 и 2010 годах<sup>79</sup>. Автор приходит к выводу, что в Лаосе, несмотря на значительные изменения в обществе, буддийская модель управления сохраняет свою актуальность. Коммунистическое правительство Лаоса позиционирует себя в качестве покровителя буддизма, обеспечивая себе поддержку со стороны буддийского населения, и воссоздает священную топографию, теперь на территории современного национального государства, путем установки новых «одушевленных» буддийских статуй<sup>80</sup>.

Второе исследование в этой области, на наш взгляд, заслуживающее внимания, — это дипломная работа 2011 года «Сохранение политической власти мощей в современном азиатском обществе: зуб Будды в монастыре Фогуаншань (Тайвань)»<sup>81</sup>. Здесь автор рассматривает историю зуба Будды, который был подарен уважаемым тибетским ламой в один из современных тайваньских монастырей. Как утверждается, это один из четырех клыков Будды Шакьямуни и один из трех, которые до настоящего времени сохраняются в человеческой сфере существования<sup>82</sup>. Зуб Будды был торжественно доставлен на Тайвань, и в приеме святыни участвовали как буддийские организации, так и представители правительства и политических партий. Передача зуба Будды сопровождалась чудесными атмосферными явлениями: перед прибытием самолета на Тайване несколько дней шел дождь, но, когда зуб везли из аэропорта в столицу, облака рассеялись, показалось солнце и дорога была освещена золотистым сиянием. Данное явление широко освещалось в прессе и на медиаресурсах и, в соответствии с традиционными представлениями, было оценено как благоприятный знак, свидетельствующий о достоинстве прини-

<sup>79</sup> Ibid., pp. 1891–1893. До проведения ритуала статуя считается просто куском металла, и только центральный акт — снятие воска или повязки с глаз — преобразует ее. После этого статуя наполняется добродетелью и дхаммой. Практика установки и освящения металлических статуй политических деятелей является относительно новой в странах Юго-Восточной Азии, до этого подобные ритуалы проводились в основном для статуй Будды. См. также: Swearer, D. *Becoming the Buddha*, pp. 164–172.

<sup>80</sup> Ladwig, P. “Worshipping Relics and Animating Statues. Transformations of Buddhist Statecraft in Contemporary Laos”, p. 1901.

<sup>81</sup> Mann, S. (2011) *Continuing Political Force of Relics in the Modern Asian Society: The Buddhas Tooth Relic at Foguangshan*. Honors Thesis [[https://www.academia.edu/66825564/Continuing\\_Political\\_Force\\_of\\_Relics\\_in\\_the\\_Modern\\_Asian\\_Society\\_The\\_Buddhas\\_Tooth\\_Relics\\_at\\_Foguangshan](https://www.academia.edu/66825564/Continuing_Political_Force_of_Relics_in_the_Modern_Asian_Society_The_Buddhas_Tooth_Relics_at_Foguangshan)], accessed on 12.06.2025].

<sup>82</sup> Ibid., p. 1.

мающей стороны и о Тайване в целом как о стране с благоприятным буддийским правлением.

С. Манн подробно анализирует действия правительства, политических партий и буддийских организаций в отношении полученной святыни. Необходимо отметить, что в монастыре Фогуаншань практикуется «гуманистический буддизм» или «буддизм для человеческой сферы существования». Это китайская разновидность рационализованного и модернизированного буддизма, которая стала возникать в странах Азии на рубеже XIX и XX веков под влиянием европейской колонизации и христианской (прежде всего протестантской) миссии. «Гуманистический буддизм» критиковал традиционный китайский буддизм за поддержку суеверий, сосредоточенность на исполнении похоронных ритуалов и потустороннем существовании. Взамен «гуманистический буддизм» предлагал построение справедливого общества здесь на земле. Таким образом, ценности «гуманистического буддизма», на первый взгляд, входят в противоречие со средневековыми практиками почитания мощей<sup>83</sup>.

Тем не менее, как отмечает автор, обращение с мощами вполне соответствует тем способам, которые применялись и в прошлом. Правительство использует публичные акты почитания зуба Будды для получения поддержки буддийской общины Тайваня. Для хранения зуба Будды предусматривается строительство большого монастырского комплекса, в котором будут воссозданы элементы священной индийской буддийской топографии. Это позволит представить Тайвань как один из центров буддийского мира и тем самым может использоваться как дипломатическое средство во взаимодействии с буддийскими странами Азии.

Для местных жителей и паломников зуб Будды представляется как сосредоточение сверхъестественных сил и огромное поле заслуг, что сопровождается созданием соответствующих нарративов<sup>84</sup>. Тем не менее на риторiku представителей монастыря Фогуаншань влияют и идеи «гуманистического буддизма». Хотя они

<sup>83</sup> Можно все же отметить, что после кремации одного из основателей «гуманистического буддизма», известного китайского буддийского реформатора Тайсюя (1890–1947), согласно свидетельствам учеников, было собрано около 300 шарика, а также осталось нетронутым его сердце. Это было оценено как доказательство силы обетов бодхисаттвы, принятых Тайсюем (Pittman, D. (2001) *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, p. 151. Honolulu: University of Hawai'i Press).

<sup>84</sup> В монастыре хранятся также мощи Будды Шакьямуни в виде шариков-шарика, но, по наблюдениям автора, они не пользуются таким почитанием, как зуб Будды (Mann, S. *Continuing Political Force of Relics*, p. 2).

признают, что зуб Будды обладает сверхъестественными способностями, однако в их выступлениях акцент делается на том, что соприкосновение со святыней порождает в верующих такие качества, как доброта и сострадание, необходимые для правильного функционирования социума<sup>85</sup>.

### 3. Заключение

Подводя итог сказанному, можно сделать некоторые выводы относительно рассмотренных в статье подходов к интерпретации культа мощей в буддизме.

Концепция «присутствия» Будды в своих мощах представляется наиболее важной и фундаментальной для понимания феномена буддийских мощей. Применительно к раннему буддизму и буддизму Тхеравады она связана с важной проблемой «отсутствующего Будды»<sup>86</sup>. Будда Шакьямуни достиг полной и окончательной нирваны и полностью покинул этот мир, о чем прямо говорится в текстах. Данное обстоятельство делает бессмысленными какие-либо формы религиозного почитания Будды, обращения к нему с просьбами и молитвами и вообще все формы религиозно-ритуальной деятельности. Вопрос об «отсутствии Будды» задавали противники буддизма с самых ранних времен (он зафиксирован в постканоническом палийском сочинении «Вопросы Милинды» II–I веков до н. э.<sup>87</sup>) вплоть до полемических выпадов христианских миссионеров в Новое время<sup>88</sup>. Мощи (и статуи) делают ушедшего в нирвану Будду присутствующим в этом мире. Конкретные формы такого присутствия могут по-разному пониматься исследователями, однако в любом случае такой подход исключает понимание мощей как «символов» или «знаков». Кроме того, как отметил Шарф,

<sup>85</sup> Ibid., pp. 43–45.

<sup>86</sup> В буддизме Махаяны на доктринальном уровне проблема «отсутствия Будды» решается иначе, с помощью концепции «трех тел Будды»; в этом случае Будды и другие просветленные существа не считаются покинувшими этот мир. Однако, хотя Будда Шакьямуни не рассматривается в Махаяне как «исторический персонаж» в том смысле, как это понимается в Тхераваде, культ его мощей существует во всех регионах распространения Махаяны и Ваджраяны (мы видели это в работах, посвященных культу мощей в Японии и на Тайване).

<sup>87</sup> Вопросы Милинды: (Милинда паньха) / пер. с пали А. В. Парибка. М.: Наука, 1989. С. 127–132.

<sup>88</sup> Великие дебаты в Панадуре. С. 160.

...представление о том, что мощи воплощают продолжающееся присутствие Будды, выступило мощным аргументом против маргинализации в научных исследованиях этой популярной формы буддийского культа. Более непозволительно выставлять почитание мощей и священных статуй как искажение или не-буддийское явление, как уступку потребностям неграмотных масс. В настоящее время признано, что, за немногими исключениями, монашеская элита не только не возражала против поклонения мощам, но и с энергией и энтузиазмом участвовала в подобной деятельности и сама стимулировала подобную активность<sup>89</sup>.

Предложенный Стронгом «нарративный подход», который рассматривает истории, связанные с мощами Будды, как продолжение биографического процесса Будды Шакьямуни, по нашему мнению, не может рассматриваться как полноценная самостоятельная концепция. К достоинствам этого подхода можно отнести то, что он акцентирует неразрывную связь мощей с рассказываемыми о них историями, можно даже утверждать, что мощи не существуют без нарративов. Концепция Стронга может рассматриваться как существенное дополнение и уточнение концепции «присутствия» Будды.

Исследования, посвященные связи мощей и политической власти, неизбежно имеют прикладной или конкретно-исторический характер, поскольку в них сочетаются общеполитические представления о силе и значимости мощей и политические и культурные особенности конкретной страны или региона. Так, отождествление мощей Будды с драгоценностью-*чинтамани*, «исполняющей желания», является характерным для средневековой Японии и не имеет аналогов в других странах дальневосточного региона. Тем не менее работы подобного рода важны для понимания реального функционирования буддизма в азиатских обществах.

В целом, по нашему мнению, рассмотренные в настоящей статье темы и исследования позволяют получить общее представление о научной литературе и основных исследовательских концептуализациях, связанных с буддийским культом мощей, и тем самым поместить появляющиеся русскоязычные исследования в этой области в общий научный контекст.

<sup>89</sup> Sharf, R. "On the Allure of Buddhist Relics", p. 78.

## Библиография / References

- Александрова Н. В. Волосы Будды: культ, житийный нарратив, паломническая традиция (IV–X вв.) // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2022. № 1. С. 30–43. DOI: <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2022-1-30-43>; EDN: CPLFMV.
- Амоголонова Д. Д. Возвращение хамбо-ламы Итигэлова и новая концепция возрождения Бурятии // *Вестник БГУ*. 2012. № 7. С. 65–70. EDN: OZFFRN.
- Великие дебаты в Панадуре: буддизм и христианство лицом к лицу / пер. с англ. и монг. С. Ю. Куваева. Косья: Шедруб Линг, 2019.
- Вопросы Милинды: (Милинда паньха) / пер. с пали А. В. Парибка. М.: Наука, 1989.
- Гажева Н. А. Ступа // *Большая российская энциклопедия*, 2016 [<https://bigenc.ru/c/stupa-sooruzhenie-04f49d>, доступ от 12.06.2025].
- Гунский А. Ю. Культ книг и канона в дальневосточном буддизме. Религиозные основания, формы почитания, некоторые методологические выводы // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2023. № 41 (2). С. 189–216. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-189-216>; EDN: UCSXTY.
- Гунский А. Ю. Буддийская смерть и посмертие: Современные исследовательские концептуализации (англоязычный контекст) // *Вестник ПСТГУ*. 2025. Вып. 117. С. 101–120. DOI: <https://doi.org/10.15382/sturI2025117.101-120>; EDN: CUBIUC.
- Лепехова Е. Религиозный аспект легитимации статуса женщин-императриц на Дальнем Востоке (на примере императриц У-хоу и Кокэн) // *Религия и общество на Востоке*. 2019. Вып. III. С. 292–327.
- Махапариниббана-сутта // *Дигха-никая (Собрание длинных поучений)* / пер. с пали А. Я. Сыркина. М.: Наука; Вост. лит., 2020.
- Мощи // *Православная энциклопедия* [<https://www.pravenc.ru/text/2564262.html>, доступ от 12.06.2025].
- Тю Ван Туан, Гордиенко Е. В. О феномене нетленных тел вьетнамских буддийских монахов // *Вьетнамские исследования*. 2025. Т. 9. № 1. С. 92–105. DOI: <https://doi.org/10.54631/VS.2025.91-677558>; EDN: JYIFPZ.
- Aleksandrova, N. V. (2022) “Buddha’s Hair. Cult, Hagiographic Narrative, Pilgrim’s Tradition (4th–9th centuries)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion* 1: 30–43. DOI: <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2022-1-30-43>; EDN: CPLFMV. (In Russian)
- Amogolonova, D. D. (2012) “Hambo Lama Itigelov’s Return and a New Concept of Revival of Buryatia”, *Bulletin of BSU* 7: 65–70. EDN: OZFFRN. (In Russian)
- Berkwitz, S. (2019) “Narratives of Buddhist Relics and Images”, in *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, p. 1. [[https://www.academia.edu/39327120/\\_Narratives\\_of\\_Buddhist\\_Relics\\_and\\_Images\\_](https://www.academia.edu/39327120/_Narratives_of_Buddhist_Relics_and_Images_), accessed on 12.06.2025].

- Bingenheimer, M., Ritzinger, J. (2006) “Whole-body Relics in Chinese Buddhism – Previous Research and Historical Overview”, *The Indian International Journal of Buddhist Studies* 7: 37–94.
- Blackburn, A. (2010) “Buddha-Relics in the Lives of Southern Asian Polities”, *Numen* 57: 319.
- Buddhism and Christianity Face to Face* (2019). Kosya: Shedrub Ling. (In Russian)
- Chu Van Tuan, Gordienko, E.V. (2025) “On the Phenomenon of the Incorruptible Bodies of the Vietnamese Buddhist Monks”, *The Russian Journal of Vietnamese Studies* 9 (1): 92–105. DOI: <https://doi.org/10.54631/VS.2025.91-677558>; EDN: JYIFPZ. (In Russian)
- Coningham, R. (1998) “Buddhism ‘Rematerialized’ and the Archaeology of the Gautama Buddha”, *Cambridge Archaeological Journal* 8 (01): 121–126.
- Gazheva, N. A. “Stupa”, in *Great Russian Encyclopedia*. [<https://bigenc.ru/c/stupa-sooruzhenie-04f49d>, accessed on 12.06.2025]. (In Russian)
- Gunskiy, A. Yu. (2023) “The Cult of Books and the Canon in Far Eastern Buddhism. Religious Grounds, Forms of Worship, and Some Methodological Conclusions”, *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 41 (2): 189–216. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-189-216>; EDN: UCSXTY. (In Russian)
- Gunskiy, A. Yu. (2025) “Historiography of the Major English-Language Studies of Death, Afterlife, and Memorial Rites in Buddhism”, *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* 117: 101–120. DOI: <https://doi.org/10.15382/stur12025117.101-120>; EDN: CUBIUC. (In Russian)
- Huntington, S. (2022) “The Agency of Images”, in P. Arai, K. Trainor (eds) *The Oxford Handbook of Buddhist Practice*, pp. 148–175. New York: Oxford University Press.
- Kinnard, J. (2004) “The Field of the Buddha’s Presence”, in D. Germano, K. Trainor (eds) *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia*, pp. 117–143. Albany: State University of New York.
- Kunsel Palmu (2018) *Life beyond Death: Tibetan Lamas and Whole-body Relics*. Dissertation submitted for the degree of Philosophiae Doctor, Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo.
- Ladwig, P. (2014) “Worshipping Relics and Animating Statues. Transformations of Buddhist Statecraft in Contemporary Laos”, *Modern Asian Studies* 49 (6): 1875–1902.
- Lepekhova, E. (2019) “The Religious Aspect of Legitimizing the Status of Empress Consorts in the Far East (on the Example of Empresses Wu Zetian and Kōken)”, in *Religion and Society in the East III*: 292–327. (In Russian)
- “Mahaparinnibbana Sutta”, in *Digha Nikaya (Collection of Long Discourses)*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura. (In Russian)

- Mann, S. (2011) *Continuing Political Force of Relics in the Modern Asian Society: The Buddhas Tooth Relic at Foguangshan*. Honors Thesis [[https://www.academia.edu/66825564/Continuing\\_Political\\_Force\\_of\\_Relics\\_in\\_the\\_Modern\\_Asian\\_Society\\_The\\_Buddhas\\_Tooth\\_Relic\\_at\\_Foguangshan](https://www.academia.edu/66825564/Continuing_Political_Force_of_Relics_in_the_Modern_Asian_Society_The_Buddhas_Tooth_Relic_at_Foguangshan), accessed on 12.06.2025].
- Pittman, D. (2001) *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Questions of Milinda (Milinda Panha)* (1989). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Radich, M. (2007) *The Somatics of Liberation: Ideas about Embodiment in Buddhism from Its Origins to the Fifth Century C.E.* Dissertation in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of East Asian Languages and Civilizations. Harvard University. Cambridge, MA.
- "Relics", in *Orthodox Encyclopedia*. [<https://www.pravenc.ru/text/2564262.html>, accessed on 12.06.2025]. (In Russian)
- Ruppert, B. (2000) *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schopen, G. (1997) "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism", in Schopen, G. *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, pp. 1–22. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Schopen, G. (1997) *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Schopen, G. (1998) "Relic", in Mark C. Taylor (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*, pp. 256–268. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sharf, R. (1999) "On the Allure of Buddhist Relics", *Representations* 66: 75–99.
- Strong, J. (2002) "Review: Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan by Brian D. Ruppert", *History of Religions* 41 (3): 288.
- Strong, J. (2004) *Relics of the Buddha*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Strong, J. (2022) "Relics and Image", in P. Arai, K. Trainor (eds) *The Oxford Handbook of Buddhist Practice*, pp. 131–147. New York: Oxford University Press.
- Swearer, D. (2004) *Becoming the Buddha: The Ritual of Image Consecration in Thailand*. Princeton: Princeton University Press.
- Trainor, K. (1997) *Relics, Ritual and Representation in Buddhism: Rematerializing the Sri Lankan Theravada Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zivkovic, T. (2014) *Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism: In-Between Bodies*. London, New York: Routledge.

---

# Богоявленский Старо-Голутвин мужской монастырь как социалистическая утопия или «Дом Бога» в глазах советской татарки-мусульманки

ДАМИР Э. ДЗАНСОЛОВ

Рекомендация для цитирования:

*Дзансолов Д. Э. Богоявленский Старо-Голутвин мужской монастырь как пространство конструирования идентичности советской татарки-мусульманки // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 63–92.*

For citations:

Dzansolov, D. E. (2026) "Bogoyavlensky Staro-Golutvin Monastery as a Space for Constructing the Identity of the Soviet Tatar Muslim Woman", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 63–92.

Поступила в редакцию: 17.01.2025; прошла рецензирование: 15.05.2025; принята в печать: 30.07.2025.

Received: 17.01.2025; Revised: 15.05.2025; Accepted for publication: 30.07.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Дзансолов Д. Э., 2026

© Dzansolov D. E., 2026

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [dzansolov.damir@gmail.com](mailto:dzansolov.damir@gmail.com)

ORCID: 0009-0001-4210-8576

**Аннотация.** В статье на основе воспоминаний Салихи Идиятовны Раджабовой (1926 года рождения) — татарки-мусульманки — рассматриваются процессы и практики конструирования идентичности мусульман СССР в междискурсном пространстве Богоявленского Старо-Голутвина мужского монастыря в городе Коломна в 1920–1950-е годы. Автор сосредотачивает внимание на взаимодействии трех ключевых компонентов данного процесса — мусульманского, этнического и советского дискурсов — и анализирует их влияние на конструирование этноконфессиональной идентичности героини статьи. На основе понимания субъективности Лотмана, а также анализа практик советских мусульман, направленных на конструирование идентичности, их агентности и иных форм взаимодействия/сопротивления властному дискурсу, в особенности — реакций субъектов на вторжения внешних дискурсов, делается попытка определения мусульманской субъективности.

**Ключевые слова:** память, идентичность, этноконфессиональная идентичность, субъективность, мусульманская субъективность, агентность, дискурс

## **Bogoyavlensky Staro-Golutvin Monastery as a Socialist Utopia or «House of God» in the Eyes of the Soviet Tatar Muslim Woman**

*Damir E. Dzansolov*

HSE University (Moscow, Russia). dzansolov.damir@gmail.com

ORCID: 0009-0001-4210-8576

**Abstract.** *The article, using the memories of the life of Radjabova Salikha Idiyatovna (born 1926) – the Soviet Muslim woman, examines the processes and practices of constructing identity of Muslims of USSR in the interdiscourse space of the Bogoyavlensky Staro-Golutvin Monastery monastery in Kolomna in the 20–50s years of the 20th century. The author focuses on the interaction of three key components of this process: Muslim, ethnic and Soviet discourses, and analyzes their influence on the construction of the identity of the article's heroine. Drawing upon Yuri Lotman's notion of subjectivity and examining the practices of Soviet Muslims that focus on identity construction, along with their agency and various forms of interaction or resistance to dominant power narratives – particularly the responses of individuals to the encroachments of external discourses, this work seeks to articulate the concept of Muslim subjectivity.*

**Keywords:** identity, ethno-confessional identity, subjectivity, Muslim subjectivity, agency, discourse

Информация о финансировании: исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ, а также в рамках стипендиальной программы в поддержку молодых исследователей-исламоведов от Духовного управления мусульман РФ, Духовного управления мусульман города Москвы совместно с благотворительным фондом «ЗАКЯТ».

Благодарности: статья написана во время обучения в магистерской программе «Мусульманские миры в России (история и культура)» в ИКВИА НИУ ВШЭ. Автор выражает благодарность О. Ю. Бессмертной, С. Н. Абашину и всему коллективу преподавателей программы за незаменимую помощь в работе над статьей.

Acknowledgement: the research was carried out within the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) and also within the

framework of the scholarship program in support of young Islamic researchers from the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, the Spiritual Administration of Muslims of the City of Moscow, together with the «ZAKYAT» charitable foundation. This article was written during the author's studies in the Master's programme "Muslim Worlds in Russia (History and Culture)" at the Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University. The author would like to thank O. Bessmertnaya, S.N. Abashin and the entire faculty of the program for their indispensable assistance in preparing this article.

**13** АПРЕЛЯ 2020 года на телеканале «Россия-1» состоялась премьера сериала «Зулейха открывает глаза» — экранизации одноименного романа Г. Яхиной, ранее хорошо встреченного критиками. Однако у зрителей — преимущественно татар-мусульман — сериал вызвал негативную реакцию, проанализированную М. Сафаровым<sup>1</sup>. Реакция эта вылилась в дискуссию вокруг достоверности образа татарской культуры, переданного в сериале, и особенно личности главной героини романа — Зулейхи, ее мировоззрения и поступков. Критика была вызвана не столько невозможностью для татар участвовать в определении «татарскости» и «мусульманскости» романа, сколько завышенными и стереотипными представлениями о татарской и мусульманской культуре, распространенными среди современных татар-мусульман, которым татарская и мусульманская идентичности видятся монолитными и неизменными субстанциями, исключающими возможность взаимодействия с другими культурами, не говоря уже о возможности изменения субъекта в зависимости от его личных предпочтений и реакций на независящие от него обстоятельства. Важно, что критики сериала упор делали на татарскость, а не мусульманскость, которая виделась неотъемлемым, но второстепенным элементом татарской культуры. Этот намек на этноконфессиональную идентичность современных татар-мусульман, ориенталистский характер описанной реакции, ее интенсивность говорят об актуальности среди мусульман России тем памяти, мусульманской идентичности и субъективности.

<sup>1</sup> Сафаров М. Зулейха пробуждает идентичность: как зрительские споры о сериале становятся «боями за историю» // Islamology. 2020. Т. 10. № 1. С. 105–114.

Реакция на образ Зулейхи как советской татарки-мусульманки важна для данного исследования, героиней которого, в отличие от вымышленного образа Зулейхи, является реальная женщина Салиха Идиятовна Раджабова — татарка, мусульманка, родившаяся в 1926 году в Коломне, ветеран Великой Отечественной войны, проживающая с конца 1940-х годов в Таджикистане, ныне — в Душанбе. Настоящее имя героини — Халися, а Салиха — это имя ее матери, которая, по словам Халиси-аби (тат. Халисэ-эби — «бабушка Халися», далее просто — Халися-аби), ввиду неграмотности при создании метрики о рождении на вопрос «Как звать?», ответила «Салиха», подумав, что спросили ее имя, а не имя дочери. Такой контраст и параллель между вымышленным образом и реальным человеком позволят показать, каким сложным и противоречивым мог на самом деле быть жизненный путь советской татарки-мусульманки, как конструировалась идентичность моей героини и какое место во всей этой истории занимали дискурсы и идеи, традиции и события, власть и субъективность.

Родившись в семье обычных татарских рабочих, Халися-аби тем не менее имеет не совсем обычные корни. По отцовской линии она — внучка имперского муллы из Мелекесса (сейчас — Дмитровград), некоего Яруллы-Хасана, умершего незадолго до революции; по матери — внучка репрессированного купца. Впечатляет и временная рамка, обилие эпох и событий, очевидцем или участницей которых была и остается Халися-аби. Учитывая ограниченность масштабов данного исследования, я сосредоточил свое внимание на начальном этапе жизни героини в Голутвинском монастыре с момента ее рождения до начала Великой Отечественной войны (1926–1941).

Корпусом источников исследования выступают аудиозаписи, сделанные мной и частично моей матерью под моим руководством на диктофон в период с 18 сентября 2022 года по 22 февраля 2026 года, а также видеоподкасты, снятые мной в августе 2024 года. Замечу, что, приступая к созданию аудиозаписей, я не имел никаких научных интересов. Поэтому непрофессиональный характер записей, дискретность, отсутствие предварительной подготовки и проведение записей в привычных Халисе-аби условиях ее дома создали между нами дружескую атмосферу, благоприятную для передачи исторических и достаточно интимных данных. Помимо прочих объективных условий для установления эффективной коммуникации между мной и героиней, таких как желание людей

преклонного возраста высказаться<sup>2</sup> и болезнь, приковавшая героиню к постели, стоит выделить и субъективные факторы: это исламскость Халиси-аби, для которой я, молодой татарин и религиозно-практикующий мусульманин, владеющий базовыми знаниями ислама, а также проявляющий активный интерес к ее биографии, стал (по признанию героини) наиболее желанным собеседником. При этом основным языком наших бесед был русский, так как татарского языка я не знаю, в то время как Халиси-аби владеет им свободно. Такой дискурсивный разрыв нельзя не учесть, поскольку самые дорогие воспоминания и аспекты своей этноконфессиональной идентичности пожилые татары, родившиеся в первой половине XX века, наиболее глубоко воспроизводят на родном языке.

Говоря об особенностях данных источников, я выделяю их структуру и фактор памяти, выраженные в детализации и повторяемости воспоминаний. Работая в рамках устной истории и характеризуя эти беседы как аудиомемуары, я также использую определение «мемуары-интервью», отмеченное Приймаком и Валегиной<sup>3</sup>. Малое количество подобных исследований на постсоветском пространстве делает устную историю, рассказанную женщинами, крайне значимым и актуальным направлением для отечественной историографии<sup>4</sup>.

Работая с источниками личного характера, я придерживаюсь позиции Х. Арендт, которая призывает доверять источникам и не лишать их права на определение истинных «мотивов» их авторов<sup>5</sup>. Арендт поддерживает исследователь дневников советских граждан — Йохен Хелльбек, который призывает доверять личным источникам, потому что, несмотря на свою субъективность, они позволяют реконструировать контекст<sup>6</sup>. Я разделяю

<sup>2</sup> Божко Н. М., Здравомыслова Е. А. Биографическая работа, воспоминания, пересмотр жизни в старшем возрасте // Материалы VIII социологических чтений памяти Валерия Борисовича Голофаства. СПб.: Эйдос, 2015. С. 128, 134.

<sup>3</sup> Приймак Н. И., Валегина К. О. Мемуары, дневники, письма как исторический источник: учебное пособие. СПб.: ЛЕМА, 2018. С. 45.

<sup>4</sup> Assanova, D. (2023) "Aspiration for Truth as a Driving Force to Live and Write: Lifestory and Memories of Gulnar Dulatova (1915–2013) — Daughter of Myrzhakup Dulatov", *Bulletin of the L. N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series* 145 (4): 51.

<sup>5</sup> Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю. Б. Мишкенене, Л. А. Седова; послесл. Ю. Н. Давыдова; под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996. С. 556.

<sup>6</sup> Хелльбек Й. Революция от первого лица: Дневники сталинской эпохи. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 11.

эту позицию, считая, что без субъекта и его субъективности подобные источники вообще не были бы возможны. Пытаясь воссоздать контекст, я рассматриваю воспоминания Халиси-аби о жизни в монастыре в выбранный период не как эссенциальный аспект ее этноконфессиональной идентичности, а как результат ее многолетней рефлексии над своим прошлым, как продукты ее памяти. Известно, что детство и годы юности — период, когда картина мира воспринимается в идеалистических тонах. Поэтому я также учитываю фактор молодости, который признает и сама героиня, говоря, что молодежь того времени многого не знала и многим не интересовалась: досоветской историей, исламом, репрессиями большевиков и т. д. Воссоздание Халисей-аби образа монастыря как сложного конструкта заставляет меня взглянуть на него через призму концепции «мест памяти» Пьера Нора, по словам которого «места памяти» — это останки, рожденные «из чувства утраты и из-за этого отмеченные ностальгией по навсегда умершим вещам»; это «убежища воспоминаний». Места — это «убежища памяти»<sup>7</sup>.

Работая со своими источниками как с «текстами» в понимании Лотмана, я использую метод семиотического истолкования текстов, при котором «сущность личности можно трактовать как индивидуальный набор социально значимых кодов»<sup>8</sup>, то есть языков, с помощью которых субъект описывает себя и свое прошлое. При таком подходе

...создатель текста фиксирует события, которые, с его точки зрения, представляются значимыми (то есть соотносенными с элементами его кода) и опускает все «незначимое»<sup>9</sup>.

«Советская татарка-мусульманка» — определение Халиси-аби, которое, как мне кажется, наиболее полно отражает ее идентичность, что выражается в последовательном упоминании трех эпитетов из трех разных дискурсов. Здесь я исхожу из лотмановской установки, что анализ дискурсов, используемых субъектом, позволяет нам говорить о его идентичности и, следовательно, субъективности.

<sup>7</sup> Нора П., Озуф М., де Пюижез Ж., Винок М. Франция-память / пер. с фр. Д. Хапаевой; науч. конс. пер. Н. Копосов. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. С. 328.

<sup>8</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 42.

<sup>9</sup> Там же. С. 302.

Чтобы оперировать понятием субъективности в этом значении, нужно рассматривать людей как явление, производное от дискурса, — как его эффект, — иными словами, как художественных персонажей. В этой интерпретации личность становится не больше — и не меньше, — чем произведением искусства, что не мешает ей оставаться реальной<sup>10</sup>.

С другой стороны, я вижу в этом определении дискурсивную ловушку навязывания героине широких эпистемологических категорий советскости, татарскости и исламскости — практику, наследуемую от взглядов М. Фуко на субъекта как объект, конституируемый властью и дискурсами. Однако при отказе от работы с подобными категориями я рискую потерять какую-либо эпистемологическую и дискурсивную основу для анализа моих источников: взаимовлияния контекста прошлого и сегодняшних воспоминаний на субъективность моей героини.

Проблема определения и взаимосвязи понятий мусульманской субъективности и идентичности обширна и в значительной степени унаследована от традиции изучения субъективности советской<sup>11</sup>. В частности, О. Ю. Бессмертная, критикуя устоявшуюся практику эссенциализации мусульманскости, предлагает изучать не «мусульманскую субъективность», а «субъективности мусульман», что, по ее словам, позволит не только избежать опасности упустить из виду немусульманские традиции, участвующие в процессе конструирования мусульманами себя, но и понять, «каким образом индивид формирует себя как мусульманин»<sup>12</sup>.

Напротив, Альфрид Бустанов в исследовании мемуаров Маджида аль-Кадири определил мусульманскую субъективность как мировосприятие (в оригинале — *Weltanschauung*), самосознание и как описание себя субъектом, заключающееся в артикуляции

<sup>10</sup> После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985): сборник статей / под ред. А. Пинского. СПб.: Издательство Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018. С. 12–13; «Биография как искусство»: неопубликованная статья Юрия Лотмана // Арзамас. Спецпроект «История Юрия Лотмана» [<https://arzamas.academy/materials/2388>, доступ от 22.12.2024].

<sup>11</sup> Корчагин К. Мусульманская субъективность и модерность: между социологией и историей идей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 41 (3–4). С. 586–602; Бессмертная О. Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 2. С. 174–185.

<sup>12</sup> Там же.

им своих «персон», меняющихся во времени<sup>13</sup>. Бустанова критикует Бессмертная, которая сетует, что при таком подходе «именно персоны изучаемого автора мемуаров [...] предлагается рассматривать как фактически единственное измерение его субъективности», хотя «субъективность не сводима к перформативности» — она выявляется не только при помощи изучения практик самоописания и позиционирования, но и при поиске «нарративных зазоров» внутри таких практик<sup>14</sup>. В данном исследовании я стараюсь учесть эти замечания.

Следуя в понимании дискурса за М. Фуко, определявшим его как многообразие приемов и практик говорения субъекта, ограничиваемых властью с целью предупредить его нежелательные и опасные для нее влияния<sup>15</sup>, я обращаю большое внимание на последнюю из трех систем исключения — волю к истине, которая, по словам Фуко, самая важная из всех, ибо ее цель — исключать другие истины, которые кажутся нам ложными<sup>16</sup>. Воля к истине определяется желанием индивида не просто узнать и отыскать истину (самую, на его взгляд, верную), но и выбрать ее в качестве руководства для своей жизнедеятельности, отбросив все остальные<sup>17</sup>. Причем этот выбор происходит в рамках насаждаемых дискурсом власти идеологий и ограничений, языком и практиками которых власть может угнетать индивида, но никак не контролировать полностью его волю, агентность и возможность выбора. Уже после того, как истина определена, индивид приступает к тому, что Фуко назвал «практиками себя» и «дисциплинированием».

Здесь возникает проблема с определением «своих» и «чужих» дискурсов, положение которых часто меняется по субъективным и объективным причинам. Вместе с тем из концепции «дома» Лотмана видно, что «своим» дискурсом для субъекта является дискурс его родного дома — тот первый язык, на котором ребенок начинает говорить, мыслить и взаимодействовать с окружающими. Этот

<sup>13</sup> Bustanov, A., Usmanov, V. (eds) (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of 'Abd al-Majid al-Qadiri*, pp. 1–3. Paderborn: Brill.

<sup>14</sup> Бессмертная О. Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»?

<sup>15</sup> Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. М.: Касталь, 1996. С. 51–52.

<sup>16</sup> Там же. С. 54–59.

<sup>17</sup> Там же. С. 59.

язык не только закладывает основы идентичности субъекта, но и оказывает огромное влияние на его субъективность и поведение.

Рассматриваемый мной период жизни Халиси-аби — это часть сталинского тоталитаризма, период, который принято характеризовать как время абсолютного контроля власти над обществом. С монополией авторитетного дискурса «на все виды публичной репрезентации» в СССР, особенно в сталинский период, соглашается Юрчак<sup>18</sup>, упуская из виду, что публичная репрезентация нередко совпадала с внутренней идентичностью субъекта или вовсе использовала крайне субъективный язык описания<sup>19</sup>. Так, по словам Халиси-аби, она была единственной девушкой в монастыре, заплетавшей волосы в косы, что она особенно, с гордостью, подчеркивает как один из ключевых элементов ее идентичности, в то время как другие девушки, в том числе ее сестры, делали модные прически. Но Халиси-аби носила косы и косынку не столько из-за влияния плакатного образа советской женщины-труженицы<sup>20</sup>, сколько из-за наставлений своей бабушки и мамы, которые считали такой внешний вид соответствующим образу молодой татарки-мусульманки. Более того, бабушка героини говорила о запрете женщине стричь волосы с точки зрения ислама.

Юрчак, говоря о «перформативном сдвиге» — изменении советскими гражданами в период позднего социализма содержания повторяющихся практик, навязанных им властью, — заполняет все жизненное пространство субъекта советским дискурсом<sup>21</sup>, что представляется мне ошибочным взглядом. На самом деле власть и народ живут в воображаемом и оттого реальном разрыве, оставаясь при этом взаимозависимыми элементами единого целого — государства; но так как воображаемое всегда стремится стать реальным, оно требует постоянных ритуалов и практик, подрывающих властный дискурс на местах — в тех самых пространствах воплощения

<sup>18</sup> Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 77.

<sup>19</sup> Об использовании традиционных категорий самоописания советской женщиной в сталинскую эпоху см.: Blackwood, M. A. (2016) “Fatima Gabitova: Repression, Subjectivity and Historical Memory in Soviet Kazakhstan”, *Central Asian Survey* 36 (1): 113–130.

<sup>20</sup> Плунгян Н. «Советская женщина» и политический потенциал трансмаскулинности в довоенной визуальной культуре // Понятия о советском в Центральной Азии: Альманах Штаба № 2: Центральноазиатское художественно-теоретическое издание / сост. и ред. Г. Мамедов, О. Шаталова. Бишкек: Штаб-Press, 2016. С. 294–336.

<sup>21</sup> Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. С. 77, 99.

воображаемого, которое, однако, ограничивается рамками таких мест-пространств. В случае Халиси-аби таким пространством был Голутвинский монастырь.

Сосредотачивая свое внимание на кросс-культурном и кросс-дискурсном пространстве Старо-Голутвина монастыря, где прошли ключевые для формирования идентичности Халиси-аби годы ее жизни — детство, юность, молодость, я использую концепцию «дома» Лотмана, который под «домом» понимает

...свое, родное и, вместе с тем, закрытое, защищенное пространство, пространство частной жизни, в котором осуществляется идеал независимости [...]. Но это и место, где человек живет подлинной жизнью, здесь накапливается опыт национальной культуры, здесь (и эту мысль подхватит Лев Толстой) вершится подлинная, а не мнимая, внутренняя, а не внешняя жизнь народа. Это пространство — мир человеческой личности, мир, противостоящий и вторжению стихий, и всему, что рассматривает жизнь отдельного человека как недостойную внимания частность<sup>22</sup>.

Используя данный подход, я учитываю специфику Голутвинского монастыря как общежития. При таком формате проживания границы между пространством «дома» в лотмановском понимании (келья-комната) и более широким пространством монастыря стирались, и последний становился «домом» в более широком смысле этого слова. Используя метод дискурс-анализа, я покажу, как в пространстве монастыря, а затем «дома» моей героини — в местах пересечения трех идеологий и дискурсов: (1) секулярного (советского), (2) этнического (татары/русские), (3) религиозного (мусульмане/христиане), — конструировалась этноконфессиональная идентичность Халиси-аби и ее домочадцев, с помощью каких практик это происходило. Последовательно реконструируя контекст, я покажу, какую роль во всех этих процессах играло само пространство монастыря<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Лотман Ю. М. *Внутри мыслящих миров*. С. 140.

<sup>23</sup> О необходимости изучения дискурсивного материала, из которого конструируется «я» субъекта, а также организации пространства самого дискурса, в котором это конструирование происходит, см.: *Калинин И.* Угнетенные должны говорить: массовый призыв в литературу и формирование советского субъекта, 1920-е — начало 1930-х годов // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России / под ред. А. Эткинды, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 588. А. Эткинд внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

## Монастырь

После того как «в 1933 году обитель была переоборудована под общежития рабочих Коломзавода, вербованных в Татарии»<sup>24</sup>, Богоявленский Старо-Голутвин мужской монастырь стал домом для представителей разных народов и конфессий, преимущественно православных русских и татар-мусульман. Халися-аби особо выделяет дружную жизнь в монастыре, не зависевшую от этноконфессионального, общественного или материального положения его жителей. Важно, что героиня обосновывает эту «утопию» местом ее претворения — монастырем, который воспринимается ею как священное место, «русская мечеть», которая оберегалась Богом от всего плохого, что могло бы разрушить ее извне. По словам героини, такой взгляд возник у нее недавно, но он показателен уже потому, что основывается на ее мусульманской идентичности и обосновывается мусульманским дискурсом.

«Интернациональный» образ жизни рабочих в стенах монастыря, превращенного в общежитие, претворял в жизнь идею коммунистической коммуны, которую в 1920–1930-е годы большевики продвигали как пример эффективного сожительства, самоорганизации и сотрудничества советских граждан. В тяжелых условиях жизни в СССР в эти годы Голутвинский монастырь стал удобным пространством для построения подобной коммуны. Экономическое, общественное, половое и гендерное равенство жителей монастыря создавалось коммунистической идеологией, но определялось и контролировалось не только ею.

Так, Халися-аби упоминает половую этику, царившую среди монастырской молодежи. С одной стороны, такую этику монастыря можно считать результатом советской идеологии<sup>25</sup>, с другой — результатом этноконфессиональной идентичности: мама героини укоряла повзрослевшую дочь за то, что та позволяет себе беззаботное близкое общение с юношами, что для юной татарки-мусульманки было постыдным. В свою очередь, такое общение стало возможным благодаря советской политике полового и гендерного равенства, борьбы с пережитками и предрассудками прошлого: по словам Халиси-аби, молодые юноши и девушки могли

<sup>24</sup> Официальный сайт Старо-Голутвина мужского монастыря [<https://starogolutvin.ru/istoriya-monastyrua-1>, доступ от 22.12.2024].

<sup>25</sup> Макаренко А. С. Марш 30 года. М.: Просвещение, 1967. С. 110–114.

не только вместе играть и ходить на танцы, но даже спать под открытым небом, отдыхая после гуляний, не вступая при этом в интимную близость.

По всей видимости, половая этика — результат синтеза этнического и религиозного самосознания с советской идеологией, где религиозная идентичность подкреплялась еще и самим местом реализации коммуны — монастырем, то есть священным местом не только для христиан, представленных русскими, но и для мусульман, представленных татарами. В то же время воспоминания Халиси-аби об интимной близости ее родителей, происходившей, по признанию ее матери, в сарае на территории монастыря, и об аборте, сделанном моей героиней самостоятельно у себя дома, рушат ореол «невинности» монастыря, ибо позволяют на ее же примере не только допустить возможность действий подобного рода в отношении других жителей, но и увидеть, как пространство дома вступало в противоборство с более широкими пространствами монастыря и внешнего мира: Халисия-аби сделала аборт дома, потому что считала это место защищенным от внешнего мира, местом, где ее никто не стал бы за это осуждать и преследовать. Эти акты применимы к критике влияния на половую этику монастыря всех дискурсов сразу, так как подобное могло произойти с кем угодно, обосновываться каждым по-своему и также скрываться по личным соображениям. В то же время аборт — поступок, требующий решимости. Тем более показательно, что он был совершен Халисей-аби (мусульманкой!) тайно от соседей и после того, как врачи отказались проводить аборт в больнице. Налицо столкновение агентности субъекта с дискурсами, их возможностями и ограничениями.

Общий интернациональный дух монастыря ограничивался пространством дома каждой семьи, причем делалось это по этноконфессиональному признаку. Так, русские и татары праздновали как советские, так и свои этнические и религиозные праздники совместно, хотя в случае последних разграничения соблюдались четче. Например, во время празднования Пасхи дети мусульман спокойно угощались пасхальными яствами, играли в игры с русскими детьми, но в исламских праздниках христиане участия не принимали. Мусульмане, в свою очередь, старались не посещать храмы и церкви монастыря, считая это грехом. Халисия-аби вспоминает, с какими предосторожностями она, ее бабушка и еще некоторые соседи-татары отправились в церковь, заранее попросив за это прощение у Аллаха, чтобы увидеть там фреску, иллюстриру-

ющую коранический мотив жертвоприношения пророком Ибрахимом сына Исмаила.

На мой взгляд, тут важно то, как жители монастыря разделяли этнорелигиозные праздники и общие, светские массовые мероприятия. Первые виделись им древними и традиционными практиками, присущими тому или иному народу или религиозной группе, ключевыми элементами их идентичности. Они бережно соблюдались в пространстве дома и не афишировались. Вторые представлялись «дозволениями» власти по отношению к своим подчиненным и оттого воспринимались как что-то легитимное в пространстве общественном (коммуна и шире), но в личном (дом) — не всегда, так как на этом уровне они неизбежно сталкивались с ограничениями этноконфессиональной идентичности. Так, по словам Халиси-аби, даже в голодные годы в день празднования мусульманского праздника жертвоприношения Курбан-байрам ее бабушка из-за отсутствия возможности принести в жертву какое-либо животное готовила что-нибудь на плите, так как считала, что в этот день дома должно пахнуть маслом, чтобы души умерших, прилетевшие на праздник, увидели, что их не забывают. Суть: празднование этнических и религиозных праздников воспринималось как обязанность, способ сохранения идентичности<sup>26</sup>, в то время как светские мероприятия (танцы, походы в кино и проч.) воспринимались как возможность.

По словам Халиси-аби, в праздники Ураза и Курбан-байрам и вообще каждую пятницу все местные татары-мусульмане тайно собирались в стенах монастыря для чтения коллективных праздничных и пятничных намазов, которые совершались регулярно: в теплое время года — в саду монастыря, в холодное — внутри жилых помещений татар. С другой стороны, переход от общемонастырского пространства коммуны к более защищенному пространству келий мог быть вызван в том числе угрозой репрессий, ибо важно, что молитвы, по словам Халиси-аби, продолжались даже в годы сталинского террора. И хотя все соседи-русские были в курсе, никто ни разу не донес об этом в соответствующие органы. При этом все жители монастыря работали на Коломенском заводе — крупном предприятии, руководству которого, связанному с НКВД,

<sup>26</sup> О культе почитания предков у тюркских народов как способе сохранения своей идентичности в советское время см.: Assanova, D. "Aspiration for Truth as a Driving Force to Live and Write: Lifestory and Memories of Gulnar Dulatova (1915–2013) — Daughter of Myrzhakyp Dulatov", p. 50.

наверняка было известно о религиозной деятельности жителей монастыря<sup>27</sup>. Если принять на веру слова Халиси-аби о том, что каждую пятницу мусульмане-рабочие завода сбежали с работы на пятничный намаз, можно увидеть, как мусульманский дискурс через свои практики подрывал советский, навязанный сверху. Однако трудно представить, что отток некоторой части рабочих со своих рабочих мест по пятницам оставался незамеченным руководством завода. И хотя, по словам Халиси-аби, во время пятничных молитв в определенных местах мусульмане выставляли часовых, все же предположу, что мусульмане не только подстраивались под рабочий график своих предприятий, но и шли на компромисс со своим руководством, скорее всего взаимный.

У мусульман монастыря был неофициальный имам — некий Байдулла-бабай (тат. «дедушка Байдулла»), который регулировал жизнь местной мусульманской общины и проводил исламские обряды: коллективные и праздничные молитвы, обряды бракосочетания, похороны, сбор милостыни и проч. По словам Халиси-аби, ее родные и многие другие мусульмане держали пост в месяц Рамадан, оправдывая свои отказы от обеда на работе тем, что им просто не хочется есть, и т. п. Кроме того, татары регулярно собирались вместе для празднования мавлида — дня рождения пророка Мухаммада; немаловажно, что на подобных мероприятиях присутствовала, хотя и в небольшом количестве, молодежь, которой передавалось исламское знание. И хотя весь этот дискурс циркулировал тайно, важно, что, во-первых, существуя параллельно советскому властному дискурсу, он при помощи своих практик и языка контактировал с ним за право конструировать идентичность и жизнь татар-мусульман монастыря. А во-вторых, выходя из пространства «дома» каждой отдельной семьи, этот дискурс циркулировал по пространству монастыря, формируя тот самый разрыв — воображаемое, всегда стремящееся стать реальным пространством жизни народа, существующее параллельно пространству, организованному властью.

В то же время конструированию и сохранению «мирного» пространства монастыря, по всей видимости, способствовало и само его устройство. Из слов Халиси-аби видно, что изолированный от внешнего мира толстыми стенами монастырь создавал у жи-

<sup>27</sup> Коткин С. Говорить по-большевистски / пер. с англ. // Американская русистика: вехи историографии последних лет. Советский период / под ред. М. Дэвид-Фокса. Самара: Самарский ун-т, 2001. С. 260.

телей ощущение защищенности от многих внешних угроз, исходящих даже от власти, которая периодически все же в него вторгалась. По словам Халиси-аби, в монастырь два раза приходила милиция: первый раз — из-за поисков вора-домушника, которым в итоге действительно оказался один из монастырских жителей, и он был схвачен; во второй раз — из-за доноса о воровстве жителями монастыря угля с проезжающих на местных станциях поездов. Донос не был ложным: воровством угля в послевоенные годы, чтобы выжить в холодное время года, промышляла и Халиси-аби. Но домоуправляющая, некая «тетя Кланы Протасова», с которой мать Халиси-аби делилась углем, «решила» вопрос с милиционерами, угостив их водкой.

Показателен и другой случай. Однажды отец Халиси-аби, напившись в компании своих товарищей, публично оскорбил Сталина. Неясно, донес ли на него кто-то из этой компании или кто-то из подслушавших его высказывание, но Идиятулла был арестован на несколько суток. Салиха обратилась к знакомому милиционеру, который ранее проживал в монастыре и «не за бесплатно» помог освободить Идиятуллу. В каком году случился этот инцидент, моя героиня не сказала, но во внезапном приходе в четыре часа утра следующего же дня трех людей в форме угадывается «фирменный почерк» НКВД эпохи сталинского террора.

Тут интересно условие, которое сделало этот инцидент возможным: любовь Идиятуллы выпить. Согласно воспоминаниям Халиси-аби, распитием алкогольных напитков в той или иной мере и с разной частотой занимались многие мужчины-рабочие паровозостроительного завода. Такой «культурный» отдых был неотъемлемым элементом их досуга и, по всей видимости, неотъемлемой частью этики местных рабочих. Поэтому не стоит исключать того, что арест Идиятуллы мог классифицироваться сотрудниками НКВД как борьба с алкоголизмом и тунеядством, неприемлемыми для образа настоящего советского рабочего<sup>28</sup>. Впрочем, из воспоминаний Халиси-аби видно, что распитием «бормотушек, бражек, четушек» вполне спокойно, особенно по праздникам, занимались и остальные жители монастыря, причем независимо от их этноконфессиональной принадлежности.

<sup>28</sup> Штудер Б., Унфрид Б. Сталинские партийные кадры: практика идентификации и дискурсы в Советском Союзе 1930-х гг. / пер. с нем. И. А. Золотарева. М.: РОС-СПЭН; Президентский центр Б. Н. Ельцина, 2011. С. 10.

Рабочая идентичность, как видно из слов моей героини, играла важную роль в построении и регулировании взаимоотношений жителей коммуны: все были рабочими — значит, все были равны. Конечно, в условиях монополии власти в сфере труда все были рабочими вынужденно<sup>29</sup>. Однако, будучи результатом советской идеологии, рабочая идентичность не была явным проводником советского дискурса: жители монастыря хоть и были рабочими, но не определяли себя только как «рабочих».

Вообще в литературе, посвященной изучению субъективности и идентичности советских рабочих, прослеживается тенденция к универсализации рабочих всего СССР, чья идентичность сводится к образу советского «рабочего класса» или «пролетариата» с целым рядом присущих им характеристик. Такая универсализация происходит на основе анализа практик самоописания, репрезентации и позиционирования рабочих сообществ, преимущественно этнически русских, для которых русский язык советского дискурса был, по сути, родным и вполне понятным — если не по содержанию, то по форме. Такой взгляд на рабочих как на продукт советского дискурса зачастую не учитывает локальной специфики рабочих сообществ и игнорирует параллельно существовавшие, более богатые наследием и историей, чем советский, а потому и более устойчивые этнические и религиозные дискурсы, которые вступали с властью в своеобразную «коммуникацию»: не только советская власть была вынуждена упаковывать свои смыслы в локальные дискурсивные формы, понятные местным сообществам, но и представители последних презентовали себя ей, используя привычные и понятные им дискурсы, пусть и сильно ограниченные дискурсом власти<sup>30</sup>.

Религиозная жизнь мусульман монастыря, продолжавшаяся весь период правления Сталина, и тот факт, что, по словам Халиси-аби, за все время исполнения религиозных практик власть (некоторые ее представители, как было показано, проживали и в самом монастыре) ни разу не применила никаких санкций по отношению к участникам этих практик, дает право полагать, что власть, зная об этих практиках, как минимум на низовом (а возможно, что и на высшем) уровне закрывала на это глаза, тем са-

<sup>29</sup> Коткин С. Говорить по-большевистски. С. 279, 281.

<sup>30</sup> Бобровников В. Язык советской пропаганды на мусульманском востоке между двумя мировыми войнами (1918–1940) // Плакат Советского Востока. 1918–1940. М.: Фонд Марджани; ГЦМСИР, 2013. С. 7–24.

мым предоставляя местным мусульманам пространство агентности, требуя взамен эффективного самоуправления и подчинения коммуны. Советская власть понимала, что монастырь — святыня прошлого, место религиозного культа и все еще может нести в себе имевшееся прежде сакральное значение даже для новых советских людей. Даже если представить, что большевики понимали, что религиозные идеологии невозможно с корнем вырвать из мировоззрений сообществ, даже если рассматривать дозволенный властью объем агентности как некий заранее рассчитанный компонент по контролю локальных сообществ, то можно ли утверждать, что власть предполагала, что эта агентность примет именно такую форму? И что основанием для этой агентности может послужить не дозволенное пространство «свободы», установленное властным дискурсом, а субъективное восприятие местными мусульманами (вероятно, не только ими) их нового места жительства? Трудно сказать, выбрали ли мусульмане Коломны Голутвинский монастырь местом проведения своих религиозных практик ввиду его священного статуса, — «дома поминания Бога» людей Писания — христиан, как об этом говорится в Коране (история христиано-мусульманских отношений знает много примеров, когда мусульмане совершали свои обряды в стенах христианских святынь, ибо храмы христиан так же почитаемы мусульманами, как и мечети), или же это был вовсе не выбор, а просто внешние обстоятельства, созданные большевиками.

Проанализировав агентность жителей монастыря через призму концепции властного дискурса Фуко, я прихожу к выводу, что агентность эта, даже если она была предусмотрена властным дискурсом, не была контролируемой, а взаимоотношения между властью и жителями монастыря представляются мне своеобразными мирами пространственной гибридности, которые находились друг с другом в формате не столько односторонне подчиненных отношений, сколько взаимозависимости и взаимовыгоды, когда советская власть, включив в себя мусульманские сообщества, даже в годы своей самой тоталитарной и репрессивной политики была вынуждена мириться с локальными проявлениями ислама, поскольку отчасти зависела от них. Мусульмане использовали возможности, предоставляемые властью, и продолжали существовать в своих аутентичных, изолированных мирах. Как показал Джеймс Мейер, такой тип взаимоотношений сложился еще в Российской империи, вынужденной «терпеть присутствие мусульманских

сообществ» ради сохранения своей территориальной и экономической целостности<sup>31</sup>.

Такая конфигурация сохранялась и после создания СССР, когда большевики практически полностью вернули себе бывшие территории Российской империи<sup>32</sup>. Соответственно, советское понимание субъекта, сталкиваясь с мусульманской субъективностью, не только советизировало последнюю (своеобразное продолжение имперской политики обрусения), но и само «исламизировалось». Сюда относится и культура «восточных» агитплакатов, и «восточный» стиль архитектуры стран Центральной Азии, но самое главное — это (1) агентность мусульман на местах, сконструированных советской властью, но функционально переосмысленных мусульманами, и (2) перенятие немусульманами религиозных и дискурсивных практик мусульман. Так, по словам Халиси-аби, ее мать, случайно попав на похороны русского православного человека в деревню Шелухово в Рязанской области, услышала, как на них читали молитву по мотивам известного мусульманского предания о «Юсуфе и Зулейхе», которого нет в Библии, что может говорить о культурном заимствовании этой истории местными православными жителями.

Далее я покажу, как «дом» Халиси-аби выступал главным пространством конструирования ее этноконфессиональной идентичности и идентичности ее родных, кто выступал главным «вдохновителем» и «практиком» этого процесса, какие инструменты для этого использовались и какую роль во всем этом процессе играли советский дискурс и мусульманская субъективность.

## Дом

Если говорить о «доме» Халиси-аби как о пространстве конструирования ее этноконфессиональной идентичности, то следует выделить фигуру Масрухи — бабушки моей героини, которая принимала активное участие в воспитании Халиси и ее сестер и сыграла ключевую роль в этих процессах. По словам Халиси-аби, бабушка запрещала всем членам семьи говорить дома на русском языке и позволяла только на татарском. За нарушение запрета Халиси-аби

<sup>31</sup> Meyer, J. H. (2023) *Red Star over the Black Sea. Nâzım Hikmet and his Generation*, p. 33. Oxford: Oxford University Press.

<sup>32</sup> Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г.: краткие сводки. Т. 10. М.: Изд. ЦСУ Союза ССР, 1927–1929.

и ее младшие сестры сразу подвергались телесным наказаниям — обычно ударом деревянной ложкой по голове. По всей видимости, объяснение этого запрета кроется не только в проанализированном мной ранее своеобразном этноконфессиональном отождествлении русского языка (языка христиан — неверных) с советским дискурсом, для которого русский был главным языком, но и простым стремлением Масрухи сохранить этническую идентичность своих внучек через знание татарского языка. При этом важно, что самих по себе русских как христиан Масруха запрещала называть кафирами, то есть неверными, обосновывая это исламскими категориями: русский мог быть более верующим, чем мусульманин, что еще раз подчеркивает этноконфессиональный характер ее идентичности.

Сохранению и ретрансляции татарской идентичности способствовал и внешний вид Масрухи, которая, по словам Халиси-аби, ходила без хиджаба, но в платке, повязанном «по-татарски» (косынке), в длинном платье до щиколотки и в чулках, которые, правда, ленилась заправлять в штаны, как раньше это делали татарки; деревянную ложку также можно отнести к элементам татарской идентичности. Кроме того, Масруха рассказывала внучкам об образе жизни деревенских татар до революции, об их традициях, обычаях, которые в значительной степени конструировались и контролировались шариатом. Масруха старалась привить некоторые из этих традиций своим внучкам.

Из воспоминаний Халиси-аби видно, что главной целью Масрухи была передача членам семьи, особенно внучкам, мусульманских знаний и прививание им мусульманских ценностей. Весь пласт знаний, переданных Масрухой, можно разделить на три категории: (1) шариат, фикх и ритуальная практика (молитвы, обряды, нормы поведения и проч.); (2) мусульманские притчи, предания, космогония и эсхатология; (3) мусульманские и татарские пословицы, поговорки, афоризмы. По словам Халиси-аби, Масруха, будучи супругой муллы, была настоящей «абыстай» и даже получила начальное образование в медресе. Вероятно, здесь подразумевался мусульманский мектеб. У Масрухи был личный Коран, который она читала в оригинале на арабском. Об определенном уровне мусульманского образования Масрухи говорит обилие переданных ею знаний и тот факт, что, по словам Халиси-аби, Масруха была постоянной участницей встреч местных мусульманок (зикры, празднования мавлида, похорон), на которых читались суры Корана, молитвы-дуа и совершались иные мусульманские ритуалы. Сейчас

Халися-аби с большим пиететом вспоминает этих «грамотных» женщин — «абыстай», чьи собрания она, по ее словам, посещала уже смолоду, так как завидовала их авторитету. Такое отношение героини к традиционной системе передачи знаний у татар через женщин «абыстай»<sup>33</sup> на фоне существования светских образовательных учреждений уже многое говорит о ее этноконфессиональной идентичности и мусульманской субъективности.

По словам Халиси-аби, Масруха регулярно читала намаз, но не принуждала к этому своих домочадцев. Иногда, но только дома, намаз читала и Салиха. Показательно, что Халися-аби оправдывает оставление чтения намазов своей матерью и ею самой не только тем, что в условиях завода было невозможно совершить ритуальное омовение, без которого намаз считается недействительным, но и, главным образом, коммунистическим режимом, что говорит о влиянии советской идеологии на субъективность Халиси-аби. Возможно, поэтому Масруха постоянно требовала от своих родных соблюдения иных, более доступных мусульманских практик — чтения молитв-дуа в определенных ситуациях: перед сном, после принятия пищи, при выходе из дома и проч. За этим она строго следила.

Выступая главным носителем мусульманской традиции в доме, Масруха, как и Салиха, негативно относились к большевикам. Масруха и Идиятулла, бежавшие из Мелекесса после революции, потеряли все свое имущество. В свою очередь, мать Халиси-аби иногда с горечью возмущалась своим нынешним положением бедной рабочей, которой ее сделала советская власть, раскулачив ее семью<sup>34</sup>. Но непосредственно боролась с советским дискурсом только Масруха. По словам Халиси-аби, она и ее сестры, будучи пионерами, а затем комсомольцами, не смели показываться дома перед бабушкой в красных галстуках, которые при сборах в школу надевали уже на улице, а возвращаясь домой — снимали перед входом. При этом Масруха наставляла внучек:

— Што дома говорим, што делаем, на улице молчите, а то Сталин даст распоряжение, — еще Сталин живой, — и нас, — говорит, — всех расстреляют или в Сибирь отправят!

<sup>33</sup> Kefeli, A. N. (2014) *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy*, pp. 140–141. Ithaka, London: Cornell University Press.

<sup>34</sup> Как пишет Коткин: «Элементы „веры“ и „неверия“, по-видимому, сосуществовали внутри каждого вместе с некоторым остаточным чувством обиды» (Коткин С. Говорить по-большевистски. С. 286).

[...]

— На улице молчите! Делайте так, как они делают, а у себя тут по-другому.

Укорам Масрухи подвергался и ее сын, отец Халиси-аби — Идиятулла, который, по ее словам, был неверующим и идентифицировал себя как рабочий, несмотря на то что его отец был муллою, на что всегда особое внимание обращала Масруха. Идиятулла не только словесно выражал недовольство «мусульманством» своей матери Масрухи, но и на практике не поддерживал его, когда, например, по словам Халиси-аби, после трапезы ее бабушка читала специальную молитву-дуа и совершала «омин» — ритуал, который, согласно исламу, вслед за читающим молитву совершают все остальные, — его делали все члены семьи, кроме отца. Масруха также осуждала и пристрастие Идиятуллы к алкоголю, называя водку «шайтановой мочой», подкрепляя негативный образ алкоголя в глазах внучек мусульманской притчей об искушении человека шайтаном в образе женщины различными грехами на выбор (вероотступничество/святотатство, прелюбодеяние, убийство младенца или распитие алкогольного напитка), основанной на широко распространенном среди мусульман фольклорном мотиве<sup>35</sup>.

Интересно, что Салиха, также осуждая пьянство Идиятуллы, использовала уже не религиозную, а рациональную, экономическую критику: по ее мнению, вместо водки муж мог бы купить пирожки детям. При этом важно, что деньги на водку Идиятулла выпрашивал у Салихи, которой каждый месяц отдавал всю свою зарплату, что отсылает нас к традиционному гендерному распределению внутрисемейных ролей у татар Поволжья, сложившемуся к XIX веку, когда татары-мужчины, работая купцами, в свое отсутствие перекладывали распределение заработка и ведение хозяйства почти полностью на своих супруг<sup>36</sup>.

Идиятулла роптал на попытки своей матери передать внучкам мусульманские знания, на что Масруха реагировала не менее негативно, но скорее с иронией:

<sup>35</sup> Журавский А. В. Введение в ислам. 12 лекций для проекта Магистерия. М.: Rosebud Publishing, 2023. С. 137–138.

<sup>36</sup> Kefeli, A. N. *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy*, pp. 136–160.

А папа, он у меня как-то и не коммунист, а он как-то не очень верил. Бабушка вот когда нам такие вещи страшные, чего-нибудь рассказывает, оо... он говорил:

— Хватит детям голову морочить! Хватит! Потом дети ночью плохо спят!

А она, она-то:

— Э урус, урус! Ты уже русский стал! На заводе с русскими [работаешь] — русский стал!

Из этих воспоминаний нельзя сказать что-то однозначное об идентичности отца Халиси-аби в тот период, однако одна подробность — реакция Идиятуллы на упрек своей матери, упомянутая моей героиней, — представляется мне своеобразной «щелочкой», сквозь которую, как мне кажется, прослеживается подлинная идентичность Идиятуллы:

А папа, бывало, скажет:

— А татар где взять, если нету? Татар, — говорит, — раз-два и обчелся! Конечно, одни русские!

Замечание Идиятуллы, как мне кажется, позволяет говорить о его подлинной идентичности, или сильно замаскированной, или подавленной советским дискурсом, главным носителем которого, он, будучи рабочим, являлся. В ответе Идиятуллы прочитывается попытка оправдаться через не зависящий от него фактор: он вынужден работать в коллективе, где большинство рабочих — этнические русские. Идиятулла перекладывает ответственность за свою идентичность не столько на сам коллектив, сколько на большевиков, которые такой коллектив создали. Такой взгляд на подобную политику «обрусения» еще раз подтверждает этноконфессиональное самосознание членов семьи Халиси-аби, в том числе такого убежденного «атеиста», как Идиятулла, который, по словам моей героини, находясь при смерти, срочно попросил своих родных прочесть для него заупокойную молитву.

Лучше всего субъективность и идентичность родных Халиси-аби прослеживается через вторжения советского дискурса в «защищенное», по Лотману, пространство дома. Один такой пример связан с Салихой, которая, как и ее супруг, работала вместе с ним на заводе простой уборщицей. По словам Халиси-аби, во время обеденных перерывов Салиха из большого интереса забиралась на вы-

сотный кран, при помощи которого в цеху перемещались большие расплавленные массы или готовые детали. Салиха мечтала работать крановщицей, но, будучи безграмотной женщиной, считала эту мечту неосуществимой. Кроме того, на такую самооценку, по всей видимости, влияло традиционное гендерное разделение ролей, присущее ее этноконфессиональной идентичности. Однако Салиху заметил начальник цеха — Мурашев, который до этого регулярно поощрял ее премией за отличную работу, после чего лично взялся за ее обучение и экзаменацию. После сдачи экзаменов, на которых, к слову, помимо Салихи было три кандидатки, мать Халиси-аби сообщила мужу, что она получила оценку «очень хорошо», на что Идиятулла среагировал саркастически и ехидно. Не поверив словам своей супруги, Идиятулла на следующий же день обратился к Мурашеву, чтобы прояснить ситуацию и разобраться, «чего там моя баба пришла, вот, [...] моя баба чего-то говорит-говорит, вот, одной вот так, одной вот так, а ей, значит, она забыла, чего поставили». На что Идиятулла получил утвердительный ответ, что отныне Салиха будет работать крановщицей, так как действительно сдала экзамен на отлично. В последующем Салиха с иронией и надменно указывала своему мужу, что она выше его, так как теперь работает на высотном кране, а он «внизу»: по словам Халиси-аби, ее папа работал «чальщиком» — перевозил расплавленные металлические массы и детали по цеху, закалял их в масле.

Этот эпизод хорошо показывает особенности советского времени: некогда безграмотные крестьяне и рабочие, невзирая на реальный уровень своего образования, независимо от своей этнической и профессиональной, а в данном случае еще и сословной принадлежности (напомню, что родители моей героини, по сути дела, были детьми «классовых врагов»), традиционных половых и гендерных ролей, могли реализовать самих себя в рамках тех возможностей, которые предоставляла им советская власть<sup>37</sup>. Подобная смена ролей, произошедшая в пространстве общественном, определенным образом отразилась и в пространстве дома, задев самооценку Идиятуллы. До этого он был главой семейства и занимал по отношению к своей супруге наставническое положение, так как, по воспоминаниям Халиси-аби, к тому времени уже знал русский язык достаточно хорошо, в то время как Салиха до тех пор на нем

<sup>37</sup> Штудер Б., Унфрид Б. Сталинские партийные кадры: практика идентификации и дискурсы в Советском Союзе 1930-х гг. С. 7–8.

практически не говорила и даже получала от своего мужа наставления, что ей нужно говорить в различных ситуациях, например при походе в магазин.

В то же время Салиха оставалась «образцовой» татарской женщиной, воспитанной в рамках консервативной татарской традиции, где существовало гендерное распределение ролей между женщиной и женщиной в семье и в обществе. Сама профессия Салихи — уборщица — явное тому доказательство. По словам Халиси-аби, Салиха была очень хозяйственной, и ее постоянно приглашали на разные мероприятия в качестве кулинарки. Эти навыки Салиха прививала и передала своим дочерям. Неграмотность же Салихи, свойственная, впрочем, по словам Халиси-аби, и многим другим жителям монастыря, показывает, что далеко не все советские граждане горели желанием обучаться даже письму и чтению. Вероятно, причиной такого холодного отношения к программе ликбеза было предложение большевиков обучиться в первую очередь именно русскому, а не родному татарскому языку, и обучаться другим наукам также на русском. Хотя некоторые женщины обучались основам письма, но только для того, чтобы уметь самостоятельно расписываться в документах. Предположу, что в нежелании обучаться русской грамоте проявляется мусульманская субъективность, которая видела в обучении русскому языку угрозу для своей этноконфессиональной идентичности.

Советский дискурс вторгался и в процесс передачи мусульманских знаний Масрухи. Ее внучки, в том числе Халиси-аби, нередко воспринимали ее рассказы довольно субъективно и далеко не через призму мусульманского дискурса и этноконфессиональной идентичности, а через советский дискурс, который влиял на их идентичность через свои институты (школа, пионерия, комсомол и проч.) и само советское общество. Причем восприятие это осуществлялось при помощи перевода незнакомых им понятий мусульманского дискурса на уже знакомый им дискурс советский. Так, слушая наставление бабушки о необходимости перед каждым выходом из дома по какому-либо делу читать специальную молитву-дуа с целью получить покровительство «дорожного пайгамбара — Хыдр-Ильяса», Халиси-аби и ее сестры в ответ иронично уточняли, не гаишник ли это.

## Выводы

Из воспоминаний Халиси-аби видно, что мусульманский дискурс монастыря ограничивался и контролировался советским, который, в свою очередь, до определенной степени проникая в него, упирался в пространство «дома» — своеобразный барьер, выстраиваемый мусульманами как черта, за которую влияние советской власти если и распространялось, то уже выборочно, на усмотрение субъекта. Важно, что эта черта была не только ментальной, но и состояла из реальных (бытовых и религиозных) практик мусульман. Из этого также следует, что мусульманский дискурс «подрывал» советский и несмотря на, казалось бы, абсолютную власть большевиков, на уровне «дома», чья форма была навязана коммунистической идеологией (Голутвинский монастырь был превращен в коммуны), а также на уровне религии (религиозная свобода ограничивалась большевиками) члены семьи Халиси-аби и, как это было показано, жители всего Голутвинского монастыря и Коломны продолжали сохранять свою этноконфессиональную идентичность, которая в то же время синтезировались с идентичностью советской. В свою очередь, темпоральность образов монастыря как «дома»-коммуны и кельи-комнаты, стирание и одновременное осознание границ между ними демонстрируют попытку Халиси-аби сконструировать некий единый образ как цепи, состоящей из так называемых мест памяти, которые в глазах героини формируют и одновременно отражают ее мусульманскую субъективность.

На первый взгляд может показаться, что героиня и прочие жители монастыря жили в секулярном по форме, но религиозном по содержанию воображаемом пространстве, которое тем более стремилось (через разные религиозные практики сопротивления) стать реальным, чем больше формальных ограничений на него налагалось властью. Хотя при этом власть не могла полностью подчинить себе и форму советизированного монастыря: при сбитых крестах (которые позже были восстановлены самодельными) на территории монастыря были сохранены некоторые фрески, могилы священников. Но здесь, на примере монастыря, я говорю о пространстве совершенно иного рода, нежели просто воображаемом; о понятии более глубоком — субъективном, с точки зрения угнетенного и подчиненного субъекта. В подобной субъективной наполненности и заключается главное отличие данных «пространств» или, если угодно, «сообществ» от воображаемых сообществ Андер-

сона<sup>38</sup>, поскольку последние — это всегда властный конструкт, в то время как первые каждым субъектом формируются для себя сами, самостоятельно, изнутри. Можно сказать, что монастырь стал пространством с упорядоченной властью структурой, интегрируясь в которую, мусульмане искали новые возможности для продолжения и развития старого и нового образов жизни в новых советских реалиях. Возможно, что именно в представленном в данной статье кейсе — отношении мусульман к монастырю-коммуне, организованной большевиками, — скрывается ориентир для выявления мусульманской субъективности.

Жизнь мусульман Коломны и Голутвинского монастыря была полна противоречий, но именно это свидетельствует о кросс-культурном и кросс-дискурсивном характере пространства монастыря и идентичности его жителей, в том числе и моей героини. С одной стороны, Халися-аби, с ностальгией вспоминая жизнь в монастыре, описывает ее в таких категориях советского дискурса, как «равенство», «дружба», «брат и сестра», «одна семья», «рабочие/рабочий класс», «заводские», «получка/зарплата», «четушка», и признается, что с большим удовольствием вернулась бы в то время, так как имущественное неравенство современных людей, их стремление к богатству было чуждо жителям монастыря, что уже многое говорит о ее советской идентичности и субъективности. С другой стороны, Халися-аби, во-первых, проживая среди сообщества мусульман монастыря, не только неизбежно попадала под влияние их религиозной практики и дискурса, но уже с юности участвовала в них. Во-вторых, она не только в деталях запомнила множество мусульманских молитв, притч, пословиц и поговорок своей бабушки, но и в подробностях сохранила в памяти сами моменты и ситуации их передачи, свои реакции и реакции своих домочадцев на них; по ее словам, из всех сестер именно она больше всего интересовалась рассказами бабушки, которые, повзрослев, не забыла и, используя их как главные ценностные ориентиры, пронесла через всю свою жизнь. Все это демонстрирует этноконфессиональную идентичность и мусульманскую субъективность моей героини.

В заключение хочется привести слова Халиси-аби о ее идентичности в детские годы до момента начала ВОВ:

<sup>38</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. М.: Кучково поле, 2016. С. 266–290.

Подросли, вон, в армию ушла, коммунистом стала — вообще безбожница! Ну тут [Халися-аби указывает на сердце] я все равно верила. Еще вот, когда Союз [был], мавлюд [...]. Втихаря все равно пра... [праздновали] это, делали. Там даже кое-когда на работе говорят:

— Чего это у тебя компания?

— А вот у меня в Москве сестра вот такая, ее день рожденья справляли! — на што-либо сваливали, а вот сами мавлюд справляем.

Это уже когда вот [мы] стали взрослые женщины, а в детстве все так.

## Библиография / References

- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. М.: Кучково поле, 2016.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю. Б. Мишкенене, Л. А. Седова; послесл. Ю. Н. Давыдова; под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996.
- «Биография как искусство»: неопубликованная статья Юрия Лотмана // Арзамас. Спецпроект «История Юрия Лотмана» [<https://arzamas.academy/materials/2388>, доступ от 22.12.2024].
- Бессмертная О. Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 2. С. 174–187. DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2023-22-2-174-187>; EDN: ММЮОЕЕ.
- Бобровников В. Язык советской пропаганды на мусульманском востоке между двумя мировыми войнами (1918–1940) // Плакат Советского Востока. 1918–1940. М.: Фонд Марджани; ГЦМСИР, 2013. С. 7–24.
- Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г.: краткие сводки. Т. 10. М.: Изд. ЦСУ Союза ССР, 1927–1929.
- Журавский А. В. Введение в ислам. 12 лекций для проекта Магистерия. М.: Rosebud Publishing, 2023.
- Калинин И. Угнетенные должны говорить: массовый призыв в литературу и формирование советского субъекта, 1920-е — начало 1930-х годов // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России / под ред. А. Эткинды, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 587–663<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> А. Эткинд внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

Корчагин К. Мусульманская субъективность и модерность: между социологией и историей идей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 41 (3–4). С. 586–602.

Коткин С. Говорить по-большевистски / пер. с англ. // Американская русистика: веки историографии последних лет. Советский период / под ред. М. Дэвид-Фокса. Самара: Самарский ун-т, 2001. С. 250–329.

Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996.

Макаренко А. С. Марш 30 года. М.: Просвещение, 1967.

Официальный сайт Старо-Голутвина мужского монастыря. [<https://starogolutvin.ru/istoriya-monastyrua-1>, доступ от 22.12.2024].

После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985): сборник статей / под ред. А. Пинского. СПб.: Издательство Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018.

Плунгян Н. «Советская женщина» и политический потенциал трансмаскулинности в довоенной визуальной культуре // Понятия о советском в Центральной Азии: Альманах Штаба № 2: Центральноазиатское художественно-теоретическое издание / сост. и ред. Г. Мамедов, О. Шаталова. Бишкек: Штаб-Press, 2016. С. 294–336.

Приймак Н. И., Валегина К. О. Мемуары, дневники, письма как исторический источник: учебное пособие. СПб.: ЛЕМА, 2018. EDN: YQYKBE.

Сафаров М. Зулейха пробуждает идентичность: как зрительские споры о сериале становятся «боями за историю» // Islamology. 2020. Том 10. № 1. С. 105–114. DOI: <https://doi.org/10.24848/islmlg.10.1.06>; EDN: QBDEVC.

Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. М.: Касталь, 1996.

Штудер Б., Унфрид Б. Сталинские партийные кадры: практика идентификации и дискурсы в Советском Союзе 1930-х гг. / пер. с нем. И. А. Золотарева. М.: РОС-СПЭН; Президентский центр Б. Н. Ельцина, 2011. EDN: QVMNTX.

Хелльбек Й. Революция от первого лица: Дневники сталинской эпохи. М.: Новое литературное обозрение, 2021.

Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Нора П., Озуф М., де Пюижез Ж., Винок М. Франция-память / пер. с фр. Д. Хапаевой; науч. конс. пер. Н. Копосов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999.

*All-Union Population Census of December 17, 1926: Brief Summaries (1927–1929)*. Vol. 10. Moscow: Central Statistical Office of the USSR. (In Russian)

Anderson, B. (2016) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Moscow: Kuchkovo Pole. (In Russian)

- Arendt, H. (1996) *The Origins of Totalitarianism*. Moscow: TsentrKom. (In Russian)
- Assanova, D. (2023) “Aspiration for Truth as a Driving Force to Live and Write: Lifestory and Memories of Gulnar Dulatova (1915–2013) — Daughter of Myrzhakyp Dulatov”, *Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series* 145 (4): 41–57. (In Russian)
- Bessmertnaya, O. Y. (2023) “What are We to Do with ‘Muslim Subjectivity’? Prospects and Pitfalls of the Research Approach in a Historiographical Context”, *RUDN Journal of Russian History* 22 (2): 174–187. DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2023-22-2-174-187>; EDN: MMYOEE. (In Russian)
- “Biography as Art’: An Unpublished Article by Yuri Lotman”, *Arzamas*. Special Project “The History of Yuri Lotman” [<https://arzamas.academy/materials/2388>, accessed on 22.12.2024]. (In Russian)
- Blackwood, M. A. (2016) “Fatima Gabitova: Repression, Subjectivity and Historical Memory in Soviet Kazakhstan”, *Central Asian Survey* 36 (1): 113–130.
- Bobrovnikov, V. (2013) “The Language of Soviet Propaganda in the Muslim East Between the Two World Wars (1918–1940)”, in *The Poster of the Soviet East. 1918–1940*, pp. 7–24. Moscow: Mardjani Foundation; State Central Museum of Contemporary History of Russia. (In Russian)
- Bustanov, A., Usmanov, V. (eds) (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of ‘Abd al-Majid al-Qadiri*. Paderborn: Brill.
- Foucault, M. (1996) *The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality. Works from Various Years*. Moscow: Kastal. (In Russian)
- Hellbeck, J. (2021) *Revolution on My Mind: Writing a Diary Under Stalin*. Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Kalinin, I. (2012) “The Oppressed Must Speak: Mass Recruitment into Literature and the Formation of the Soviet Subject, 1920s — Early 1930s”, in A. Etkind, D. Uffelmann, I. Kukulkin (eds) *There, Inside: Practices of Internal Colonization in Russia’s Cultural History*, pp. 587–663. Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Kefeli, A. N. (2014) *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Korchagin, K. (2023) “Muslim Subjectivity and Modernity: Between Sociology and History of Ideas”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 41 (3–4): 586–602.
- Kotkin, S. (2001) “Speaking Bolshevik”, in M. David-Fox (ed.) *American Russian Studies: Landmarks of Recent Historiography. The Soviet Period*, pp. 250–329. Samara: Samara University. (In Russian)
- Lotman, Yu. M. (1996) *Inside Thinking Worlds. Man — Text — Semiosphere — History*. Moscow: Languages of Russian Culture. (In Russian)
- Makarenko, A. S. (1967) *March of 1930*. Moscow: Prosveshchenie. (In Russian)

- Meyer, J. H. (2023) *Red Star over the Black Sea. Nâzım Hikmet and his Generation*. Oxford: Oxford University Press.
- Nora, P., Ozouf, M., de Puymège, G., Winock, M. (1999) *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. St. Petersburg: St. Petersburg University Press. (In Russian)
- Official Website of the Staro-Golutvin Monastery. [<https://starogolutvin.ru/istoriya-monastyrya-1>, accessed on 22.12.2024]. (In Russian)
- Pinsky A. (ed.) (2018) *After Stalin: Late Soviet Subjectivity (1953–1985): A Collection of Articles*. St. Petersburg: European University at St. Petersburg Press. (In Russian)
- Plungyan, N. (2016) “Soviet Woman’ and the Political Potential of Transmasculinity in Pre-War Visual Culture”, in G. Mamedov, O. Shatalova (eds) *Concepts of the Soviet in Central Asia: Almanac of Shtab No. 2: Central Asian Art-Theoretical Publication*, pp. 294–336. Bishkek: Shtab-Press. (In Russian)
- Priymak, N. I., Valegina, K. O. (2018) *Memoirs, Diaries, Letters as a Historical Source: A Textbook*. St. Petersburg: LEMA. EDN: YQYKBE. (In Russian)
- Safarov, M. (2020) “Zuleikha Awakens the Identity: How the TV Series’s Debates become “Battles for History”, *Islamology* 10 (1): 105–114. DOI: <https://doi.org/10.24848/ismlg.10.1.06>; EDN: QBDEVC. (In Russian)
- Studer, B., Unfried, B. (2011) *Stalin’s Party Cadres: Practice of Identification and Discourses in the Soviet Union of the 1930s*. Moscow: ROSSPEN; Boris Yeltsin Presidential Center. EDN: QVMNTX. (In Russian)
- Yurchak, A. (2014) *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Zhuravsky, A. V. (2023) *Introduction to Islam. 12 Lectures for the Magisteria Project*. Moscow: Rosebud Publishing. (In Russian)

---

# Советская модернность и исламская ученость в рукописях Фатхелкадира Бабичева

АЗАТ Ф. ЯКУПОВ

Рекомендация для цитирования:

Якупов А. Ф. Советская модернность и исламская ученость в рукописях Фатхелкадира Бабичева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 93–122.

For citations:

Yakupov, A. F. (2026) "Soviet Modernity and Islamic Scholarly Tradition in the Manuscripts of Faṭḥ al-Qādir Babichev", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 93–122.

Поступила в редакцию: 30.01.2025; прошла рецензирование: 15.05.2025; принята в печать: 30.07.2025.

Received: 30.01.2025; Revised: 15.05.2025; Accepted for publication: 30.07.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Якупов А. Ф., 2026  
© Yakupov A. F., 2026

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).  
yakupovazatf@gmail.com

ORCID: 0009-0004-8169-0011

**Аннотация.** В статье исследуется взаимодействие советского и исламского дискурсов в рукописях мусульманского ученого Фатхелкадира Бабичева (1890–1973). Полемизируя с атеистической идеологией, Бабичев создает уникальное опровержение, в котором марксистско-ленинское и исламское учения переплетаются, образуя неоднородное дискурсивное пространство. Анализируя способы такого взаимного наложения, я рассматриваю казус Бабичева как случай «культурного билингвизма» в позднесоветском контексте. Попытка легитимировать исламскую мысль для советских реалий, а советскую идеологию для исламского учения демонстрирует, что отношение мусульманина к советскому режиму может быть устроено гораздо сложнее, чем прямое сопротивление режиму или полная ассимиляция. Микроисторическая перспектива позволяет разглядеть в этом казусе актора, способного делать выбор среди разных моделей адаптации к советским реалиям, а также пролить свет на интеллектуальную историю советских мусульман как продолжателей локальных ученых традиций.

**Ключевые слова:** советская модернность, исламская ученая традиция, советский ислам, культурный билингвизм, дискурсивное взаимодействие, апроприация дискурса, субъективность

## **Soviet Modernity and Islamic Scholarly Tradition in the Manuscripts of Fath al-Qādir Babichev**

*Azat F. Yakupov*

HSE University (Moscow, Russia). yakupovazatf@gmail.com

ORCID: 0009-0004-8169-0011

**Abstract.** *The article examines the merging of Soviet and Islamic discourses in the manuscripts of Muslim scholar Fath al-Qādir Babichev (1890–1973). Engaging with atheistic ideology, Babichev crafts a unique refutation of atheism, where Marxist-Leninist and Islamic teachings intertwine, forming an integrated but complex discursive space where elements of each support the other. In analyzing the ways of such overlapping, I consider Babichev’s casus as a manifestation of “cultural bilingualism” in the late-Soviet context. The attempt to legitimize Islamic thought for Soviet realities and Soviet ideology for Islam demonstrates a nuanced Muslim engagement with the Soviet regime, suggesting a more intricate relationship than simple resistance or assimilation. A microhistorical lens reveals Babichev as an agent navigating various models of adaptation while contributing to the intellectual history of Soviet Muslims as keeper of local scholarly traditions.*

**Keywords:** Soviet modernity, Islamic scholarly tradition, Soviet Islam, cultural bilingualism, discursive interaction, discourse appropriation, subjectivity

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Благодарности: статья написана во время обучения в магистерской программе «Мусульманские миры в России (история и культура)» в ИКВИА НИУ ВШЭ. Автор выражает благодарность О. Ю. Бессмертной за незаменимую помощь в работе над статьей, А. К. Бустанову за предоставление доступа к источнику, а также анонимным рецензентам за ценные замечания.

Acknowledgement: this article was written during the author’s studies in the Master’s programme “Muslim Worlds in Russia (History and Culture)” at the Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University. The author would like to thank O. Bessmertnaya for her indispensable assistance in preparing this article, A. Bustanov for providing access to the source material, and the anonymous reviewers for their insightful comments.

**У**ТРОМ 15 июля 1976 года, ближе к полудню, имам-хатыб Первой и на тот момент единственной Соборной мечети Уфы, заместитель муфтия ДУМЕС<sup>1</sup> Аббас Бибарсов принял от прихожанина кипу бумаг. То были записи Фатхелкадира бин Мухаммадзакира Бабичева, которые его младший сын, соблюдая всю полагающуюся осторожность в плане неразглашения, передал в руки людей, сведущих в вопросах религиозного характера. Надо сказать, он не ошибся: в одном из немногих легальных островков советского ислама трудился Аббас Бибарсов, получивший образование в бухарском медресе «Мир-и Араб», новоиспеченный выпускник Дамасского университета. Дети Фатхелкадира заботились не столько о сохранности ценных исторических документов на «древних письменах», сколько исполняли последнюю волю (васьять) усопшего отца. Фатхелкадир сам завещал отвезти книги и рукописи из «рабочего поселка недалеко от Ленинабада»<sup>2</sup>, где он проживал, в Уфу. Но вот в чем загадка: как могло получиться, что ученый-мусульманин в государстве, где господствовал «научный атеизм», полемизировал с ним в рукописях не только с позиций ислама, но и самой социалистической идеологии? В своей статье я попытаюсь эту загадку разгадать.

Имя автора рукописей Фатхелкадира Бабичева не столь на слуху, как имя его брата, поэта Шайхзады Бабича. Основные вехи его жизненного пути возможно реконструировать по устным сообщениям членов его семьи — конечно, держа в уме все трудности, связанные с трактовкой памяти как «нравственно безупречной коррекции официальной репрессивной „истории“», а также возможные умолчания в каждой из версий историзации<sup>3</sup>. Фатхелкадир родился в 1890 году третьим ребенком в семье указного муллы Асянской махалли Мухаммадзакира и Бибисары. От первой жены, скончавшейся, должно быть, от болезни, у Мухаммадзакира было еще двое детей. Получив начальное образование у своего отца, он окончил

<sup>1</sup> Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири.

<sup>2</sup> На форзаце тетради содержится надпись, оставленная Бибарсовым, в арабской графике татарского языка: «Эти книги были приняты 15 июля 1976/1396 года в 11 ч. утра. Книги сдали [его] дети. Владелец — Фатхелкадир Бабичев, сын Мухаммадзакира. Скончался ранее в этом году в Средней Азии, в рабочем поселке недалеко от г. Ленинабада. Сам завещал передать эти книги в Уфу. Написал 'Аббас бин Ша'бан Бибарсов». Устные сообщения внука Фатхелкадира Бабичева содержат несколько иную информацию — в частности, смерть датируется 1973 годом.

<sup>3</sup> *Люрманн С.* Что мы можем знать о советской религиозности? (сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30 (3–4). С. 487.

уфимское медресе «Галия» и стал работать сельским учителем. С приходом советской власти он продолжил преподавать, но отец его должен был отречься от обязанностей муллы и заняться садоводством, хотя он всегда «кормился своим трудом» — по крайней мере, именно это считает должным нам сообщить сам Фатхелкадир<sup>4</sup>. Всю свою жизнь он оставался глубоко верующим человеком: читал намазы, соблюдал пост, а по некоторым сообщениям, даже побывал в хадже. Он женился на праведной девушке Джаннателмавве 1905 года рождения из с. Верхнеяркеево (ныне Илишевский район Республики Башкортостан). В этом же селе родились их дети.

Фатхелкадир Закирович позже стал директором детского дома, расположенного в с. Нижнесикиязово Балтачевского района Башкирской АССР и долгое время (включая Великую Отечественную войну и период после нее) работал там. В этом же учреждении была трудоустроена и его дочь, Хурия Фатхелкадировна, 1926 года рождения. Хурия Фатхелкадировна вышла замуж, в их семье родились пятеро детей. Они перебрались в рабочий поселок Чорух-Дайрон в Таджикской ССР. К несчастью, муж Хурии, раненный на войне, а затем еще долгое время работавший на шахтах, скончался в апреле 1970 года. Пожилые родители Хурии решили переехать к ней в Таджикскую АССР, чтобы, возможно, хоть как-то поддерживать овдовевшую дочь и внуков, оставшихся без отца<sup>5</sup>.

Впрочем, это лишь одна из веских причин переезда. Семейная история содержит и другой немаловажный повод. Супруги Бабичевы, как и многие другие соблюдающие мусульмане того времени, были вынуждены блюсти еще и определенную скрытность. Они не пропускали молитвы, хотя поблизости не было официально действовавшей мечети; вставали на сухур<sup>6</sup> до рассвета, однако завешивали окна плотной тканью, чтобы свет из окна не вызывал подозрений; читали Коран наряду с журналом «Наука и жизнь». Все шло своим чередом, пока в начале 1970-х годов председатель Балтачевского райкома не обронил — то ли случайно, то ли злонамеренно — одну фразу: «Бабичев абый, похороним вас с полной музыкой и гробом». Церемониальные похоронные процессии с музыкой и «митингом» при участии официальных

<sup>4</sup> Шәйхзада Бабич тураһында агасы Фәтхелкадыйр Бабичевтың иҫтәлектәре. Музей Шәхзады Бабича в с. Асяново, ОФ 35 (Листки тетради. «Воспоминания о брате, Ш. Бабиче». 4 с.).

<sup>5</sup> Семейную историю мне рассказал сын Хурии и Мухамметсултана.

<sup>6</sup> Прием пищи перед постом.

лиц, хотя и служили маркером признания заслуг советского гражданина, никак не увязывались с представлениями Фатхелкадира и его супруги о том, как следует хоронить мусульман. Потому они решили перебраться в место, где их бы проводили с соблюдением обрядов и правил, предписанных исламом. Так Фатхелкадир Бабичев провел свои последние годы вместе с женой, дочерью и внуками в горняцком поселке Чорух-Дайрон. Несмотря на преклонный возраст, Фатхелкадир каждую неделю проезжал 18 км на рейсовом автобусе, чтобы прочитать пятничную молитву в областной мечети близ ленинабадского рынка Панчшанбе, и параллельно писал «статьи». Фатхелкадир Бабичев скончался в Чорух-Дайроне в 1973 году, завещав передать свои рукописи в уфимский муфтият. Его жена Джаннателмава Бабичева умерла спустя пятнадцать лет и была похоронена в этом же поселке.

### **Казус Бабичева: исследовательские вопросы, историографические ловушки и подходы к интерпретации**

Так о каких же рукописях идет речь? Рассказ о них следовало бы начать с 1967 года — именно тогда в Татарском книжном издательстве из печати вышла книга Гарифа Губая (1907–1983) «Тайны Корана» («Коръән серләре»)<sup>7</sup>. Эта книга на татарском языке была призвана распространить «атеистические идеи марксизма-ленинизма», разубедив верующих в истинности ислама для достижения целей коммунизма<sup>8</sup>. В ней в довольно саркастичной манере «разоблачаются» различные сюжеты, связываемые с исламским миропониманием: сотворение мира, истории ангелов, пророков, сподвижников, роль женщин в общественной жизни. Нападая на ислам, автор ставит цели найти логические несостыковки и непреодолимые противоречия в исламе. Интересно, что в книге многие цитируемые отрывки приведены и на языке оригинала — арабском, что было вдвойне ценно в условиях дефицита религиозной литературы.

<sup>7</sup> Г. Губай — советский писатель, переводчик, председатель Союза писателей Татарской АССР в 1950–1953 годах. Книга «Тайны Корана» дополнялась и переиздавалась еще несколько раз.

<sup>8</sup> Гобэй Г. Коръән серләре. 2-е изд., перераб. и доп. Казань: Татарское книжное издательство, 1969. С. 384.

В 1969 году Фатхелкадир Бабичев взялся сочинять опровержение на эту книгу<sup>9</sup>. Рукописи Бабичева написаны арабским алфавитом татарского языка (с незначительными вкраплениями слов на кириллице — в основном заимствованных из русского языка) на шитых в блоки тетрадах в линейку формата А5. На оборотных сторонах тетрадей, которые ввиду направления арабографического текста справа налево стали «передними обложками», напечатаны «Законы пионеров Советского Союза», «Торжественное обещание пионера Советского Союза» и указано время изготовления тетрадей: II кв. 1968 года, I кв. 1970 года, II кв. 1971 года. После смерти автора сочинение было сдано в ДУМЕС, а затем хранилось в личном архиве принявшего его Аббаса Бибарсова (1937–2012). В рамках археографической экспедиции сочинение обнаружил и идентифицировал А. К. Бустанов.

На первый взгляд, изложенные выше семейная история и сведения о полемике с атеистической пропагандой хорошо встраиваются в нарратив гонений на советских мусульман и их отчаянного противостояния репрессивному режиму. При интерпретации устных сообщений, нравственно корректирующих историю, долгое время считавшуюся официальной, может возникнуть соблазн выстроить картину мусульманского сопротивления советскому режиму: мулла пустился в бега и примкнул к подпольной борьбе. В эту ловушку однажды уже угодили представители советологической школы, видевшие в исламе потенциальную угрозу социалистическому строю — разветвленную сеть оппозиционно настроенных мусульман<sup>10</sup>. Еще более непригодными оказались представления о том, что атеистическая пропаганда зачистила всякую религиозность, включая и поле исламской учености<sup>11</sup>. Этот подход предполагал бы встраивание фигуры Бабичева в нарратив о советской модернизации — рассказ о создании нового советского человека, который *воспринимает* советский дискурс и становится панеги-

<sup>9</sup> Бустанов А. К. Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 97; Бабичев Ф. Борһаны тәүхид. 1969.

<sup>10</sup> Bennigsen, A., Lemerrier-Quellejey, Ch. (1967) *Islam in the Soviet Union*, trans. G. E. Wheeler and H. Evans. London: Pall Mall Press in association with the Central Asian Research Centre; Kemper, M. (2009) *Studying Islam in the Soviet Union*, pp. 6–7. Amsterdam: Vossiuspers Uv A.

<sup>11</sup> Ibid., pp. 8–9; Sartori P., Babajanov, B. (2019) “Being Soviet, Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 62: 108–165.

ристом советской модернизации (при этом из семейной истории известно, что ни сам Бабичев, ни его супруга никогда не были членами Компартии). Конструируя нарратив триумфа советского над исламом, идеологизированная советская наука, как и западная советология, не могли сколь-либо адекватно оценить роль ислама как эпистемологического поля и оставались слепы к полемике исламской учености с атеистической пропагандой.

Описанные выше стратегии — сопротивление режиму или полная капитуляция перед ним — не могут ответить на существенные вопросы: почему исламский ученый использует советский дискурс, если, как предполагается, ему противостоит; зачем «воспевателю социализма» обращаться к исламу в период секулярности; и почему рукопись написана арабицей? Сочинения Ф. Бабичева представляют собой уникальное сочетание советского и исламского, несводимое полностью ни к одной из этих стратегий.

Случай Бабичева продуктивно рассматривать в контексте религиозности в агрессивно-секулярной среде. Последние исследования советского ислама критикуют жесткие рамки референции «исламское/советское» и телеологические подходы, ограничивающие религиозность этими заведомо заданными рамками. Изучая антирелигиозные тексты, исследователи анализируют, как атеизм приобретал податливые формы, создавая общее с исламом дискурсивное поле<sup>12</sup>. Антропологические изыскания показывают, что переходы — практик и дискурсов — между советским секулярным и религиозным полем были распространены в гораздо большей степени, чем принято полагать<sup>13</sup>.

Антрополог С. Льюрманн проблематизирует историзацию «враждебных» источников и предлагает соотносить документы государственных и частных архивов с устными сообщениями, обращая внимание на элементы, которые могли ускользнуть от контроля автора и раскрыть искаженные им аспекты<sup>14</sup>. При таком подходе историческое знание добывается не столько из содержа-

<sup>12</sup> Kemper, M. (2022) "Islam for the Atheist: A Soviet Tatar Dictionary of Islam and Its Reincarnation", in *Socialism in One Room: Studies in Honor of Erik van Ree*, p. 212. Amsterdam: Pegasus; Tasar, E. (2023) "A Question of Texture. 'Getting Religion' in a Bashkir Antireligious Text from the 1950s", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse* 1: 46.

<sup>13</sup> Luehrmann, S. (2011) *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press.

<sup>14</sup> Luehrmann, S. (2015) *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*, pp. 18–19. New York: Oxford University Press.

ния документа, сколько из анализа мотиваций и намерений автора при создании такового. Не разделяя подобного отказа историзировать советские религиозные документы, П. Сартори предлагает обратиться к методам К. Гинзбурга и при работе с источниками задавать те вопросы, которые не резонировали бы синхронно с заботами самого автора источника. Стремясь избежать заимствования советских аналитических рамок, он обращается к фуколдианскому понятию *эпистемы*, применяя его к комплексу этических и эстетических понятий, верований и практик, которые занимают значимое место в жизни советских граждан с мусульманским бэкграундом<sup>15</sup>. Становится возможным говорить о существовании некоего поля, в котором советское, коммунистическое или атеистическое получали бы совсем другие, параллельные, «исламские» трактовки. Тем не менее продуктивность внутренне консистентной «советской мусульманскости»<sup>16</sup>, кажется, размывается при анализе случаев, когда секулярные понятия религиозности (всякое верование в сверхъестественное) оказываются взятыми на вооружение мусульманами. Есть риск недооценить способность секулярных концепций, условно обозначаемых как взгляд «извне» и поддержанных авторитетным дискурсом, видоизменять понятия об исламском, представления о вере «изнутри» исламского дискурса. Ведь иначе сочинение Бабичева может предстать как чисто исламский ответ советской пропаганде, лишь маскирующийся под советское письмо, в котором умелый читатель смог бы строго разграничить «истинное», исламское содержание и «ложные», советские маски — что, на мой взгляд, ошибочно.

Работы советских мусульманских богословов становятся предметом исследования в статье А. К. Бустанова: богословы стремились к созданию легального исламского дискурса, переводя Коран на «советский лад», однако их чаяния разбивались об «ограничения антирелигиозной пропаганды»<sup>17</sup>. Такая исследовательская перспектива весьма плодотворна при анализе мусульманских ученых

<sup>15</sup> Sartori, P. (2019) "Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia", *Journal of Islamic Studies* 30 (3): 382.

<sup>16</sup> Sartori, P. (2024) *A Soviet Sultanate Islam in Socialist Uzbekistan (1943–1991)*, p. 116. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.

<sup>17</sup> Бустанов А. К. Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева. С. 94.

как продолжателей традиций богословской мысли (как правило, реформаторских), но также не является беспроблемной<sup>18</sup>.

Проблема взаимодействия, сосуществования дискурсов в одном источнике не ограничивается только советским хронотопом — она обнаруживается и в истории имперского периода. В исследованиях дискурсивного взаимодействия в историописании мусульман и записках реформаторов О. Ю. Бессмертная обозначает эти случаи в качестве проявлений *культурного билингвизма* и деконструирует элементы, происходящие из различных дискурсивных режимов, выявляя необходимости и стратегии, сделавшие такое пересечение возможным<sup>19</sup>. На поставленный схожим образом вопрос пытается ответить М. Эльшакри в исследовании того, каким образом идеи эволюционизма (и шире — материализма и прогрессизма) интерпретировались на арабском Ближнем Востоке<sup>20</sup>. Автор не ограничивается парадигмой вестернизации и говорит не о *восприятии* идей Дарвина, сравнивая арабское прочтение с шаблоном Дарвина «оригинального», а исходит из допущений об *активной апроприации* его мысли на арабском Ближнем Востоке в его собственных контекстах.

На мой взгляд, казус Бабичева позволяет сделать заключение о существовании сложно организованных механизмов адаптации к советской реальности, в которых размываются границы между исламским знанием и советской идеологией как таковыми<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Проблематичность кроется в вопросе об усвоенности советского дискурса, о степени (насколько сильно?) и характере (только ли в качестве инструмента?) его интернализации, что напрямую связано с практиками субъективации. И. Калинин констатирует необходимость тщательного анализа организации дискурсивных пространств: «формирование „я“ (процесс субъективации) должно быть описано не только из того, кто выступает инстанцией этого конструирования (индивид, идеологические аппараты государства или его репрессивные органы), но и из того, что является дискурсивным материалом этого конструирования, как организовано пространство дискурса...» (Калинин И. Угнетенные должны говорить: массовый призыв в литературу и формирование советского субъекта, 1920-е — начало 1930-х годов // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России / под ред. А. Эткинды, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 588; А. Эткинд внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов).

<sup>19</sup> Бессмертная О. Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // *Islamology*. 2019. № 9 (1–2). С. 54–76; Бессмертная О. Ю. Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи // *Islamology*. 2017. № 1. С. 139–179.

<sup>20</sup> Elshakry, M. (2013) *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

<sup>21</sup> Мои дальнейшие суждения, в которых проводится разграничение между «исламским» и «советским», следует воспринимать только как исследовательский инструмент, не описывающий отдельные сущности, а скорее позволяющий проследить раз-

Я стремлюсь показать, каким образом в этом полемизирующем с советской пропагандой источнике исламское знание существовало и видоизменялось не только *наряду*, но и *сообща* с советской идеологией на рубеже 1960–1970-х годов. Таким образом, я обращаюсь к концепциям переплетенной истории (в частности, к *культурному билингвизму*), интерпретативные рамки которых позволяют объяснить, как для субъекта становится возможным использовать советский дискурс, кое-где отходить от него без опасения авторитетного и институционального осуждения, хотя и в осознаваемых пределах несвободы.

Стоит также заметить, что подобные скрещенные дискурсы хотя и цельны изнутри, но безнадежны для исследовательского понимания в рамках только одной из их составляющих. В связи с этим возникает вопрос об иерархиях и способах переплетения систем знания: осознавал ли Бабичев разнородность своего дискурсивного пространства, через какие техники осуществлялось сочетание дискурсов и как они использовались (и использовались ли) при конструировании субъективности. Это позволит понять, как в данном случае мусульманские мыслители адаптировали исламскую ученость в контексте советской реальности и какие трансформации она претерпевала.

## Советское раддийа

Бабичев определяет свой труд как «раддийа на произведение татарского писателя Гарифа Губая „Тайны Корана“»<sup>22</sup>. Термин *раддийа* (араб. «опровержение») отсылает к классическому жанру апологетической литературы, возникшей еще в первые века распространения ислама. «Радд» мог являться опровержением как отдельно взятой книги, так и всего учения без конкретизации критикуемого источника. Сочинялись также опровержения на опровержения второго и даже третьего порядка<sup>23</sup>. Предметом опровержения могли становиться любые темы, в которых возникали расхождения во мнениях между отдельными лицами или школами, включая та-

народную генеалогию элементов общего дискурсивного пространства. Иными словами, я вслед за М. Эльшаكري говорю не о восприятии марксизма, а о его активной апроприации.

<sup>22</sup> Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 1369.

<sup>23</sup> Bosworth, C. E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P., Lecomte, G. (eds) (1995) *Encyclopaedia of Islam* (2nd edition). Vol. 8, pp. 362–363. Leiden: E. J. Brill.

кие области, как грамматика (*сарф, нахв*), право (*фикх*), догматика (*калам*). С одной стороны, опровержения могли быть адресованы приверженцам других религиозных и философских доктрин — иудеям, христианам, дахритам, перипатетикам, софистам. С другой стороны, часто опровергали различные течения внутри ислама. Исследователи различают два способа организации текстов этого жанра: в первом случае автор перечисляет и спорит с каждым утверждением (или блоками утверждений) оппонента, во втором случае опровержение предстает в виде воображаемой полемики, сопровождающейся серией вопросов и ответов, где автор, подбирая лучшие реплики, приводит «собеседника» в замешательство<sup>24</sup>.

В России и, в частности, Урало-Поволжском регионе в этом жанре встречаются как переписанные сочинения арабских авторов, так и оригинальные трактаты<sup>25</sup>. Последние чаще всего служили ответом на различные миссионерские проекты по христианизации мусульман. Подобные сочинения сохранились лишь в рукописном виде из-за цензурных ограничений в печати, связанных с законодательным запретом прозелитизма среди неправославных конфессий<sup>26</sup>, из чего следует, что раддия осознавалось как прозелитическое произведение и самим автором, и имперскими институциями. Предметы опровержений не ограничивались продуктами миссионерской деятельности. К концу XIX века появляются сочинения, полемизирующие с академическими представлениями о «непрогрессивном» исламе, при этом мусульманские авторы, как показано в исследованиях, сами усваивали прогрессистские концепции<sup>27</sup>. Эти случаи апроприации идей «неисламского» происхождения выводят к вопросам о жанровой и эпистемологической соотносительности, указывая на необходимость рефлексии над тем, *что, когда и как* начинает относиться к области ислама?

Бабичев также определяет свое сочинение и продукцию советской пропаганды как *рисаля* (араб. «послание, письмо, трактат»). Термин *рисаля* обозначает литературные произведения эпистолярного жанра, широко применяется к научным и богословским

<sup>24</sup> Ibid., p. 363.

<sup>25</sup> *Марданова Д.* Хасан-Гата Габаши против миссионера Евфимия Малова: пример мусульманско-христианской полемики конца XIX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (4). С. 343–372.

<sup>26</sup> Там же. С. 348.

<sup>27</sup> *Бессмертная О. Ю.* Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану.

трудом в значении «трактат»<sup>28</sup>. *Рисаля* не всегда обозначает короткое произведение и может занимать несколько томов. Кроме того, возникает культурный феномен: с появлением новых жанров, в отсутствие соответствующей терминологии, произведение получает название *рисаля*<sup>29</sup>. В XIX — начале XX века в татарской литературе этим термином стали называть любое прозаическое малообъемное художественное, научно-популярное, публицистическое произведение<sup>30</sup>.

Эти определения сами по себе, пожалуй, еще не свидетельствуют об «исламизации» советского пространства, но могут кое-что сообщить о прагматике случая. Бабичев сообщает, что пишет этот трактат из беспокойства по поводу веры у молодежи. Это наводит на мысли, что Бабичев мог видеть эту группу в качестве своего основного адресата. Однако этому, казалось бы, противоречит то обстоятельство, что текст не может быть прочитан молодежью, попросту не владеющей арабской графикой, ведь уже более 30 лет официальным алфавитом татарского языка служила кириллица. Возможно, «молодые люди» являлись конечным адресатом Бабичева, но перед этим текст должен был пройти обработку и, соответственно, одобрение на институциональном уровне — ведь рукописи были переданы в ДУМЕС по его же завещанию. Не стоило бы сводить выбор графики только к использованию самого привычного письма, ведь Бабичев, судя по рукописи, владел и кириллицей, и реформированным арабским алфавитом татарского языка, и, можно полагать, латиницей<sup>31</sup>. Выбор алфавита и жанровая маркировка являются важным шагом в конструировании ученой персоны, коммуникативным жестом, показывающим, кем (в качестве кого и со стороны кого) он хочет быть воспринят. Атрибуция персоны происходит еще до читки текста, поскольку выбранная графика уже несет в себе определенные смыслы и ассоциации.

<sup>28</sup> Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: Наука ГРВЛ, 1985. С. 144.

<sup>29</sup> Bosworth, C. E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P., Lecomte, G. (eds) (1995) *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 8, p. 535.

<sup>30</sup> Рисаля // Tatarica. Татарская энциклопедия [<https://tatarica.org/ru/razdely/kultura/literatura/risalya>, доступ от 20.12.2024].

<sup>31</sup> В начале 1920-х годов реформируется алфавит для татарского языка, основанный на арабской графике. В отличие от предыдущего, алфавит предполагает обозначение каждого звука отдельной буквой, а также вводит упрощенное написание заимствований из арабского и персидского языков. В 1927 году происходит переход на латиницу, а в 1939 году — на кириллицу.

Последние, конечно, не являются заложенными в графику изначально, а формируются на основе наборов ожиданий и значений, вкладываемых в шрифты в конкретных исторических контекстах, и тем самым могут быть обозначены как графические идеологии<sup>32</sup>. Пространство и графика могут взаимно контекстуализировать друг друга — так, делопроизводство и переписка в духовных управлениях могли вестись на арабской графике, а текст, написанный на этой графике, во-первых, может быть интерпретирован как текст, написанный людьми тех же кругов, а во-вторых, как текст, требующий прочтения, перевода и хранения сотрудниками ДУМЕС. Использование арабицы предстает как социальная практика, к которой считает необходимым прибегнуть и Бабичев. Делая это, он позиционирует себя как человека, способного участвовать, включиться в круг богословов своего времени. Таким образом, автор совершает осознанный *выбор*, который должен соотнести его труд со специфичным кругом интеллектуальной традиции своего времени.

Бабичев говорит о значении и толкованиях Корана, затем переходит к рассмотрению «философских школ», рассуждает об *имане* как естественной истине и *совести* как его (*имана*) спутнике, приводит историю сотворения планеты Земля и жизни на основе Корана и одновременно — современных научных открытий, рассуждает о скрытом (метафизическом) и явном в природе, о месте и роли пророков в распространении идеи *таухида*, об ошибках неверующих людей, соотнесенности ислама и социализма, о защищенности прав женщин в исламе, о технологическом прогрессе, о способах достижения довольства Всевышнего Аллаха, приводит доказательства его единства, рассуждает о предопределении как научно обоснованном явлении, а в конце помещает сборник татарских стихотворений, в которых так или иначе упоминаются Аллах или коранические сюжеты. Последовательность ответов не соответствует в полной мере организации текста его оппонента, а ясность относительно конкретной смысловой единицы критики достигается в основном через отсылки к определенным частям атеистического текста «Тайн Корана». Бабичев не ограничивает себя рамками текста Губая, он стремится увидеть более широкий набор убеждений и «ошибок», целую атеистическую (материалистическую) *идеологию*, стоящую за этим текстом.

<sup>32</sup> Spitzmüller, J. (2015) “Graphic Variation and Graphic Ideologies: A Metapragmatic Approach”, *Social Semiotics* 25 (2): 127.

Общим местом этих тем является их прогрессистская направленность — они неотделимы от представлений о прогрессе, который автор воспринимает как заведомую данность, не нуждающуюся в критическом переосмыслении:

Человечество постепенно движется к совершенству по пути прогресса: покоряет природу, используя силу творчества, знания и технику. Благодаря почету и уважению, разуму и мысли, которыми наделил сынов Адама Всевышний Аллах, человечество преодолевает все природные преграды и идет к светлому и счастливому будущему. Оно было обещано человечеству в Коране. Это великий идеал, ради которого необходимо вести суровую борьбу, сокрушать препятствия на пути, сражаться с сомневающимися<sup>33</sup>.

Эти рассуждения в религиозном сочинении не вызовут удивления у искушенного читателя: прогрессистские идеи распространялись в среде российских мусульман еще до установления власти большевиков. Это, в свою очередь, явилось частью более широкого модернистского сдвига в понимании истории среди мусульман. Вполне логично рассматривать этот случай в более широком поле мусульманского модернизма, например, в контексте историзирующих трудов Рашида Рида и других реформаторов, которые появлялись на фоне как массового ориентализма, так и сопряженной с ним идеи о «мусульманском мире»<sup>34</sup>.

Сочинение Бабичева не опровергает марксистско-ленинскую идеологию, как можно было бы ожидать, а вступает с ней в особое взаимодействие. Постулируя это, я не стремлюсь создать картину непротиворечивого сосуществования религии и советской идеологии, а ставлю целью выяснить механизмы этого наложения через незаурядную рукопись «советского богослова». Так из чего же состоит «исламский ответ»? Как в этом ответе сочетаются советские и исламские дискурсивные элементы? Какова прагматика такого наложения?

<sup>33</sup> Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 376.

<sup>34</sup> Алексеев И. Л. Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Рида и Ибн Халдун // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 41 (3–4). С. 32–54; Aydın, C. (2017) *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press; Бессмертная О. Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану.

## 1. Ислам как идеология

Коран является отражением всех истин, сокрытых в природе, обществе и истории, истоком справедливости, образцом правдивого повествования, *высшей формой идеологии*<sup>35</sup>.

Такое определение Корану дает Бабичев. Последняя, выделенная мною характеристика выводится не изнутри исламского дискурса, а представляет собой *определение извне*. Такие определения целесообразно давать в ситуациях, когда собеседнику нужно объяснить устройство чего-либо на его же языке. Бабичев, характеризуя Коран, переходит на язык советской пропаганды, входя в общее с ней дискурсивное поле. Итак, Коран и, следовательно, доктринальное содержание ислама — *идеология*; она в то же время основана на *«самой правильной идее — идее таухида»*.

Явное влияние социалистического дискурса, объяснение ислама *через* этот дискурс прослеживается и в других местах:

Такое прекрасное отношение к людям, исходившее от Пророка, его прекрасные взгляды, конечно же, основывались на Коране, *идеологии ислама*<sup>36</sup>.

Ислам сладок словно мед, он есть лекарство для души, венец знания и науки, абсолютная истина, светоч человеческого разума и сердца, который захлестнул суеверия неверных подобно могучей морской волне или стремительной лавине, привнес *новую идеологию*, создал *нового человека* вместо старого и породил *новую культуру* на лице земли<sup>37</sup>.

Сказав это, Бабичев дает ссылки на французского востоковеда А. Массэ (1886–1969), французского психолога Г. Лебона (1841–1931) и арабского публициста Дж. Зейдана (1864–1914)<sup>38</sup>.

Говоря об исламе как идеологии, Бабичев использует это слово в повседневном ключе, подразумевая под ним скорее совокуп-

<sup>35</sup> Бабичев Ф. Борнаны тәүхид. 1969. С. 1335.

<sup>36</sup> Там же. С. 244.

<sup>37</sup> Там же. С. 322.

<sup>38</sup> Там же. С. 323.

ность идей<sup>39</sup>. Придерживаясь этих *идей, системы взглядов*, человек может обрести «лучшую жизнь в этом мире и последующем»<sup>40</sup>. Определение ислама как идеологии было бы весьма затруднительным, если бы само понятие идеологии не включало в себя элемента веры. Объясняющая мир идеология содержит элемент воодушевления, эмоциональной преданности и неосознанной убежденности<sup>41</sup>. Заявив об идеологическом характере ислама, Ф. Бабичев идет дальше и дает краткое перечисление основных, на его взгляд, философских школ, так или иначе объясняющих происхождение и устройство мира, а также их основных представителей: спиритуализм (Дальтон, Лебон, Лейбниц), дуализм (Декарт, Спенсер), идеализм (Кант, Гегель, Гартман), позитивизм (Конт, Д'Аламбер, Милль), натурализм (Фейербах), материализм (Эпикур, Демокрит, Гегель, Дарвин, Энгельс, Маркс), «школа» теории относительно-сти» (Эйнштейн). Идеалисты признают существование Бога и с помощью разума и наук о природе приводят этому доказательства. Приверженцы ислама, согласно классификации Бабичева, также относятся к этому течению<sup>42</sup>. Несмотря на практически беспрекословный диктат историософии диалектического материализма в интеллектуальной среде той эпохи, Бабичев не боится прямо заявлять о том, что мусульмане — идеалисты<sup>43</sup>. Именно в этот момент для него проблематизируется пребывание в социалистической парадигме. Поскольку добропорядочный советский гражданин не может действовать наперекор партийной линии, а правоверный мусульманин не должен отказываться от своей веры, Бабичев начинает конструировать собственный взгляд на социалистические принципы, воплощаемые в стране. И эти принципы на поверку также оказываются базирующимися на «идеалистических» предпосылках. Определяя *Коран* (авторитетный источник ислама) как *высшую идеалистическую идеологию*, богослов не только перенимает концептуальный язык советской пропаганды,

<sup>39</sup> «Система взглядов, идей, характеризующих какую-н. социальную группу, класс, политическую партию, общество» (Идеология // Толковый словарь Ожегова [<https://gufo.me/dict/ozhegov/идеология>, доступ от 11.06.2024]).

<sup>40</sup> Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 1334.

<sup>41</sup> David-Fox, M. (2020) *Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union*, pp. 95–96. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

<sup>42</sup> Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 258.

<sup>43</sup> Там же. С. 257.

но и использует этот язык в полемике с ней, при этом не переключаясь на него всецело.

Очень важно проследить, к каким авторитетам отсылает Ф. Бабичев в своем производстве знания об исламе. Во-первых, он ссылается на европейских мыслителей, включая К. Маркса, Ф. Энгельса и В. Ленина. Такие ссылки позволяют ему легитимизировать знание в глазах оппонента — но и в своих собственных. В одном из пассажей, в которых предпринята попытка обосновать такой спектр отсылок, автор объясняет, что есть много талантливых гениев среди «тех, кто не обладает *иманом*»<sup>44</sup>. Благодаря их стараниям (*иджтихад*) очень много народов освободились от «имперского гнета».

Апеллируя к религиозным текстам, он ссылается напрямую на Коран и хадисы, в подавляющем большинстве случаев минуя существующие тафсиры и религиозную литературу исламской традиции. Такое положение позволяет связать его с характерной для джадидов фундаменталистской манерой<sup>45</sup> прямого обращения к религиозным текстам. Учитывая, что Ф. Бабичев учился в джадидском медресе, его можно было бы охарактеризовать как прямого продолжателя этой традиции. Во многих местах Бабичев вторит джадидскому дискурсу. Прежде всего речь идет о прогрессе:

История и жизнь движутся в определенную сторону по Божьей воле. Человечество идет по пути прогресса, стремясь достичь высшего уровня цивилизации. Несмотря на то что некоторым это не нравится, ислам также держит путь к совершенству<sup>46</sup>.

Воспроизводится и дискурс об отсталости мусульман с акцентом на неправильном понимании Корана: мусульмане сильно отстают из-за «невежественных толкователей Корана», которые уделяли слишком большое внимание «мелочным вопросам» и «выдумывали хадисы»<sup>47</sup>. Бабичев выстраивает свою аргументацию через разведение явного и скрытого — материалистической при-

<sup>44</sup> Под *иманом* в исламском дискурсе понимается вера во Всевышнего Аллаха, ангелов, пророков, священные писания, Судный день и предопределение. Убежденность в истинности ислама и его положений.

<sup>45</sup> DeWeese, D. (2016) "It was a Dark and Stagnant Night 'til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59: 72.

<sup>46</sup> Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 739.

<sup>47</sup> Там же. С. 1331.

роды (طبيعة) и «того, что находится за ней» (ما وراء الطبيعة), области сверхъестественного, метафизического. Именно последнее служит истоком имана, но только в случае, если не будет препятствий в виде таклида (تقليد) и фанатизма (تعصب). Такая однозначная и неизбирательная критика таклида, отождествляемого с фанатизмом, судя по всему, берет корни в джадидском дискурсе<sup>48</sup>, который Ф. Бабичев усвоил еще в годы взросления. Джадидский контекст является одной из форм ответа мусульман на модерність и связан с другими прогрессистскими движениями. То, каким образом Ф. Бабичев встраивает науку в свой богословский анализ, очень похоже на то, как деятели арабского Ближнего Востока предлагали разные способы прочтения естественных наук<sup>49</sup>. Позитивистская наука, согласно им, расколдовывает мир от суеверий и служит лучшему пониманию сведений, уже содержащихся в Коране. Но в то же время она не может оставаться сугубо материалистической, поскольку является лишь подтверждением истинности метафизического, поддающегося познанию гораздо меньше, чем материальный мир.

Бабичев проводит разграничение между мусульманами социалистических стран, которые непременно идут по пути прогресса, и капиталистических, в которых бесчинствуют империализм и эксплуатация<sup>50</sup>. Этот взгляд напоминает и, я полагаю, наследует «лестнице прогресса»<sup>51</sup>, выстраиваемой еще в мусульманской периодике Российской империи, дополняя ее новым, идеологическим измерением. Здесь же возникает и некоторая коллизия, связанная с соотношением социалистического и капиталистического в исламе. С одной стороны, он считает, что исламское общество не является целиком социалистическим. Согласно богослову, оно основано на своеобразном балансе капитализма и социализма<sup>52</sup>. Пересказывая историю ислама (судя по всему, во многом почерпнутую из востоковедческой литературы), он говорит, что после поражения мекканских феодалов

<sup>48</sup> Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, pp. 49–50. Berkeley: University of California Press.

<sup>49</sup> Elshakry, M. *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*, p. 150.

<sup>50</sup> Там же. С. 743.

<sup>51</sup> *Бессмертная О. Ю.* Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок // Христиане и мусульмане: проблемы диалога / под ред. А. В. Журавского. М.: Библейско-богословский институт, 2000. С. 478.

<sup>52</sup> *Бабичев Ф.* Борханы тәүхид. 1969. С. 351.

образовалась новое общество, основанное на справедливости «между капитализмом и социализмом»<sup>53</sup>. В другой части рукописи он заявляет:

Ислам не соответствует, но и не противоречит капитализму и социализму. Он заимствует полезные и необходимые основы каждой системы и отвергает вредные (подобно ростовщичеству).

Перечислив вредные, на его взгляд, проявления капитализма, автор затем переходит к социализму и говорит, что «ислам очищает его от кожуры и берет только мякоть». Не осмеливаясь прямо перечислять основные недостатки социализма, автор в духе классической традиции исламской учености приводит «условия» (شرط), необходимые для того, чтобы совмещение ислама и социализма стало возможным: это обеспечение прав человека (включенных в «декреты ООН»), отсутствие угнетения, реальная демократия, запрет навязывания чужой культуры, дружба народов («сильных» и «слабых»), неприятие алкоголя и разврата, равенство полов и рас и, судя по всему, еще не до конца выполненное условие «не ставить одну религию или атеизм выше других религий, полная свобода совести»<sup>54</sup>. С другой стороны, это не мешает ему заявлять, что социалистический («прогрессивный») строй лучше капиталистического («агрессивного») соответствует исламу, являясь той формой общественного устройства, которая существовала и в пророческое время<sup>55</sup>. Возможно, автор заранее знал, что не будет услышан, а его аргументы — приняты за рациональные, если бы он стал утверждать обратное. Либо же, что более вероятно, он, разделяя основные постулаты социалистической идеологии, стремился провести реконфигурацию ее элементов, касающихся ислама. Это, в свою очередь, позволило бы ему обосновать потребности советских граждан в вере — имане.

## 2. «Иман сильнее атомных бомб»

Одно из центральных понятий исламского дискурса — *иман* — в рукописях Бабичева также подвергается сложностям междискурсив-

<sup>53</sup> Там же. С. 352.

<sup>54</sup> Там же. С. 377–378.

<sup>55</sup> Там же. С. 443.

ного перехода. Баби́чев размышляет о том, какую роль *иман* играл в истории ислама и российско-советской истории. Чтобы проследить, в каких значениях этот термин используется Баби́чевым, я предлагаю обратиться к его рассуждениям о статусах войн. Вторая мировая война занимает особое место в политической мифологии советского дискурса<sup>56</sup>. Объединяющий и трагический опыт советских граждан, с одной стороны, послужил созданию общего межэтнического нарратива, а с другой — оставлял символическое пространство для выражения партикуляристских взглядов. Из метанарративов рождались дискурсы, выражающие партикуляристские идентичности. Причем эти дискурсы совсем не обязательно были антагонистическими по отношению к так называемой общей линии — ведь во многом они существовали скорее благодаря ей, нежели вопреки. Аналогично с тем, как для национальных меньшинств война представляла еще и как борьба за национальную свободу (в рамках советского государства) и создавала новое поле для интерпретаций, Баби́чев трактовал войну против Гитлера в категориях исламского права: война справедливая (عدل), а потому обязательная (فرض). Возражая против нападок Г. Губая, что мусульманам запрещено убивать только лишь мусульман, а на остальных запрет не распространяется, он говорит:

Не вдаваясь в детали, я приведу истолкования нескольких аятов, смысл которых исказил Гариф Губай. Людям ислама вменено в обязанность воевать, защищая свою религию, достоинство и честь.

كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ

Однако эта война направлена не против тех, кто не чинит никакого зла и желает мира, она ведется против тех, кто пришел захватить исламскую страну. А поскольку эта война ведется с целью защиты, она является справедливой. Несправедливые войны запрещены в Коране («Покаяние», 13; «Корова», 194). В том же 194-м аяте, а также 39, 40-м аятах суры «Хадж» сказано, что кяфиры первыми начали войну против мусульман, прогнав Посланника Аллаха и сподвижников из Мекки и попытавшись изничтожить людей ислама. Если враг нападает с оружием в руках, то не подобает бездействовать. Ни один из политиков не согласится на такое. Ведь это справедливая вой-

<sup>56</sup> Weiner, A. (1996) "The Making of a Dominant Myth: The Second World War and the Construction of Political Identities within the Soviet Polity", *The Russian Review* 55 (4): 647–648.

на. Если бы советский народ бездействовал, когда Гитлер развязал войну, то в мире воцарился бы фашизм, большинство наших людей были бы убиты, а остальные порабощены. Татаро-башкирский народ рука об руку с русскими прогнал фашистов с наших земель, защитил нашу свободу, наши земли, нашу честь и наши права. Это — справедливая война<sup>57</sup>.

Отсылка к Великой Отечественной войне несет в себе элементы общесоветского понимания войны как оборонительной («Отечественной») и одновременно проводит валидацию войны через фикх. Автор не только истолковывает коранические аяты, апеллируя к недавней войне, остающейся в живой памяти, но и вводит эти события в партикуляристский дискурс религиозной необходимости, вмененного обязательства (فرض) для мусульман, отрицание которого чревато потерей имана.

Этот же пассаж сообщает нам еще один важный аспект — Бабичев, отсылая к собственной многосложной идентификации («наш татаро-башкирский народ»), в то же время соотносит себя с общим, коллективным подвигом советского народа, обусловленным войной. Именно опыт войны способствовал становлению общей советской гражданственности, и для этого гражданам совсем не обязательно было усваивать и принимать советскую идеологию целиком<sup>58</sup>. Может, в этом кроется ключ к пониманию «советскости» анализируемого опровержения? Казус Бабичева можно рассматривать и как результат партикуляризации дискурса, и как процесс становления советского гражданина, не влекущий категорического отмежевания от дореволюционного опыта (представлений об истории ислама в первую очередь), а использующий этот опыт для преодоления разрыва между современностью и далекой стариной. Наиболее очевидные случаи междискурсивного перехода можно обнаружить в следующих пассажах:

Для того, чтобы вершить революцию, улучшать условия жизни, хорошо выполнять свою работу или побеждать врагов, не требуется быть неверующим (*имансыз*). Также нет никакого вреда

<sup>57</sup> Бабичев Ф. Борһаны тәүхид. 1969. С. 238.

<sup>58</sup> Florin, M. (2016) “Becoming Soviet through War: The Kyrgyz and the Great Fatherland War”, *Kritika* 17 (3): 497.

в том, чтобы быть верующим (*иманлы*) и хорошо работать, одолевая врагов<sup>59</sup>.

Не секрет, что армия, которая в 1917–1918 годах свергала царя и создавала новое правительство, состояла в основном из верующих людей. Большинство тех, кто в 1941–1945 годах победили фашистов, также были верующими (*динле-иманлы*) людьми. Они оказали значительную материальную и моральную поддержку властям. Многие, кто в 1930-е годы начинали строить новую жизнь, были верующими. Сегодня также очень много верующих (*иманлы халык*) трудится в производстве, сельском хозяйстве. Религия и вера (*дин вэ иман*) никак не вредит их деятельности<sup>60</sup>.

Рассуждая об *имане*, Бабичев использует это понятие в широком смысле, называя *динле-иманлы* («человек с религией и иманом») всех верующих людей без привязки к определенной конфессии. В этом случае он вновь не обращается к исламскому дискурсу изнутри, а вкладывает в это понятие более понятный в секулярной среде смысл верующего вообще. Происходит заимствование понятия из другого дискурсивного поля, отличного от исламского. Такое заимствование не было бы возможно без довлеющего секулярного мышления, в котором религии как отдельной идеологии отводилась роль духовного регулятора. Использование одного и того же слова, которое внутри исламского дискурса несет один смысл, а попадая в другое дискурсивное поле, обретает иной, — один из механизмов того, как работает культурный билингвизм Бабичева. Впрочем, Бабичев с равным успехом использует этот термин и в традиционном смысле следования *акыде*:

Сердца и разум сподвижников были чисты, а мышление и суждения их ясны и свободны от оков *таклида*; благодаря аятам Корана они обладали сильным *иманом*, хотя и не видели Аллаха и ангелов. В самые трудные часы, в самые страшные минуты *иман* наделял их души силой, и они оставались верны своим вероубеждениям (*акыда*). Они стойко перенесли испытания в тяжелые времена (Бадр, Ахзаб, Хунейн)

<sup>59</sup> Бабичев Ф. Борнаны тәүхид. 1969. С. 333.

<sup>60</sup> Там же. С. 334.

и в конце концов победили. Язычество пошатнулось, а идея *имана* и *таухида* восторжествовала, ведь *иман* сильнее атомных бомб<sup>61</sup>.

Таким образом, *иман* в сочинении Бабичева означает (1) «веру в существование сокрытого от глаз» и (2) «веру в знание, получаемое через откровение (*вахи*)»<sup>62</sup>. Первое определение под воздействием секуляризирующего дискурса начинает расширительно трактоваться как любая вера в сверхъестественное, а второе в связке с первым позволяет выстраивать дальнейшие умозаключения в традициях исламской учености без игнорирования советского контекста.

### 3. Техника и природа как «выставка Божьей воли»

Бабичев активно использует язык научно-технического прогресса. Он приводит логические предпосылки существования Бога, начала всех начал, и иллюстрирует их примером инженера-техника, который, используя энергию электричества, газа или пара, приводит в движение машины и ракеты<sup>63</sup>. Прообразом этого рационального аргумента, его теоретическим базисом, судя по всему, являются известные доказательства единобожия, приводимые в «Китаб ат-Таухид» имама аль-Матуриди:

Каждое тело находится в состоянии постоянного покоя или постоянного движения, являющегося результатом воздействия чего-либо другого, а следовательно, оно подчинено и служит его интересам.

И если это является качеством неживых тел этого мира, то оно указывает на их сотворенность, ведь они существуют не сами по себе, а служат чему-то другому, удовлетворяют его нужды. И если это справедливо в отношении мельчайших частиц этого мира, то это тем более справедливо в отношении живых существ, состоящих из них и созданных с различными потребностями и нуждами. И только Аллах наставляет на путь истинный<sup>64</sup>.

Основываясь на этом классическом аргументе, который изучался во многих медресе, но неизвестном для более молодого поколе-

<sup>61</sup> Там же. С. 322.

<sup>62</sup> Там же. С. 274.

<sup>63</sup> Там же. С. 289.

<sup>64</sup> *Абу Мансур аль-Матуриди. Китаб ат-таухид* / пер. А. Адыгамова. Казань: Издательский дом «Хузур» — «Спокойствие», 2017. С. 17–18.

ния, Бабичев обращается к знакомым каждому советскому человеку техническим приспособлениям, выводя из их принципов работы универсальные причинно-следственные связи.

Достижения в космонавтике активно использовались в Советском Союзе для поддержания клише «нового человека», который был не только героем науки и технологии, но и живым воплощением всех тех качеств, которые воспитывала большевистская партия на протяжении десятилетий<sup>65</sup>. Бабичев, истолковывая 33-й аят суры «Милосердный»<sup>66</sup>, обращается к космическим подвигам Ю.А. Гагарина, В.А. Шаталова, Е.В. Хрунова. В его интерпретации они предстают не только обладателями технического знания (علوم تطبيقية), патриотами, готовыми пожертвовать собой ради коллективных целей, но и воплощением Божественной милости, совершенного творения, за которое нужно возносить хвалу Всевышнему с такими атрибутами, как ар-Рахман и ар-Рахим<sup>67</sup>. Бабичев категорически осуждает попытки интерпретировать эти достижения для доказательства отсутствия Могущественного Господа, называя их проявлением неблагодарности/неверия (куфр).

Как и в других советских тафсирах Корана<sup>68</sup>, Бабичев использует терминологию, заимствованную из русского языка, описывая устройство Вселенной и технические изобретения. Заимствования происходят и на метафорическом уровне, когда Бабичев сравнивает природные явления с выставками — неотъемлемым мероприятием культурной и экономической жизни в СССР:

Природные силы — это организованная по Воле Божьей (*ирадаи мlahия*) выставка автоматизированных машин<sup>69</sup>.

Наряду с этим он также обращается и к арабо-персидский терминологии, включая те случаи, когда необходимо обозначить географические объекты или выделить научные дисциплины. Иногда же

<sup>65</sup> Gerovitch, S. (2007) “New Soviet Man’ Inside Machine: Human Engineering, Spacecraft Design, and the Construction of Communism”, *Osiris* 22 (1): 135–157.

<sup>66</sup> يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَعْظَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ: Коран, пер. Крачковского: «О сонм джиннов и людей! Если можете проникнуть за пределы небес и земли, то пройдите! Не пройдете вы, иначе как с властью (سلطان)». Рядом со словом «سلطان» Бабичев приводит пояснение: «знание (علم) и техника».

<sup>67</sup> Бабичев Ф. Борнаны тәүхид. 1969. С. 380.

<sup>68</sup> Бустанов А.К. Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева. С. 97.

<sup>69</sup> Бабичев Ф. Борнаны тәүхид. 1969. С. 357.

даются оба термина — русский и арабо-персидский. Это позволяет говорить о том, что Ф. Бабичев мыслит себя внутри большого исламского пространства, существующего в научно-универсалистской глобальной космологии. Главным пунктом его критики становится незнание истинной сути ислама, которая, как утверждает Бабичев, не только не существует вне современной науки, но и всячески подтверждает ее именно в тех формах, таксономиях и дисциплинах, в которых она представлена в современной академии. Коран предстает как книга, «отличная от научных книг в плане детализации знания», однако «способная направить мысль в нужное русло, указать на необходимый образ мысли»<sup>70</sup>.

Говоря о необходимости видеть знамения Всевышнего в книге природы, автор ссылается на текст Мухаммада Язиджи-Заде Челеби (XV век) «Мухаммадийа»<sup>71</sup>. Бабичев говорит о явлениях, которые наука не в состоянии объяснить, а порой и кажущихся противоречащими известным законам природы, ссылаясь на публикации в советском журнале «Наука и жизнь» (№ 12, 1961). Обращение к классическим мотивам («Мухаммадийа» Челеби, «Маснави» Руми), перемещение их сюжетов в модернизационный контекст становится еще одним приемом «советизированного богословия». Сочетание отсылок к некогда главному печатному изданию известного атеистического общества «Знание» и текстам суфиев служит очередным доказательством того, что для Бабичева исламские и советские источники не разграничивались по факту своего «культурного» происхождения, вместе служа в общем поле знания и учености.

Если в материалистической теории естественно-научные исследования сулили «смерть теологии», то Бабичев, наоборот, использовал их для подтверждения божественного происхождения природы. Рассмотренные выше пассажи в очередной раз демонстрируют, как Ф. Бабичев оперирует элементами советской пропаганды для легитимации собственной идеологии — идеологии ислама, и наоборот.

<sup>70</sup> Там же. С. 393.

<sup>71</sup> Там же. С. 390.

## Заключение

Советское и исламское оказываются в рукописях Бабичева неотделимыми друг от друга. Интерпретировать их только в терминах ассимиляции и культурного подавления было бы большим упрощением, за которым скрывается не только уход от детального обсуждения проблемных вопросов советской действительности, но и отказ признавать агентность советских субъектов.

Атеистическая политика советского государства, с одной стороны, создавала «враждебные» по отношению к исламу документы, в которых ислам и мусульмане представляли в неприглядном свете, но, с другой стороны, это еще не значило, что мусульманин отчуждался от советского опыта или полностью становился «новым человеком» — *Homo Sovieticus*.

Случай Фатхелкадира Бабичева представляет такой способ апроприации советского дискурса, который сливался с его экспертным знанием как исламского ученого и образовывал тем самым общее, хотя и неоднородное дискурсивное пространство. Советское для него становилось таким же неоспоримым режимом истинности, как и исламское. Это создавало особые условия взаимного наложения, охарактеризовать которое не так просто, как может показаться. Трудно разложимая на составные части взаимозависимость исламского и советского выражалась в том, что «исламский ответ» на концептуальном уровне вбирал в себя элементы советской идеологии, а советская идеология должна была пройти проверку на соответствие исламу. Бабичев использует свой дореволюционный опыт для преодоления разрыва между старой и новой эпохой, обращаясь к жанрам исламской учености. Эти жанры для него не существуют вне поля советского знания, они вбирают это знание в себя до той степени, что эта разнородность перестает осознаваться, создавая тем самым гибридный язык. Бабичев полемизирует с атеистической пропагандой отчасти на ее же языке, поскольку она представляется враждебной не только к исламу, но *заодно* и к его «советской» субъективности. Таким образом, «ответ на советскую атеистическую литературу эпохи Брежнева» оказывается таким же исламским, как и советским, и во многом наследует прогрессистскому языку джадидов, вводя в него новое советское измерение.

## Библиография / References

### Источники

- Семейный архив Бибарсовых (с. Средняя Елюзань Городищенского р-на Пензенской обл.)
- Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969.
- Музей Шайхзады Бабича (с. Асяново Дюртюлинского р-на Республики Башкортостан)
- Бабичев Ф. Шәйхзада Бабич тураһында агасы Фәтхелкадыйр Бабичевтың иҫтәлектәре. ОФ 35.
- Гобәй Г. Корһән серләре (Тайны Корана). 2-е изд., перераб. и доп. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1969.

### Литература

- Абу Мансур аль-Матуриди. Китаб ат-таухид / пер. А. Адыгамова. Казань: Издательский дом «Хузур» — «Спокойствие», 2017.
- Алексеев И. Л. Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Рида и Ибн Халдун // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 41 (3–4). С. 32–54. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54>; EDN: YTNClW.
- Бессмертная О. Ю. Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок // Христиане и мусульмане: проблемы диалога / под ред. А. В. Журавского. М.: Библейско-богословский институт, 2020. С. 469–530.
- Бессмертная О. Ю. Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи // Islamology. 2017. № 1. С. 139–179. DOI: <https://doi.org/10.24848/islmlg.07.1.08>; EDN: YMUSMZ.
- Бессмертная О. Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // Islamology. 2019. № 9 (1–2). С. 54–82. DOI: <https://doi.org/10.24848/islmlg.09.1.05>; EDN: ADROIC.
- Бустанов А. К. Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 93–110. DOI: <https://doi.org/10.31250/1815-8927-2018-14-14-169-184>; EDN: XQVTKH.
- Идеология // Толковый словарь Ожегова [<https://gufo.me/dict/ozhegov/идеология>, доступ от 11.06.2024].
- Калинин И. Угнетенные должны говорить: массовый призыв в литературу и формирование советского субъекта, 1920-е — начало 1930-х годов // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России / под ред.

А. Эткінда, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 587–663<sup>72</sup>.

Люрманн С. Что мы можем знать о советской религиозности? (сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30 (3–4). С. 485–504. EDN: QZJVКX.

Марданова Д. Хасан-Гата Габаши против миссионера Евфимия Малова: пример мусульманско-христианской полемики конца XIX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (4). С. 343–372. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-343-372>; EDN: QAKEVW.

Рисаля // Tatarica. Татарская энциклопедия [<https://tatarica.org/ru/razdely/kultura/literatura/risalya>, доступ от 20.12.2024].

Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: Наука ГРВЛ, 1985.

### *Sources (in Tatar)*

Bibarsov family archive (Srednaya Elyuzan village, Gorodishchensky district, Penza Oblast). Babichev, F. (1969) Borhan-ı täwhid.

Shaikhzada Babich Museum (Asyanovo village, Durtyulinsky District, Republic of Bashkortostan).

Babichev, F. Memoirs of Shaykhzada Babich by his brother Fatkhelkadyr Babichev. OF 35. Ğöbäy, Ğ. (1969) *Qor'än serläre [The Secrets of the Qur'an]*. 2-e izd., pererab. i dop. Qazan: Tatarstan kitap näsriyatı.

### *Literature*

Abū Manşūr al-Māturīdī. (2017) *Kitāb at-Tawhīd [Book of Tawhid]*, trans. A. Adygamov. Kazan': Izdatel'skiĭ dom Khuzur – Spokoistvie. (In Russian)

Alexeev, I. L. (2023) "Appealing to History as a Method of Islamic Reformation: Mardjani, Rashid Rida, and Ibn Khaldun", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 41 (3–4): 32–54. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54>, EDN: YTNCIW. (In Russian)

Aydın, C. (2017) *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.

Bennigsen, A., Lemerrier-Quelquejay, Ch. (1967) *Islam in the Soviet Union*, trans. G. E. Wheeler and H. Evans. London: Pall Mall Press in association with the Central Asian Research Centre.

<sup>72</sup> А. Эткінд внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

- Bessmertnaya, O. Yu. (2000) "Russian Culture in the Light of Muslimity: Text and Deed", in Zhuravskii, A.V. (ed.) *Christians and Muslims: Problems of Dialogue*, pp. 469–530. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut. (In Russian)
- Bessmertnaya, O. Yu. (2017) "Mere Marginalia? Three Cases of 'Muslim Russian' in the Late Russian Empire (the 1890s–1910s)", *Islamology* 1: 139–179. DOI: <https://doi.org/10.24848/ismlmg.07.1.08>, EDN: YMUSMZ. (In Russian)
- Bessmertnaya, O. Yu. (2019) "The Vision of History and the Author's Identity in Ataula Baiazitov's 'Objection' to Ernest Renan", *Islamology* 9 (1–2): 54–82. DOI: <https://doi.org/10.24848/ismlmg.09.1.05>, EDN: ADROIC. (In Russian)
- Bosworth, C. E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P. , Lecomte, G. (1995) *Encyclopaedia of Islam* (2nd edn). Vol. 8. Leiden: E.J. Brill.
- Bustanov, A. (2018) "The Qur'an for Soviet Citizens: The Rhetoric of Progress in the Theological Writings of 'Abd Al-Bari Isaev", *Antropologicheskij forum* 37: 93–110. DOI: <https://doi.org/10.31250/1815-8927-2018-14-14-169-184>, EDN: XQVTKH. (In Russian)
- David-Fox, M. (2020) *Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- DeWeese, D. (2016) "It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59: 37–92. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685209-12341393>, EDN: TQZDWQ.
- Elshakry, M. (2013) *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Florin, M. (2016) "Becoming Soviet through War: The Kyrgyz and the Great Fatherland War", *Kritika* 17 (3).
- Gerovitch, S. (2007) "'New Soviet Man' Inside Machine: Human Engineering, Spacecraft Design, and the Construction of Communism", *Osiris*, 22 (1): 135–157.
- Grant, B. (2011) "Shrines and Sovereigns: Life, Death, and Religion in Rural Azerbaijan", *Comparative Studies in Society and History* 53 (3). DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417511000284>; EDN: YCGWLR.
- "Ideologija" [Ideology], *Ozhegov's Explanatory Dictionary*. [<https://gufo.me/dict/ozhegov/ideologija>, accessed on 11.06.2024].
- Kalinin, I. (2012) "The Subaltern Must Speak: Mass Conscriptio into Literature and the Formation of the Soviet Subject, 1920s — early 1930s", in A. Etkind, I. Kukulin, D. Ufel'mann (eds) *There Inside: Practices of Inner Migration in Russian Cultural History*, pp. 587–663. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)
- Kemper, M. (2009) *Studying Islam in the Soviet Union*. Amsterdam: Vossiuspers UvA.
- Kemper, M. (2015) "Propaganda for the East, Scholarship for the West: Soviet Strategies at the 1960 International Congress of Orientalists in Moscow", in M. Kemper,

- A. M. Kalinovsky (eds) *Interlocking Orientologies in the Cold War Era*. London: Routledge.
- Kemper, M. (2022) "Islam for the Atheist: A Soviet Tatar Dictionary of Islam and Its Reincarnation", in *Socialism in One Room: Studies in Honor of Erik van Ree*. Amsterdam: Pegasus. EDN: SGJWSL.
- Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Khalidov, A. B. (1985) *Arabic Manuscripts and the Arabic Manuscript Tradition*. Moscow: Nauka GRVL. (In Russian)
- Luehrmann, S. (2011) *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press. EDN: SROYDN.
- Luehrmann, S. (2015) *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Mardanov, D. (2020) "Hasan-Gata Gabashi Against the Missionary Euthymius Malov: An Example of Muslim-Christian Polemics at the End of the 19th Century", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38 (4): 343–372. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-343-372>; EDN: QAKEVW. (In Russian)
- "Risalah", *Tatarica. Tatar Encyclopedia* [<https://tatarica.org/ru/razdely/kultura/literatura/risalya>, accessed on 20.12.2024]. (In Russian)
- Sartori, P., Babajanov, B. (2019) "Being Soviet, Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 62: 108–165. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685209-12341476>; EDN: HKWCJX.
- Sartori, P. (2019) "Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia", *Journal of Islamic Studies* 30 (3): 367–405. DOI: <https://doi.org/10.1093/JIS/ETZ001>; EDN: UUKBPI.
- Sartori, P. (2024) *A Soviet Sultanate: Islam in Socialist Uzbekistan (1943–1991)*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- Spitzmüller, J. (2015) "Graphic Variation and Graphic Ideologies: A Metapragmatic Approach", *Social Semiotics* 25 (2): 126–141.
- Tasar, E. (2023) "A Question of Texture. 'Getting Religion' in a Bashkir Antireligious Text from the 1950s", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse* 1: 25–49.
- Weiner, A. (1996) "The Making of a Dominant Myth: The Second World War and the Construction of Political Identities within the Soviet Polity", *The Russian Review* 55 (4): 638–660.

---

# «Если это для тебя благо, Аллах тебе это даст»: истихара в предпринимательской практике российских мусульман

Илья С. Крапивин

Рекомендация для цитирования:

*Крапивин И. С.* «Если это для тебя благо, Аллах тебе это даст»: истихара в предпринимательской практике российских мусульман // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 123–152.

For citations:

Krapivin, I.S. (2026) “If It’s Good for You, Allah will Give it to You’: Istikhara in the Business Practice of Russian Muslims”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 123–152.

Поступила в редакцию: 14.01.2026; прошла рецензирование: 15.02.2026; принята в печать: 20.02.2026.

Received: 14.01.2026; Revised: 15.02.2026; Accepted for publication: 20.02.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Крапивин И. С., 2026

© Krapivin I. S., 2026

Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия).

krapivin585@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6019-8248

**Аннотация.** В статье на основе этнографического материала, собранного среди предпринимателей-мусульман в 2023–2025 годах в Москве, Санкт-Петербурге, Татарстане и Дагестане, анализируется мусульманская практика истихара как способ работы с неопределенностью при принятии экономических и жизненных решений. С опорой на концепцию семиотических идеологий в статье показано, что истихара принимает различные формы как ритуального, так и семиотического характера. В работе выделяются три аналитически различимых семиотических режима истихары: гадательный, герменевтико-процессуальный и нормативно-этический. Каждый из них по-разному задает допустимые способы «чтения» божественных знаков и по-разному структурирует неопределенность будущего — от делегирования решения ритуалу до отказа от семиотизации происходящего. Важное место в исследовании отведено понятию блага, соотносимому с концепцией бараката — к этим категориям обращаются информанты для описания последствий принятых ими решений, что позволяет им осмыслять неудачи и провалы как часть божественного замысла. В заключение статья предлагает рассматривать истихару как способ существовать в условиях неопределенности за счет делегирования ответственности божественному предопределению.

**Ключевые слова:** неопределенность, семиотические идеологии, ислам в России, повседневная религия, истихара, предопределение

**“If It’s Good for You, Allah will Give it to You”: Istikhara in the Business Practice of Russian Muslims**

*Ilya S. Krapivin*

European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia).  
krapivin585@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6019-8248

**Abstract.** *The article, based on ethnographic material collected among Muslim entrepreneurs in 2023–2025 in Moscow, Saint Petersburg, Tatarstan, and Dagestan, analyzes the practice of istikhara as a way of dealing with uncertainty when making economic and life decisions. Relying on the concept of semiotic ideologies, the article demonstrates that istikhara takes various forms, both ritual and semiotic. The study distinguishes three analytically distinct semiotic regimes of istikhara: divinatory, hermeneutic-procedural, and normative-ethical. Each of them differently defines permissible ways of “reading” divine signs and differently structures the uncertainty of the future — from delegating the decision to the ritual to refusing the semiotization of events. An important place in the study is given to the concept of good (blago), correlated with the concept of barakat (blessing) — informants refer to these categories to describe the consequences of their decisions, which allows them to interpret failures and setbacks as part of the divine plan. In conclusion, the article proposes to view istikhara as a way of existing in conditions of uncertainty by delegating responsibility to divine predestination.*

**Keywords:** uncertainty, semiotic ideologies, Islam in Russia, everyday religion, istikhara, predestination

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: without external funding.

## **Введение**

**В** РАМКАХ антропологии религии ритуальные практики нередко рассматриваются как формализованные и социально регулируемые способы коммуникации — как между участниками ритуала, так и со сверхъестественными агентами: Богом,

духами или святыми<sup>1</sup>. Такой подход позволяет рассматривать молитву, гадание или жертвоприношение не только как выражение внутренней веры, но и как практики, организующие ожидание ответа или знака, подтверждающего божественное участие в мирских делах верующих. За счет ритуалов формируется особая дисциплина восприятия, позволяя верующим интерпретировать происходящие с ними события и внутренние состояния как подлежащие религиозному истолкованию. То, какие события, телесные ощущения или эмоциональные состояния оказываются включены в это поле интерпретации, определяется не индивидуально, а в рамках социально разделяемых представлений о знаках и смысле — того, что Уэбб Кин обозначает как семиотические идеологии<sup>2</sup>.

Вслед за Малиновским такие практики можно понимать и как способы работы с неопределенностью. Исследуя магические ритуалы тробрианцев, он показал, что они возникают там, где человек сталкивается с неподвластными ему силами случая и судьбы — в ситуациях риска, опасности и непредсказуемости<sup>3</sup>. Речь идет не о том, что ритуал устраняет неопределенность как таковую, а о том, что он задает семиотические правила ее осмысления: позволяет приписать происходящее не только случайности или ошибке субъекта, но и воле сверхъестественных агентов.

В формулировке Никласа Лумана различие между риском (*risk*) и опасностью (*danger*) сопряжено прежде всего с атрибуцией источника возможного ущерба, где риск обусловлен человеческим выбором, а значит поддается оценке и управлению, в то время как опасность воспринимается как внешняя и неконтролируемая угроза, связанная, например, с природными катаклизмами. Луман подчеркивает, что подобное понимание риска является исторически специфичным. Он пишет, что древние цивилизации решали сходные проблемы иначе и потому не нуждались в слове, охватывающем то, что сегодня понимается под термином «риск». Вместо этого они полагались на гадательные

<sup>1</sup> Rappaport, R. A. (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Vol. 110). Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>2</sup> Keane, W. (2018) "On Semiotic Ideology", *Signs and Society* 6 (1): 64–87.

<sup>3</sup> Malinowski, B. (1948) *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Boston: Beacon Press.

практики. Те не давали надежной защиты, но позволяли человеку принять решение так, чтобы не вызвать гнева богов<sup>4</sup>.

Как указывает социолог, неопределенность будущего осмыслялась не просто как следствие индивидуального выбора, а как результат правильных или неправильных отношений с трансцендентными сущностями; в этих условиях гадательные практики служили в большей степени для легитимации самого решения и перераспределения ответственности за его последствия, чем для предсказания исхода того или иного события. Представление о несоблюдении религиозных предписаний или табу и вытекающем из этого грехе может выполнять ту же функцию, что и современное представление о риске, объясняя причины несчастий. Лишь в переходный период между поздним Средневековьем и ранним Новым временем, согласно Луману, формируются «светские» и рациональные способы работы с неопределенностью, которые уступают место религиозным представлениям. Социолог приводит в пример древневосточную морскую торговлю, в которой практики работы с риском поначалу не сильно отличались от обращения к покровительствующим божествам, однако постепенно к этому добавился риск-менеджмент, основанный на секулярных началах, особенно в части распределения ролей между поставщиками и мореходами, что фактически выполняло страховые функции.

Подобный сдвиг, однако, не означает исчезновения религиозных способов работы с неопределенностью. Напротив, в современных религиозных практиках они продолжают сосуществовать с языком рационального выбора и ответственности. В исламском контексте подобная логика особенно наглядно проявляется в практике истихары<sup>5</sup> — ритуале, восходящем к Сунне Пророка, который подразумевает обращение к Всевышнему в ситуациях неопределенности, когда имеются сомнения или неуверенность относительно какого-либо решения, начиная от выбора брачного партнера и заканчивая выбором бытовой техники.

Как отмечают Е. А. Хонинева и А. А. Панченко, «локальные семиотические модели становятся видимыми и доступными для анализа, когда наблюдается конфликтное столкновение интер-

<sup>4</sup> Luhmann, N. (1993) *Risk: A Sociological Theory*, p. 8. New York: Walter de Gruyter, Inc.

<sup>5</sup> Слово «истихара» происходит от арабского корня «хайр» (خير), который означает «благо», «польза» и означает «стремиться к благу» или «просить у Аллаха лучшего».

претативных схем или же происходит оспаривание либо нарушение правил толкования знаков»<sup>6</sup>. Подобная ситуация конфликта интерпретаций возникает вокруг истихары, поскольку способы ее осуществления весьма разнообразны и варьируют от напоминающих гадание манипуляций с четками или текстом Корана до молитвы, за которой следует интерпретация происходящих событий, телесных ощущений или внешних знаков как ответа на сделанный запрос.

Эмпирический материал для данной статьи собран в 2023–2025 годах среди предпринимателей-мусульман Санкт-Петербурга, Москвы, Татарстана и Дагестана в рамках диссертационного исследования исламских экономических практик в России. В статье используются фрагменты полуструктурированных интервью с четырнадцатью предпринимателями в возрастном диапазоне от 25 до 60 лет из разных регионов и сфер бизнеса. Среди информантов — владельцы розничных магазинов и торговых точек, предприниматели, занятые в строительстве, оптовой торговле, бьюти-индустрии, онлайн-образовании, исламских финансах, посредник в международном бизнесе и основатель частного детского сада.

Материалы, собранные среди предпринимателей-мусульман, показывают, что истихара распространена неравномерно и занимает различное место в религиозной жизни информантов. Часть собеседников вовсе не знала о ее существовании, другие были знакомы лишь поверхностно и не прибегали к ней на практике. Вместе с тем для некоторых информантов истихара становится регулярно используемым инструментом принятия решений. Показательно, что в этих случаях ее освоение редко происходит «сразу»: напротив, истихара включается в повседневную религиозную практику по мере углубления соблюдения религии и вхождения в определенные социальные и профессиональные среды. Информанты различаются и по тому, как часто они обращаются к истихаре: одни делают ее только в редких ответственных ситуациях — например, при покупке квартиры или другой крупной недвижимости, — тогда как для других эта практика может быть более регулярной.

<sup>6</sup> Панченко А., Хонина Е. «Семиотические идеологии», медиальность и современная антропология религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 37 (4). С. 10.

В данной статье ставится задача исследовать, что именно истихара делает с неопределенностью — устраняет ее или позволяет с ней сосуществовать? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть истихару в нескольких измерениях: ритуальный — как она совершается; ситуативный — когда к ней обращаются; и герменевтический — как трактуют то, что произошло после ее исполнения. В статье будет показано, что истихара представляет собой пространство, в котором пересекаются несколько способов «чтения» божественных сигналов — от прагматических инструментов вроде четок до более тонких форм самонаблюдения, работы с внутренними состояниями и обращения к снам.

За каждым из этих способов стоит собственная семиотическая идеология, определяющая, какие события, ощущения и образы могут быть признаны значимыми и поняты в качестве ниспосланного знака. Через истихару тем самым задаются допустимые режимы интерпретации божественных ответов, в рамках которых вырабатываются способы обращения с неопределенностью. Обращаясь к истихаре, мусульмане символически делегируют последствия своего решения Всевышнему, что позволяет снять груз ответственности в ситуациях, где рациональный выбор затруднен, и принять любой результат — успех или неудачу — как часть божественного замысла.

## **Истихара и сон**

В антропологических исследованиях истихара предстает прежде всего техникой ориентации в ситуации неопределенности, где ключевым медиумом божественного ответа выступает сон. Центральной аналитической задачей исследователей становится описание социальных и герменевтических процедур, позволяющих истолковать сновидения, полученные после молитвы. Сны имеют важное значение в исламской традиции, например, в соответствии с хадисом выделяются три категории снов — истинные сновидения, посланные Аллахом, которые видят праведники и пророки, тревожные и ложные сны от шайтана и повседневные сны, порождаемые нафсом — смесью внутренних желаний, подсознательных образов и мыслей. Значимость снов в исламе подкрепляется и тем, что Пророк получал часть откровения во сне и начинал утро с вопроса к сподвижникам о том, что им приснилось, чтобы истолковать их сновидения. При этом, несмотря на наличие богатого кор-

пуса хадисов о снах, они не обладают достаточной нормативной силой, заменяющей правовое толкование, поэтому к их интерпретации подходят с некоторой долей осторожности<sup>7</sup>.

Полевая работа, проведенная британским антропологом Иэном Эдгаром в Турции, показала, что люди, вне зависимости от социального положения, обращаются к истихаре, в особенности при выборе супруга или принятии решений в бизнесе. Эдгар описывает истихару как практику «инкубации» сна (*dream incubation*), подразумевая под этим то, что чтение дуа и размышление о жизненном выборе накануне засыпания подразумевает получение сна, который впоследствии будет интерпретирован имамом в соответствии с «кодами» толкования снов. Таковыми могут выступать цвета, события и сам характер сна — его безмятежность или, наоборот, беспокойство<sup>8</sup>.

Амира Миттермайер пишет, что в 1950-х годах в Египте практически никто не говорил о молитве истихара, однако на момент ее исследования в начале 2000-х годов, в связи с исламским возрождением, почти у всех собеседников так или иначе были истории обращения к истихаре. Она показывает, что в современном Египте практика истихары оказывается предметом постоянных споров: религиозные реформаторы и психологи критикуют интерпретацию снов после истихары, утверждая, что такие сны не являются видениями, ниспосланными Богом, а лишь показывают то, что человек хочет увидеть. Показателен в этом отношении эпизод, описанный исследовательницей, когда известный египетский толкователь снов шейх Ханафи отказался интерпретировать сон, увиденный после истихары обратившейся к нему женщины. Шейх раскритиковал саму установку на «вызов» божественного знака, настаивая на том, что видение во сне — это спонтанный дар Бога, а не следствие исполнения ритуальной последовательности. В духе салафитской критики он призывает женщину использовать разум и взвешивать аргументы за и против, например, при принятии брачного предложения<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Edgar, I.R. (2006) "Encountering 'True Dream' in Islam: a Journey to Turkey and Pakistan", *British Academy Review* 9: 7–9.

<sup>8</sup> Edgar, I., Henig, D. (2010) "Istikhara: The Guidance and Practice of Islamic Dream Incubation Through Ethnographic Comparison", *History and Anthropology* 21 (3): 251–262.

<sup>9</sup> Mittermaier, A. (2010) *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press.

Несмотря на общую черту, выраженную в ожидании и интерпретации сновидений, истихара представляет собой чрезвычайно разнообразную практику. Например, как пишет Эдгар, сенегальские марабуты делают истихару от лица клиента, ожидая ночного откровения. Марокканская же истихара предполагает ночевку у гробниц святых<sup>10</sup>, что подразумевает посредничество святого, характерное для суфийской традиции, в отличие от нормативной индивидуальной истихары, которую нередко делают после ночной молитвы в надежде получить сновидение. Помимо интерпретации снов истихара в Марокко также означает ряд других ритуальных форм: гадание на четках и стихомантию (открытие Корана наугад). Как пишет М. Е. Резван, исторически в начале XX века в Центральной Азии после произнесения намаза мусульмане наугад открывали Коран и интерпретировали первый попавшийся аят как указание к действию<sup>11</sup>. Эдгар также фиксирует менее распространенные формы истихары, в которых ответ проявляется не во сне, а непосредственно в телесной реакции. Сам Эдгар отмечает, что с подобной практикой сталкивался редко, что подчеркивает локальный и вариативный характер этих техник<sup>12</sup>.

Амира Миттермайер на египетском материале показывает, что истихара задает особый режим ожидания и интерпретации божественного ответа, при котором сон рассматривается как наиболее «ясный» знак, но далеко не единственно возможный<sup>13</sup>. Ответ может проявляться и в форме внутреннего ощущения уверенности, склонности к одному из вариантов, и через интерпретацию событий, разворачивающихся после молитвы. Как отмечает Арасели Гонсалес-Васкес, именно эта множественность техник превращает истихару в поле постоянных дискуссий, где границы между ортодоксией, суфийской практикой и «народной религией» остаются подвижными и постоянно обсуждаемыми<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Edgar, I. R. (2011) *The Dream in Islam: from Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration*. Oxford: Berghahn Books.

<sup>11</sup> Резван М. Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011.

<sup>12</sup> Edgar, I., Henig, D. "Istikhara: The Guidance and Practice of Islamic Dream Incubation Through Ethnographic Comparison".

<sup>13</sup> Mittermaier, A. *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*.

<sup>14</sup> Gonzalez-Vazquez, A. (2014) "Dreaming, Dream-Sharing and Dream-Interpretation as Feminine Powers in Northern Morocco", *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia* 2 (1): 97–108.

В отличие от большинства описанных в литературе случаев, материалы, собранные среди информантов в Дагестане и Татарстане, показывают иную конфигурацию практики истихары. Обращение к ней значительно реже связывается с ожиданием сновидения и его последующей интерпретацией. Вместо этого сами информанты описывают истихару как действие, после которого «проясняется» позиция человека: меняется внутреннее состояние, появляется или исчезает уверенность, а дальнейшие события воспринимаются как подтверждающие или, напротив, опровергающие принятое решение. Тем самым различия касаются не только техник воплощения истихары, но и того, что именно считается божественным знаком, какие формы сигналов признаются легитимными и как выстраиваются практики их интерпретации. Для анализа этих различий в дальнейших разделах я выделяю несколько семиотических идеологий, позволяющих рассмотреть истихару как совокупность представлений о том, где именно локализуется божественный знак, каким образом он должен распознаваться и какую степень определенности от него ожидают.

### **Герменевтико-процессуальная идеология**

Чаще всего в современном российском контексте истихара осуществляется в формате нафиля — дополнительного и добровольного намаза, который является желательным (*суннат*), но не обязательным (*фарз*), как пятикратный намаз. Впрочем, дозволяется совершать истихару и без совершения намаза, либо после фарз намаза. После чтения сур Корана мусульманин произносит дуа, общая суть которого сводится к тому, чтобы попросить у Всевышнего благословения в деле, если оно является благом для него и его религии и наоборот, если это дело несет в себе плохие последствия, то верующий вопрошает отдалить от него это дело. Текст дуа передавался информантами наизусть и достаточно однообразно в связи с тем, что формула истихары зафиксирована в хадисе.

Аллах, ты знающий. Я невежественный твой раб. Ты всемогущий. Я твой слабый раб. Ты знаешь все о сокрытом. Если в этом деле, которое я сейчас планирую сделать, есть благо для моей потусторонней жизни и этой жизни, то открой мне его. Если же в этом есть

вред для меня, для моей потусторонней жизни, то закрой его и замени мне его тем, что будет для меня благо. (Асхатали<sup>15</sup>)

В исследовании Шэрин Хамди, посвященном вере в предопределение среди тяжело больных египетских мусульман, описывается случай пациента, который отказывается проходить медицинское обследование для трансплантации почки, объясняя это отсутствием желания продолжать лечение. Этот случай демонстрирует еще одну особенность истихары — ее способность превращать внутренние эмоциональные состояния в религиозные знаки. Хамди подчеркивает, что интерпретация истихары не всегда опирается на внешние критерии и зачастую строится на субъективных ощущениях, которые воспринимаются как божественное внушение<sup>16</sup>.

Эта интерпретация фактически распадается на два уровня — внутренний и внешний. С одной стороны, толкованию подвергается сама внутренняя реакция после намаза: показало ли «сердце» склонность к одному из вариантов, ушли ли сомнения или, наоборот, ничего не изменилось. Отсутствие явного ощущения тоже нуждается в толковании — если после намаза человек не ощущает уверенности в одном из вариантов или не видит никаких «знаков», то информанты, как правило, совершают еще одну или несколько попыток либо интерпретируют это так, что отсутствие ответа может означать, что в данном деле нет пользы или что благодати (*баракат*) это действие не принесет. С другой стороны, информанты говорят о необходимости интерпретировать и внешние события, которые происходят после истихары: получается ли заключить сделку, возникают ли препятствия, «открываются» или «закрываются» двери, что говорят окружающие и как складываются обстоятельства.

Тем не менее среди ряда информантов распространено представление о том, что после намаза и дуа человек, пусть и направленный Всевышним, должен самостоятельно прийти к верному решению. В этой связи перед мусульманином встает нетривиальный вопрос — как понять, что делать после истихары? Решение и интерпретация отчасти зависят от первоначального запроса. Мурад Алискеров — основатель дагестанской ор-

<sup>15</sup> Имена информантов изменены в целях анонимности.

<sup>16</sup> Hamdy, S. F. (2009) "Islam, Fatalism, and Medical Intervention: Lessons from Egypt on the Cultivation of Forbearance (sabr) and Reliance on God (tawakkul)", *Anthropological Quarterly* 82 (1): 173–196.

ганизации «ЛяРиба», предоставляющей услуги по исламской рассрочке, — утверждает, что истихару нужно делать, когда не получается выбрать что-либо из двух вариантов. Затем либо во сне, либо после наблюдения за какими-то событиями «чаша весов в сердце» должна склониться на ту или иную сторону, а сомнения — уйти<sup>17</sup>. По мнению отдельных богословов, нередко причисляемых к салафитам, после истихары нужно просто сделать то, что уже было задумано, например, купить участок земли или устроиться на какую-то работу<sup>18</sup>. Если это решение несет пользу, то Аллах облегчит его исполнение, но, если на пути возникнут трудности и мусульманин обнаружит, что перед ним «закрываются двери», это также будет хорошим знаком, означающим, что Всевышний отдаляет от неудачного выбора. Таким образом, интерпретация результатов истихары субъективна, так как не существует единой формулы декодирования ниспосылаемых знаков.

«После молитвы истихара важно быть внимательным ко всем знакам и внутренним ощущениям. У кого-то появляется чувство спокойствия и уверенности в правильности одного из вариантов, а кто-то, наоборот, может столкнуться с препятствиями, которые укажут на нежелательность того или иного пути», — говорится в заметке, посвященной применению истихары<sup>19</sup>.

В ряде рассказов информантов истихара не приводит к появлению отчетливого знака, однако запускает особый режим наблюдения за ходом событий. Внимание смещается с ожидания символического ответа до выполнения действия — на фиксацию «сопротивлений», которые происходят после: сбоев, задержек, неудачных совпадений, которые интерпретируются как указание на нежелательность выбранного направления. В этом режиме предопределение не «сообщается» человеку напрямую, а об-

<sup>17</sup> *ЛяРиба М.* Вы знали, что такое истихара молитва? // TikTok. 26.08.2026 [https://www.tiktok.com/@murad.lariba/video/7000702093459836162?q=истихара&t=1711024395908, доступ от 10.04.2024].

<sup>18</sup> См., напр.: Menk, M. “Understanding Istikhara”, *YouTube*. 15.09.2022 [https://www.youtube.com/watch?v=Gsc3zwHmIVc&t=213s, доступ от 10.04.2024]; *аль-Хамис У.* Молитва Истихара // TikTok. 05.16.2023 [https://www.tiktok.com/@zagadochniy1122/video/7233840358365465874, доступ от 10.04.2024].

<sup>19</sup> “Istikhara Dua: A powerful tool for seeking divine guidance”, *Warattil Academy*. 15.11.2024 [https://warattil.net/istikhara-dua-for-seeking-divine-guidance/, accessed on 11.12.2024].

наруживается постфактум — через то, как складываются или не складываются действия.

Ты делаешь истихару и смотришь, наблюдаешь уже. Так же действуюешь и у тебя какие-то знаки — прет или не прет. Допустим, у меня товар, я думаю, купить его или не купить. В итоге я делаю истихару и после этого действую. В процессе ты понимаешь, что у тебя что-то не прет, ты не дозваниваешься до человека, потом решаешь поехать и машина ломается. (Асхатали)

Владелец розничного магазина исламской и дагестанской продукции в Санкт-Петербурге Рустам делает истихару перед крупными сделками. Информант настаивает на том, что нужно прислушиваться к сердцу, которое и подскажет верное решение. Если в деле нет благодати, то, по мнению Рустама, истихара не покажет результата. Однако даже в таком случае практика будет полезна, так как во время ее проведения читаются суры и аяты, считает Рустам.

Предприниматель из Таджикистана Фархад делал истихару, когда нужно было решить, какое помещение выбрать для своего продуктового магазина в Санкт-Петербурге. Однажды информант отдал залог за помещение, сделал несколько раз истихару, но, так и не почувствовав уверенности, решил не открывать бизнес на этом объекте, потеряв при этом деньги. «Я стремился, чтобы это была воля Создателя. Я же просил, что лучше. Вот было лучше, значит, вот так», — сказал он.

Замысел истихары, по мнению Абдулмалика, занимающегося оптовыми продажами отопительных систем на Северном Кавказе, заключается в том, что верующий полностью полагается на Всевышнего и его предопределение. «Мы совершаем, принимаем этот вопрос — и смотрим, как оно идет», — сказал он. Информант говорит о необходимости «создать причину» — сделать то, что находится в зоне человеческой ответственности, а затем уже оставить исход Всевышнему.

Есть братья, которые говорят о том, что на все воля Всевышнего, и лежат на диване, в то время как жена на двух-трех работах работает. Надо же причины создавать обязательно. А как Всевышний даст тебе, если ты причины не создаешь? (Мансур)

Молодой мусульманин азербайджанского происхождения Хаким, сотрудник исламской финансовой организации в Казани, размышляющий в подобном ключе о причинах богатства, привел в пример историю о разногласии между основателями двух суннитских правовых школ, имамом аш-Шафии и имамом Маликом. Позиция аш-Шафии состояла в том, что для получения *ризка* необходимо «создать причину», в то время как имам Малик утверждал, что причины не обязательны.

Однажды имам аш-Шафии помог донести человеку мешок, и тот ему дал за это финики. Аш-Шафии затем пошел к своему учителю имаму Малику и говорит «вот я причину сделал, дотащил мешки и мне дали финики». А имам Малик взял у него финик и съел со словами: «Я вот никакой причины не сделал, а все равно финик съел». Смысл в том, что нельзя уходить в крайности. Где-то ты должен сделать причину, а где-то — вообще ничего не делать. Иногда даже «не делать» — это тоже причина. Если поговорить с бизнесменами, можно увидеть, что в их жизни часто двери открываются сами собой: появляются партнеры, условия, возможности — независимо от дипломов и образования. Есть успех через причины, а есть успех без видимых причин. И все это — от Аллаха. (Хаким)

Таким образом, удел (*ризк*) также осмысляется как часть предопределения — мусульманин обязательно получит то, что ему предписано, однако, как считает Мансур, испытание от Всевышнего заключается в том, как именно будет обретен *ризк*, «правильным или кривым путем».

Рассмотренные кейсы позволяют описать доминирующую среди информантов герменевтико-процессуальную семиотическую идеологию истихары, в рамках которой молитва выступает механизмом, запускающим интерпретативный процесс. Вместо готового ответа истихара задает условия, в которых решение постепенно становится ясным — по мере того как человек наблюдает за последовательностью внешних обстоятельств или внутренних состояний и пытается их осмыслить.

Иными словами, истихара в качестве знака либо создает внутреннее состояние, которое необходимо распознать, и тем самым божественное вмешательство проявляется через внутренний аффект, либо знаками становятся события и их динамика во времени: легкость или затруднения, препятствия и совпадения, кото-

рые связываются с божественным руководством. В этой логике истихара не устраняет неопределенность мгновенно, требуя внимательности и герменевтической работы, одновременно с тем признавая ограниченность собственного знания.

### **Гадательная семиотическая идеология**

В суфийской среде Дагестана истихара нередко совершается при помощи четок. Этот вид истихары отчасти напоминает гадание, сближаясь с другими аналогичными способами проведения истихары, вроде стихомантии, описанной М. Е. Резван<sup>20</sup>. Для осуществления истихары на четках первоначально делается намерение, которое включает в себя формулировку конкретного запроса. Затем произносят *шахаду*<sup>21</sup> и *истиазу*<sup>22</sup>, читают суры Фатиха и Ихляс, после чего переходят к четкам. Как рассказали информанты, практикующие истихару на четках, после формулирования намерения и чтения обязательных молитв начинается отсчет от одного до семи со случайной бусины в сторону хвостика, пока до него не останется не менее семи бусин. Оставшееся количество и есть результат истихары — если осталось три или семь бусин, то это отрицательный результат, а если одна, пять или шесть, то положительный. В случае если осталось четыре, то считается, что решение осуществимо, но следует ожидать трудностей.

На практике истихара на четках нередко осуществляется не самим заинтересованным лицом, а через посредника — как правило, религиозного авторитета или шейха, которому делегируется право совершения ритуала и интерпретации результата. Так, основатель частного детского сада Руслан, рассказывая об обращении к истихаре при открытии бизнеса, подчеркивал, что сам не проводил ритуал, а приходил к шейху, подробно излагая ему все обстоятельства, сомнения и ожидания, связанные с предполагаемым решением.

Так как истихара на четках претендует на «знание скрытого», она часто критикуется более ортодоксальными мусульманами — они воспринимают эту практику в качестве нововведения

<sup>20</sup> Резван М. Е. Коран в системе мусульманских магических практик.

<sup>21</sup> «Свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммед — Пророк его» — это исламское свидетельство веры, основной столп ислама.

<sup>22</sup> «Я прибегаю к Аллаху от шайтана, побиваемого камнями» — мольба-призыв к Аллаху о защите от зла.

и колдовства. Как рассказал Абдулкарим, новообращенный мусульманин из Санкт-Петербурга, основатель онлайн-школы английского языка, истихара при помощи четок вызывает привыкание. «Ты прям становишься как бы рабом этой штуки, и там доходило до того, что люди там уже ну каждый там шаг, каждое такое движение уже не могут сами сделать», — уточнил он. По словам информанта, истихара-намаз предпочтительнее, так она не претендует на знание «скрытого», доступного только Всевышнему. В такой интерпретации истихара-намаз оказывается встроенной в повседневную религиозную практику упования и не предполагает ожидания конкретного знака или результата. По этой причине Абдулкарим предпочитает истихару в форме намаза, чтобы не придавать ей мистического характера.

В варианте намаза пространство для толкования шире: здесь истихара создает обширное поле возможных смыслов, требующее постоянной герменевтической работы. В случае же «гадания» на четках поле интерпретации резко сужается — четки задают бинарность и конкретность результата, избавляя от необходимости распознавать и интерпретировать знаки. Схожесть истихары на четках с практикой гадания становится предметом критики со стороны ортодоксальных мусульман.

Есть некоторые мусульмане, которые отрицают истихару. Говорят, это типа гадания, но это дозволенная дорога, которую нам дал Всевышний. Они говорят, мы истихара намазы делаем, а на четках они говорят, что это вы как камни кидаете. (Абдулвахид)

Критика истихары на четках как притязания на «знание скрытого» не является локальной особенностью российского контекста. Амира Миттермайер показывает, что, несмотря на широкое распространение истихары в повседневной религиозной жизни египетских мусульман, именно ее популярные формы регулярно объявляются нелегитимными и неисламскими. Так, бывший муфтий Египта шейх Али Гум'а прямо относит истихару через сновидения, четки, кофейные чашки, карты, песок, хиромантию или случайное открытие Корана к недопустимым нововведениям (*бид'а*)<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Mittermaier, A. *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*.

Петербургский предприниматель и меценат из Дагестана Магомедгаджи, напротив, предпочитает обращаться к истихаре при помощи четок. По его словам, намаз требует большего сосредоточения и усилий и уместен лишь в исключительных ситуациях. «Я думаю, к этому намазу можно один-два раза в жизни прибегнуть — когда что-то совсем сверхсерьезное, вроде атомной войны», — пояснил он. Во всех остальных случаях, по мнению Магомедгаджи, достаточно четок, тем более что многие, говоря об истихаре, «не вполне понимают ее смысл».

В подтверждение он приводил несколько эпизодов из собственного опыта. В одном случае его друг отказался лететь рейсом с пересадкой из-за больной ноги и настаивал на прямом перелете. Магомедгаджи, сделав истихару, все же решил лететь через Москву. Позднее выяснилось, что самолет, которым собирался лететь его друг, выкатился за пределы взлетной полосы и попал в аварию. В другом эпизоде, уже в Саудовской Аравии, Магомедгаджи после истихары решил не садиться в первые автобусы из аэропорта. Впоследствии оказалось, что один из пропущенных рейсов задержался в пустыне на несколько часов из-за поломки.

Рустам, в свою очередь, менее радикален по отношению к истихаре на четках, но так как истихара на четках вызывает разногласия, а истихара-намаз точно разрешена, он предпочитает делать именно ее. Магомедгаджи возражает на это тем, что истихара в альтернативном варианте придумана «не сегодня и не вчера» и известна со времен Дауда, который делал ее на стрелах. Тех же, кто считает, что истихара на четках — нововведение, информант обвиняет в том, что они предпочитают в хадж летать на самолете вместо того, чтобы ходить пешком.

Таким образом, так как истихара на четках осуществляется быстрее и дает более точный и легко интерпретируемый результат, то к ней прибегают чаще и по широкому кругу вопросов, что становится предметом критики тех, кто осуществляет истихару в форме намаза. Абдулмалик считает, что некоторые делают истихару на «все подряд». Подобное избыточное осуществление истихары информант проиллюстрировал ситуацией, которую наблюдал в магазине бытовой техники своих родителей. Мужчина выбирал микроволновку, раз за разом делая истихару на четках, однако каждый раз она «показывала», что покупку стоит отложить, после чего он уходил из магазина, возвращаясь через несколько дней.

Но это же просто покупка, а люди себя начинают загонять. Бывает, поесть или не поесть, уже по истихаре решают — это перебор. Человек должен решения принимать, а не все на истихару вешать. У тебя есть разум, есть возможность подумать. Есть сомнительные вещи — да, делаешь истихару: жениться или не жениться... Такие судьбоносные вещи. Когда ты реально в смятении — не знаешь, чего ждать. И ты просишь: если это путь для меня лучший — дай мне. Если нет — закрой и дай мне лучшее. И обычно так и бывает: сам видишь, как сердце перенастраивается. А когда ты на каждую микроволновку делаешь — там уже сердце ничего не подскажет. (Абдулмалик)

Под «сердцем» информант понимает не столько мистическое знание или откровение, а скорее интуитивное ощущение правильности решения, которое есть у любого человека. Разница, по его словам, состоит в том, что мусульманин сопоставляет внутреннее ощущение с шариатом. В качестве объяснения информант приводит пример с видениями Пророка во сне. Раньше ему казалось, что любое такое видение истинно, пока один ученый на *умре*<sup>24</sup> не пояснил, что видение считается достоверным, только если образ полностью соответствует описанным признакам Пророка и не противоречит шариату; иначе это наущение шайтана. У каждого явления, говорит информант, есть свои рамки. Точно так же и с интуицией: нужно проверять свои ощущения через шариат — если они ему соответствуют, значит, решение правильное.

Еще одну историю об удачном стечении обстоятельств после истихары рассказал Абдулвахид — дагестанец средних лет, занимающийся продажей и установкой электрических подстанций в республике. Несколько лет назад он закупил товар, но долго не мог забрать его со склада из-за болезни. Прежде чем лечь в больницу, информант несколько месяцев делал истихару на четках, чтобы принять решение, когда ехать за товаром. Накануне диспансеризации истихара «показала» положительный результат, после чего Абдулвахид решил поехать на склад. Дорога сложилась исключительно удачно — машину, которую иной раз приходится ждать неделями, получилось быстро найти через знакомых диспетчеров, а саму базу, на которой лежал товар, вскоре долж-

<sup>24</sup> Умра — малое паломничество в Мекку, которое, в отличие от хаджа (большого паломничества), можно совершать в любое время года.

ны были арестовать приставы, и буквально на днях планировалась опись складских помещений, после чего забрать товар было бы уже практически невозможно.

История Абдулвахид демонстрирует характерную для ряда информантов логику интерпретации истихары: длительные задержки и препятствия трактуются как способ, которым Всевышний ограждает от ошибочного шага, в то время как внезапная легкость и цепочка удачных совпадений подтверждают, что решение было принято верно. Результат истихары всегда интерпретируется позитивно: мусульманин оказывается успешен в своих начинаниях, а если нет, то это означает, что Всевышний удерживает от еще большего ущерба.

Я обычно на четках делаю, например, понравилась машина, не знаешь, какая она, и как бы советуешься с Всевышним, будет ли польза от нее и благодать. И когда Всевышний открывает, дорогу берешь, и все. И там даже иногда на внешний вид не смотришь, там что и как. Если хорошо истихара показала, то поехал. (Абдулвахид)

Рассмотренные практики позволяют говорить о специфической гадательной семиотической идеологии истихары, в рамках которой божественное руководство проявляется в четких и структурированных знаках, внешних по отношению к интерпретатору и не требующих длительной герменевтической работы. Именно эта претензия на прямой доступ к «знанию скрытого» делает истихару на четках уязвимой для критики как формы гадания и нововведения. В то же время для самих практикующих такая идеология оправдывается прагматически, потому как четки рассматриваются в качестве легитимного инструмента, позволяющего действовать в условиях дефицита времени. В этом смысле спор вокруг истихары на четках разворачивается не столько вокруг допустимости самой практики, сколько вокруг конкурирующих представлений о том, каким должен быть божественный знак — процессуальным и требующим интерпретации или же дискретным и мгновенно читаемым.

### **Ортодоксально-нормативная идеология**

Современный саудовский ученый Абу Усама Айюб ибн Мавляна Мухаммад, чья переведенная брошюра на тему истихары ши-

роко растиражирована на исламских интернет-ресурсах, критикует понимание истихары как гадательной практики и приводит в пример гадание по тексту Корана, называя его новшеством, у которого нет основания в Сунне. Шейх утверждает, что среди мусульман распространено заблуждение о том, что после истихары можно увидеть сон или ощутить склонность к тому или иному решению. «Иными словами, люди часто неправильно понимают слова ученых, решая, что в хадисах об истихаре содержится обещание, что сердце человека, совершившего истихару, склонится к тому или иному решению, в то время как человек, исполнивший истихару, часто не находит в сердце ничего подобного», — пишет ученый. Шейх считает, что смысл истихары не в том, чтобы облегчить принятие решения, более того, принятое решение после истихары может оказаться неудачным, но Всевышний создаст препятствия, тем самым направив человека к тому, что для него будет лучше<sup>25</sup>.

Ты остановился, ты попросил у Всевышнего помощи в этом. Вот как бы и все. И дальше пошел. Не на себя ты как бы надеешься. Истихара-намаз — это не вещь, которую ты делаешь, чтобы почувствовать что-то. Суть [истихары]-намаза показать, что ты раб, что ты не знаешь, что ты нуждаешься. Вот просто... напоминаешь себе об этом и все. (Абдулкарим)

Иными словами, истихара успешна в том случае, если после нее удалось принять некоторое решение, в которое в силу советательности с Богом априорно заложен *баракат*. Как пояснил Мансур, практикующий истихару для деловых решений, для него ключевым оказывается не столько получение знака, указывающего на тот или иной выбор, сколько отсутствие переживаний, так как решение веряется Всевышнему.

Надо ситуацию отпустить и отдать все на волю Всевышнего. То есть, опять же, там не нужно принимать решение. Ты попросил Всевышнего сделать для тебя благом, как будет лучше. И оно само по себе, по сути, получается, то есть здесь нет такого сидеть, ждать... (Мансур)

<sup>25</sup> Абу Усама Айюб ибн Мавляна Мухаммад. Истихара в свете Сунны // Мусульманский женский портал «Анниса-тудей» [<https://azan.kz/upload/istihar.pdf>, доступ от 10.04.2024].

Мансур подчеркивает, что после истихары у него «нет переживаний»: если контракт сорвется, это перестает быть поводом для сомнений в собственных компетенциях или сожалений, потому что решение интерпретируется как часть божественного замысла. Для него истихара представляет собой способ снять ответственность за непредвиденность и выйти из парализующего состояния неопределенности.

Я делал истихару перед увольнением и переездом из Москвы в Казань. Сомнений, переезжать или нет, у меня не было — решение уже было принято. Вопросы были другие: где я буду работать, как зарабатывать, как снимать жилье, как вообще все сложится дальше. Вот в этом была неопределенность. Истихара показывает нашу нужду в Боге. Когда ты делаешь дуа, Аллах отвечает тебе и открывает двери оттуда, откуда ты вообще не ожидал. Если человек думает, что это не работает, — это уже отчаяние. А первым, кто отчаялся в милости Аллаха, был шайтан. Даже если человеку очень тяжело, он все равно не отчаивается, потому что знает: Аллах его не оставит. (Хаким)

Опыт Хакима показывает, что истихара может практиковаться уже после принятия решения и не обязательно связана с выбором между альтернативами. В его случае переезд из Москвы в Казань не вызывал сомнений как таковой; неопределенность касалась последствий этого шага — трудоустройства и доходов. В этой логике истихара и дуа позволяют принять непредсказуемость предопределения и не впасть в отчаяние.

В терминах семиотических идеологий «ортодоксально-нормативная» позиция радикально ограничивает саму возможность трактовать истихару как практику чтения знаков. Сон, телесное ощущение или внезапная «склонность сердца» здесь последовательно выводятся за пределы легитимного семиотического поля и интерпретируются либо как субъективные состояния, либо как потенциально опасные формы приписывания человеку доступа к скрытому знанию. Знак в этом режиме не подлежит непосредственному распознаванию и тем более интерпретации: божественное руководство мыслится не как сообщение, а как последствие, разворачивающееся во времени через события и препятствия, смысл которых становится различимым лишь ретроспективно. Тем самым истихара перестает быть техникой по-

лучения ответа и превращается в практику дисциплинирования субъекта. Ее семиотическая функция заключается не в производстве значений, а в отказе от них: человек сознательно отказывается от поиска подтверждений, ощущений или символических указаний, подчеркивая собственную эпистемическую ограниченность и передавая контроль над исходом Всевышнему. В этом смысле нормативная критика «гадательных» форм истихары направлена не только против конкретных техник, но и против самой идеи, что божественная воля может быть понята в виде читаемого знака, доступного индивидуальному толкованию.

### **Истишара и истихара**

Еще один способ принятия решений, нередко упоминаемый вместе с истихарой, называется истишара<sup>26</sup>. В широком смысле под истишарой понимается практика совета и обсуждения насущных дел с близкими и экспертами. В 97-й главе сборника хадисов ан-Навави «Сады праведных» вместе с формулой истихары приводится 38-й аят суры «Совет», в котором подчеркивается важность обращения друг к другу за советом в ходе принятия решений. Мустафа Кавас, изучающий влияние ислама на предпринимательскую деятельность мусульман в Турции, делает вывод, что после истишары любое решение истолковывается как правильное, даже если оно принесло убытки, что сближает эту практику с истихарой, в которой на первый план также выходит представление о скрытой божественной логике, приносящей благо от Всевышнего вне зависимости от исхода дела<sup>27</sup>.

В отличие от истихары, имеющей пусть и разнообразную, но четкую ритуализированную форму, истишара, напротив, не требует специального ритуального регламента, поэтому информанты хоть и советуются с родственниками, друзьями, деловыми партнерами или более опытными предпринимателями, но не воспринимают это как отдельный религиозный ритуал. По этой причине истишара в меньшей степени известна и упоминалась лишь парой информантов.

<sup>26</sup> Истишара (استشارة) переводится с арабского как «консультация», «совет», «совещание».

<sup>27</sup> Kavas, M., Jarzabkowski, P., and Nigam, A. (2020) "Islamic Family Business: The Constitutive Role of Religion in Business", *Journal of Business Ethics* 163 (4): 689–700.

Асхатали, занимающийся посредничеством между дагестанским и иранским бизнесом, считает, что истихара всегда должна совершаться «в комплексе»: человек сначала обращается к знающим людям в соответствующей сфере (в случае бизнеса — к опытным предпринимателям), собирает несколько мнений, сравнивает их и лишь затем принимает решение, сопровождая его истихарой. Другой информант, Хаким, как и Асхатали, периодически прибегает к истихаре и истишаре, рассматривая их как взаимодополняющие способы принятия решений.

Подобное сочетание практик описывает и Амира Миттермайер, отмечая, что ее информанты подчеркивали необходимость сначала «использовать собственное суждение» и обратиться за советом к более опытным людям, а затем дополнить это обращением к Богу через истихару, когда человек еще не принял окончательное решение. Это условие необходимо, чтобы полученный после истихары знак не оказался отражением собственных желаний, что создает определенное напряжение, поскольку предварительное обсуждение в ходе истишары способно сформировать склонность к одному из вариантов.

В работе Миттермайер эта проблема формулируется через различие между сном как божественным указанием и сном как отражением собственных желаний. Если увиденное во сне интерпретируется как *хадис нафси* — продукт внутреннего состояния и неосознанных стремлений человека, — такой сон не обладает религиозной значимостью и не может рассматриваться как результат истихары. Именно на этом основании, как отмечает Миттермайер, египетские психологи нередко ставят под сомнение сны после истихары, утверждая, что во сне человек лишь воспроизводит то, чего уже хочет. Вместе с тем сама граница между сном как выражением желания и сном как ниспосланным видением оказывается принципиально неочевидной и требует постоянной рефлексии со стороны верующего<sup>28</sup>.

В этом смысле ситуация отчасти напоминает описанную Е. А. Хониневой в католическом контексте дилемму распознавания знаков, где верующие сталкиваются с необходимостью отличить божественное указание от проекции собственных желаний и тем самым развивают особую форму семиотической бдитель-

<sup>28</sup> Mittermaier, A. *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*.

ности<sup>29</sup>. Однако в практике истихары эта проблема артикулируется иначе.

Если в католическом распознавании призвания основной акцент делается на длительной работе по различению подлинных и ложных знаков, то в случае истихары вопрос об онтологическом статусе знака оказывается на периферии, потому как любой полученный результат, независимо от того, поощряет он действие или, напротив, удерживает человека от него, заранее воспринимается как верный, поскольку считается одобренным Богом. В этом смысле «положительность» результата определяется не его содержанием, а самой процедурой истихары. Именно поэтому точное распознавание божественной воли отходит на второй план и мало заботит информантов, потому как главная функция истихары — переносить ответственность за исход дела на божественное предопределение.

### **Концепция блага в истихаре**

Обращение к понятию блага присутствует во всех рассказах об истихаре, независимо от того, связывается она с ожиданием сна, внутреннего ощущения или отказом от интерпретации знаков как таковых. Информанты неоднократно подчеркивают, что результат истихары может оказаться неожиданным, а иногда и прямо противоположным первоначальным ожиданиям: то, что произошло, — включая неудачи и срывы договоренностей, — интерпретируется как уже содержащее в себе благо, пусть и неочевидное в момент принятия решения.

И у меня была как раз дилемма, либо взять повыше внедорожник, либо остаться на спортивной. Я просто прочитал истихару, и все-таки я понял, что практичнее мне купить внедорожник, чтобы была повыше машина, более вместительной, с большим багажником и т. д. И знаешь, сделка по моей старой прошла, я ее продал очень выгодно и купил выгодно машину, которую планировал. То есть, понимаешь, ты, главное, от себя делаешь причины, отпускаешь эту ситуацию, и Всевышний делает наилучшим образом для тебя. (Мансур)

<sup>29</sup> Хонниева Е. Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 37(4). С. 102–129.

В случае истихары важно то, что любой результат вне зависимости от того, каким он кажется на первый взгляд, воспринимается как положительный ввиду непостижимости божественной мудрости. Мансур считает, что если бы у него не получилось продать машину после истихары, то это значило бы, что для него это и есть наилучший исход. То есть неудача трактуется не как ошибка, а как указание на то, что Всевышний закрыл путь, который в данный момент мог бы привести к вреду или испытанию, к которому человек еще не готов.

Асхатали иллюстрирует эту логику на гипотетическом примере сорвавшейся поездки на деловую встречу. В его рассказе человек опаздывает на самолет из-за пробки и переживает произошедшее как досадную неудачу, приписывая случившееся стечению обстоятельств или собственной ошибке. Однако последующее известие о крушении самолета радикально меняет интерпретацию того же самого события: то, что первоначально воспринималось как потеря и срыв «выгодной сделки», ретроспективно осмысливается как спасение и проявление божественной милости. Как подчеркивает информант, сами обстоятельства не меняются: меняется лишь знание об исходе и вместе с ним — отношение к уже произошедшему.

Фирдаус, стилистка и предпринимательница из Казани, ни разу не видела сны после истихары или иных отчетливых знаков.

Я помню, хотела выйти за первого супруга, я прям год каждый день читала истихару. Сейчас я тоже читаю, тоже в рамках личной жизни, но уже не на определенного человека. Голова включилась, осознанность тоже пришла, и уже просто просишь, чтобы тебе дали то, что будет тебе максимально соответствовать. Понятное дело, что мы истихару делаем с конкретным желанием, что именно хотели бы получить. Но то, каким должно быть благо, часто руководствуемся из своей головы, хотя мудрость Всевышнего куда шире. Я в два могу попросить, чтобы было благо, но нет такого, что я что-то определенное прошу, чтобы просто во благо сложилась обстановка в этом проекте. (Фирдаус)

Тем самым истихара для Фирдаус вместо практики «чтения» божественной воли превращается в способ принять непредсказуемость божественного предопределения, обладающего априорным благом. Это означает, что благо, о котором просят в истихаре,

в меньшей мере связано с мирским успехом. Непредсказуемость божественного предопределения здесь означает то, что благо не измеряется категориями выгоды, достатка или внешнего благополучия. Как сформулировал Асхатали: «проблемой является с точки зрения ислама либо неверие, либо заблуждение. Остальное с точки зрения ислама проблемой как таковой не является». В этой логике истихара направлена на сохранение религии и следование шариату, даже если это предполагает отказ от желаемого или ведет к потерям в мирском смысле. Богатство, карьерный рост или удачное стечение обстоятельств приобретают значение лишь постольку, поскольку они не подрывают религиозного благочестия.

То, что ты желаешь, если это для тебя благо, Аллах тебе это даст. А если это не будет для тебя благом, Он тебе этого не даст. Потому что если дать тебе то, что для тебя не благо, ты можешь отдалиться от ислама. Например, ты просишь деньги. Аллах тебе их дает — и ты начинаешь убирать ислам на второй план, начинаешь заниматься только деньгами. Такое бывает. А если Аллах знает, что деньги для тебя будут благом — что ты их получишь и при этом сохранишь свой ислам, — тогда Он тебе их даст. В этом и есть уникальность: Аллах знает, когда и что для человека является благом. (Шамсуддин)

Деньги, успех или расширение бизнеса в этой логике не являются ни благом, ни злом как таковыми; они приобретают значение лишь в зависимости от того, как они влияют на религиозность конкретного человека. При этом представление о благе не устраняет различий между типами решений. Напротив, информанты последовательно разводят ситуации, в которых решение может быть принято на основании опыта и рационального расчета, и ситуации с более высокой долей неопределенности, где требуется истихара. Амир — дагестанец, занимающийся строительным бизнесом в Санкт-Петербурге, привел в пример ситуацию, когда делал истихару на двух поставщиков, которые предлагали одинаковые условия и цену, но по поводу обоих были некоторые сомнения.

Ты можешь сначала истихару делать, для тебя нет ясного довода, ясного решения, ясного понимания. А ты истихару сделал, ты через какое-то время уже получаешь ясное понимание. (Амир)

Амир объяснил, что истихара, помимо ее трансцендентной силы, может задержать человека от быстрого принятия решения и дать ему побольше времени подумать о сделке. Сам информант не делает истихару «на ясные ситуации», прибегая к ней, когда требуется больше времени на раздумья.

Как бы, допустим, у тебя есть два поставщика, ты делаешь на двух поставщиков. Они для тебя новые оба. Если не работал до этого, цена одинаковая, условия одинаковые, у тебя есть какие-то сомнения по отношению к тому и к другому, и ты начинаешь как бы делать истихару между ними. (Амир)

Для Амира истихара становится релевантной не только при наличии сомнений, но и в ситуации структурной неопределенности, когда оба варианта оказываются неразличимы по рационально оцениваемым параметрам, а решение не может быть принято на основе опыта и экспертности.

Если честно, по личным вопросам было: покупка чего-то себе. А вот чтобы прямо по бизнесу — не помню. Потому что здесь я стараюсь просчитать: беру и смотрю — выгодно, не выгодно, интересно, не интересно. Исходя из этого. То есть я, конечно, об этом всем думаю. И понимаю, что вот... там я прочитал столько книг, сделал столько вещей, и типа, исходя из этого, я умею правильно решения принимать. (Абдулмалик)

Абдулмалик рационализирует различие между сферами, в которых допустимо полагаться на собственные компетенции, и сферами, где требуется прямое обращение к божественному руководству. В деловых вопросах, по его словам, он может положиться на свою экспертность: здесь он допускает, что определенный объем знаний и опыта позволяет ему уверенно действовать без обращения к истихаре. Рустам похожим образом чаще обращался к истихаре, когда только начал заниматься своим продуктовым магазином, но по мере приобретения опыта стал делать истихару реже, в основном когда речь шла о больших суммах. Рассуждения Асхатали позволяют связать разные способы осуществления и понимания истихары в единую логику работы с неопределенностью.

Больше всего человека пугает что? Неопределенность человека пугает. Даже, например, если тебя ожидает какая-то беда, но ты ее знаешь определенно — вот сейчас я туда пойду и мне три раза по голове там дубинкой дадут или есть другая неизвестная дорога, то она будет более страшной казаться, чем первая, хотя там, может быть, просто комар укусит. (Асхатали)

Как пишет Эдгар, религиозные практики, направленные на получение божественного руководства, функционируют как культурно специфические формы «психотерапии», позволяющие справляться с эмоциональным стрессом из-за неопределенности<sup>30</sup>. В этом смысле истихара — независимо от того, реализуется ли она в гадательной, интерпретативной или нормативной семиотической идеологии, — работает прежде всего как техника перенастройки субъекта: она позволяет снизить напряжение, связанное с необходимостью выбора, и сделать любой исход переносимым.

## **Заключение**

Анализ практик истихары демонстрирует, что различия между ними, помимо ритуальной формы, касаются способов работы с неопределенностью и представлений о том, каким образом и в какой степени божественная воля может быть понята и считана. Обращение к понятию семиотических идеологий позволяет схватить эти различия как конкурирующие режимы определения того, что вообще может считаться божественным указанием.

В рамках гадательной семиотической идеологии предполагается, что божественная воля может быть ниспослана в форме однозначного и процедурно заданного ответа — например, через манипуляции с четками. Здесь знак не требует развернутой герменевтической работы: результат истихары задается самим ритуальным механизмом и воспринимается как прямое указание к действию. Неопределенность будущего в этой логике снижается за счет делегирования решения ритуалу, что позволяет субъ-

<sup>30</sup> Edgar, I., Henig, D. "Istikhara: The Guidance and Practice of Islamic Dream Incubation Through Ethnographic Comparison".

екту действовать с минимальной рефлексией и практически без сомнений относительно правильности выбора.

Для герменевтико-процессуальной идеологии, воплощенной в ритуальной форме дополнительного намаза, предполагается, что божественные знаки, подлежащие интерпретации, проявляют себя в снах, повседневных событиях или на уровне чувства внутренней склонности к тому или иному решению. В этой логике неопределенность будущего рассматривается как поддающаяся частичному прояснению за счет интерпретации знаков, при этом на самого субъекта возлагается ответственность за их распознавание и осмысление.

В нормативно-этической семиотической идеологии, напротив, отрицается сама установка на распознавание знаков. Божественное предопределение мыслится как принципиально недоступное человеческому знанию, а попытки его «прочтения» — как сомнительные с теологической точки зрения. В этой логике неопределенность не подлежит снижению или контролю: она признается нормальным и неизбежным состоянием человеческого существования. Задача верующего состоит в том, чтобы принять любой исход как наилучший из возможных с точки зрения божественной воли. Истихара в таком понимании выступает прежде всего как еще одна форма упования на Всевышнего, дополняющая повседневные практики поклонения.

Все описанные семиотические идеологии объединяет апелляция к понятию блага как предельному критерию оценки принятого решения и его последствий. Независимо от того, мыслится ли божественная воля как поддающаяся процедурному извлечению, требующая интерпретации или принципиально недоступная человеческому знанию, истихара в каждом случае соотносится с ожиданием того, что реализовавшийся исход может быть признан благим. При этом благо не сводится к чему-либо конкретному — ни к субъективному чувству удовлетворенности, ни к экономическому успеху или отсутствию негативных последствий — при условии его принятия как части предопределения. Истихара, таким образом, не подменяет собой рациональное принятие решений и не устраняет неопределенность, а предлагает способ сосуществования с ней.

**Библиография / References**

- Панченко А., Хонинева Е. «Семиотические идеологии», медиальность и современная антропология религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 37 (4). С. 7–18. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-7-18>; EDN: EVJDHV.
- Резван М. Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011. EDN: RXYRJ.
- Хонинева Е. Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 37 (4). С. 102–129. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-102-129>; EDN: YULSDG.
- Edgar, I. R. (2006) “Encountering ‘True Dream’ in Islam: a Journey to Turkey and Pakistan”, *British Academy Review* 9: 7–9.
- Edgar, I. R. (2011) *The Dream in Islam: from Qur’anic Tradition to Jihadist Inspiration*. Oxford: Berghahn Books.
- Edgar, I., Henig, D. (2010) “Istikhara: The Guidance and Practice of Islamic Dream Incubation Through Ethnographic Comparison”, *History and Anthropology* 21 (3): 251–262.
- Gonzalez-Vazquez, A. (2014) “Dreaming, Dream-Sharing and Dream-Interpretation as Feminine Powers in Northern Morocco”, *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia* 2 (1): 97–108.
- Hamdy, S. F. (2009) “Islam, Fatalism, and Medical Intervention: Lessons from Egypt on the Cultivation of Forbearance (sabr) and Reliance on God (tawakkul)”, *Anthropological quarterly* 82 (1): 173–196.
- Kavas, M., Jarzabkowski, P., and Nigam, A. (2020) “Islamic Family Business: The Constitutive Role of Religion in Business”, *Journal of Business Ethics* 163 (4): 689–700. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10551-019-04384-5>; EDN: NTDDSO.
- Keane, W. (2018) “On Semiotic Ideology”, *Signs and Society* 6 (1): 64–87.
- Khonineva, E. (2019) “Semiotic Vigilance and the Cultivation of Sincerity in the Catholic Practice of Vocation Discernment”, *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 37(4): 102–129. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-102-129>; EDN: YULSDG. (In Russian)
- Luhmann, N. (1993) *Risk: A Sociological Theory*. New York: Walter de Gruyter, Inc.
- Malinowski, B. (1948) *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- Mittermaier, A. (2010) *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press.

- Panchenko, A., Khonineva, E. (2019) “‘Semiotic Ideologies’, Mediation and Contemporary Anthropology of Religion”, *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 37 (4): 7–18. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-7-18>; EDN: EVJDHV. (In Russian)
- Rappaport, R. A. (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Vol. 110). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rezvan, M. E. (2011) *The Quran in the System of Muslim Magical Practices*. St. Petersburg: Nauka. (In Russian)

---

# От «двоеверия» к «религиозному синкретизму»: исследования Н. М. Маторина и его коллег в контексте советской науки о религии 1920–1930-х годов

ЕКАТЕРИНА М. КОЛЫЧЕВА

Рекомендация для цитирования:

*Колычева Е. М.* От «двоеверия» к «религиозному синкретизму»: исследования Н. М. Маторина и его коллег в контексте советской науки о религии 1920–1930-х годов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 153–189.

For citations:

Kolycheva, E. M. (2026) "From 'Double-Belief' to 'Religious Syncretism': Research by N. M. Matorin and His Colleagues in the Context of Soviet Religious Studies in the 1920s–1930s", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 153–189.

Поступила в редакцию: 13.05.2025; прошла рецензирование: 7.10.2025; принята в печать: 30.10.2025.

Received: 13.05.2025; Revised: 7.10.2025; Accepted for publication: 30.10.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Колычева Е. М., 2026

© Kolycheva E. M., 2026

Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия), Университет ИТМО (Санкт-Петербург, Россия).

[ekolycheva@eu.spb.ru](mailto:ekolycheva@eu.spb.ru)

ORCID: 0009-0000-9685-4577

**Аннотация.** В статье обсуждаются особенности представлений о крестьянской религиозности в исследованиях советских этнографов 1920–1930-х годов, так или иначе входивших в исследовательские группы под руководством Н. М. Маторина (1898–1936). Научную деятельность Маторина трудно рассматривать вне политической истории советской этнографии, чей статус и задачи пересматривалось на протяжении 1920–1930-х годов. Термины «двоеверие» и «троеверие» используются Маториным в его ранних работах, а «религиозный синкретизм» становится главным предметом изучения в более поздних исследованиях. Традиционные для «мифологической критики» христианства идеи Маторин дополнял «гипермифологизмом» семантико-палеонтологического подхода. Одной из задач, стоявших перед группой, была демонстрация того, как советское государство вытесняет «старый» быт, производя коллективизацию сельского хозяйства, создавая школы и библиотеки, выводя «деревню» на уровень экономического и хозяйственного развития, близкий к «городу». Однако в текстах самого Маторина уделяется очень мало внимания тому, как «новый» быт уничтожает «старый»: его интерес к семантико-палеонтологическому

методу, вероятно, имел целью создание универсальной модели развития культов, которой могли бы напрямую пользоваться антирелигиозные пропагандисты. Очевидно, что в концептуальном отношении идеи и методы, использовавшиеся Маториным и его последователями, были довольно противоречивыми и формировали специфическую этнографическую оптику, определяющуюся идеологическими задачами модернизации и «антирелигиозной борьбы». Вместе с тем эмпирические материалы, собранные участниками группы, позволяют хотя бы отчасти оценить особенности религиозной культуры советской деревни 1920-х — начала 1930-х годов.

**Ключевые слова:** антирелигиозная пропаганда в СССР, религиозный синкретизм, двоеверие, святые места, Н. М. Маторин

**From “Double-Belief” to “Religious Syncretism”: Research by N. M. Matorin and His Colleagues in the Context of Soviet Religious Studies in the 1920s–1930s**

*Ekaterina M. Kolycheva*

European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia);  
ITMO University (Saint Petersburg, Russia). ekolycheva@eu.spb.ru  
ORCID: 0009-0000-9685-4577

**Abstract.** *The article discusses the peculiarities of the perception of peasant religiosity in the research of Soviet ethnographers of the 1920s–1930s who were members of the research groups led by N. M. Matorin (1898–1936). It is difficult to consider Matorin’s research activities outside the political history of Soviet ethnography, whose status and tasks were revised throughout the 1920s–1930s. In his early works, Matorin used the terms “double-belief” and “triple-belief”, while in later studies “religious syncretism” became the main subject of study. The traditional ideas of “mythological criticism” of Christianity were supplemented by Matorin’s “hypermythologism” of the semantic-paleontological approach. One of the group’s tasks was to show how the Soviet state was displacing the “old” way of life by collectivising agriculture, establishing schools and libraries, and bringing the “village” to a level of economic and social development close to that of the “city”. However, Matorin’s own texts pay very little attention to how the “new” everyday life destroys the “old” one: his interest in the semantic-paleontological method was probably intended to create a universal model of cult development that could be used directly by anti-religious propagandists. Obviously, conceptually, the ideas and methods of Matorin and his followers were quite contradictory, forming a specific ethnographic “optic” determined by the ideological goals of modernisation and the “anti-religious struggle”. At the same time, the*

*empirical material collected by the group's members allows us to assess, at least in part, the peculiarities of the religious culture of the Soviet village in the 1920s and early 1930s.*

**Keywords:** anti-religious propaganda in the USSR, religious syncretism, double-belief, local shrines, Nikolay Matorin

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: without external funding.

## Введение

В социальных исследованиях религии продолжаются дискуссии о концепции религиозного синкретизма<sup>1</sup>. Исследователи признают неоднозначность этого термина, подчеркивая длительную и противоречивую историю его формирования и использования исследователями, религиозными специалистами и политиками<sup>2</sup>. Основная причина «возрождения» концепции религиозного синкретизма — убежденность некоторых антропологов в синкретичной природе самой культуры, где религия смешивается не только с другими религиями, но и с наукой, идеологией и т. д.<sup>3</sup> А. Дрогерс подчеркивает, что «отрицательное субъективное определение (религиозного синкретизма. — Е. К.) имеет тенденцию подчеркивать изначальную чистоту, тогда как объективное определение может показать, как религия уже изначально была слиянием элементов других религий»<sup>4</sup>. В конечном счете данная концепция должна способствовать осознанию отсутствия «чистоты», то есть гомогенности, в развитии любой религии. Если учитывать, что подобные мысли были высказаны Л. Приммиано, который предложил термин «вернакулярная религия», направленный на

<sup>1</sup> См.: Shaw, R., Stewart, C. (eds) (2003) *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge; Leopold, A. M., Jensen, S. (eds) (2004) *Syncretism in Religion: A Reader*. London: Routledge.

<sup>2</sup> По мнению Р. Шау и Ч. Стюарта, «антисинкретизм» имеет место в том числе в националистических, «фундаменталистских» или «нативистских» дискурсах, где особенно распространены разговоры о необходимости сохранения религиозной «чистоты». См.: Shaw, R., Stewart, C. (eds.) *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, pp. 1–25.

<sup>3</sup> Droogers, A. (2011) “Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem”, in Droogers, A. (ed.) *Play and Power in Religion: Collected Essays*, pp. 195–214. Berlin: De Gruyter.

<sup>4</sup> Ibid., p. 202.

нивелирование иерархической дихотомии «официальной» и «народной» религии<sup>5</sup>, нельзя сказать, что новый виток антропологического использования концепции «религиозного синкретизма» оказался жизнеспособным.

Судьба англоязычного термина в целом напоминает историю используемого российскими исследователями и православными священнослужителями понятия «двоеверие». Этот термин подразумевает сохранение «языческой» религиозности под покровом христианства и часто применяется для описания религиозной ситуации «в деревне» — как средневековой, так и советской и даже современной. С. Рок пишет:

Восприятие крестьянства (обычно приравниваемого к «народу») как носителей по сути статичной национальной культуры привело к вере в то, что дохристианскую религию можно реконструировать путем изучения крестьянских верований и культуры, и к одержимости выявлением «языческих пережитков» в крестьянской религиозности<sup>6</sup>.

Сама дефиниция и контексты использования этого термина менялись от случая к случаю, в том числе в дореволюционных исторических и фольклорно-этнографических исследованиях<sup>7</sup>. Неизменной, однако, оставалась механистическая констатация «двоеверной» природы крестьянской религиозной культуры.

В советской науке о религии термин «двоеверие» был также адаптирован. По замечанию С. Рок, «историки, как правило, сосредоточивались на языческих пережитках как на свидетельствах активного сопротивления народа институту церкви и правящим классам, которые помогали навязывать христианство населению»<sup>8</sup>. Определение границ религии в СССР, безусловно, было идеологически предвзятым. По словам С. Люрманн, «обязательная враждебная позиция по отношению к религии,

<sup>5</sup> Primiano, L. N. (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54 (1): 37–56.

<sup>6</sup> Rock, S. (2007) *Popular Religion in Russia: "Double Belief" and the Making of an Academic Myth*, p. 88. London, New York: Routledge.

<sup>7</sup> См.: Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. С. 11.

<sup>8</sup> Rock, S. *Popular Religion in Russia: "Double Belief" and the Making of an Academic Myth*, p. 95.

безусловно, ограничивала интерпретационные возможности ученых и чиновников»<sup>9</sup>. Однако эта враждебность все же оставляла простор для различных теоретических моделей и эмпирических подходов. Характерной чертой исследования религии в советской науке 1920–1930-х годов было выделение так называемой бытовой или народной религиозности, местом сосредоточения которой признавалась деревня, и, в частности, почитание местных святынь.

Задача настоящей статьи — проанализировать социально-политические, идеологические и собственно исследовательские контексты, определявшие научные дискурсы о религиозной (главным образом — православной) культуре деревни в начале сталинской эпохи. Ниже обсуждаются особенности представлений о крестьянской религиозности в исследованиях советских этнографов 1920–1930-х годов, так или иначе входивших в исследовательские группы под руководством Н. М. Маторина (1898–1936). Как я постараюсь показать далее, акцент на «синкретичной» природе изучаемых явлений ставился этими исследователями не только потому, что они ориентировались на борьбу с религиозными «пережитками» в деревне, но и по причине влияния идей Н. Я. Марра на поздние исследования Маторина. Исследовательскую деятельность Маторина трудно рассматривать вне политической истории советской этнографии, чей статус и задачи пересматривались на протяжении 1920–1930-х годов. В качестве источников, содержащих информацию о биографии Маторина и о работе «группы», в статье используются архивные материалы, опубликованные А. М. Решетовым, М. М. Шахнович и Т. В. Чумаковой<sup>10</sup>, а также вышедшие книги, статьи и брошюры самого Маторина и его коллег-этнографов.

<sup>9</sup> Luehrmann, S. (2015) “Antagonistic Insights: Evolving Soviet Atheist Critiques of Religion and Why They Matter for Anthropology”, *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 59 (2): 99.

<sup>10</sup> См.: Решетов А. М. Николай Михайлович Маторин: (Опыт портрета ученого в контексте времени) // Этнографическое обозрение. 1994. № 3. С. 132–155; Решетов А. М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // Репрессированные этнографы. Вып. 2. / Под ред. Д. Д. Тумаркина. М.: Восточная литература, 2003. С. 147–191; Шахнович М. М. Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.) // Государство, религия, церковь. 2013. № 31 (1). С. 202–219; Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. СПб.: Наука, 2016; Шахнович М. М. Возвращение из небытия: публикации о Н. М. Маторине (1898–1936) и его научной и организационной деятельности // Религиоведение. 2020. № 3. С. 112–119.

## Исследовательские «группы» Маторина и советский антирелигиозный проект

Первоначально «Группа Маторина» была создана в 1928 году на базе географического факультета ЛГУ как секция «по изучению истории культов»<sup>11</sup>, затем, в 1929 году, переместилась в Государственную академию истории материальной культуры (ГАИМК), а в 1930 году — в Институт по изучению народов СССР (ИПИИ; директор — Н. Я. Марр)<sup>12</sup>, где группа именовалась по предмету исследования — «бытовому православию». Во время проведения заседаний в Музее истории религии АН СССР (МИР), где обсуждались экспозиционные планы по истории православия, в 1933 году кружок исследователей носил название «группы по изучению религиозного синкретизма», а с сентября 1934 года группа перешла „под крыло“ Музея истории религии АН СССР (руководитель — В. Г. Богораз. — *Е. К.*) и стала называться „Секция по изучению религий народов СССР“<sup>13</sup>. Перемещения «группы» были отчасти связаны с тем внушительным списком должностей, которые менял Маторин в исследовательских учреждениях с конца 1920-х по начало 1930-х годов<sup>14</sup>. Деятельность «группы» прекратилась после ареста Маторина в 1935 году.

В «группе» было несколько постоянных участников: заместитель председателя А. И. Васильев, М. Г. Худяков и секретарь А. А. Невский. В рамках работы «группы» был организован неформальный семинар, на котором с докладами выступали этнографы, изучающие «народную религиозность», «синкретические» православные, «сектантские», протестантские, мусульманские, буддистские и иные «культы». В числе выступающих были: А. И. Клибанов, Л. П. Потапов, Н. Н. Волков, Н. А. Кисляков, М. И. Шахнович, А. Я. Дуйсбург, Н. И. Гаген-Торн, Г. В. Ксенофонтова, Н. Ф. Куразов, М. Г. Худяков, Я. Я. Ленсу, Ю. А. и Н. А. Никитины и др. На заседаниях велось обсуждение исследований, проведенных в Ленинградской области, Карелии, Прикамье, Чувашии, Нижегородской обла-

<sup>11</sup> Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 63.

<sup>12</sup> Решетов А. М. Николай Михайлович Маторин: (Опыт портрета ученого в контексте времени).

<sup>13</sup> Шахнович М. М. Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.). С. 203.

<sup>14</sup> См.: Решетов А. М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин. С. 137.

сти и проч. Одной из основных задач работы исследователей при ГАИМК было этнографическое исследование «народных верований и культов» и составление «религиозно-бытовых карт» святынь.

Интересы «группы» не ограничивались изучением почитания святых мест, однако последние воспринимались как «очаги культа», как вместилища народно-бытового православия, требующие искоренения в рамках антирелигиозной политики советского государства. Силы недавно обращенных в марксизм исследователей-этнографов 1920–1930-х годов были брошены сперва на изучение крестьянского быта с акцентом на «классовой природе» религиозных культов, а затем — на «устранение отсталости деревни»<sup>15</sup>. Борьба с «пережитками» отражалась не только в таких актах антирелигиозной политики государства, как вскрытие мощей и изъятие церковных ценностей<sup>16</sup>, но и в искоренении других «суеверий», в том числе почитания различных «сакральных» объектов (деревьев, камней и проч.) среди крестьян, что понималось Маториным как «пережитки» «языческих» культов.

А. Луукканен изображает непоследовательность и изменчивость антирелигиозной политики советского государства, что И. Д. Тэтчер связывает в первую очередь с подчиненностью антирелигиозных задач более масштабным политическим целям<sup>17</sup>. Последовавшую за Гражданской войной политику нэпа часто характеризуют как обращенную «лицом к деревне» за ее направленность на стабилизацию отношений с крестьянством, на перевод деревни на уровень экономического и культурного развития, равный городу:

Главная ошибка, которую могла допустить партия, — это использование принуждения в попытках приучить крестьян к коллективному использованию земли. К крестьянам следует относиться с особой заботой и вниманием; пролетарское государство не должно разорвать

<sup>15</sup> См.: *Тан В. Г.* Старый и новый быт. Л.: Госиздат, 1924; *Альмов С. С., Арзютов Д. В.* От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014.

<sup>16</sup> См.: *Кашеваров А. Н.* Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М.: Крутицкое подворье, 2005; *Фриз Г. Л.* «Вся власть приходам»: возрождение православия в 1920-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30 (3–4). С. 86–105; Smith, S. A. (2009) “Bones of Contention: Bolsheviks and the Struggle against Relics 1918–1930”, *Past & Present* 1 (34): 155–194.

<sup>17</sup> Thatcher, I. D. (2006) “Communism and Religion in Early Bolshevik Russia: A Discussion of Work Published Since 1989”, *European History Quarterly* 36 (4): 586–598.

союз между рабочим классом и бедными и «средними» крестьянами... Главным принципом должно быть то, что все, что отделяет партию от крестьянства, противоречит интересам партии<sup>18</sup>.

С приходом к власти Сталина и с началом коллективизации антирелигиозная политика в деревне ужесточилась, а уже после коллективизации исследования, демонстрирующие «отсталость» деревни, в том числе ее «отмирающую» религиозность, перестали быть востребованными<sup>19</sup>. В течение коллективизации борьба с «заскорузлым» бытом должна была способствовать искоренению таких же унаследованных из прежних формаций религиозных «бедствий»<sup>20</sup>. Как пишет С. Льюрманн:

Для ученых и чиновников в социалистических государствах атеизм всегда оставался чем-то большим, чем просто эвристической позицией в отношении возможности или невозможности религиозного опыта. Любой, кто собирал и распространял информацию о религиозных традициях и практиках, должен был представить эту работу как вклад в возможное исчезновение религии<sup>21</sup>.

В числе пропагандистов-антирелигиозников оказались Маторин и участники «группы». Дискредитация религии в докладах и текстах «группы» происходила в русле деконструкции исторических оснований христианства через утверждение его «языческого» происхождения.

В исследованиях по истории ленинградской этнографической школы неоднократно обсуждаются биография и исследовательская карьера Н. М. Маторина<sup>22</sup>, однако фактически не рассматри-

<sup>18</sup> Luukkanen, A. (1994) *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929*, p. 166. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

<sup>19</sup> См.: Алымов С. С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому и обратно» // Новое литературное обозрение. 2010. № 101. С. 109–129.

<sup>20</sup> См.: Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л.: Наука, 1934. С. 330–342.

<sup>21</sup> Luehrmann, S. “Antagonistic Insights: Evolving Soviet Atheist Critiques of Religion and Why They Matter for Anthropology”, p. 98.

<sup>22</sup> См.: Слезкин Ю. Советская этнография в нокдауне: 1928–1938 // Этнографическое обозрение. 1993. № 2. С. 113–125; Решетов А. М. Николай Михайлович Маторин: (Опыт портрета ученого в контексте времени); Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада

вается рецепция идей и история влияний других дисциплинарных академических традиций и идейных построений на методы, используемые этнографом в своих работах. Имеется в виду не только идеологическая, антирелигиозно-пропагандистская мотивация исследовательской деятельности Маторина, но и влияние отечественных наработок в области изучения славянского язычества и мифологической школы в библеистике, а в особенности «нового учения о языке» Н. Я. Марра и семантико-палеонтологического подхода О. М. Фрейденберг и И. Г. Франк-Каменецкого.

### **Н. М. Маторин как пропагандист и исследователь деревни**

Еще до расцвета активной исследовательской работы, который пришелся на конец 1920-х годов, Н. М. Маторин занимался партийной работой в Гдове (с 1919 года), а затем пропагандистской деятельностью, в том числе касающейся «шефствования» города над деревней. Примерно один год, начиная с 1922 года, Маторин «служил секретарем председателя Петроградского Совета и председателя ИККИ Г. Е. Зиновьева»<sup>23</sup>. Однако уже в 1925 году Зиновьев потерпел поражение на XIV съезде партии, вскоре после чего был исключен из Политбюро и ЦК ВКП(б), а Маторина перевели на «низовую работу» в Псков, затем в Казань<sup>24</sup>. Там он собрал материалы для своей первой исследовательской монографии «Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство» (1929).

Россия. СПб.: Алетейя, 1998; *Решетов А. М.* Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин; *Чумакова Т.* «Карта религий» для неудавшейся всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30 (3–4). С. 106–133; *Альмов С. С.* Экспедиция в первобытность: об одной нереализованной мечте советской этнографии // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 88–94; *Альмов С. С., Арзютов Д. В.* От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.); *Шахнович М. М., Чумакова Т. В.* Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР; *Соловей Т. Д.* От «буржуазной» этнологии к «марксистской» этнографии: стратегии продвижения марксистской ортодоксии в раннесоветский период // Исторические исследования. Журнал исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. 2018. № 11. С. 160–178; *Шахнович М. М.* Возвращение из небытия: публикации о Н. М. Маторине (1898–1936) и его научной и организационной деятельности.

<sup>23</sup> *Шахнович М. М., Чумакова Т. В.* Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 57.

<sup>24</sup> *Решетов А. М.* Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин. С. 135.

До отъезда из Ленинграда Маторин также был секретарем Ленинградского отделения Рабочего общества смычки города с деревней (сокращенно РОС). Это общество было создано в 1923 году, главной его задачей являлось развитие «культ- и хозшефства» города над деревней, то есть «проведение» идейных и хозяйственных новшеств через «городских» рабочих к крестьянам<sup>25</sup>. Через РОС реализовывалась антирелигиозная кампания в деревне. Ленин в тексте «Странички из дневника» (1923) писал:

Надо систематически усилить работу по организации народных учителей, чтобы сделать их из опоры буржуазного строя, которой они являются до сих пор во всех без исключения капиталистических странах, опорой советского строя, чтобы отвлечь через них крестьянство от союза с буржуазией и привлечь их к союзу с пролетариатом. Кратко отмечаю, что особую роль для этого должны играть систематические поездки в деревню, которые, впрочем, у нас уже проводятся и которые должны быть развиты планомерно<sup>26</sup>.

Первые руководства по «шефству города над деревней» под авторством Г. Е. Зиновьева, разрабатываемые в рамках РОС, предполагали «умеренное» распространение идей коммунизма в деревне, что касалось и отсутствия активной борьбы с религией, поскольку «деревне еще не до того, потому что деревня не имеет еще материальной основы, она разорена, она нищая» и далее:

Мы не можем еще разрешить вопроса о ценах на хлеб и гвозди, а стараемся непременно догнать и накрыть господ бога. Мы его накроем в свое время, давайте сначала разрешим более живые вопросы. Чтобы вылечить деревню от веры в бога, от веры в домовых, от религиозных предрассудков, чтобы получить настоящую культурную связь города с деревней, научись действовать трезво. Помогни крестьянству там, где у него болит, где он тебя оценит, где поймет тебя вся деревня<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> В помощь работнику общества смычки: сборник материалов и инструкций по вопросам шефской работы / Под ред. Н. М. Маторина. Л.: Прибой, 1925.

<sup>26</sup> Там же. С. 22.

<sup>27</sup> Там же. С. 29–30.

В борьбе с религиозной «отсталостью» крестьянства должно было помочь образование<sup>28</sup> и антирелигиозное просвещение, реализуемое главным образом силами Союза безбожников, созданного в 1925 году (ранее — Общество друзей газеты «Безбожник» — выпускалась с 1922 по 1941 год; с 1929 года — Союз воинствующих безбожников). Уже в 1919 году появился журнал «Революция и церковь», выходящий до 1924 года; с 1928 по 1932 год издавался журнал «Деревенский Безбожник», а в 1926 году выходил ежемесячный журнал «Антирелигиозник», редактором которого стал Е. Ярославский. В журнале публиковались статьи, нацеленные на помощь в проведении антирелигиозной пропаганды, в том числе и в деревне. Авторами текстов были как пропагандисты, так и исследователи, собиравшие материалы о религиозной жизни крестьян в первые постреволюционные годы.

Деятельность Союза безбожников на местах заключалась, кроме административно-репрессивных задач (закрытие церквей, изъятие мощей и церковных ценностей и т. д.<sup>29</sup>), в организации антирелигиозно-пропагандистских мероприятий — как культурных, так и научных. Так, в Псковской области члены Союза безбожников в конце 1920-х годов занимались подготовкой антирелигиозных кружков, выставок, распространением атеистической литературы (в том числе и в школах<sup>30</sup>) и изданием статей в антирелигиозных журналах и газетах (например, «Псковский набат»). Работа Союза безбожников на местах не всегда была успешной. Как

<sup>28</sup> Как пишет В. Смолкин, «цель образования и просвещения состояла в том, чтобы изменить личностное мировоззрение и озарить умы светом научного материализма», однако «в первые десятилетия советской власти идея превращения школы в храм атеизма не была воплощена в жизнь» из-за того, что некоторые учителя отдавали предпочтение обучению грамоте, а другие, кто решался проводить антирелигиозную пропаганду, встречал неодобрение со стороны родителей, «возражающих против изъятия религии из школьного образования» (Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 96–97).

<sup>29</sup> Об антирелигиозной кампании на Европейском Севере России см.: *Бардильева Ю. П.* Антирелигиозная пропаганда на Европейском Севере России по материалам журналов «Антирелигиозник» и «Безбожник» (1925–1941 гг.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2011. № 3. С. 42–49.

<sup>30</sup> В 1934 году в Пскове открылся Детский антирелигиозный университет (ДАУ) при Псковском горрайсовете, появившийся в результате соревнования между несколькими ячейками Союза безбожников. В ДАУ приходили дети старших классов после окончания начальных антирелигиозных кружков (*Проскурина А. В.* «Союз безбожников» на Псковщине: организация и деятельность в конце 1920-х — первой половине 1930-х // Псков. Научно-практический, историко-краеведческий журнал Псковского пед. ин-та. 2002. № 16. С. 204–210).

пишет В. Смолкин, «громкие пропагандистские кампании (Союза безбожников. — *Е. К.*) и раздутые статистические данные о членстве лишь маскировали неэффективность его работы и слабость представительства „на местах“. Возможно, самым важным было то, что по своему содержанию пропаганда Союза безбожников была не столько атеистической, сколько антирелигиозной и даже антиклерикальной»<sup>31</sup>.

Советские исследования деревни начались с работы А. М. Большакова в Горицкой волости<sup>32</sup>, по результатам которой была издана книга «Деревня» со вступительной рецензией С. Ф. Ольденбурга; с «молодежных»<sup>33</sup> экспедиций и «экскурсий» 1922 года под руководством В. Г. Богораза от Географического института, по результатам которых были опубликованы несколько сборников материалов этнографических поездок. В первом томе сборника «Революция в деревне» были опубликованы материалы этнографической работы студентов Богораза, в том числе А. Дуйсбург и А. Павлова, касающиеся экспедиций на Северо-Западе России (Недашецкая волость Тихвинского уезда Череповецкой губернии, позднее — Будогощенский район Ленинградской области и Марковская волость Белозерского уезда Олонецкой губернии). В дальнейшем этнографические наработки Дуйсбург, опубликованные в 1924 году, станут основой для продолженного в 1932 году исследования, в результате которого появилась статья «Праздник „Барана“ в деревне Б. Будогощь» (1933). Исследовательница писала об этом празднике следующее: «Сомнений нет, что это древний языческий обряд, совершавшийся в этом месте. Сохранение его до 1930 года указывает прежде всего на культурную отсталость местного населения»<sup>34</sup>.

Задачи этнографического исследования в деревне Богораз в одноименной вступительной статье к сборнику «Старый и новый быт» формулировал следующим образом: «Для новой этнографии, например, русская революция, русская коммунистическая партия, будучи актуальными творцами нового быта, являются такими же объектами этнографического исследования, как и другие

<sup>31</sup> Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. С. 128.

<sup>32</sup> Большаков А. М. Деревня: 1917–1927. М.: Работник просвещения, 1927.

<sup>33</sup> Тан В. Г. Старый и новый быт.

<sup>34</sup> Дуйсбург А. Я. Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощь // Советская этнография. 1933. № 5–6. С. 89–98.

бытовые факторы»<sup>35</sup>. И далее: «Революция во всем этом аппарате жизни произвела глубокие и существенные изменения, и изучать старое без нового уже невозможно и нелепо»<sup>36</sup>. Если Богораз делал акцент на необходимости изучения «старого» быта для лучшего понимания происходящих после революции в деревне изменений, то через десять лет, в 1934 году, Маторин в рамках доклада на конференции в Комакадемии формулировал задачу советской этнографии следующим образом:

Для того чтобы поставить сейчас научно нашу антирелигиозную работу, для того чтобы ускорить самый процесс отмирания религиозных предрассудков в нашей стране, надо решить кровную и нашу важнейшую задачу; организовать силы этнографов, историков, фольклористов как воинствующих безбожников для изучения вопросов истории религии и практической борьбы с религией, противопоставить клерикальной и фашистской концепции марксистско-ленинскую концепцию развития религиозных верований, суметь противопоставить враждебному фронту не просто голое методологизирование, а конкретное знание материалов, конкретное знание тех форм религиозных верований, которые у нас там или сям пережиточно сохраняются<sup>37</sup>.

С. С. Алымов и Д. В. Арзютов сформулировали, что в 1928–1932 годах «политика „кооптирования“ поддержки ученых, практикуемая в 1920-е годы, заменяется централизованной системой партийно-государственного управления и контроля. Уже в 1929 году в Академии наук проводятся первые „чистки“, впоследствии затронувшие и этнографов»<sup>38</sup>. Необходимо учитывать, что еще в 1932 году Маторин опубликовал статью «Возможна ли марксистская этнография (этнология)», где сформулировал необходимость слияния «буржуазной» (следовательно, колониальной, расистской, пользующейся буржуазным аналитическим аппаратом, концепциями «этноса», «нации», «культуры» и проч.) этнографии с понимаемой в марк-

<sup>35</sup> Тан В. Г. Старый и новый быт. С. 6.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Цит. по: Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 331.

<sup>38</sup> Алымов С. С., Арзютов Д. В. От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). С. 27.

систском ключе исторической наукой<sup>39</sup>. Выход статьи был связан с дискуссиями о перспективах этнографии как отдельной дисциплины, происходившими, в частности, в 1929 году на Совещании этнографов Москвы и Ленинграда. Главным образом борьбу с этнологией на совещании возглавлял В. Б. Аптекарь — ученик Марра. Однако «конец» этнографии так и не наступил<sup>40</sup>.

В деревне тем временем происходила коллективизация, подразумевавшая «уничтожение замаскировавшихся и затаившихся эксплуататоров»<sup>41</sup> в лице «кулаков», а также «попов» и других «шарлатанов». Проведение коллективизации сопровождалось раскулачиванием, репрессиями в отношении священнослужителей и религиозных активистов, а также масштабным закрытием церквей и расхищением их имущества. В 1931 году Маторин выпускает сборник «Труд и быт в колхозах», «призванный „запечатлеть процесс ломки быта старой деревни, процесс классовой борьбы, в которой рождается колхоз, первые шаги колхозного движения, первый опыт труда на новых началах“. „Новое“ теперь вторгалось в жизнь деревни не в виде вернувшихся с фронта красноармейцев, атеизма и изб-читален, а в виде полного переустройства всей жизни на коллективных началах»<sup>42</sup>. Вместе с тем сам Маторин в своей статье «Живые святые» (1934) по-прежнему приводил примеры смешения «мистики и рационализма» на материале своей этнографической экспедиции в Псковской области, где местный «религиозный психопат» Иван Федотьев, с одной стороны, «считает себя выше священников», верит в чудеса, «только они связаны с его собственной персоной», с другой стороны, «такие явления, как гром, объясняет рационалистически — „от испарения“»<sup>43</sup>. Представления о «религиозных пережитках» как смеси «рационализма» и «мистицизма» или «старого и нового быта» были популярны в исследованиях советской деревни 1920-х годов, но по-прежнему могли использоваться этнографами начала 1930-х годов. Однако демонстрация такого «смешения» уже шла

<sup>39</sup> См.: Маторин Н. М. Возможна ли марксистская этнография (этнология): Тезисы доклада. Всероссийское археолого-этнографическое совещание. Л.: б. и., 1932.

<sup>40</sup> См.: Альмов С. С., Арзютов Д. В. От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). С. 73–74.

<sup>41</sup> Слезкин Ю. Советская этнография в нокдауне: 1928–1938. С. 113.

<sup>42</sup> Альмов С. С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому и обратно».

<sup>43</sup> Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма. С. 339.

вразрез с «государственным заказом» в конце 1930-х годов, когда перед этнографами стояла необходимость демонстрировать «победу социализма» в деревне.

### Исследование и преследование «пережитков»

Будучи партийным и академическим функционером, Маторин довольно часто акцентировал прикладную цель своих религиозно-этнографических исследований: «построение антирелигиозной работы на научных основах»<sup>44</sup>. В статье «К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма» (1934) он писал: «Наличие огромных масс крестьянства с отсталым мелким хозяйством в эпоху капиталистических формаций способствует переживанию ряда моментов из общественных отношений и идеологии феодального и даже родового общества»<sup>45</sup>.

Собственный метод исследования «религиозных пережитков» Маторин называл «палеонтологическим» и «сравнительно-мифологическим»<sup>46</sup>, следуя, с одной стороны, методам семантико-палеонтологической школы во главе с Н. Я. Марром, а с другой — сравнительным исследованиям религии и мифологии различными школами западноевропейской и российской науки XIX века. В своей статье, вышедшей в 1934 году в «Антирелигиознике», Маторин следующим образом обозначал методологические основания своих главных исследовательских монографий (главным образом это касается книги «Женское божество в православном культе...», 1931): «*mutatis mutandis*, многое, что относится в моих тезисах к более древним и сравнительно примитивным религиям, применимо и к религиям более позднего образования и более сложным, представляющим предмет изучения соответствующих специалистов»<sup>47</sup>. Однако «марристские» идеи не были реализованы в качестве инструмента для анализа в его ранних работах, написанных на материалах исследований религии в Волжско-Камском и Се-

<sup>44</sup> Данилин А. Г. Секция этнографии Всесоюзного Географического съезда // Советская этнография. 1933. № 2. С. 114.

<sup>45</sup> Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма. С. 340.

<sup>46</sup> Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. М.: ОГИЗ; Московский рабочий, 1931. С. 12–13.

<sup>47</sup> Цит. по: Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 315.

верном краях. Вероятнее всего, семантико-палеонтологическим подходом Маторин увлекся после того, как в 1929 году начал работать с Марром в ГАИМК и Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран (КИПС, позднее — ИПИН). Ранние исследования Маторина, разоблачающие «классовую природу» религии, позиционировались им скорее как методические пособия по борьбе с религией, в отличие от поздних, уже более концептуально насыщенных книг.

Обе ранние исследовательские монографии Маторина — «Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство» (1929) и «Религия и борьба с нею в Северном крае» (1930) — включают в себя обширный исторический очерк о колонизации данных регионов, в которую были вовлечены христианские миссионеры. Затем следует описание «языческих» верований местного населения, их связь с отсталостью хозяйственно-экономического уклада. Маторин анализировал собранный религиозный материал и в синхронной, и в диахронной перспективе: «Нам необходимо будет ознакомиться с древнейшими народными верованиями края, а затем сравнить их с проявлениями анимизма и магии (то есть того же „язычества“) в исламе и православии»<sup>48</sup>. Исследователь описывал ситуацию, при которой в одном и том же временном промежутке в изучаемых регионах сосуществовали различные религиозные системы, механическое смешение которых привело к возникновению «двоеверия» или «троеверия». Маторин иллюстрировал этот процесс смешения, утверждая, что представления о душе и почитание предков среди поволжских и прикамских «язычников» трансформировались в почитание духов и богов; на христианских святых переносились функции «языческих божеств», а на местах бывших языческих «мольбищ» монахи основывали монастыри, замещая прежние праздники новыми<sup>49</sup>. Маторин указывает на «механическое» свойство «двоеверия», подчеркивая факт притворства крестьян-язычников, которые под давлением христианских миссий были вынуждены внешним образом следовать ритуалам новой религии. Обе книги завершаются методическими рекоменда-

<sup>48</sup> Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектанство. М.: Акц. изд. общество «Безбожник», 1929. С. 12.

<sup>49</sup> Там же. С. 13–32; Маторин Н. М. Религия и борьба с нею в Северном крае. Л.: Прибой, 1930. С. 5–10.

ми по антирелигиозной работе: утверждается необходимость составления религиозно-бытовых карт святынь и ознакомления с религиозным календарем; отдельное внимание уделяется методам атеистической пропаганды посредством правильной организации работы школ, клубов, изб-читален, подчеркивается возможность административного вмешательства в исключительных случаях.

И. А. Левинская утверждает, что в советской науке существовало двоякое понимание «синкретизма». С одной стороны, оно использовалось для демонстрации смешения нескольких религиозных вер, и, таким образом, «под синкретизмом авторы понимают процесс формирования любой религии, который представляется им как соединение разнородных элементов»<sup>50</sup>. Такая дефиниция часто исходила из предположения, что некогда существовала «чистая» религия, в дальнейшем запятнанная другими религиозными верованиями<sup>51</sup> (хотя для Маторина это скорее не так). С другой стороны, термин «синкретизм» понимался как «слитность, нерасчлененность, характеризующая первоначальное, неразвитое состояние чего-либо, а в качестве примера приводится первобытное искусство»<sup>52</sup>.

Понятие «религиозного синкретизма» было использовано Маториным в другой книге — «Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии» (1931). Но отдельное внимание этому термину уделяется в «Программе по изучению бытового православия» (1930), где Маторин уже критиковал использование термина «двоеверие», поскольку под ним понимается механическое смешение нескольких вер, а в наблюдаемых исторических фактах имеет место скорее амальгама, наслоение различных религиозных систем, характерных для разных социально-экономических формаций<sup>53</sup>.

Позднее концептуализацию «религиозного синкретизма» Маторин предложил в статье «К вопросу о методологии изучения ре-

<sup>50</sup> Левинская И. Синкретизм: термин и феномен // Страницы: Богословие, культура, образование. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. № 3 (4). С. 558.

<sup>51</sup> См.: Shaw, R., Stewart, C. (1994) "Introduction: Problematizing Syncretism", in Stewart, C., Shaw, R. *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, pp. 2–6.

<sup>52</sup> Левинская И. Синкретизм: термин и феномен. С. 558.

<sup>53</sup> См.: Шахнович М. М. Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти // Человек. 2023. № 34 (5). С. 172–181.

лигиозного синкретизма» (1934). В этом тексте Маторин соглашается с выводами исследования гандарских памятников в Индии, проведенного С. Ф. и Е. Г. Ольденбург, где они сформулировали, что в буддизме, как и в других мировых религиях, основу веры составляют «массовые культы»<sup>54</sup>. Задача Маторина в этой статье — создание классификации «религиозного синкретизма», первым проявлением которого являются «факты переживаний более примитивных культов в более сложных», вторым — «факты, когда элементы более сложных культов внедряются в более примитивный культ», и последнее касается таких явлений, «когда налицо смешение представлений и культовых действий нескольких сложных религий»<sup>55</sup>. Автор делает важное уточнение относительно особенностей использования термина «религиозный синкретизм»:

Трактовка одних религий как «высших», а других как «низших» не может нас ни в коей мере удовлетворить, поскольку она является отражением обветшалых и вредных воззрений, выдающих свою связь с идеологией колониальной экспансии. Нельзя ограничиваться и одним констатированием эмпирических наблюдаемых фактов религиозного синкретизма. Стоит задача вскрытия тех материальных предпосылок в изменении общественных отношений, которые обуславливают различные формы религиозного синкретизма. Ключ к пониманию этих явлений содержится в некоторых чрезвычайно глубоких и руководящих указаниях Маркса и Энгельса. Так, в предисловии к изданию «Капитала» Маркс говорит: «Наряду с бедствиями современной эпохи (то есть капитализма) нас гнетет целый ряд унаследованных бедствий, возникающих вследствие того, что продолжают прозябать стародавние, изжившие себя способы производства и соответствующие им устарелые общественные и политические отношения. Мы страдаем не только от живых, но и от мертвых». Таким образом то, что принято было называть «народными» культурами или «антропологическими» религиями, будучи связано тысячами переходных звеньев с религиями «высшими», или «сложными», есть на самом деле результат переживания «остатков» прежних формаций в более развитых<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма. С. 338.

<sup>55</sup> Там же. С. 341.

<sup>56</sup> Там же. С. 339.

Таким образом, еще раз подчеркнем, что изначально Маторин обращался к понятию «двоеверие» как к аналитическому инструменту, однако позднее подверг его критическому переосмыслению и предложил использовать для описания процессов смешения различных религиозных систем термин «религиозный синкретизм». Последний, по его мнению, формируется в ходе смены социально-экономических формаций, в результате чего возникают так называемые пережитки. Маторин заключает свои рассуждения в статье «К вопросу о методологии...» следующей фразой: «Исчезновение религиозного синкретизма будет естественным результатом исчезновения самих предпосылок религиозности масс вообще на основе социалистической реконструкции быта и культурной революции в среде трудящихся различных национальностей, одним из факторов которой является глубокая пропаганда научного атеизма»<sup>57</sup>.

Можно сказать, что исследование «пережитков» Маториным опиралось на двоякое понимание термина: с одной стороны, религиозными «пережитками» назывались практики, верования и ритуалы, не соответствовавшие прогрессистским идеалам социалистического государства из-за заложенных в самом феномене религии классовых отношений угнетения; с другой стороны, «пережитки» концептуализировались как остатки более ранних социально-экономических формаций, где было распространено «язычество», а их изучение давало основание для дискредитации исторических оснований христианства.

В своей книге «Женское божество в православном культе» Маторин использовал статьи французского марксиста П. Лафарга, пытавшегося продемонстрировать архаические социальные и ритуальные корни мифологических и библейских сюжетов, а также работу «Миф о деве Марии» немецкого философа-мониста А. Дрекса, отрицавшего историческое существование Христа. Оба эти автора довольно широко использовались советской атеистической пропагандой 1920-х годов. Маторин, как и Лафарг, был увлечен компаративистикой и не отрицал важности истории религии для понимания современного состояния религиозного синкретизма. В целом Маторин не отказывался от наследия «буржуазных исследователей», но скорее маскировал свой интерес к их идеям. Это заметно по следующему пассажиру, включенному в главу «Православное язычество» книги «Православный культ и производство» (1931):

<sup>57</sup> Там же. С. 358.

В результате проникновения византийского православия в славяно-финские дебри и болота создался синкретический религиозный комплекс, то, что обычно называют «двоеверием»... Как самая абстрактная идеалистическая философская система всеми корнями своими уходит в анимистическое мировоззрение первобытного общества, так и христианство, что прекрасно подтверждено работами ряда буржуазнейших и подчас христианнейших этнологов, выросло на почве предшествующего религиозного развития и впитало в себя магико-анимистический запас представлений древнего Востока и Греции. Православный молебен, панихида, обедня суть такие же жреческие церемонии, как и те, которые проделывались в течение тысячелетий служителями различных «жреческих» культов<sup>58</sup>.

Далее в той же книге Маторин, пользуясь довольно обширными этнографическими, фольклорными и историческими материалами (но преимущественно «русскими»), описывает ситуацию, когда крестьяне «присваивали» того или иного христианского святого на основании уже сформировавшегося почитания «языческого божества», связанного со специфическими производственными нуждами общины. Если последняя находилась на стадии присваивающего хозяйства, то главными святыми для нее, в случае охоты, были св. Николай Чудотворец, св. Серафим Саровский, в случае с рыболовством — свв. Петр и Павел, с пчеловодством — св. Зосима и св. Савватий, со скотоводством — св. Егорий, св. Власий (здесь артикулируется прямая ассоциация св. Власия со славянским «скотьим богом» Велесом), и т. д. «В результате этого обзора, — заключал автор, — очевидно, что религиозно-синкретический комплекс, каким является бытовое православие, вырос на основе материально-хозяйственного процесса, что он отразил в себе потребности различных классовых группировок, даже производств и процессов»<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Маторин Н. М. Православный культ и производство. М: ОГИЗ; Московский рабочий, 1931. С. 5.

<sup>59</sup> Там же. С. 36.

### «Мифологическая критика» христианства в «Женском божестве...»

В книге «Женское божество в православном культе» Маторин занялся поиском «истоков» православного почитания Параскевы Пятницы и Богородицы — «в глубинах афревразийских культур»<sup>60</sup>. И. Левин отмечает, что в глазах советских историков «христианство отразило те же универсальные мифы о женском божестве и силах природы, которые содержатся в языческих религиозных системах, лишь поставив на их охрану более жесткую организационную структуру... Таким образом, советские историки-марксисты принижали христианство как полную суеверий эксплуататорскую религию»<sup>61</sup>. Свою логику, как и сравнительный материал, Маторин заимствовал не только у Лафарга и Дрекса, но и из статьи «Остатки культа богини-матери в настоящее время» (1928) симферопольского санитарного врача И. К. Кондорского. Последний утверждал, что культ богини-матери, распространенный среди славян, был заимствован у персов и скифов и связан с менструальным циклом женщины:

Славянская Араманти не забыта до сих пор. Зовут ее «Временная»<sup>62</sup> от слова «временные», как в центральной России называют менструации, а чаще — «матушкой-Пятницей» по дню недели, ей посвященному, в который женщины и до сих пор считают недопустимым прясть, шить и стирать белье, в который нельзя начинать и жнитво, эту бабью работу, в который происходили базары, торговые дни, из которых 10 торговых пятниц сохранились до сих пор<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. С. 3.

<sup>61</sup> Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. С. 16.

<sup>62</sup> В действительности «временными» довольно часто называются особо почитаемые пятничные дни в апокрифическом «Сказании о двенадцати пятницах». Стоит думать, что этот эпитет указывает на календарную подвижность этих праздников, каждый год приходящихся на разные числа. Высказывались, впрочем, и другие гипотезы касательно его значения. См.: Амосова С. Н. Восточнославянская «климентовская» редакция «Сказания о 12 пятницах»: структура // Славянский альманах. 2015. № 1–2. С. 236–245.

<sup>63</sup> Кондорский И. К. Остатки культа богини-матери в настоящее время. Симферополь: б. и., 1928. С. 5.

Впрочем, использование семантико-палеонтологического подхода позволило Маторину существенно расширить сравнительно-мифологический контекст своего исследования.

В эмпирическом отношении Маторин опирался и на современные ему этнографические и фольклорные материалы, собранные в том числе в Ленинградской области, и на многочисленные мотивы и сюжеты из различных мифологических и религиозных систем: здесь присутствуют и античные божества, и жития раннехристианских святых, и библейские сюжеты, и южнославянский фольклор и проч. Такой диахронный и кросс-культурный анализ указывает на зависимость Маторина от классических работ последователей мифологической школы, сравнительно-исторического метода и антропологического эволюционизма. Сам автор отчасти признавался в этом, утверждая, однако, что компаративные подходы его предшественников нуждаются в развитии: «Мы не можем удовлетвориться голым сравнительным методом; нужно принять во внимание стадиальность в развитии истории религии, связь культовых форм с типом производства и определенным общественным укладом, иногда весьма сложно опосредствованную»<sup>64</sup>.

В начале книги автор приводит этнографический и исторический материал, призванный указать на особое «пережиточное» почитание христианских святых, связанное в первую очередь с культом явленных икон, чьи истоки можно обнаружить в древнем почитании героев, священных деревьев и проч. в «эллинском язычестве»<sup>65</sup>. Затем, используя семантико-палеонтологический метод, Маторин утверждает, что культы Богородицы и Параскевы Пятницы в конечном счете восходят к архаичному почитанию «неба-богини». Но приходит он к такому заключению не сразу, постепенно снимая гипотетические культурные наслоения, образовавшиеся на первоначальном культе «обожествленного неба», от которого, в свою очередь, исходят пучки семантических значений «небо-нижнее», «небо-среднее» и «небо-верхнее». В соответствии с этим делением у людей появляются ассоциации: для неба-среднего — дерево, для верхнего — солнце, луна, звезды, птица, муха, пчела и проч., для нижнего — змея, рыба, со-

<sup>64</sup> Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. С. 12.

<sup>65</sup> Там же. С. 37.

бака, олень, бык, коза, конь и осел<sup>66</sup>. Эти пучки значений, согласно мысли исследователя, разветвлялись по мере развития «тотемического мировоззрения», усложнения производственных отношений и, как следствие, развития языка. В результате Богородица у Маторина оказывается «существом высшего синкретического порядка, к которому, по народным верованиям, надлежит обращаться за помощью в любых, самых различных жизненных ситуациях»<sup>67</sup>.

Современные формы почитания водных источников Маторин связывает с семантическим пучком значений «женщина — вода — змея», соединяя в одну эволюционную цепочку древнее почитание женских богинь, связанных одновременно и с преисподней («небо ниже» — «вода»), и с миром людей, и атрибутируя возникновение ассоциаций женщины со змеей (змея бежит, как и вода, как и шерсть у собаки и оленя — более поздних тотемов) и другими животными этапу возникновения тотемистического мировоззрения. Относительно образа Параскевы Пятницы Маторин пишет следующее:

Это — синтетическое женское божество дохристианского происхождения. Вначале «пятниц» много, как и литовских лаум, как вил и русалок. В сущности, «пятница», «русалка», «берегья» — все это различные названия одного и того же водно-лесного женского демона, тесно связанного с культом змеи-воды. Это — культ эпохи собирательного и охотничьего хозяйства. Следующей ступенью является выделение одной «матушки Пятницы» по преимуществу, этот процесс обусловливается слиянием и укрупнением тотемно-племенных групп. Прядильно-ткацкое домашнее производство снабжает Пятницу на новом этапе веретеном и прялкой, так же как Бертю, Афиону и другие аналогичные женские божества. В христианский период у русских культ Пятницы сливается с культом великой мученицы Параскевы и с культом богородицы. Происходит расщепление некогда единого образа на две части. Этим объясняется сходство ритуала и поверий о Пятнице и богородице у русского населения вплоть до того, что день богородицы «Живоносный источник» празднуется в пятницу пасхальной недели. Слой «христианских» представлений настолько тонок, что он позволяет рассматривать все составные

<sup>66</sup> Там же. С. 46.

<sup>67</sup> Решетов А. М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин. С. 168.

элементы более древнего культа и определить примерно те стадии, которые он прошел в соответствии с развитием производительных сил, с усложнением общественной жизни<sup>68</sup>.

Маторин заключает свой анализ следующим высказыванием:

Критика может упрекнуть меня в том, что я не рассматривал женский культ поочередно по отдельным конкретным обществам, а строю свое изложение синтетически, используя материал от разных народов и племен. Но дело в следующем. Женский культ уходит своими корнями в такую седую древность, когда этнические деления не только нашего времени, но даже феодального средневековья Европы не могут быть тождественны с родоплеменными образованиями этих отдаленных эпох. Ни славян, ни финнов, ни кельтов, ни германцев не существовало в те времена, когда зародились женские божества матриархальной Афреврозии. Поэтому анализ и должен носить характер палеонтологический и сравнительно мифологический, давая лишь общие вехи основных стадий в развитии культа, применительно к этапам в развитии техники и хозяйства<sup>69</sup>.

Маторина интересовал вопрос о существовании культа женских божеств, поскольку последний казался ему более древним по сравнению с почитанием мужских божеств (в этом отношении Маторин следовал за важной для советских историков-марксистов концепцией матриархата). «Диалектический метод» работы Маторина выражался в гипотезе о древнем слиянии женских и мужских божеств, приобретающих андрогинные черты. Эту идею Маторин отчасти заимствовал из статьи Лафарга «Миф об Адаме и Еве» (1891). Лафарг, в свою очередь, объяснял появление андрогинных божеств эндогамностью первобытных племен: «Эндогамные племена являются двуполыми, так как их членам не приходится для заключения брака искать женщин и мужчин вне своей среды: условия, в которых живут эти дикари, необходимо приводят к половому общению между членами одной и той же группы»<sup>70</sup>. «Вероятно, в то самое время, когда было запрещено половое общение внутри группы, гру-

<sup>68</sup> Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. С. 108.

<sup>69</sup> Там же. С. 134.

<sup>70</sup> Лафарг П. Религия и капитал. М.: ОГИЗ; Государственное антирелигиозное издательство, 1937. С. 105.

бая фантазия создала образ двуполого существа, чтобы изобразить таким образом оставшиеся эндогамные группы»<sup>71</sup>. С другой стороны, Маторин видел значимость изучения «женских» (а в первобытности — андрогинных) культов в борьбе за равноправие женщин: «При отсталости наших женских трудящихся масс религия, а с ней и в ней женские культы прежде всего представляют серьезный тормоз в социалистическом строительстве»<sup>72</sup>. Похожие идеи он высказывал и в других своих работах, например, когда писал о почитании Богоматери среди женщин Волжско-Камского края: «В культе божьей матери поражает его особая истеричность. Это — божество женских страданий, неутешной женской доли. Иконы божьей матери, таинственно-обретенные, по большей части, „являлись“ девицам или вдовам»<sup>73</sup>.

Сейчас трудно сказать, какими именно мотивами руководствовался Маторин в своей ориентации на семантико-палеонтологический подход Марра (по большей части — на его работу «Иштарь»), который развивался также О. М. Фрейденберг и И. Г. Франк-Каменецким. В статье «Об изучении религиозных верований народов СССР» Маторин писал, что работы Марра «имеют для нас двойное значение: они позволяют по языковым данным проследить вообще процесс генезиса мышления в первобытном обществе и вскрыть путем палеонтологического анализа его пережитки в позднейшем языковом творчестве. С другой стороны, исследования Марра и его школы охватывают широкий круг самых разнообразных народов Афреврозии — басков, бретонцев, народов Кавказа и Поволжья, облегчая нам исследования конкретных форм религии на ее наиболее ранних стадиях в условиях нашего тройного материка»<sup>74</sup>. В начале 1920-х годов Марр назвал свою дисциплину семантической палеонтологией или палеонтологией культуры. «По его замыслу, обе эти науки о древней жизни, историческая семантика и палеонтология, имели дело с пережитками (*remnants*. — Е. К.) — первая с вербальными, вторая с материаль-

<sup>71</sup> Там же. С. 109.

<sup>72</sup> Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. С. 6.

<sup>73</sup> Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство. С. 100.

<sup>74</sup> Маторин Н. М. Об изучении религиозных верований народов СССР. Переработ. и доп. стенограф. доклад, прочитанный 13 июня 1934 г. на 2-й Всесоюзной конференции научно-исслед. учреждений по антирелигиозной работе // Антирелигиозник. 1934. № 5. С. 30.

ными субстратами»<sup>75</sup>. Впервые статья «Иштарь (От богини матриархальной Афреврозии до героини любви феодальной Европы)» была опубликована Марром в 1927 году. В ней автор пытался продемонстрировать семантическое единство женских божеств вавилонского пантеона (и не только), анализируя их наименования и различные «дериваты» последних, так что в разных языках имя Иштари, как он полагал, может содержать разные частицы речи, указывающие на ее отождествление с «небом», «водой», «рукой» и проч.: «„Все женские проявления вавилонского Пантеона воплощены, в последнем счете, в ней“, Иштари, замечает Иеремиас... Это естественно, раз она носит название „женщина“»<sup>76</sup>. Сборник статей, первоначально готовившийся при содействии Марра, но в итоге вышедший после его смерти, «Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии», в сущности, переворачивает логическую структуру марровской «Иштари» и движется от конкретных литературных сюжетов об Исольде (все эти тексты являются тождественными друг другу, поскольку происходят от единого семантического комплекса), то есть от «дериватов», различия в сюжетных схемах которых связываются напрямую со сменой социально-экономических укладов, к «яфетическому эпосу», то есть созданным «доисторической общественностью Афреврозии сказаниям о космических стихиях, о солнце-Тристане и воде-Исольде»<sup>77</sup>.

Поздние работы Маторина, таким образом, показывают, в чем он видел «научные основы» антирелигиозной работы. Сочетание мифологической критики христианства и семантической палеонтологии было призвано показать, как «унаследованные от мертвых бедствия» поддерживаются не только «церковью и попами», но и особенностями производства, а также патриархальным укладом крестьянской семьи<sup>78</sup>. Доказав, что чисто «христианский» пласт «религиозных пережитков» настолько тонок,

<sup>75</sup> Perlina, N. (2002) *Ol'ga Freidenberg's Works and Days*, p. 73. Bloomington, IN: Slavica.

<sup>76</sup> *Марр Н.Я. Избранные работы. Основные вопросы языкознания.* Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. Т. 3. С. 309.

<sup>77</sup> *Фрейденберг О.М. Целевая установка коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии. Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора.* Л.: АН СССР, 1932. С. 1.

<sup>78</sup> *Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии.*

что может быть убран уже на первом этапе «палеонтологических раскопок», и что корни современного «религиозного синкретизма» лежат в глубине доисторических культур, антирелигиозные пропагандисты могут продемонстрировать свои находки крестьянам.

Теоретические увлечения Маторина, однако, разделяли далеко не все участники заседаний «группы». Большинство из них даже не пыталось использовать идеи Марра. Отчасти похожими на построения Маторина были идеи А. Я. Дуйсбург (с 1925 года — сотрудница отдела восточных славян в Этнографическом отделении Русского музея), высказанные в статье «Праздник „Барана“ в деревне Б. Будогощь». В этой работе исследовательница сравнивала материал, собранный в этнографических экспедициях в 1923 (совместно с Л. Б. Панек) и 1932 годах. Как утверждает Дуйсбург, материалы разных лет оказываются фактически идентичными. Учитывая то, что местные жители Будогощи давно занимаются скотоводством, «формы этого скотоводства крайне примитивны — скот гуляет на свободе, часто теряется в лесу. Чтобы сохранить скот, обращаются ко всякой чертовщине, к помощи святых»<sup>79</sup>.

В статье исследуется ежегодное жертвоприношение, совершавшееся в часовне на берегу р. Пчевжи, где, согласно преданию, была чудесным образом обретена икона Успения Божьей Матери<sup>80</sup>. В праздник Успения здесь закалывали нескольких баранов — одного из самой деревни Будогощь, а других — из окрестных деревень. Жертвоприношение заканчивалось ритуальной трапезой. В 1932 году баранов здесь уже не закалывали (в 1930 году рядом с часовней был построен кирпичный завод, и берег был занят постройками и материалами для завода), но праздник по-прежнему справляли.

С праздником связывался этиологический сюжет, записанный в разных версиях:

...прежде на то место, где совершается обряд, приходил бык, его закалывали и клали в котел, но, когда однажды его не закололи, бык обиделся и перестал приходить. В результате напал волк на стадо. По рассказу выходит, что кроме быка приходил и баран, который только

<sup>79</sup> Цит. по: *Шахнович М. М., Чумакова Т. В.* Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 87.

<sup>80</sup> *Дуйсбург А. Я.* Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощь. С. 90.

недавно перестал приходить. В рукописи В. Н. Перетца (находящейся в Архиве Географического общества) есть указания, что раньше сюда приходил олень и сам отдавался на розговены и успенье, а когда почему-то он не пришел, крестьяне стали резать баранов. По другой версии, «олень сам привел сюда заблудившегося барана, которого хозяин его считал безнадежно пропавшим; тогда хозяин тут же барана зарезал и обещался, а с ним и вся деревня, приносить на „розговины“ каждый год баранов, и с тех пор, как пропадает баран, сейчас идут к часовне на гору и там его находят. Олень же с тех пор бесследно исчез и не является более»<sup>81</sup>.

Считалось, что отказ от празднования этого праздника может привести к падежу скота.

Современные исследования антропологов и фольклористов показывают, что «фольклорный сюжет о жертвенном олене, связанный с обрядом коллективного заклятия домашних животных (быков или баранов)»<sup>82</sup>, существовал не только на Русском Севере (у русских, карел и коми): он известен грекам, балканским славянам, армянам, грузинам и абхазам. Еще Ф. Ойнас предположил, что и эта легенда, и связанный с ней ритуал «были... заимствованы финно-уграми у русских, которые, в свою очередь, переняли их у южных славян. Последние унаследовали их от античной традиции»<sup>83</sup>. Как полагает А. Б. Мороз, непосредственным источником для распространения этого сюжета и связанных с ним ритуалов на Балканах, Кавказе и севере России могло быть житие-мartyрий Афиногена Пидахфойского, жившего в III веке в Малой Армении.

В житии рассказывается, как прирученная святым... олениха... явилась к нему... перед его собственной казнью. Олениха плакала, а Афиноген повелел ей ежегодно приходить в день его смерти и приводить олененка на заклятие, чтобы его последователи могли отпраздновать его память. Так и повелось: она являлась в день памяти святого, преклонив колени у ал-

<sup>81</sup> Там же. С. 89.

<sup>82</sup> Панченко А.А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // *Quaestio Rossica*. 2021. Т. 9. № 4. С. 1246.

<sup>83</sup> Там же.

таря, молилась вместе с христианами, а затем уходила, оставив детеныша на закание в память о святом<sup>84</sup>.

А. А. Панченко, однако, допускает, что речь идет о сюжете, «чья история не ограничивается христианской эпохой»<sup>85</sup>, и указывает, что по той же модели «заместительной жертвы» построены древнегреческий миф о дочери Агамемнона Ифигении и библейская история о жертвоприношении Авраама<sup>86</sup>. В функциональном отношении, по его мнению, этот сюжет «акцентирует не тему насилия, а представления о нарушенных партнерских „отношениях доверия“ между людьми, животными и нечеловеческими существами»<sup>87</sup>.

Дуйсбург, однако, утверждала, что сведения о таких праздниках «указывают на распространение обряда жертвоприношения оленя, а затем быка и барана в лесной зоне, а следовательно и на связь с охотой и на хозяйственное значение указанных животных»<sup>88</sup>. Ссылаясь на статью Марра «Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в доистории», где якобы «разрешался вопрос о значении оленя в хозяйстве доисторических народов», она высказывала предположение, что олень, баран и бык некогда были и объектами охоты, и тотемическими символами группы<sup>89</sup>. Но если при «первобытном коммунизме» жертвоприношения барана совершались в рамках тотемического мировоззрения для «кормления» тотема, то на более поздних стадиях, как полагала Дуйсбург, «животное-божество» превратилось в умиловительную жертву божеству антропоморфному.

В декабре 1932 года Дуйсбург выступала с докладом о празднике в Будогощи на заседании группы в ИПИН. В ходе дискуссии высказывались предположения о связи этого культа «с мифом о Христе, которого изображали первоначально в виде барана»

<sup>84</sup> Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*: К 90-летию академика Н. И. Толстого. М.: Индрик, 2013. С. 226.

<sup>85</sup> Панченко А. А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре. С. 1247.

<sup>86</sup> Панченко А. А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агниология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 73–74.

<sup>87</sup> Панченко А. А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре. С. 1248.

<sup>88</sup> Дуйсбург А. Я. Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощ. С. 96.

<sup>89</sup> Там же. С. 90.

и с сюжетом о жертвоприношении Авраама<sup>90</sup>. Казалось бы, эти наблюдения легко было развернуть в семантико-палеонтологическую схему, подобную построениям самого Маторина, но последнего, судя по стенограмме заседания, гораздо больше интересовали «экономические» аспекты праздника.

## **Заключение**

«Группа по изучению религиозного синкретизма» под руководством Н. М. Маторина сформировалась в конце 1920-х годов и существовала до середины 1930-х. Основной задачей этого научного коллектива было исследование религиозных «пережитков» в аграрной культуре, что согласовывалось с общим, идеологически детерминированным трендом на этнографическое изучение «деревни» и сближение ее экономики, социальных отношений и культурного уровня с городскими реалиями. Впрочем, государство вскоре стало решать эти задачи репрессивными методами. Локальные святыни, местные обряды и верования рассматривались как «очаги культа», препятствующие социалистическому строительству и модернизации деревенского быта. Исследовательская оптика Маторина и членов «группы» формировалась под влиянием и социально-политического, и научного контекста 1920–1930-х годов. Существенное влияние на работы Маторина оказала семантико-палеонтологическая школа Н. Я. Марра. Под его влиянием Маторин рассматривал крестьянскую религиозность как «пережитки» более ранних стадий общественного развития. Исследователь также опирался на идеи мифологической школы XIX века, а также на подход А. Н. Веселовского, хотя и критиковал последний за «бесплодную» теорию заимствований.

Термины «двоеверие» и «троеверие» используются Маториным в его ранних работах, а «религиозный синкретизм» становится главным предметом изучения в более поздних исследованиях. Можно предположить, что подобный переход был обусловлен близким сотрудничеством Маторина и Марра. Традиционные для «ми-

<sup>90</sup> Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. С. 90–92. В часовне на р. Пчевжа Дуйсбург видела не только икону Успения, но и икону жертвоприношения Авраама, на которой был «изображен барашек, в рогах которого нарисована ветка, означающая, что он запутался в кустах» (Дуйсбург А. Я. Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощ. С. 97).

фологической критики» христианства идеи Маторин дополнял «гипермифологизмом» семантико-палеонтологического подхода. Он утверждал, что «чистого» христианства никогда не существовало и что оно просто заменило собой восточнославянский политеизм, впитав в себя под другими именами божеств славянского пантеона, а последние, в свою очередь, восходили к доисторическим верованиям «афревразийских культур». «Отсталость» деревни связывалась с отсталостью хозяйственного уклада, и одной из задач, стоявших перед группой, была демонстрация того, как советское государство вытесняет «старый» быт, производя коллективизацию сельского хозяйства, создавая школы и библиотеки, выводя «деревню» на уровень экономического и хозяйственного развития, близкий к «городу». Однако в текстах самого Маторина уделяется очень мало внимания тому, как «новый» быт уничтожает «старый»: его интерес к семантико-палеонтологическому методу, вероятно, имел целью создание универсальной модели развития культов, которой могли бы напрямую пользоваться антирелигиозные пропагандисты.

Очевидно, что в концептуальном отношении идеи и методы, использовавшиеся Маториным и его последователями, были довольно противоречивыми и формировали специфическую этнографическую «оптику», определявшуюся идеологическими задачами модернизации и «антирелигиозной борьбы». Вместе с тем эмпирические материалы, собранные участниками группы, позволяют хотя бы отчасти оценить особенности религиозной культуры советской деревни 1920-х — начала 1930-х годов.

## Библиография / References

- Альмов С. С.* Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому и обратно» // Новое литературное обозрение. 2010. № 101. С. 109–129.
- Альмов С. С.* Экспедиция в первобытность: об одной нереализованной мечте советской этнографии // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 88–94. EDN: RCXBRJ.
- Альмов С. С., Арзютов Д. В.* От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014. EDN: UWUOGR.
- Амосова С. Н.* Восточнославянская «климентовская» редакция «Сказания о 12 пятницах»: структура // Славянский альманах. 2015. № 1–2. С. 236–245. EDN: UBSCAD.

- Бардилева Ю. П.* Антирелигиозная пропаганда на Европейском Севере России по материалам журналов «Антирелигиозник» и «Безбожник» (1925–1941 гг.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2011. № 3. С. 42–49. EDN: OCQZZR.
- Большаков А. М.* Деревня: 1917–1927. М.: Работник просвещения, 1927.
- В помощь работнику общества смычки: сборник материалов и инструкций по вопросам шефской работы / под ред. Н. М. Маторина. Л.: Прибой, 1925.
- Данилин А. Г.* Секция этнографии Всесоюзного Географического съезда // Советская этнография. 1933. № 2. С. 113–118.
- Дуйсбург А. Я.* Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощь // Советская этнография. 1933. № 5–6. С. 89–98.
- Кашеваров А. Н.* Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М.: Крутицкое подворье, 2005. EDN: XDAYQN.
- Кондорский И. К.* Остатки культа богини-матери в настоящее время. Симферополь: б. и., 1928.
- Лафарг П.* Религия и капитал. М.: ОГИЗ; Государственное антирелигиозное издательство, 1937.
- Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. EDN: QOVASZ.
- Левинская И.* Синкретизм: термин и феномен // Страницы: Богословие, культура, образование. 1998. № 3 (4). С. 558–567.
- Март Н. Я.* Избранные работы. Основные вопросы языкознания. Т. 3. Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934.
- Маторин Н. М.* Возможна ли марксистская этнография (этнология): тезисы доклада. Всероссийское археолого-этнографическое совещание. Л.: б. и., 1932.
- Маторин Н. М.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. М.: ОГИЗ; Московский рабочий, 1931.
- Маторин Н. М.* К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л.: Наука, 1934. С. 330–342.
- Маторин Н. М.* Об изучении религиозных верований народов СССР. Переработ. и доп. стенограф. доклад, прочитанный 13 июня 1934 г. на 2-й Всесоюзной конференции научно-исслед. учреждений по антирелигиозной работе // Антирелигиозник. 1934. № 5. С. 123–132.
- Маторин Н. М.* Православный культ и производство. М.: ОГИЗ; Московский рабочий, 1931.
- Маторин Н. М.* Религия и борьба с нею в Северном крае. Л.: Прибой, 1930.
- Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство. М.: Акц. изд. общество «Безбожник», 1929.

- Мороз А. Б.* Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Н. И. Толстого.* М.: Индрик, 2013. С. 212–233.
- Панченко А. А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. EDN: QWCCWZ.
- Панченко А. А.* Исследования в области народного православия: деревенские святые Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. EDN: YWOIBI.
- Панченко А. А.* «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // *Quaestio Rossica.* 2021. Т. 9. № 4. С. 1241–1258. DOI: <https://doi.org/10.15826/qr.2021.4.637>; EDN: TVIADG.
- Проскура А. В.* «Союз безбожников» на Псковщине: организация и деятельность в конце 1920-х — первой половине 1930-х // *Псков. Научно-практический, историко-краеведческий журнал Псковского пед. ин-та.* 2002. № 16. С. 204–210.
- Решетов А. М.* Николай Михайлович Маторин: опыт портрета ученого в контексте времени // *Этнографическое обозрение.* 1994. № 3. С. 132–155.
- Решетов А. М.* Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // *Репрессированные этнографы.* Вып. 2 / под ред. Д. Д. Тумаркина. М.: Восточная литература, 2003. С. 147–191.
- Слезкин Ю.* Советская этнография в нокдауне: 1928–1938 // *Этнографическое обозрение.* 1993. № 2. С. 113–125.
- Смолкин В.* Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
- Соловей Т. Д.* От «буржуазной» этнологии к «марксистской» этнографии: стратегии продвижения марксистской ортодоксии в раннесоветский период // *Исторические исследования. Журнал исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.* 2018. № 11. С. 160–178. EDN: TVLKEX.
- Тан В. Г.* Старый и новый быт. Л.: Госиздат, 1924.
- Фрейденберг О. М.* Целевая установка коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольды // *Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии. Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора.* Л.: АН СССР, 1932. С. 1–16.
- Фриз Г. Л.* «Вся власть приходом»: возрождение православия в 1920-е гг. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2012. № 30 (3–4). С. 86–105. EDN: QZJVET.
- Чумакова Т. В.* «Карта религий» для неудавшейся всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2012. № 30 (3–4). С. 106–133. EDN: QZJVFD.

- Шахнович М.М.* Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти // *Человек*. 2023. № 34 (5). С. 172–181. DOI: <https://doi.org/10.31857/S023620070028508-5>; EDN: NJGRIR.
- Шахнович М.М.* Возвращение из небытия: публикации о Н. М. Маторине (1898–1936) и его научной и организационной деятельности // *Религиоведение*. 2020. № 3. С. 112–119. DOI: <https://doi.org/10.22250/2072-8662.2020.3.112-119>; EDN: QZAQRJ.
- Шахнович М.М.* Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.) // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2013. № 31 (1). С. 202–219. EDN: QUUVKR.
- Шахнович М.М., Чумакова Т.В.* Идеология и наука: Изучение религий в эпоху культурной революции в СССР. СПб.: Наука, 2016. EDN: YGMXZT.
- Alymov, S. S. (2010) “The Non-Accidental Village: Soviet Ethnographers and Collective Farmers on the Path ‘From Old to New and Back Again’”, *New Literary Observer* 101: 109–129. (In Russian)
- Alymov, S. S. (2013) “Expedition to Primitivity: On an Unrealized Dream of Soviet Ethnography”, *Ethnographic Review* 4: 88–94. EDN: RCXBRJ. (In Russian)
- Alymov, S. S., Arzyutov, D. V. (2014) *From the Classics to Marxism: The Conference of Ethnographers of Moscow and Leningrad (April 5–11, 1929)*. St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS. EDN: UWUOGR. (In Russian)
- Amosova, S. N. (2015) “The East Slavic ‘Clementine’ Redaction of the ‘Tale of the Twelve Fridays’: Structure”, *Slavic Almanac* 1–2: 236–245. EDN: UBSCAD. (In Russian)
- Bardileva, Y. P. (2011) “Anti-Religious Propaganda in the European North of Russia Based on Materials from the Journals ‘Antireligioznik’ and ‘Bezbozhnik’ (1925–1941)”, *Vestnik of Saint Petersburg University. History* 3: 42–49. EDN: OCQZZR. (In Russian)
- Bolshakov, A. M. (1927) *The Village: 1917–1927*. Moscow: Rabotnik Prosveshcheniya. (In Russian)
- Chumakova, T. V. (2012) “The ‘Map of Religions’ for the Failed All-Union Census of 1937: A Forgotten Page of Soviet Religious Studies”, *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 30 (3–4): 106–133. EDN: QZJVF. (In Russian)
- Danilin, A. G. (1933) “The Ethnography Section of the All-Union Geographical Congress”, *Soviet Ethnography* 2: 113–118. (In Russian)
- Droogers, A. (2011) “Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem”, in A. Droogers (ed.) *Play and Power in Religion: Collected Essays*, pp. 195–214. Berlin: De Gruyter.

- Duysburg, A. Y. (1933) "The 'Ram' Festival in the Village of B. Budogoshch", *Soviet Ethnography* 5–6: 89–98. (In Russian)
- Freeze, G. L. (2012) "All Power to the Parishes': The Revival of Orthodoxy in the 1920s", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 30 (3–4): 86–105. EDN: QZJVET. (In Russian)
- Freidenberg, O. M. (1932) "The Target Objective of Collective Work on the Tristan and Isolde Theme", in *Tristan and Isolde: From Heroine of Love in Feudal Europe to Goddess of Matriarchal Afreurasia. Collective Work of the Sector for the Semantics of Myth and Folklore*, pp. 1–16. Leningrad: USSR Academy of Sciences. (In Russian)
- Kashevarov, A. N. (2005) *The Orthodox Russian Church and the Soviet State (1917–1922)*. Moscow: Krutitsy Podvorie. EDN: XDAYQN. (In Russian)
- Kondorsky, I. K. (1928) *Remnants of the Cult of the Mother Goddess in the Present Time*. Simferopol. (In Russian)
- Lafargue, P. (1937) *Religion and Capital*. Moscow: OGIZ; State Anti-Religious Publishing House. (In Russian)
- Leopold, A. M., Jensen, S. (eds.) (2004) *Syncretism in Religion: A Reader*. London: Routledge.
- Levin, I. (2004) *Dvoeverie and Popular Religion in the History of Russia*. Moscow: Indrik. EDN: QOVASZ. (In Russian)
- Levinskaya, I. (1998) "Syncretism: Term and Phenomenon", *Pages: Theology, Culture, Education* 3 (4): 558–567. (In Russian)
- Luehrmann, S. (2015) "Antagonistic Insights: Evolving Soviet Atheist Critiques of Religion and Why They Matter for Anthropology", *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 59 (2): 97–113.
- Luukkanen, A. (1994) *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Marr, N. Y. (1934) *Selected Works. Fundamental Questions of Linguistics*. Vol. 3. Leningrad: State Socio-Economic Publishing House. (In Russian)
- Matorin, N. M. (ed.) (1925) *To Aid the Worker of the Society for Link-Up: A Collection of Materials and Instructions on Issues of Patronage Work*. Leningrad: Priboi. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1929) *Religion Among the Peoples of the Volga-Kama Region Then and Now: Paganism — Islam — Orthodoxy — Sectarianism*. Moscow: "Bezbozhnik" Joint-Stock Publishing Society. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1930) *Religion and the Struggle Against It in the Northern Region*. Leningrad: Priboi. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1931) *The Female Deity in the Orthodox Cult. Friday-Mother of God. An Essay in Comparative Mythology*. Moscow: OGIZ; Moskovsky Rabochy. (In Russian)

- Matorin, N. M. (1931) *The Orthodox Cult and Production*. Moscow: OGIZ; Moskovsky Rabochy. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1932) *Is a Marxist Ethnography (Ethnology) Possible: Theses of a Report. All-Russian Archaeological-Ethnographic Conference*. Leningrad. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1934) "On the Study of the Religious Beliefs of the Peoples of the USSR". Revised and supplemented stenographic report delivered on June 13, 1934 at the 2nd All-Union Conference of Research Institutions on Anti-Religious Work", *Antireligioznik* 5: 123–132. (In Russian)
- Matorin, N. M. (1934) "On the Question of the Methodology for Studying Religious Syncretism", in *Sergei Fedorovich Oldenburg. On the 50th Anniversary of Scholarly and Social Activity. 1882–1932*, pp. 330–342. Leningrad: Nauka. (In Russian)
- Moroz, A. B. (2013) "The Legend of the Sacrificial Deer: Geography, Variants, Sources, Parallels", in *Ethnolinguistica Slavica: On the 90th Birthday of Academician N. I. Tolstoy*, pp. 212–233. Moscow: Indrik. (In Russian)
- Panchenko, A. A. (1998) *Studies in the Field of Popular Orthodoxy: Village Shrines of Northwestern Russia*. St. Petersburg: Aletyya. EDN: YWOIBI. (In Russian)
- Panchenko, A. A. (2012) *Ivan and Yakov — Unusual Saints from a Swampy Area: "Peasant Hagiology" and Religious Practices in Modern Russia*. Moscow: New Literary Observer. EDN: QWCCWZ. (In Russian)
- Panchenko, A. A. (2021). "The Moral Economies of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture", *Quaestio Rossica* 9 (4): 1241–1258. DOI: <https://doi.org/10.15826/qr.2021.4.637>; EDN: TVIADG. (In Russian)
- Perlina, N. (2002) *Ol'ga Freidenberg's Works and Days*. Bloomington, IN: Slavica.
- Primiano, L. N. (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54 (1): 37–56.
- Proskurina, A. V. (2002) "The 'Union of the Godless' in the Pskov Region: Organization and Activity in the Late 1920s — First Half of the 1930s", *Pskov. Scientific-Practical, Historical-Local Lore Journal of the Pskov Pedagogical Institute* 16: 204–210. (In Russian)
- Reshetov, A. M. (1994) "Nikolai Mikhailovich Matorin: An Attempt at a Portrait of a Scholar in the Context of His Time", *Ethnographic Review* 3: 132–155. (In Russian)
- Reshetov, A. M. (2003) "The Tragedy of a Personality: Nikolai Mikhailovich Matorin", in D. D. Tumarkin (ed.) *Repressed Ethnographers*, Issue 2, pp. 147–191. Moscow: Vostochnaya Literatura. (In Russian)
- Rock, S. (2007) *Popular Religion in Russia: "Double Belief" and the Making of an Academic Myth*. London, New York: Routledge.
- Shakhnovich, M. M. (2013) "The Section for the Study of Religions of the Peoples of the USSR at the Museum of the History of Religion of the USSR Academy of Sciences (1934)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov'v Rossii i za rubezhom* 31 (1): 202–219. EDN: QUUVKR. (In Russian)

- Shakhnovich, M. M. (2020) "Return from Oblivion: Publications about N. M. Matorin (1898–1936) and His Scientific and Organizational Activities", *Religiovedenie* 3: 112–119. DOI: <https://doi.org/10.22250/2072-8662.2020.3.112-119>; EDN: QZAQRJ. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2023) "Anthropological Aspects of Local Cults: Theoretical and Methodological Approaches to Studying Religious Sites of Memory", *Chelovek* 34 (5): 172–181. DOI: <https://doi.org/10.31857/S023620070028508-5>; EDN: NJGRIR. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M., Chumakova, T. V. (2016) *Ideology and Science: The Study of Religion in the Era of the Cultural Revolution in the USSR*. St. Petersburg: Nauka. EDN: YGMXZT. (In Russian)
- Shaw, R., Stewart, C. (eds.) (2003) *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- Slezkin, Y. (1993) "Soviet Ethnography on the Ropes: 1928–1938", *Ethnographic Review* 2: 113–125. (In Russian)
- Smith, S. A. (2009) "Bones of Contention: Bolsheviks and the Struggle against Relics 1918–1930", *Past & Present* 134 (1): 155–194.
- Smolkin, V. A. (2021) *Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Solovey, T. D. (2018) "From 'Bourgeois' Ethnology to 'Marxist' Ethnography: Strategies for Promoting Marxist Orthodoxy in the Early Soviet Period", *Historical Studies. Journal of the Faculty of History, Lomonosov Moscow State University* 11: 160–178. EDN: TVLKEX. (In Russian)
- Tan, V. G. (1924) *Old and New Way of Life*. Leningrad: Gosizdat. (In Russian)
- Thatcher, I. D. (2006) "Communism and Religion in Early Bolshevik Russia: A Discussion of Work Published Since 1989", *European History Quarterly* 36 (4): 586–598. DOI: <https://doi.org/10.1177/0265691406068133>; EDN: JRQQFV.

---

# Прочтение фрагмента DN XIII, 3 («О божественных именах» XIII, 3) В. Н. Лосским в контексте предложенной им концепции мистического богословия

ПАВЕЛ В. ХОНДЗИНСКИЙ

Рекомендация для цитирования:

*Хондзинский П. В.* Прочтение фрагмента DN XIII, 3 («О божественных именах» XIII, 3) В. Н. Лосским в контексте предложенной им концепции мистического богословия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 190–215.

For citations:

Khondzinskii, P. V. (2026) "Reading of the Fragment DN XIII, 3 ("On Divine Names" XIII, 3) by V. N. Lossky in the Context of his Concept of Mystical Theology", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 190–215.

Поступила в редакцию: 12.01.2025; прошла рецензирование: 15.06.2025; принята в печать: 30.06.2025.

Received: 12.01.2025; Revised: 15.06.2025; Accepted for publication: 30.06.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Хондзинский П. В., 2026

© Khondzinskii P. V., 2026

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия).

[raulum@mail.ru](mailto:raulum@mail.ru)

ORCID: 0000-0001-9805-045X

**Аннотация.** Одним из главных тезисов, неизменно выдвигаемых В. Н. Лосским в его работах, является мысль о неразрывном единстве догматики и мистики, являющемся отличительной чертой восточного богословия в его сравнении с западным. Это единство Лосский стремился продемонстрировать в том числе на примере «Ареопагитик», доказывая, что триадологический догмат раскрывается Псевдо-Дионисием и на уровне апофатического богословия. Для этого Лосский постулирует принципиальное положение, согласно которому антиномичность догмата и есть проявление его апофатичности. В статье прослеживается, как указанная мысль реализуется в прочтении Лосским фрагмента DN XIII, 3, к которому он неоднократно возвращался на протяжении своего творческого пути. Предлагается, в частности, гипотеза, что неточность цитирования этого фрагмента в ранних текстах Лосского обусловлена тем, что он прибежал к латинскому переводу трактата, однако и уточнение им впоследствии текста «Ареопагитик» по греческому оригиналу не снимает проблематичности его прочтения, которая выражается прежде всего в невнимательности к терминологии Псевдо-Дионисия, сложившейся, как известно, под влиянием неоплатоников, в том числе Прокла.

Кроме того, высказывается и обосновывается гипотеза, что сама постановка проблемы, предложенная Лосским, обусловлена не столько богословием эпохи Вселенских соборов, сколько богословской полемикой начала XX века, когда одним из главных вопросов, обсуждавшихся в русской богословской среде, стал вопрос о соотношении мистического опыта с содержанием богословского учения и были предприняты первые попытки однозначно связать нормативное описание мистического опыта с нормативным учением церкви.

**Ключевые слова:** мистическое богословие, апофаза, антиномия, мистический разум, мистическое богословие, «Ареопагитики», В. Н. Лосский, триадология

### **Reading of the Fragment DN XIII, 3 (“On Divine Names” XIII, 3) by V. N. Lossky in the Context of his Concept of Mystical Theology**

*Pavel V. Khondzinskii*

Orthodox St. Tikhon’s University for the Humanities (Moscow, Russia). paulum@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9805-045X

**Abstract.** *The inseparable unity of dogmatics and mysticism as a distinctive feature of Eastern theology in comparison with Western theology, is one of the main theses that V. N. Lossky puts forward in his works. Lossky tried to demonstrate this unity using the example of the Corpus Areopagiticum, where he was proving that the triadological dogma is also revealed by Pseudo-Dionysius at the level of apophatic theology. Lossky makes a fundamental assertion that the antinomy of dogma is a manifestation of its apophatic ground. This article explores the manner in which this concept is manifested in Lossky’s interpretation of the fragment DN XIII, 3, which he consistently analyzed during his creative quest. It is suggested, specifically, that the misquotation of this passage in Lossky’s earlier writings stems from his reliance on a Latin translation of the treatise. Nevertheless, his later clarification of the text of “Areopagitica” based on the Greek original does not eliminate the issues associated with its interpretation, which are mainly reflected in the neglect of the terminology used by Pseudo-Dionysius. This terminology, as is well-known, evolved under the influence of Neoplatonists, including Proclus. Furthermore, it is proposed and supported that the specific formulation of the problem suggested by Lossky is influenced not primarily by the theology of the Ecumenical Councils era, but rather by the theological debates of the early twentieth century. During this period, a significant topic of discussion within Russian theological circles was the relationship between*

*mystical experience and the principles of theological doctrine. Initial efforts were undertaken to clearly associate the normative depiction of mystical experience with established theological teachings.*

**Keywords:** mystical theology, apophasis, antinomy, mystical reason, mystical theology, “Areopagitics”, V. N. Lossky, triadology

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: without external funding.

1

**К**АК известно, В. Н. Лосский не только предложил (прежде всего западному читателю) последовательное изложение вероучения Восточной церкви, но и сформулировал общие методологические критерии православного богословия. Они подразумевают единство *мистического опыта* и вытекающих из него *догматов*<sup>1</sup>, формулировки которых обязательно *апофатичны*<sup>2</sup>, что, в свою очередь, находит выражение в их *антиномичности*<sup>3</sup>. При этом, стремясь найти опору своим тезисам в святоотеческом предании, Лосский выдвинул на первый план Псевдо-Дионисия Ареопагита как автора, впервые продемонстрировавшего их на практике. Ниже мы постараемся проследить реализацию указанных принципов в интерпретации Лосским фрагмента DN XIII, 3, к которому он возвращался не один раз на протяжении своей научно-богословской деятельности.

Первое упоминание DN XIII, 3 мы встречаем в ранней статье молодого Лосского «Отрицательное богословие в учении святого Дионисия Ареопагита», опубликованной в 1929 году в *Seminarium Kondakovianum*<sup>4</sup>. Там уже содержится тезис, легший в основание всего дальнейшего построения:

Прежде всего *διακρίσεις* обозначают Лиц Святой Троицы; Они — «Разделения» в глубинах Самого сверхсущностного божественного «Со-

<sup>1</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010. С. 11.

<sup>2</sup> Там же. С. 54–55.

<sup>3</sup> Там же. С. 60–61.

<sup>4</sup> Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Seminarium Kondakovianum* III. Prague, 1929. P. 130–141.

единения» (ἔνωσις), «Происхождения», пребывающие внутри Самой Сущности, одновременно и «ἐνώσεις» и «διακρίσεις». Поэтому откровение Св. Троицы, будучи вершиной катафатического богословия, принадлежит в равной мере и к апофатическому<sup>5</sup>.

Чуть ниже в перечне фрагментов «Ареопагитик», особенно важных для понимания «тринитарной» апофазы Псевдо-Дионисия, упоминается и фрагмент DN XIII, 3<sup>6</sup>.

Процитированный текст дословно перенесен в статью «Понятие „аналогий“ у Псевдо-Дионисия Ареопагита» (1931)<sup>7</sup>, однако упоминание о DN XIII, 3 в ней отсутствует<sup>8</sup>.

В следующий раз мы встречаемся с интересующим нас фрагментом DN XIII, 3 уже в «Очерках мистического богословия». Именно «Ареопагитикам» посвящена большая часть второй главы «Божественный мрак». Апофаза есть не только экстаз, но и правильное устройство ума. При этом апофатическая настроенность ума может быть следствием только правильного опыта «обожения»<sup>9</sup>, и «в этом смысле всякое истинное богословие есть по существу своему богословие апофатическое». Одновременно апофатизм не есть агностицизм. Он означает не отказ от богопознания, но отказ от богопознания рационального. Последнее подтверждается тем, что «догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают»<sup>10</sup>.

Так, в своем трактате «О Божественных именах», рассматривая приложимое к Богу имя «Единое», Дионисий показывает его недостаточность и противопоставляет (*oppose*) ему другое «наивысочайшее» (*le plus sublime*) имя — Святая Троица, говорящее о том, что Бог не единство и не множество, но что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Там же. С. 135.

<sup>6</sup> Там же. С. 137.

<sup>7</sup> Лосский В.Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // Богословские труды. 2009. № 42. С. 110–136. В оригинале написана на французском.

<sup>8</sup> Там же. С. 114.

<sup>9</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 223.

<sup>10</sup> Там же. С. 223.

<sup>11</sup> Там же. С. 215 (ср.: Lossky, V. (1944) *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*, p. 29. Paris: Aubier).

В приведенном месте мы находим ссылку на DN XIII, 3 — фрагмент, который уже упоминался, но не цитировался в статье 1929 года, с уточнением цитации по Минию (*Patrologia graeca* — PG, T. 3, col. 981A); обратим на это внимание и пойдем дальше.

В статье 1945 года «Дионисий Ареопагит и прп. Максим Исповедник» (вошедшей в книгу «Боговидение») аргументация повторяется. Согласно Дионисию, «Бог — не Единство, но причина Единства, точно так же, как Он есть и причина множественности. Вот почему Дионисий выше имени „Единое“ превозносит имя „Троица“ — „самое возвышенное из имен“»<sup>12</sup>. В точности повторяется и отсылка: DN XIII, 3 (PG, T. 3, col. 981A).

Важным этапом размышлений Лосского на темы мистического богословия становится статья 1953 года «Апофаза и троическое богословие». Отчасти она является ответом на критику, которой автор подвергся за чрезмерное «обострение», как сам он признает, разницы в описании Плотиним и Дионисием мистического пути, ведущего к соединению с Богом<sup>13</sup>. Однако, признавая ее справедливость, Лосский одновременно стремится защитить главный свой тезис — апофатическую триадологию, которую усваивает Дионисию. Ведь иначе, — если бы автор Ареопагитик представлял себе высшим представления о троичности Божественных Лиц Их сверхличностное единство и тождество, — он «оказался бы послушным орудием агрессивного возврата к платонизму, который он терминологией Плотина ввел бы в самое сердце христианского богословия»<sup>14</sup>.

Здесь мы впервые находим развернутую цитату из уже знакомого нам до сих пор только по ссылкам фрагмента DN XIII, 3.

Правило непротивопоставления, управляющее всем движением апофазы Дионисия, исключает всякую возможность свести Троичность Ипостасей к некоему первичному сверхличностному единству. В последней главе книги «О Божественных именах», посвященной имени Единого, Дионисий заявляет: «Непостижимое Божество прославляется совокупно как Единое и Троичное, на са-

<sup>12</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 457.

<sup>13</sup> Лосский В.Н. Апофаза и троическое богословие // Богословские труды XIV. М., 1975. С. 101. Ср.: «В. Лосский противопоставляет экстаз Дионисия, который есть просто „выход из бытия как такового“, экстазу Плотина, который является „редукцией бытия к абсолютной простоте“. На деле и Дионисий точно так же называет единство „упрощающим“ (*ἀπλοτική ἑνωσις*)» (Gandillac, M. de. (1966) *La Sagesse de Plotin*, p. 25, note 34. Paris: Librairie philosophique J. Vrin).

<sup>14</sup> Лосский В.Н. Апофаза и троическое богословие. С. 101.

мом же деле оно не может быть познано никем из нас и никаким существом ни как Единое, ни как Троица» (PG, Т. 3, 980D–981A). Если отрицать их противопоставленность, то оба термина должны быть схвачены одновременно в некоем «совидении», или одновременном видении, которое в различении отождествляет. И Дионисий продолжает: «а хотя бы для того, чтобы воспеть Его сверхединство и Божественное рождение, мы на самом деле именуем Сверхименуемого Божественными именами Троичности и Единства». Принцип «Божественного рождения» поставлен на тот же уровень, что и «сверхединство», и это теперь указывает на различие между природой и Ипостасями: здесь Троичность не подчинена Единству, в противоположность тому, что было сказано о проявлениях *ad extra*, когда «различения» были подчинены «единствам»<sup>15</sup>.

Наконец, итоговым для Лосского осмыслением интересующего нас фрагмента следует считать комментарии к нему в его последнем, незаконченном труде «Отрицательное богословие у Майстера Экхарта»<sup>16</sup>.

Согласно Лосскому, Экхарт считает единым актом Отца как рождение Сына и исхождение Духа, так и творение мира<sup>17</sup>, при этом, если неизменным именем наделено божественное *Esse*, то именем всеименуемым — то есть именем, в котором Бог открывается творению как его запредельная причина, — становится *Unum*, усвояемое личности Отца<sup>18</sup>. Таким образом,

Божественная неизреченность у Майстера Экхарта в известном смысле превосходит Троичного Бога, ибо принадлежит собственно Бытию, которое предшествует Единому [...] Если с точки зрения *Esse* Он непознаваем, то *Unum*, напротив, представляет тот аспект, в котором

<sup>15</sup> Там же. С. 103.

<sup>16</sup> Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта. М.: Познание, 2002.

<sup>17</sup> «Таким образом, Божественное действие, которое, согласно Экхарту, может быть только единым внутренним актом, одновременно дающим начало тринитарным исхождениям и совокупности тварных сущих, принадлежит личному Богу, и в первую очередь Лицу Отца» (Там же. С. 106).

<sup>18</sup> Ср.: «Сущность в аспекте Единого, или Божество в суппозите Отца, открывает себя как всемогущая и совмещает все имена в едином имени, промежуточном между безымянностью и многоименностью. Следовательно, Единое — *nomen omnominabile* (имя всеименуемое) — есть высочайшее имя, ибо оно следует непосредственно за „именем неизменным“ Божества, рассматриваемого *sub ratione esse* (в аспекте бытия)» (Там же. С. 107).

*Deus absconditus* позволяет познать Себя как Троицу Лиц и первое Начало творения<sup>19</sup>.

Напротив, Ареопагит различает собственно богословский (внутритроический) и домостроительный аспекты в раскрытии учения о Троице. Вследствие этого различения именем «творящей причинности» становится уже не «Единое», а «Благо», которое «свидетельствует о щедрости, производящей все сущее троичной „Теархии“ и радикально отделяет сотворение мира от исхождения Божественных Лиц. Различение между „домостроительным“ и „богословским“ аспектами получает, таким образом, основание в Самом Боге»<sup>20</sup>; кроме того, «сверхсущностная плодотворность» оказывается уже никак не обусловленной Благом, являясь актом внутритроическим (отсылка к DN I, 4). Таким образом, имя неизменяемое должно «соединять в себе троичность и единство» (отсылка к DN XIII, 3) и «принадлежать Троичному Богу в Его абсолютной трансцендентности, за пределами утверждений и отрицаний»<sup>21</sup>. Правда, в «Мистическом богословии» и «Троичность», и «Единство» отрицаются на пути апофатического восхождения, однако даже этот путь «возглавляется не безличным Единым, а „Троицей сверхсущностной, более чем Божественной и более чем благой“»<sup>22</sup>.

Постараемся оценить корректность этой интерпретации.

## 2

Предварительно надо заметить, что после критики Коха и Штигльмайра, доказавших прямую терминологическую зависимость «Ареопагитик» от сочинений Прокла<sup>23</sup>, Лосский был первым, кто

<sup>19</sup> Там же. С. 105.

<sup>20</sup> Там же. С. 103.

<sup>21</sup> Там же. С. 102.

<sup>22</sup> Там же. Во французском оригинале это место читается так: «Cependant, ce n'est pas l'Un impersonnel, mais la Trinité "suresentielle, plus que divine et plus que bonne" qui préside à la voie de l'ascension apophatique» (Lossky, V. (1973) *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 62. Paris: Librairie philosophique J. Vrin); точнее было бы, кажется, перевести так: «Троица... руководствует на пути апофатического восхождения», — что трудно оспорить, но одновременно трудно и принять как подтверждение того, что представление о троичности Бога благодаря этому становится *содержанием* апофазы.

<sup>23</sup> Schäfer, Chr. (2022) "Hugo Koch and Josef Stiglmayr on Dionysius and Proclus", in *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, pp. 569–583. Oxford: Oxford University Press.

решился утверждать, что апофаза «Ареопагитик» содержит учение о Троице. Эта точка зрения впоследствии обрела как своих противников, так и сторонников<sup>24</sup>.

Обратимся, однако, к тексту DN XIII, 3. Напомню, что эволюция его использования Лосским идет от простого упоминания в ранних статьях через микроцитату «наивысочайшее имя» в «Очерке мистического богословия» и «Боговидении» — к развернутой цитате в статье «Апофаза и троическое богословие», где вдобавок расширяется объем ссылки: от 981A до 980D–981A, и завершающему комментарию в «Отрицательном богословии», который в качестве контрастного фона использует триадологическую концепцию Майстера Экхарта. Полностью цитируемый Лосским текст выглядит так:

(980D) Но сверхсущее Единое определяет и сущее единое, и всякое число и само является началом и причиной, и числом, и порядком и единого, и числа, и всего сущего. Вследствие этого и *превысшее всего Божество, прославляемое и как Единица, и как Троица, [не] является ни единицей, ни троицей* [Διὸ καὶ μὴ μὴν ἑνὴν καὶ τριάς ἢ ὑπὲρ πάντα θεότης οὐκ ἔστιν οὐδὲ μὴν, οὐδὲ τριάς], будучи познаваемо нами или кем-либо другим из сущего, (981A) но чтобы мы истинно воспевали сверхединое (τὸ ὑπερνωμένον) и богорождающееся (τὸ θεογόνον) в Нем, мы именуем сверх-именуемое троичным и единичным богоименованием, сверхсущное — сущим. Ведь никакая единица или троица, ни число, ни единство или рождаемость, ни что-либо иное из сущего или познаваемое кем-либо из сущих не объясняет превышающую всяческое осмысленное и ум тайну сверхсущего сверх всего Сверхбожества, и нет Ему ни имени, ни понятия, но Оно недосыгаемо изъемлется [от всего]. И самое [именование] благодати не преподносим Ему, как бы считая соответственным Ему, но

<sup>24</sup> «Исследователи отмечают, что Дионисий настаивает на полной скрытости трансцендентного Бога, который находится за пределами имен, даже библейских Тринитарных имен Отца, Сына и Духа. Является ли Дионисий, следовательно, нетринитарным или антитринитарным автором? Этот вопрос еще не решен. Хотя некоторые авторы, в том числе Владимир Лосский, Эндру Лаут, Ханс Урс фон Бальтазар и Вернер Байервальтес, читают Дионисия как тринитария, они не обсуждают подробно отрывки, наиболее убедительно поддерживающие нетринитарное прочтение, а именно отрывки из „Мистической теологии“ (MT) и „Второго Послания“ (Ep2). В результате тринитарные прочтения появляются не во взаимодействии с (и успехом по отношению к), а просто рядом с нетринитарными чтениями, такими как у Бернхарда Бронса и Яна Ваннесте» (Jones, J. (2000) “The Status of the Trinity in Dionysian Thought”, *The Journal of Religion* 80 (4): 645–646).

в сильном желании постигнуть и выразить неизреченное Его природы мы прежде всего избираем для Него достойнейшее из имен (τῶν ὀνομάτων σεπτότατον) предметов<sup>25</sup>.

Конечно, выражение τῶν ὀνομάτων σεπτότατον очень затруднительно отнести к Троице (равно как и перевести через *le plus sublime*)<sup>26</sup>. Очевидно, что оно указывает на Благость. Кроме того, во фрагменте в целом нет противопоставления между Единым и Троицей (в «Очерке мистического богословия» у Лосского сказано «противопоставляет» — *oppose*). Однако если мы посмотрим параллельный латинский текст патрологии Миня, то обнаружим любопытную вещь: из-за несовпадения греческого и латинского текста по количеству слов входящее в греческом тексте в 980D и выделенное нами курсивом выражение (*превысшее всего Божество, прославляемое и как Единица, и как Троица*) — именно его Лосский будет цитировать позднее в статье «Апофаза и троическое богословие» — оказывается в латинском тексте в разделе 981A и переведено следующим образом: «Quamobrem et unitas quæ laudatur, et Trinitas quæ est divinitas supra omnia, non est unitas, neque Trinitas...» («Вследствие чего и единое [единица], которое воспевается, и Троица, которая есть Божественность, превышая всего, не есть ни единое [единица], ни Троица...»). Как видно, латинский перевод неточен, однако именно в нем мы находим гораздо более очевидно выраженное и столь важное для Лосского в «Очерке мистического богословия» *противопоставление* Единице — Троицы, которая «превыше всего»<sup>27</sup>.

Если предположить, что молодой Лосский здесь прочитал текст скорее по-латыни, чем по-гречески, цитируя его затем по памяти, то появление слова *oppose* станет для нас более понятным, так же как и изменения в статье 1951 года: ведь именно здесь исчезает упоминание о «высочайшем имени», объем ссыл-

<sup>25</sup> Перевод А. Ф. Лосева. См.: Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009. С. 217.

<sup>26</sup> На это, в частности, указывал Р. Уильямс. См.: Уильямс Р. Богословие Лосского: изложение и критика. Киев: Дух и литера, 2009. С. 88.

<sup>27</sup> Следует заметить, что таким образом указанное место переведено только у Миня. Остальные древние латинские переводы точно следуют здесь за греческим текстом и не противопоставляют единицу троице. См.: Dionisiaca (1937) *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, p. 550. Belgium: Brouwer & C.

ки на XIII, 3 расширяется до 980D–981A, а на место «оппозиции» приходит «непротивопоставление противоположностей», что более точно отвечает смыслу греческого оригинала.

Как бы то ни было, обратившись снова к тексту «Ареопагитик», мы должны будем отметить, что «Троица» (τριάς) здесь соотносится не с «Единым» (ἓν), а с единицей (μονάς), тогда как Единое, которое «определяет... всякое число», по-видимому, оказывается выше этого соотношения<sup>28</sup>. Отсюда далее выстраивается и рядоположение «сверхъединства» (ὑπερῆνωμένον) и «Богородности» (θεογένον), ради воспевания которых мы именуем «троичным и единичным Богоименованием» сверхименоваемое.

Кроме того, если исходить из признаваемого в том числе и Лосским факта, что Дионисий воспользовался для выражения христианского учения языком неоплатоников (Прокла в первую очередь), то можно утверждать, что понятие ἡνωμένον не тождественно не только понятию Единого (ἓν), но даже и единства (ἕνωσις), а должно переводиться как «объединенность»<sup>29</sup>, относясь к уровню бытия, следующему за абсолютно непричастным ничему Единым, — уровню так называемых генад (ἐνάδα), в которых Единое обретает сообщимость низшим иерархическим уровням<sup>30</sup>. Не случайно в DN Троица не раз называется Генадой, в том числе сверхобъединенной Генадой (ὑπερῆνωμένην ἐνάδα)<sup>31</sup>, а однажды даже «триадической Генадой» (τριάδικῃ ἐνάδα)<sup>32</sup>. Иными словами, ὑπερῆνωμένον не есть синоним ἓν. Сказанное особенно выразительно подтверждается местом, где Ареопагит сравнива-

<sup>28</sup> «Но сверхсущее Единое определяет и сущее единое, и всякое число и само является началом и причиной, и числом, и порядком и единого, и числа, и всего сущего» (DN XIII, 3).

<sup>29</sup> Приставка ὑπερ (ὑπερῆνωμένον) просто указывает на то, что речь идет о Боге, а не о творении. Это обычный для Дионисия прием. См. в древних схолиях к «Божественным именам» (например: *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Обышко. С. 209, 215).

<sup>30</sup> «Резюмируя... мы должны выставить по крайней мере три разных типа единства у Прокла: 1) единое само по себе, которое берется без всякого множества и до него и ни в каком множестве не нуждается (*autoen*); 2) единица, или единичность, то есть такое единое, которое уже объединилось с тем или иным множеством, но само по себе остается простым и неделимым смыслом этого множества — *henas*; 3) объединенность, то есть такое объединение единого и многого, в котором виден не только смысл и принцип известной множественности, но можно перечислить и все входящие в нее отдельные моменты, — *henomenon*» (Лосев А. Ф. Комментарии к трактату «Первоосновы теологии» // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М.: Прогресс, 1993. С. 253–254).

<sup>31</sup> DN II, 1.

<sup>32</sup> DN I, 5; ср.: DN I, 4; DN II, 1.

ет «сверхобъединенное пребывание единоначальных ипостасей» (τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἴδρυσις ὀλικῶς ὑπερνωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη) с полной взаимопроницаемостью света нескольких находящихся в одной комнате светильников<sup>33</sup>. Таким образом, рядоположность «сверхобъединенности» и «Богородности» как раз и подчеркивает, строго говоря, что Богородность не рядоположна Единому в себе<sup>34</sup>.

Наконец, в комментарии из «Отрицательного богословия Майстера Экхарта» следует обратить внимание еще на отсылку к DN I, 4 (589D–592A). Это место действительно в известном смысле параллельно DN XIII, 3, однако, кажется, именно оно и указывает на спорность прочтения, предложенного Лосским. Действительно, речь здесь идет о «Богоначалии» (θεαρχία), которое воспевается и как единица (ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα), и как Троица, «вследствие триипостасного выявления сверхсущной рождаемости (τῆς ὑπερουσίου γονιότητος)», и «как причина сущего, потому что все вызвано к бытию чрез его творящую сущности благодать». С одной стороны, мы действительно видим здесь очевидное разделение на внутритроическое и домостроительное действие — о чем и говорит Лосский, — однако одновременно видим, что *Дионисий предлагает здесь свое собственное «всеименуемое имя»* — θεαρχία, в котором превосходится непротивопоставление единицы и троицы и которое является высшим по отношению к Благодати<sup>35</sup>.

Обратим также внимание на то, что в тексте DN встречается выражение «триадическая Генада» (τριαδικὴ ἐνάδα), а также выражение «единоначальная Троица» (ἐναρχικὴ τριάδα)<sup>36</sup>, но отсутству-

<sup>33</sup> DN II, 4; ср. также: DN V, 8.

<sup>34</sup> Ср. у Рорема в комментарии к DN XIII, 3: «Здесь, воспевая хвалу Богу, мы используем имена Единство и Троица, причем последнее указывает на плодотворность Бога или его силу породить Сына и Духа, но это не истина в последней инстанции» (Rorem, P. (1993) *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, p. 165. New York, Oxford: Oxford University Press).

<sup>35</sup> Такое прочтение подтверждается замечанием о том, что благодатью мы называем богоначальное существование (τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξιν) (DN IV, 1). Ср.: «Во втором послании [Ареопагита] вводится общепринятое автором обозначение Бога как Теархии» (Rorem, P. *Pseudo-Dionysius*, p. 9). Несомненно, древний комментатор прав, замечая, что автор «Ареопагитик» под Теархией понимает всегда Троицу, однако, как мы видели, Теархия — это Троица в аспекте, превосходящем соположение единичности и тричности. См. комментарий к DN I, 3 (*Дионисий Areopagite*. Сочинения. С. 215). Частотность и содержательный объем термина θεαρχία в сочинениях отцов Церкви могли бы стать темой отдельного исследования.

<sup>36</sup> DN I, 4.

ет сгенерированное Лосским выражение «троичная „Теархия“», так как в Теархии, исходя из DN I, 4, соположенность единичности и троичности уже преодолена. А это означает, что если *богословие*, говорящее о Боге в себе, и отличается от *икономии*, говорящей о Боге в отношении к творению, то оно все равно остается в пределах катафазы. Лосский пишет:

По мысли автора «Ареопагитик», «имя безымянное» должно бы, таким образом, принадлежать Троичному Богу в Его абсолютной трансцендентности, за пределами утверждений и отрицаний, тогда как Благо было бы Его высочайшим именем в имманентности явлений, началом всех имен, являющих Теархию во всем, что Она не есть в ее неприступной «сверхсущности»<sup>37</sup>.

В этом с ним можно согласиться только с той оговоркой, что богословская катафаза не исчерпывается «в имманентности явлений», а завершается на триадологическом уровне, приводя догматическое исповедание триединого Бога к представлению о Теархии, достигнув которого, уже и следует встать на апофатический путь и стремиться к «имени безымянному»<sup>38</sup>.

С этой точки зрения следует рассматривать и молитвенное обращение к Троице, открывающее «Мистическую теологию»: Τριάς ὑπερούσιε καὶ ὑλέρθεε καὶ ὑλεράγαθε<sup>39</sup>, — к которому также

<sup>37</sup> Лосский В. Н. Отрицательное богословие и богопознание у Майстера Экхарта. С. 101–102.

<sup>38</sup> Ср. комментарий Рорема к DN I, 4: «Текст выстраивает нисходящую последовательность, как бы почерпнутую из писаний. Она спускается от простоты и единства Бога (как „монада и генада“) к троице Божественных лиц, а от нее — к божественной деятельности как причине всех вещей, обеспечивающей гармонию и красоту» (Rorem, P. *Pseudo-Dionysius*, p. 135). Основанием для такого прочтения служит то, что Теархия может воспеваться как монада, как триада, как причина. Однако отсюда прямо не следует, что нисходящая линия выстраивается таким образом: Теархия → монада → триада → творение; сопоставление с другими местами позволяет выстроить ее и так: Теархия → монада-триада → творение.

<sup>39</sup> Все определения Троицы в приведенной фразе также вполне катафатичны: ср. DN II, 3. (О приставке ὑλερ см. выше.) Ср.: «Трактат начинается с молитвы, которая одновременно непрерывна и прерывиста по отношению к остальной части корпуса. Другие трактаты на самом деле не начинаются с молитвы, хотя более глубокое созерцание синаксиса начинается с обращения к самому таинству (Церковная иерархия 3, 428С, 212). Тем не менее автор часто указывал на необходимость таких молитвенных начал, как в третьей главе „Божественных имен“ (680В, 68). В теории там и на практике здесь его интересует не только молитва к Богу в целом, но и призывание Троицы в частности. Это не доминирующий у Дионисия способ обозначения Бога; он обычно использует термины Теархия или Божество» (Rorem, P. *Pseudo-Dionysius*, p. 185).

апеллирует Лосский. Ведь само оно не включается в апофазу, но лишь спрашивает благословения на нее.

### 3

Прежде чем подводить итоги, следовало бы задуматься и о том, что до сих пор мы априорно признавали взгляд В. Н. Лосского на мистическое богословие в целом адекватным воззрениям самого Дионисия, но действительно ли это так?

Заметим для начала, что при всей погруженности Лосского в западный интеллектуальный контекст и иногда очевидной зависимости от него, у русского богослова всегда присутствовало стремление установить ощутимую грань между Западом и Востоком. Собственно говоря, это стремление обнаруживается уже в тех принципах истинного богословия — апофатичности, мистичности, антиномичности, — с указания на которые начиналась эта статья. Аналогичное стремление читается и в его понимании сути *мистического* богословия как такового.

Для сравнения сошлемся, с одной стороны, на определение мистического богословия из католической энциклопедии:

Мистическая теология — это наука, которая рассматривает действия, переживания или состояния души, которые не могут быть вызваны человеческими усилиями или трудолюбием даже при обычной помощи Божественной благодати... Содержание мистического богословия имеет как доктринальный, так и экспериментальный характер, поскольку оно не только описывает переживания душ, пользующихся мистическим покровительством, но и устанавливает правила для их руководства, которые основаны на авторитете Священного Писания, учениях отцов Церкви и объяснениях богословов, многие из них известны как мистики<sup>40</sup>.

В этом определении для нас важно, что область мистической теологии в данном случае четко отделена от области собственно догматической, вероучительной.

С другой стороны, показательно в этом отношении «Введение» к «Очерку мистического богословия» самого Лосского.

<sup>40</sup> Poulain A. “Mystical Theology”, in *Catholic Encyclopedia* [<https://www.newadvent.org/cathen/14621a.htm>, accessed on 24.01.2025].

Часто мистику противопоставляют богословию как область, не доступную познанию... как то, что может быть скорее пережито, чем познано... Если бы мы безоговорочно приняли такую концепцию резкого противопоставления мистики богословию, то это в конечном счете привело бы нас к положению Бергсона, который различает статичную религию Церквей — религию социальную и консервативную — и динамичную религию мистиков — религию личную и обновляющую... Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания божественных истин и догматами, утвержденными Церковью<sup>41</sup>.

Заметим также, что Лосский начинал не на пустом месте. Особый интерес к мистическому опыту и возможности его общезначимой интерпретации проявляли и представители русской религиозной традиции начала XX века, к которой Лосский, хотя и непродолжительное время своей молодости, все же принадлежал непосредственно. Достаточно сказать, что именно в это время его отец, Николай Онуфриевич Лосский, стал создателем исходящей из достоверности мистического опыта философии эмпирического интуитивизма. Не менее характерно также, что такие разные по своим позициям авторы, как о. Павел Флоренский и будущий сщмч. А. М. Туберовский, согласно видели в новом XX веке эпоху мистическую по преимуществу<sup>42</sup>. Как бы то ни было, но именно в это время (отчасти благодаря пробужденному книгой У. Джеймса всеобщему интересу к религиозному/мистическому опыту вообще) формулируется и ряд важных проблем, требующих своего разрешения. Главная из них — это как раз проблема взаимосвязи мистики и догматики. Может ли личный мистический опыт быть источником догматических откровений, или переживание в нем догматических истин есть только вторичный плод предшествующего рационального знакомства с ними? (В этом вопросе кроется и второй, не менее существенный для христианского богословия: как отличить истинный христианский мистический опыт от всякого другого?)<sup>43</sup>. Ответы были даны разные.

<sup>41</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 197–198.

<sup>42</sup> См.: Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 39, 382. Ср.: Туберовский А. М. Воскресение Христово (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). СПб.: Воскресение, 1998. С. 114.

<sup>43</sup> См. подробнее: Хондзинский П. В. У. Джеймс в русском академическом богословии нач. XX в. Часть I. По направлению к Джеймсу // Вопросы философии. 2023.

И. В. Попов считал, что попытки вывести догматические истины из мистического опыта некорректны, так как в нем могут быть истолкованы только уже известные мистику истины веры:

Не было примера, чтобы какой-нибудь мистик на основании своих созерцаний объявил какой-нибудь новый догмат, открыл какую-либо новую истину о Боге, которая ранее не была бы дана в Св. Писании или Предании. Более того, все мистики были поразительно равнодушны к церковной догматике, как сумме теоретических истин о предметах божественных<sup>44</sup>.

Епископ Алексей (Дородницын) в работе «Христианская мистика в ее главных представителях IV–XIV в.» подчеркивал, что мистика исключает «всякую догматическую рефлексию» и суть ее заключается в опытном переживании данного догматического содержания<sup>45</sup>.

Павел Флоренский, расценивая акт мистического познания как акт онтологического соединения с Богом через приобщение божественной Любви (положительное познание), подготовительную стадию к нему усматривал в признании неизбежности расщепления антиномий (отрицательное)<sup>46</sup>. Путь от апофазы к катафазе есть путь к реальному всеединству, обнаруживающему себя как *coincidentia oppositorum*<sup>47</sup>. Точкой, где снимаются противоречия, является догмат. «Для рассудка догмат есть не более как категорический императив... Напротив, для разума, очищенного молитвою и подвигом... догмат есть само-доказательная ак-

№ 10. С. 75–84; Хондзинский П. В. У. Джеймс в русском академическом богословии нач. XX в. Часть II. От многообразия религиозного опыта к мистическому разуму // Вопросы философии. 2023. № 11. С. 114–125.

<sup>44</sup> Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 144. В подтверждение своей точки зрения Попов ссылается здесь на прп. Симеона Нового Богослова, по словам которого, «в созерцании света открывается, что Бог есть, но не что Он есть, в нем дается несомненная уверенность в бытии Божиим, но не познание Его свойств» (Там же. С. 144–145).

<sup>45</sup> Алексей (Дородницын), еп. Христианская мистика в ее главных представителях IV–XIV в. // Алексей (Дородницын), еп. Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. Саратов: типография Союза Печатного Дела, 1913. С. 8).

<sup>46</sup> Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2003. С. 83. Характерно примечание о. Павла к этому месту: «Пользуюсь терминологией и разделением, предложенными Шеллингом» (Там же. С. 493).

<sup>47</sup> «Истина — движение неподвижное и неподвижность движущаяся. Она — единство противоположного. Она — *coincidentia oppositorum*» (Там же. С. 62).

сиома»<sup>48</sup>. При этом катафазу Флоренского можно характеризовать следующим образом: она есть «переживание», в котором не только схватываются сразу оба члена антиномии<sup>49</sup>, но и совершается реальное вхождение познающего в познаваемое, приводящее к их «единосутию»<sup>50</sup>. Правда, остается неясным, можно ли установить различие между актом очищенного разума и достижением реального «единосутия» или их следует отождествить. Но важно, что возможен и обратный путь. Так, например, «философские воззрения Платона суть диалектическая проработка его биографически-личного мистического опыта»<sup>51</sup>. По-видимому, в самом подходе к теме Флоренский был близок к М. Новоселову, писавшему, что

...догматы суть санкционированные Церковью и указующие верующим путь спасения формулы (знаки, словесные выражения) тайн Царствия Божия, чрез деяние и опыт открывающиеся христианину в благодатном ощущении и в конкретно-духовном созерцании<sup>52</sup>.

П. М. Минин предлагал различать христианскую и нехристианскую мистику по признаку наличия личностного богообщения / безличного растворения в Божестве<sup>53</sup>.

Нельзя сбрасывать со счетов и мнение учителя В. Н. Лосского — Л. П. Карсавина. В статье 1913 года «Мистика и ее значение в религиозности средневековья» он настаивал на универсальной тождественности мистического опыта в разных традициях<sup>54</sup> и подчеркивал опасность мистики (на примере западной тради-

<sup>48</sup> Там же. С. 147.

<sup>49</sup> Там же. С. 149.

<sup>50</sup> Там же. С. 84.

<sup>51</sup> *Флоренский П., свящ.* Памяти В. Эрнэ // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 349.

<sup>52</sup> *Новоселов М. А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М.: Лепта-Пресс, 2003. С. 31. Ср. у Флоренского: «Нельзя забывать, что человек — прежде живет духом, а потом уже делает отвлечения от пережитого; теоретические положения — только схемы, знаки, обводы действительных переживаний, и в последних — источник, жизнь и цель всей теории» (*Флоренский П. А.* Богословские труды: 1902–1909. М.: Издательство ПСТГУ, 2018. С. 230). Или: «Необходима догматика, употребляя это слово в самом широком смысле, — как систему основных схем для наичценнейших переживаний, как сокращенный путеводитель по вечной жизни» (Там же. С. 225).

<sup>53</sup> *Минин П. М.* Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. С. 64.

<sup>54</sup> См.: *Карсавин Л. П.* Мистика и ее значение в религиозности средневековья // *Карсавин Л. П.* Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 9.

ции) для сохранения учения Церкви<sup>55</sup>. Не будучи чужда философского творчества, мистика способна на этом пути далеко уйти от догматического предания Церкви, даже если и стремится только истолковать его<sup>56</sup>.

При этом определение мистического богословия дали только два автора. Еще в конце XIX века — В. С. Соловьев, и накануне революции — А. М. Туберовский. Первый в энциклопедической статье «Мистика» рассматривал мистику вообще как особый род познавательной деятельности, предполагающий

...возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания — сущностью всего или божеством... если, независимо от крайности этого направления, внутреннее общение человеческого духа с абсолютным признается как существенная основа истинного познания, то являются учения, которые, смотря по преобладанию в них религиозного или философского элемента, обозначаются как мистическое богословие, мистическая философия или теософия<sup>57</sup>.

А. М. Туберовский в своей магистерской диссертации «Воскресение Христово» предварительно вводил принципиально важное для него понятие чистого мистического разума<sup>58</sup>, в высшем своем акте устанавливающего и раскрывающего догмат, который «представляет собой *концентрацию* в разуме человека всех по существу мистических влияний, наитий и откровений и т. д., на

<sup>55</sup> «Если мистик почему-либо хочет сохранить традицию, он истолкует ее, но истолкует так, что внутренне порвет с ней: он пойдет своей собственной дорогой. Вот почему мистика скрывает в себе губительный для ортодоксальной догмы яд, как бы ни был ортодоксален мистик» (Там же. С. 16–17).

<sup>56</sup> См.: Там же. С. 18. Небезынтересна для нас и его характеристика Ареопагитской апофазы: «Есть только Бог. В Нем все, и Он все во всем. Но Он „не что-либо из сущего и не что-либо из несущего“ — „ни полагание самой всецелости, ни отъятие“. Божество — Всеединство и действительное единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*), почему Оно и выше всяких имен, выше движения и покоя, небытия и бытия, их в Себе содержа» (*Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М.: Издательство Московского университета, 1994. С. 149).

<sup>57</sup> *Соловьев В. С.* Мистика, -цизм // Энциклопедический словарь. Т. XIX. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1896. С. 455.

<sup>58</sup> «Мистический разум представляет собой *констатирование* бытия со стороны его глубочайшей осознанности на основании *внутреннего* соприкосновения с Ним безотносительно к теоретическим выводам и практическим результатам» (*Туберовский А. М.* Воскресение Христово. С. 147).

которые только способна известная религия»<sup>59</sup>. Этот акт имеет свою «норму в соборном разуме, свое основание в религиозном опыте *Церкви*»<sup>60</sup>. Вследствие этого богословие святых отцов, «в отличие от рационалистического, по праву может быть названо „созерцательным“ или „мистическим“». Иными словами, мистическое богословие — это богословие, в котором опыт тождествен учению. Поэтому в христианстве путь богопознания есть путь обожения<sup>61</sup>, на вершине которого «Божество опознается... как пресущественная, бесконечно превосходящая безличное и личное бытие, Троица Ипостасей»<sup>62</sup>.

Наконец, отметим две интересные попытки на практике вывести догматику из мистики. Первая принадлежит о. Павлу Флоренскому, утверждавшему, что свт. Афанасий Великий, «аскет и духовный подвижник», безразлично употреблявший понятия «ипостась» и «сущность», выразил благодаря этому «математически точно», даже не имея философского образования, суть христианской веры, — триадологический догмат, — храня верность «чисто мистическому, сверх-логическому учению старо-никейцев или... слову ὁμοούσιος»<sup>63</sup>. Вторая — тому же А. М. Туберовскому, стремившемуся всю свою христологическую концепцию вывести из найденного им у Макария Великого термина «богоплототворение»<sup>64</sup>.

#### 4

После этого маленького экскурса возвращаясь к В. Н. Лосскому, мы должны теперь остановиться на его собственном определении мистического богословия, данном им во вступительном раз-

<sup>59</sup> Там же. С. 146. Ср.: «Невозможное в науке и философии, богопознание оказывается возможным в религии, как преимущественной сфере мистики, где оно и существует искони, но не как приобретение теоретического или постулат практического разума, а как достояние мистического разума, в форме откровения, „вероучения“, догмата» (Там же. С. 157).

<sup>60</sup> Там же. С. 148.

<sup>61</sup> «Третья черта динамического богопознания — *обожение* самого боговеда. Мистически опознавая Бога, человек не только чувствует на себе „действие силы Божией“, не только в самом процессе опознавания божественной силы восходит ко все новым и новым приобретениям, но и сам проникается этой силою, *овладевает* и овладевается ею» (Там же. С. 180).

<sup>62</sup> Там же. С. 182.

<sup>63</sup> *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. С. 71.

<sup>64</sup> *Туберовский А. М.* Воскресение Христово. С. 224.

деле к «Очерку». Лосский начинает с предупреждения о том, что ниже термин «мистическое богословие» будет обозначать «аспект духовной жизни, выражающий ту или иную догматическую установку»<sup>65</sup>. Поскольку главной целью является обожение, постольку и догматы с духовной точки зрения выражают истину настолько, насколько они способствуют достижению указанной цели<sup>66</sup>. Поэтому задача (предмет) мистического богословия — изложение не богословских систем, но тех богословских начал, «которые необходимы для понимания духовной жизни», и тех догматов, «которые являются основой всякой мистики»<sup>67</sup>.

Иными словами, мистическое богословие занимается извлечением из догматических систем нормы определяющего их мистического опыта, в котором, в свою очередь, и заключается их сотериологическое обоснование<sup>68</sup>. Это вполне согласуется с установкой Лосского на необходимость рассматривать различие мистических преданий восточной и западной традиций сквозь призму их догматических расхождений<sup>69</sup>. Таким образом, речь у Лосского всегда идет о строгом соответствии мистического и догматического начал и их своего рода кругообращения и «перихорезисе»: мистическое определяет догматически-истинное, а догматическое — мистически-истинное. Если же мы добавим к сказанному, что Лосский был убежденным сторонником точки зрения аббата Реньона, доказывавшего, что в своей триадологии

<sup>65</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 197. В оригинале однозначность связи между духовным опытом и учением выражена, кажется, более определенно, чем в переводе: «Le terme de "théologie mystique" ne désigne donc ici rien d'autre qu'une spiritualité exprimant une attitude doctrinale» (Lossky V. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 5).

<sup>66</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 199.

<sup>67</sup> Там же. С. 200.

<sup>68</sup> Ср.: «Богословские системы, разработанные в течение всей этой борьбы, можно рассматривать в их самом непосредственном соотношении с жизненной целью, достижению которой они должны были способствовать, иначе говоря, способствовать соединению с Богом. И тогда они воспринимаются нами как основы христианской духовной жизни. Это и есть именно то, что мы имеем в виду, когда говорим „мистическое богословие“» (Там же. С. 199–200).

<sup>69</sup> «При современном положении догматического несогласия между Востоком и Западом, если мы хотим изучать мистическое богословие Восточной Церкви, то должны сделать выбор между двумя возможными установками: или стать на сторону западной догматики и рассматривать восточное предание сквозь призму предания западного, то есть критикуя его, или же представить восточное предание в свете догматов Церкви Восточной. Эта последняя установка и является для нас единственно приемлемой» (Там же. С. 201).

Запад исходил из приуса сущности, а Восток — личности<sup>70</sup>, то нам станет окончательно ясно, почему для Лосского было так важно усвоить Дионисиевой апофазе тринитарный характер.

## 5

Подведем итоги.

Если универсальный вектор развития русской религиозной мысли в начале XX века очевидным образом определялся поисками всеединства, так удачно предложенными ей как цель В. С. Соловьевым, то в области богословия эти поиски можно подразделить на ряд отдельных направлений, одним из которых стало мистическое богословие в его чаемой взаимосвязи с догматикой. Характерно при этом, что даже общепринятое определение (а значит, и понимание) того, что такое мистическое богословие, отсутствовало. Работа шла скорее исходя из непосредственно осознанной необходимости понять, как истинный религиозный опыт связывается с истинной верой. Большинство академических авторов, правда, довольно скептически или во всяком случае осторожно относилось к мысли о возможности вывести истинную догматику из истинного мистического переживания, однако на исходе эпохи в этом отношении был совершен прорыв: А. М. Туберовский формулирует представление о чистом мистическом разуме, связав его напрямую с обожением и положив его высшим актом догмат.

Зная это, мы можем предполагать, что интуиции мистического богословия, предложенные В. Н. Лосским, явились развитием идей его ближайших предшественников, работавших в начале XX века. Ему, очевидно, близок мистический пафос Флоренского (прямые отсылки к которому мы находим в «Очерке мистического богословия»). И хотя нельзя с определенностью настаивать на его знакомстве с работой Туберовского (что хронологически вполне вероятно), кажется, он с легким сердцем подписался бы под предложенным последним определением мистического богословия как святоотеческого *in corpore*, соединяющего в себе безупречность опыта и учения.

<sup>70</sup> Cp.: Régnon, Th. de (1893) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisième série*, p. 3. Paris: Victor Retaux.

Как бы то ни было, исходя из сказанного, мы можем реконструировать начальную цель «ареопагитодицеи» Лосского. Развертывая ее, он решал двойную задачу: защитить восточное богословие от обвинений в гностическом уклоне, акцентировав взаимообусловленность опыта и вероучения, и противопоставить это истинное, единое мистико-догматическое богословие Востока схоластической и мистической раздвоенности Запада. В качестве же конкретного проекта Лосский предложил обоснование того, что мистическое (апофатическое) богословие Псевдо-Дионисия является вершиной его триадологии. Однако при такой постановке вопроса Лосский столкнулся с рядом трудностей.

Во-первых, учение об обожении связано скорее с христологическим догматом, а с триадологией — постольку, поскольку в ней утверждается, что воплотилось именно второе Лицо Пресвятой Троицы. Привязать же к идее обожения однозначную *рациональную* стратегию описания триединства — только от единства к троичности или только от троичности к единству — вряд ли возможно. Достаточно привести в пример прп. Максима Исповедника — того, кто в значительной мере легитимировал «Ареопагитики» для церковного предания. Если в «Сотницах о любви»<sup>71</sup> он говорит о созерцании Троицы верою, то в «Амбигвах», разъясняя сложное место из триадологии свт. Григория Богослова, замечает, что «бытие мыслится прежде как-бытия»<sup>72</sup>. Можно вспомнить и приведенную выше ссылку И. В. Попова на Симеона Нового Богослова.

Во-вторых, если Флоренский и Туберовский пытались вывести свои концепции, ссылаясь на древних авторов (один — из открывшегося свт. Афанасию в опыте термина «омоусиос», второй — из открывшегося прп. Макарию в опыте термина «богооплототворение»), то Лосский взял на себя более сложную задачу: доказать, что «правильная» триадология должна присутствовать в «правильной» апофазе.

<sup>71</sup> «Христианин умудряется сими тремя путями: заповедями, догматами и верою. Заповеди отрешают ум от страстей, догматы вводят его в познание Сущего, а вера в созерцание Святыя Троицы» (*Максим Исповедник, прп. Четыре сотницы о любви* // Максим Исповедник, прп. Сочинения: В 2 кн. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. С. 97–145. IV, 47).

<sup>72</sup> См.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem)*. М.: Эксмо, 2020. С. 195. Ср.: Там же. С. 223.

В-третьих, по справедливому замечанию Р. Уильямса, «апофаза сама по себе никогда не может быть чем-то большим, чем словесным символом встречи с Богом»<sup>73</sup>. Однако Лосский, вкладывая в Дионисиеву апофазу тринитарное содержание, тем самым вынужденно отделяет ее от мистического опыта. Если у Дионисия катафаза — это возможное на человеческом языке изложение догмата, апофаза — возможное на человеческом языке описание мистического опыта, причем сохраняющаяся тайна Бога на *первом* уровне обнаруживает себя как *coincidentia oppositorum*, а на *втором* — уже как *negatio oppositorum*, — то у Лосского апофаза получает свою собственную интеллектуальную (догматическую) нагрузку, становясь актом *мистического разума*, преодолевающего антиномии рассудка. Но трудно согласиться без оговорок с тем, что предложенный ход мысли — это и есть ход мысли автора «Ареопагитик».

Указанные трудности достаточно заметным образом обнаружили себя в герменевтике Лосским текста DN XIII, 3. Возвращаясь к нему неоднократно, Лосский постоянно совершенствовал и фундировал свою трактовку, сам, по-видимому, ощущая ее проблематичность. Отказавшись в поздних текстах от выражений *oppose* и *le nom plus sublime*, он тем не менее настаивает на том, что принцип «непротивопоставления противоположностей» вышшеается над последним катафатическим «всеименуемым» именем Божиим — именем Благости — и, следовательно, выходит на апофатический уровень. Однако — сознательно или невольно — он проходит мимо важного для Ареопагита имени Теархия, в котором обнаруживает себя *coincidentia oppositorum* и исчерпывает себя катафаза.

В конечном счете слабость или, как минимум, неочевидность аргументации Лосского можно считать следствием того, что в своем мистическом богословии он стремился дать ответы скорее на вопросы, поставленные его непосредственными предшественниками, чем богословием эпохи Вселенских соборов, для которой, по-видимому, проблема установления прямого однозначного соответствия между догматом и мистическим опытом (одна из главных в XX веке) не была существенной. Во всяком случае, мы не находим ее поставленной открыто. Характерен в этом смысле пример Евагрия Понтийского. Будучи осужден

<sup>73</sup> Уильямс Р. Богословие Лосского: изложение и критика. С. 74.

VI Вселенским собором за радикальный оригенизм, он имплицитно сохранил свое присутствие в монашеской среде благодаря тому, что его мистико-аскетические сочинения переписывались под псевдонимами<sup>74</sup>.

Собственно, проблема догматического обоснования мистического опыта, по-видимому, в полной мере проявилась впервые только в паламитских спорах<sup>75</sup>, и это служит дополнительным объяснением востребованности неопаламизма в XX веке. Возвращаясь же к трем принципам Лосского — мистичность, апофатичность, антиномичность, — следует заметить, что проблемным следует считать скорее не каждый из них сам по себе, но предпринятую Лосским на их основе попытку установления *жесткой рациональной связи* между нормативным мистическим опытом и нормативной догматической формулой. Содержанием дальнейших исследований могло бы стать более серьезное обоснование высказанной в заключительном разделе статьи гипотезы о «синодальных» корнях мистико-богословской концепции В. Н. Лосского.

## Библиография / References

- Алексий (Дородницын), еп.* Христианская мистика в ее главных представителях IV–XIV в. // Алексий (Дородницын), еп. Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. Саратов: типография Союза Печатного Дела, 1913. С. 5–140.
- Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Обышко, 2002.
- Карсавин Л. П. Мистика и ее значение в религиозности средневековья // Карсавин Л. П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 14–30.
- Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М.: Издательство Московского университета, 1994. EDN: TAYQZZ.
- Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславиям и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009.
- Лосев А. Ф.* Комментарии к трактату «Первоосновы теологии» // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М.: Прогресс, 1993. С. 189–303.

<sup>74</sup> Russell, N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 238. Oxford: Oxford University Press.

<sup>75</sup> При этом сам свт. Григорий разделял апофазу и опыт.

- Лосский В. Н.* Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Seminarium Kondakovianum* III. Prague, 1929. P. 130–141.
- Лосский В. Н.* Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // *Богословские труды*. 2009. № 42. С. 110–136.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010.
- Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие // *Богословские труды* XIV. М., 1975. С. 95–104.
- Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта. М.: Познание, 2002.
- Максим Исповедник, прп.* Четыре сотницы о любви // *Максим Исповедник, прп. Сочинения*: В 2 кн. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. С. 97–145.
- Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*). М.: Эксмо, 2020.
- Минин П. М.* Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003.
- Новоселов М. А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М.: Лепта-Пресс, 2003. EDN: QTDHJP.
- Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.
- Соловьев В. С.* Мистика, -цизм // *Энциклопедический словарь*. Т. XIX. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1896. С. 454–456.
- Туберовский А. М.* Воскресение Христово (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). СПб.: Воскресение, 1998.
- Ульям Р.* Богословие Лосского: изложение и критика. Киев: Дух и литера, 2009.
- Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1, 2. М.: Мысль, 1994; 1996.
- Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2003.
- Флоренский П. А.* Богословские труды: 1902–1909. М.: Издательство ПСТГУ, 2018.
- Хондзинский П. В.* У. Джеймс в русском академическом богословии нач. XX в. Часть I. По направлению к Джеймсу // *Вопросы философии*. 2023. № 10. С. 75–84. DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-10-75-84>; EDN: FVJJAW.
- Хондзинский П. В.* У. Джеймс в русском академическом богословии нач. XX в. Часть II. От многообразия религиозного опыта к мистическому разуму // *Вопросы философии*. 2023. № 11. С. 114–125. DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-11-114-125>; EDN: RHLCCX.
- Aleksii (Dorodnitsyn), ep. (1913) “Christian Mysticism in Its Main Representatives of the 4th–14th Centuries”, in *Complete Works: In 2 vols*. Vol. 1, pp. 5–140. Saratov: tipografiia Soiuza Pechatnogo Dela. (In Russian)
- Dionisiaca (1937) *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*. Belgium: Brouwer & C.

- Dionisii Areopagit (2002) *Works. Commentaries by Maximus the Confessor*. St. Petersburg: Aleteia; Izdatel'stvo Olega Obyshko. (In Russian)
- Florenskii, P., sviashch. (1994; 1996) *Works: In 4 vols. Vols. 1, 2*. Moscow: Mysl'. (In Russian)
- Florenskii, P., sviashch. (2003) *The Pillar and Ground of the Truth*. Moscow: AST. (In Russian)
- Florenskii, P.A. (2018) *Theological Works: 1902–1909*. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU. (In Russian)
- Gandillac, M. de (1966) *La Sagesse de Plotin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Jones, J. (2000) "The Status of the Trinity in dionisian Thought", *The Journal of Religion* 80 (4): 645–657.
- Karsavin, L. P. (1993) "Mysticism and Its Significance in the Religiosity of the Middle Ages", in *Works*, pp. 14–30. Moscow: Raritet. (In Russian)
- Karsavin, L. P. (1994) *The Holy Fathers and Teachers of the Church (The Revelation of Orthodoxy in Their Creations)*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. EDN: TAYQZZ. (In Russian)
- Khondzinskii, P. V. (2023) "W. James in Russian Academic Theology at the Beginning of the 20th Century. Part I. Towards James", *Voprosy filosofii* 10: 75–84. DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-10-75-84>; EDN: FVJJAW. (In Russian)
- Khondzinskii, P. V. (2023) "W. James in Russian Academic Theology at the Beginning of the 20th Century. Part II. From the Varieties of Religious Experience to the Mystical Mind", *Voprosy filosofii* 11: 114–125. DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-11-114-125>; EDN: RHLCCX. (In Russian)
- Losev, A. F. (1993) "Commentaries on the Treatise "The Elements of Theology"", in Prokl, *The Elements of Theology. Hymns*, pp. 189–303. Moscow: Progress. (In Russian)
- Losev, A. F. (2009) *Selected Works on Imyaslavie and the Corpus of Dionysius the Areopagite. With an Appendix Containing a Translation of the Treatise "On the Divine Names"*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko. (In Russian)
- Losskii, V. N. (1929) "Negative Theology in the Teaching of Dionysius the Areopagite", *Seminarium Kondakovianum* III: 130–141. Prague. (In Russian)
- Losskii, V. N. (1975) "Aphophaticism and Trinitarian Theology", *Bogoslovskie trudy* XIV: 95–104. Moscow. (In Russian)
- Losskii, V. N. (2002) *Negative Theology and the Knowledge of God in Meister Eckhart*. Moscow: Poznanie. (In Russian)
- Losskii, V. N. (2009) "The Concept of 'Analogy' in Pseudo-Dionysius the Areopagite", *Bogoslovskie trudy* 42: 110–136. (In Russian)
- Losskii, V. N. (2015) *The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology*. Sergiev Posad: Svjato-Troitskaja Sergieva Lavra. (In Russian)
- Lossky, V. (1944) *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*. Paris: Aubier.

- Lossky, V. (1973) *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Maksim Ispovednik, prp. (1993) “Four Hundred Chapters on Love”, in *Works in 2 Books*. Book 1, pp. 97–145. Moscow: Martis. (In Russian)
- Maksim Ispovednik, prp. (2020) *Ambigua: Difficulties for Thomas (Ambigua ad Thomam), Difficulties for John (Ambigua ad Iohannem)*. Moscow: Eksmo. (In Russian)
- Minin, P. M. (2003) *Mysticism and Its Nature*. Kiev: Prolog. (In Russian)
- Novoselov, M. A. (2003) *Dogma and Mysticism in Orthodoxy, Catholicism and Protestantism*. Moscow: Lepta-Press. EDN: QTDHJP. (In Russian)
- Popov, I. V. (2004) *Works on Patrology*. Vol. 1. Sergiev Posad. (In Russian)
- Poulain, A. “Mystical Theology”, in *Catholic Encyclopedia* [<https://www.newadvent.org/cathen/14621a.htm>, accessed on 27.01.2025].
- Régnon, Th. de. (1973) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisième série*. Paris: Victor Retaux.
- Roemer, P. (1993) *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Russell, N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Schäfer, Chr. (2022) “Hugo Koch and Josef Stiglmayr on Dionysius and Proclus”, in *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, pp. 569–583. Oxford: Oxford University Press.
- Solov'ev, V. S. (1896) “Mysticism”, in *Encyclopedic Dictionary*, Vol. XIX, pp. 454–456. St. Petersburg: F. A. Brokgauz, I. A. Efron. (In Russian)
- Tuberovskii, A. M. (1998) *The Resurrection of Christ (An Essay on the Mystical Ideology of the Paschal Dogma)*. St. Petersburg: Voskresenie. (In Russian)
- Williams, R. (2009) *Lossky's Theology: Exposition and Critique*. Kiev: Dukh i litera. (In Russian)

---

# Оценка П. Д. Успенским в *Tertium Organum* интерпретации Карлом Дюпрелем философии Канта

СЕРГЕЙ С. ЛОГИНОВСКИЙ

Рекомендация для цитирования:

Логиновский С. С. Оценка П. Д. Успенским в *Tertium Organum* интерпретации Карлом Дюпрелем философии Канта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 216–245.

For citations:

Loginovsky, S.S. (2026) "The Assessment of Karl Duprel's Interpretation of Kant's Philosophy in *Tertium Organum* by P.D. Ouspensky", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 216–245.

Поступила в редакцию: 21.04.2025; прошла рецензирование: 19.10.2025; принята в печать: 15.12.2025.

Received: 21.04.2025; Revised: 19.10.2025; Accepted for publication: 15.12.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Логиновский С. С., 2026

© Loginovsky, S.S., 2026

Южно-Уральский государственный университет (Челябинск, Россия). 246abcd@mail.ru

ORCID: 0000-0002-8703-3862

**Аннотация.** Статья посвящена оценке П. Д. Успенским (в его первой большой работе «*Tertium Organum*») интерпретации философии Канта Карлом Дюпрелем. Для этого рассматриваются следующие вопросы: в чем интерпретация философии Канта Дюпрелем и Успенским сходна, а в чем отлична, и чем эти отличия обусловлены. Показывается, что оба мыслителя используют философию Канта для критики материализма и ориентированной на материалистическую онтологию «позитивной»/«официальной» науки, а также для обоснования принципиальной возможности сверхчувственного познания. Главным отличием, разделяющим Успенского и Дюпреля, является понимание статуса материи: если для Дюпреля материя реально существует и в преображенном виде будет существовать всегда, то для Успенского материя не более чем фантом, она никогда в действительности не существовала. Кроме того, для Дюпреля мир есть развивающаяся система, главными субъектами развития которой являются всегда сохраняющие свою идентичность индивиды. Успенский же отрицает реальность как любого развития, так и существования индивидов (в понимании Дюпреля). Таким образом, наличие очевидных важных совпадений в сочетании с не менее важными отличиями приводит к необычному отношению Успенского к идеям Дюпреля:

одобрительное упоминание и даже цитирование немецкого мыслителя при рассмотрении онтологии Канта сочетается с критическими замечаниями в его адрес и с отсутствием ссылки на него при рассмотрении ключевых для обоих мыслителей вопросов теории познания.

**Ключевые слова:** эзотеризм, П. Д. Успенский, «Tertium Organum», Карл Дюпрель, Иммануил Кант, монизм

## **The Assessment of Karl Duprel's Interpretation of Kant's Philosophy in Tertium Organum by P. D. Ouspensky**

*Sergei S. Loginovsky*

South Ural State University (Chelyabinsk, Russia). 246abcd@mail.ru  
ORCID: 0000-0002-8703-3862

**Abstract.** *The article focuses on P.D. Ouspensky's assessment of Karl Duprel's interpretation of Kant's philosophy in "Tertium Organum", his first major work. It considers the similarities and differences in the interpretation of Kant's philosophy by Duprel and Ouspensky, and the cause of these differences. It shows that both thinkers use Kant's philosophy to criticize materialism and "positive"/"official" science oriented on materialist ontology, as well as to justify the fundamental possibility of supersensible cognition. The main difference separating Ouspensky and Duprel is the understanding of the status of matter: while for Duprel matter really exists and will always exist in a transformed form, for Ouspensky matter is nothing more than a phantom, it has never really existed. In addition, for Duprel the world is a developing system, where the main subjects of development are individuals who always preserve their identity. Ouspensky, on the other hand, denies the reality of both any development and the existence of individuals (as understood by Duprel). Thus, the presence of obvious important coincidences combined with equally important differences leads to an unusual attitude of Ouspensky to Duprel's ideas. He approves of him, quotes the German philosopher when considering Kant's ontology and criticizes him omitting any reference when considering the key issues of the theory of cognition.*

**Keywords:** esotericism, Peter D. Ouspensky, "Tertium Organum", Carl du Prel, Kant, monism

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: without external funding.

## Введение

**В** НАЧАЛЕ XX века философия Канта переживала настоящий ренессанс, и он был связан не только с деятельностью неокантианцев: «Обращение к кантовской мысли считали для себя почти что обязательным русские философы XIX–XX веков, представляющие самые разные направления философствования»<sup>1</sup>. Зачастую это обращение предполагало такую интерпретацию философии Канта, которая была весьма далека от первоисточника. Как отмечал в этой связи еще М. И. Каринский,

...критическая философия надеялась положить конец всем философским спорам, так как ее выводы должны были отрицание метафизического познания возвести на степень научной истины. Теперь оказывается, что эти выводы не только могли мириться с различными метафизическими системами, но не могли спасти от появления прямо противоположных взглядов на бытие<sup>2</sup>.

В случае с Россией начала XX века возникновение такого рода интерпретаций философии Канта во многом объяснялось тем, что «положения „Критики чистого разума“ вряд ли были близки идеологии Серебряного века: кантовский трансцендентализм воспринимался скорее как препятствие на пути познания объективной истины»<sup>3</sup>. Зато выборочное использование отдельных элементов философии Канта (в частности — «кантовский агностицизм, расширенный неокантианцами иррационализмом»<sup>4</sup>) и их вольная интерпретация позволяли русским мыслителям<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 196. Пусть нередко это обращение преследовало критические цели (см.: *Ахутин А. В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69), а иногда и вовсе было данью моде (см.: *Круглов А. Н.* Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. С. 183–184), это все равно свидетельствует о популярности философии Канта.

<sup>2</sup> *Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб.: Типография департамента уделов, 1873. С. 10–11. Примеры такой интерпретации см. в: *Философия Канта и современный идеализм*. М.: Наука, 1987.

<sup>3</sup> *Седых О. М.* Павел Флоренский и Иммануил Кант // Семинар Русская философия (традиция и современность). 2004–2009. М.: Русский путь, 2012. С. 156.

<sup>4</sup> *Мелих Ю.* Иррациональное расширение философии Канта в России. СПб.: Алетейя, 2014. С. 81.

<sup>5</sup> Ю. Мелих указывает в этой связи на Н. Бердяева, Ф. Степуна и символистов.

формулировать собственную версию «мистицизма». Не миновало такого рода обращение к философии Канта и представителей эзотерических движений<sup>6</sup>. Примером этого могут служить русские спиритуалисты, для которых, как отмечает В. Раздьяконов, среди философов ключевое значение (наряду с Шопенгауэром и Гегелем) имел Иммануил Кант с его учением о вещи в себе<sup>7</sup>.

Также активно обращался к философии Канта такой известный русский последователь Рудольфа Штайнера (1861–1925), как Андрей Белый (1880–1934)<sup>8</sup>, причем еще до своего увлечения антропософией. Это обращение в случае с А. Белым объясняется не только общей модой на Канта и влиянием создателя антропософии<sup>9</sup>, но и влиянием Э. К. Метнера (1872–1936)<sup>10</sup>, основателя важнейшего для символистов издательства «Мусaget»<sup>11</sup>. Как отмечает М. Юнггрен, некоторое время Метнер выступал в роли философского наставника, интеллектуального собеседника и друга А. Белого, указывая ему (помимо прочего) на важность философии

<sup>6</sup> В данном исследовании эзотеризм понимается в соответствии с подходом, предложенным В. Ханеграафом (Hanegraaff, W. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, pp. 368–379. Cambridge: Cambridge University Press).

<sup>7</sup> *Раздьяконов В. С.* Знаки иного мира. Русское спиритуалистическое движение второй половины XIX — начала XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2024. С. 26.

<sup>8</sup> Краткий, но содержательный обзор отношения А. Белого к Канту см. в: *Круглов А. Н.* Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. С. 177–197. Как отмечает А. Н. Круглов, А. Белый, «в отличие от многих русских писателей, несомненно, неоднократно читал сами сочинения Канта» (Там же. С. 179).

<sup>9</sup> Р. Штайнер неоднократно упоминает Канта в своих лекциях и книгах. Хорошим развернутым примером его отношения к кенигсбергскому философу является его ранняя работа «Истина и наука. Пролог к „Философии свободы“», изданная в 1892 году. См. также: Hueck, C. J. (2025) “Understanding Organisms by Intuiting Life: Kant, Goethe, and Steiner”, *History and Philosophy of the Life Sciences*, 47: 36. Взаимопроникновение идей Штайнера и Канта в творчестве А. Белого рассмотрено в: *Шмитт А. Б.* Концепция «самосознающей души» Андрея Белого: синтез ранней рецепции Канта с учением и эзотерической практикой Штайнера // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020. Т. 24. № 2. С. 201–218.

<sup>10</sup> Исследователи также подчеркивают общий интерес представителей символизма к философии Канта, который заключался в том, что «символисты в ней ищут пути преодоления разрыва между миром ноуменов и явлений, отмечая в этом особую роль теургического творчества и концепции соборного сознания» (*Романов Д. Д.* И. Кант и русский символизм: критика «очарованной дали» // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2024. Т. 28. № 2. С. 315).

<sup>11</sup> См. об этом: Книгоиздательство «Мусaget»: история, мифы, результаты: исследования и материалы / сост. А. Резниченко. М.: Издательский центр РГГУ, 2014.

Канта<sup>12</sup>. При этом сам Метнер отрицательно относился к антропософии (что в конечном итоге привело к разрыву отношений с А. Белым после того, как тот стал убежденным последователем этого учения), в том числе по причине несогласия с интерпретацией философии Канта Штайнером<sup>13</sup>. Он сохранил это отношение к антропософии до конца своей жизни, распространяя его в своем окружении. В частности, будучи другом К. Г. Юнга (1875–1961), Метнер «не дал создателю аналитической психологии слишком увлечься интуитивизмом Р. Штайнера и помог удержаться на твердой почве трансцендентализма и дискурсивизма И. Канта»<sup>14</sup>.

Не меньшее значение философия Канта<sup>15</sup> имела для известного писателя и эзотерика Петра Демьяновича Успенского (1878–1947). Более всего Успенский известен как ученик еще одного эзотерика — Георгия Ивановича Гурджиева (1866–1949)<sup>16</sup>. Их знакомство произошло в 1915 году в Москве. После прихода к власти большевиков Успенский покидает Россию, перебравшись сначала в Константинополь (в 1920 году), а затем (в 1921 году) в Великобританию, где и проживал до своей смерти (за исключением 1941–1946 годов, когда он жил в США). Несмотря на сложные взаимоотношения с Гурджиевым, которые закончились разрывом, Успенский до конца жизни оставался верен его учению, что и позволяет самым тесным образом связывать их имена и идеи. Но и до встречи с Гурджиевым Успенский был известен как создатель оригинальных трудов по эзотерике, участник (пусть и недолгое время) теософского общества в России, а также путешественник, посещавший страны Азии «в поисках чудесно-

<sup>12</sup> Юнгрен М. Русский Мефистофель. Жизнь и творчество Эмилия Метнера. СПб.: Академический проект, 2001. С. 15, 22.

<sup>13</sup> Юнгрен отмечает, что «Метнер, описывая Эллису Штайнера на основе своего личного с ним общения, отверг его как философски наивного „мониста“ (то есть не воспринявшего Канта всерьез)» (Там же. С. 45).

<sup>14</sup> Балановский В. В. Синтезирующая рациональность Э. К. Метнера и его вклад в развитие аналитической психологии // Философская мысль. 2019. № 2. С. 46; подробнее об этом см.: Юнгрен М. Русский Мефистофель. С. 156–163.

<sup>15</sup> В данной статье учение Канта (вызывающее интерес и споры до сих пор) не рассматривается по существу. Также не исследуется вопрос о соответствии интерпретации этого учения Дюпрелем и Успенским его пониманию самим Кантом.

<sup>16</sup> См. о нем (в том числе в связи с П. Д. Успенским): Azize, J. (2020). *Gurdjieff. Mysticism, Contemplation, and Exercises*. Oxford: Oxford University Press; Webb, J. (1980) *The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky, and Their Followers*. New York: G. P. Putnam's Sons.

го»<sup>17</sup>. Успенский был знаком со многими представителями творческой интеллигенции Серебряного века (включая А. Белого), с которыми он общался, например, в известном кабаре «Бродячая собака»<sup>18</sup>.

В своем первом большом произведении «Tertium Organum. Ключ к загадкам мира», благодаря которому он во многом сделал себе имя, Успенский самым активным образом обращается к философии Канта, пытаясь с ее помощью обосновать свои собственные идеи. При этом в подтверждение того, что он не одинок в своей интерпретации философии Канта, Успенский, помимо прочего, ссылается на Карла Дюпреля<sup>19</sup> (1839–1899) — известного мыслителя XIX века, квалификация которого у исследователей варьируется: одни авторы называют его философом, психологом и комментатором наследия Канта<sup>20</sup>, философом и исследователем психики<sup>21</sup>, другие — теоретиком спиритизма<sup>22</sup> или даже мистиком и оккультистом<sup>23</sup>. Независимо от того, кем он был в действительности, не вызывает сомнений его известность (пусть

<sup>17</sup> «В поисках чудесного» (*In Search of the Miraculous*) — так называется книга Успенского, в которой описаны его духовные поиски. О жизни Успенского до встречи с Гурджиевым см.: Webb, J. (1980) *The Harmonious Circle*, pp. 94–131; более краткая версия: Фаликов Б. З. Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 62–76.

<sup>18</sup> См.: Webb, J. (1980) *The Harmonious Circle*, pp. 115–116. О кабаре «Бродячая собака» и его посетителях см.: Могиланский Н. М. Кабаре «Бродячая собака» // Минувшее: Исторический альманах. 12. М., СПб.: Atheneum; Феникс, 1993. С. 168–188; Парнис А. Е., Тименчик Р. Д. Программы «Бродячей собаки» // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник. 1983. М.: Наука, 1985. С. 160–257.

<sup>19</sup> Полное немецкое имя: Karl Ludwig August Friedrich Maximilian Alfred, Freiherr von Prel. Помимо Дюпреля в своей интерпретации философии Канта Успенский ссылается на Чарльза Хинтона (1853–1907), Акима Волынского (1861–1926, настоящее имя — Хаим Лейбович Флексер) и Макса Мюллера (1823–1900). См. подробнее об этом: Loginovsky, S.S. (2025) “Kant’s Philosophy in Peter Ouspensky’s Tertium Organum”, *Sophia* 64: 739–757.

<sup>20</sup> Панин С. А. Философия эзотеризма. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 148.

<sup>21</sup> Sommer, A. (2009) “From Astronomy to Transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839–1899)”, *Journal of Scientific Exploration* 23 (1): 59.

<sup>22</sup> Weber, T. P. (2007) “Carl du Prel (1839–1899): Explorer of Dreams, the Soul, and the Cosmos”, *Studies in History and Philosophy of Science* 38: 595. Вебер упоминает и другие варианты оценки личности и идей Дюпреля, подчеркивая, что «суждения о Карле дю Преле довольно противоречивы. Карл С. Гутке изображает дю Преля как эволюционного материалиста, а Майкл Дж. Кроу описывает его как фигуру, которая просто сменила материализм на спиритизм в процессе своего интеллектуального развития» (Ibid.).

<sup>23</sup> Гаврюшин Н. К. Рыцарь Софии на перепутьях религиозной эстетики // По следам рыцарей Софии. М.: Стар Интер, 1998. С. 136.

порой и неоднозначная) в конце XIX — начале XX века, как в Европе<sup>24</sup>, так и в России<sup>25</sup>, в том числе в связи с оригинальной интерпретацией философии Канта. Хотя эта интерпретация не стала доминирующей в понимании философии автора «Критики чистого разума» в конце XIX — начале XX века, все же она важна, поскольку

...позволяет пролить свет на то, почему творчество Канта в начале XX века пользовалось удивительной (для читателя, приученного видеть в Канте лишь критика учения Сведенборга и вообще всего мистического) популярностью среди эзотериков (например, рассмотрению идей Канта большое внимание уделяет П. Д. Успенский в своей книге «*Tertium Organum*»)<sup>26</sup>.

В начале XX века на русский язык были переведены несколько книг Дюпреля, а также ряд статей. Успенский в *Tertium Organum* ссылается на книгу Дюпреля «Загадочность человеческого существа. Введение в изучение оккультических наук»<sup>27</sup>, и ссылка эта весьма примечательна. Рассуждая о таких понятиях философии Канта, как «феномен» и «ноумен», Успенский замечает:

Как писал Карл Дюпрель: потусторонний мир есть только своеобразно созерцаемый мир посюсторонний («Загадочность человеческого существа»). Правильнее было бы сказать, что посюсторонний мир есть своеобразно созерцаемый мир потусторонний<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Sommer, A. (2009) "From Astronomy to Transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839–1899)", pp. 63–64.

<sup>25</sup> Раздьяконов приводит слова представителя спиритического движения в России начала XX века С. Д. Боброва, который утверждал, что «все современное нам поколение спиритуалистов воспиталось на Дюпреле» (*Раздьяконов В. С.* Понятие о «религии» в отечественном эзотеризме конца XIX — начала XX века (по материалам московского спиритического кружка) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 89. С. 136).

<sup>26</sup> Панин С. А. Дискуссии о методологии исследования эзотеризма в работах европейских и североамериканских авторов // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 64.

<sup>27</sup> Эта книга в первом десятилетии XX века была дважды издана в России (в 1898 и в 1904 годах, первое издание на немецком языке — 1892) в переводе популяризатора идей Дюпреля М. С. Аксенова (1848 — после 1918); см. о нем: Жигалкин С. А. Пространство-время Аксенова // Аксенов М. С. Трансцендентально-кинетическая теория времени. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 5–48.

<sup>28</sup> Успенский П. Д. *Tertium Organum*. Ключ к загадкам мира. СПб.: Типография СПб. Т-ва Печ. и Изд. дела «Труд», 1911. С. 95.

Такой способ упоминания многое говорит об отношении Успенского к Дюпрелю. Одна из особенностей текста *Tertium Organum* заключается в том, что Успенский по именам упоминает (а тем более цитирует) лишь тех авторов, идеи которых, как он считает, так или иначе согласуются с его собственными рассуждениями. Поэтому упоминание Дюпреля (а также ссылка на его слова) говорит о том, что Успенский усматривает определенное совпадение собственных рассуждений в *Tertium Organum* с идеями немецкого мыслителя. Общую характеристику этих совпадений дал С. А. Панин<sup>29</sup>. Но вместе с тем Успенский сразу же после цитаты поправляет Дюпреля, показывая тем самым, что не во всем с ним согласен. В связи с этим возникают вопросы: как Успенский оценивает интерпретацию Дюпрелем философии Канта и чем эта оценка обусловлена? Ответ на эти вопросы является целью данной статьи.

В данной статье используется только первое издание *Tertium Organum*. Второе издание этой работы, 1916 года, пересмотренное и расширенное Успенским, а также издание на английском языке (с дальнейшими изменениями) не учитываются. Мой интерес в данной работе ограничивается выяснением особенностей мировоззрения Успенского (на примере его отношения к интерпретации философии Канта у Дюпреля) до его встречи с Гурджиевым в 1915 году. Анализ версий текста *Tertium Organum*, созданных после этой встречи, требует отдельного исследования<sup>30</sup>. В работе используются принципы и методы изучения эзотеризма, предложенные Воутером Ханеграафом<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Панин С. А. Философия Канта и идея обновления науки в эзотерической литературе второй половины XIX — начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 33 (4). С. 135–151.

<sup>30</sup> Удачным введением в такого рода исследование является следующая работа: Azize, J. (2023) "P. D. Ouspensky's First Revision of Tertium Organum", *The Alternative Spirituality and Religion* 14 (1): 47–67. В этой же статье есть краткий обзор (pp. 51–52) изданий на русском и английском языках.

<sup>31</sup> Hanegraaff, W. (1995) "Empirical Method in the Study of Esotericism", *Method & Theory in the Study of Religion* 7/2: 99–129; Hanegraaff, W. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*; Hanegraaff, W. (2013) *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London, New York: Bloomsbury Academic. См. об этой методологии и подходе в целом: Носачев П. Г. «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Новое литературное обозрение, 2023. С. 236–294.

### **«В настоящее время Кант... сделался бы спиритом»: философия Канта в системе взглядов Карла Дюпреля**

Дюпрель родился в знатной семье королевского адвоката. Прочувшись в университете (где изучал право) два семестра, он бросил учебу и ушел в армию<sup>32</sup>. Хотя еще в 1868 году Дюпрель получает заочно докторскую степень по философии в Тюбингенском университете, его деятельность не была связана с каким-либо учебным заведением. Вместо этого он был участником и даже основателем различных общественных организаций. С момента основания (в августе 1884 года) и до февраля 1886 года он был членом Теософского общества Германии (*Theosophische Societät Germania*), а осенью 1886-го стал одним из учредителей возникшего в Мюнхене Психологического общества (*Psychologische Gesellschaft*), с которым первоначально был связан журнал «Сфинкс» (*Sphinx*). Психологическое общество первоначально ориентировалось на программу исследований Дюпреля, который предложил проект «трансцендентальной экспериментальной психологии». Дюпрель стремился сочетать характерное для «официальной науки»<sup>33</sup> опытное познание мира с более широким (нежели было принято у ее представителей) подходом к предмету исследования. Для этого он обращался к гипнотизму, сомнамбулизму, а также пытался использовать данные спиритических сеансов<sup>34</sup>. Все эти явления Дюпрель называет «мистицизмом»<sup>35</sup> или «оккультизмом» и интерпретирует как особые (но поддающиеся

<sup>32</sup> Биография Дюпреля подробно изложена в: Kaiser, T. (2008). *Zwischen Philosophie und Spiritismus. Annäherungen an Leben und Werk von Carl du Prel*. Saarbrücken: VDM. Краткий вариант представлен в статье: Weber, T. P. "Carl du Prel (1839–1899): Explorer of Dreams, the Soul, and the Cosmos", pp. 596–597.

<sup>33</sup> Выражение Дюпреля: *Дюпрель К.* Загадочность человеческого существа. Введение в изучение оккультических наук. М.: Типо-лит. Т-ва И. Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1898. С. 44.

<sup>34</sup> Более подробный перечень феноменов, интересующих Дюпреля, см. в: Sommer, A. (2009) "From Astronomy to Transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839–1899)", p. 62.

<sup>35</sup> Дюпрель весьма своеобразно понимал «мистику». Как отмечает Зоммер, Дюпрель «использовал слово „мистика“ в качестве зонтичного термина для описания явлений и процессов, которые не имеют никакого отношения к реальному мистическому опыту и которые лучше было бы назвать „психическими“ или „сверхнормальными“. В самом деле, редактор „Сфинкса“ Хюббе-Шлейден однажды был вынужден извиниться перед читателями, некоторые из которых написали письма с жалобами на огульное использование Дюпрелем слова на букву „М“ (*Hübbe-Schleiden*, 1889)» (Sommer, A. (2009) "From Astronomy to Transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839–1899)", p. 64).

опытному изучению) состояния человека, расширяющие его познавательные возможности.

Как показано в ряде современных исследований<sup>36</sup>, программа развития науки<sup>37</sup>, предложенная Дюпрелем, не являлась чем-то необычным для конца XIX века. Не только представители эзотерических движений утверждали, что развиваемые ими теории не противоречат науке, а дополняют и развивают ее. Некоторые представители науки также демонстрировали интерес к различного рода необычным феноменам, считая, что их изучение способно расширить область научных знаний. Ярким примером такого рода ученого является английский физик Оливер Лодж. Ноукс следующим образом характеризует его деятельность:

На протяжении десятилетий он пытался доказать, что у физики есть понятия, теории и практические методы, способные осветить непостижимые психофизические феномены психических исследований, и что такие феномены предлагают потенциально плодотворные направления, в которых физика может быть расширена за пределы своих формальных областей материи и энергии<sup>38</sup>.

Лодж не был одинок в своих устремлениях: с 1882 года в Великобритании существовало Общество психических исследований (The Society for Psychical Research — SPR), участниками которого были известные ученые и мыслители того времени: Эд-

<sup>36</sup> Hammer, O. (2001) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill; Monroe, J.W. (2008) *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. Ithaca: Cornell University Press; Noakes, R. (2019) *Physics and Psychics: The Occult and the Sciences in Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press; Owen, A. (2004) *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago, London: University of Chicago Press. Большое внимание сложным взаимоотношениям эзотеризма и науки уделяет Эгиль Аспрем: Asprem, E. (2011) "Pondering Imponderables: Occultism in the Mirror of Late Classical Physics", *Aries* 11 (2): 129–165; Asprem, E. (2013) "Theosophical Attitudes Towards Science: Past and Present", in O. Hammer, M. Rothstein (eds) *Brill Handbook of the Theosophical Current*, Leiden: Brill; Asprem, E. (2014) "Science and the Occult", in C. Partridge (ed.) *The Occult World*. London, New York: Routledge; Asprem, E. (2014) *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Leiden: Brill.

<sup>37</sup> Здесь и далее я использую слово «наука» для обозначения «профессиональных естественных наук» (*the professionalized natural sciences*), понимая это понятие в том значении, которое предлагает Эгиль Аспрем в: Asprem, E. "Science and the Occult", pp. 710–719.

<sup>38</sup> Noakes, R. (2019) *Physics and Psychics: the Occult and the Sciences in Modern Britain*, pp. 1–2.

мунд Гёрней, Фредерик У. Г. Майерс, Генри Сиджвик, сэр Уильям Крукс. Говоря об особенностях подхода участников данного общества, Ноукс отмечает, что «SPR изучало явления, которые, по его мнению, были проявлениями непонятных аспектов природного порядка, даже если в некоторых кругах они все еще считались сверхъестественными»<sup>39</sup>. Сходным образом характеризует деятельность SPR Эгиль Аспрем, отмечая, что члены общества (и подобные им мыслители) были представителями того дискурса, «в котором ссылка на научный авторитет оставалась главной стратегией легитимации, а онтология и мировоззрение научного натурализма подвергались сомнению»<sup>40</sup>.

Немецкое Психологическое общество было создано по образцу британского Общества психических исследований и в целом преследовало те же цели. Конечно, у каждого из членов как британского Общества психических исследований, так и немецкого Психологического общества были отличия в понимании того, как и с какой целью следует обращаться к «паранормальным» явлениям. Иногда эти отличия были столь заметными, что приводили к конфликтам и изменению состава участников. В частности, из-за разногласий с Альбертом фон Шренк-Нотцингом в 1889 году Дюпрель покидает Психологическое общество, но лишь для того, чтобы основать Общество экспериментальной психологии (позднее переименованное в Общество научной психологии), представители которого уже не подвергали сомнению программу исследований Дюпреля. Эта программа достаточно полно изложена автором в сравнительно небольшой по объему работе «Загадочность человеческого существа» — той, которую упоминает в *Tertium Organum* Успенский. Данная работа интересна еще и тем, что в ней для обоснования своих взглядов Дюпрель активно обращается к философии Канта, что позволяет понять, как он ее интерпретировал.

Прежде всего, Дюпрель пытается изменить традиционный взгляд на Канта как на рационалиста и критика любой мистики. Для этого он обращается к малоизвестной работе немецкого философа «Лекции по психологии» (*Vorlesungen über Psychologie*), которую Дюпрель переиздает в 1889 году и сопровождает соб-

<sup>39</sup> Ibid., p. 2.

<sup>40</sup> Aspren, E. (2010). "Parapsychology: Naturalising the Supernatural, Re-enchanting Science", in J. R. Lewis, O. Hammer (eds) *Handbook of Religion and the Authority of Science*, p. 634. Leiden: Brill.

ственной статьёй «Мистическое мировоззрение Канта». Название статьи указывает на то, в каком направлении он переосмысляет философию Канта. И хотя Дюпрель понимал «мистику» своеобразно, все же основная его мысль в целом не вызывает сомнений: для него *Vorlesungen über Psychologie* есть произведение,

...в котором Кант не только учит предсуществованию и бессмертию, но и смотрит на рождение человека как на воплощение трансцендентального его субъекта, на потусторонний мир — как на область наших восприятий, лежащую по ту сторону порога нашего сознания, и в котором он учит (хотя и не на современном нам языке), что все мы, несознаваемо для нас самих, сомнамбулы и медиумы<sup>41</sup>.

Исходя из такого понимания философии Канта, Дюпрель заново прочитывает его работу «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика»<sup>42</sup>, утверждая, что автор «Критики чистого разума» не является противником взглядов Сведенборга, а напротив, в целом согласен с ним<sup>43</sup>, считает, «что мы, бессознательно для нас самих, духи и находимся в общении с другими духами уже в этой нашей жизни»<sup>44</sup>. В доказательство этого Дюпрель приводит подборку цитат из «Грез духовидца», а также обращается к некоторым другим работам Канта, в том числе критического периода. Единственным недостатком рассуждений Канта по этому вопросу для Дюпреля является отсутствие их эмпирического подтверждения. Но для него этот недостаток не имеет большого значения, поскольку (как он считает) в настоящее время (то есть в конце XIX века) он устранен благодаря развитию спиритизма (спиритуализма)<sup>45</sup>, сомнамбулизма и гипнотизма. Дюпрель не сомневается в том, что

<sup>41</sup> Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. С. 67.

<sup>42</sup> Несмотря на то что данный текст не входит в число главных работ Канта, именно ему Дюпрель уделяет большое внимание, поскольку в нем непосредственно рассматриваются вопросы (связанные с оценкой эзотеризма), имеющие первостепенное значение для Дюпреля. Это замечание справедливо и для П.Д. Успенского.

<sup>43</sup> См.: Там же. С. 56–58.

<sup>44</sup> Там же. С. 55.

<sup>45</sup> О различиях в употреблении этого понятия см.: Раздьяконов В. Знаки иного мира. С. 13–15. В русском переводе рассматриваемой работы Дюпреля употребляется вариант «спиритизм», который, во избежание путаницы, используется в данной работе и вне цитат немецкого мыслителя.

...в настоящее время Кант нашел бы эмпирическое подтверждение своих спекулятивных чаяний и, можно сказать с полной уверенностью, сделался бы спиритом, которым он был настолько, насколько им можно было быть в его время<sup>46</sup>.

Но не только Кант нуждается в данных «окультурческих наук», подчеркивает Дюпрель. Сами эти «науки» также нуждаются в философии Канта, которая позволяет правильно осмыслить факты, собранные их представителями. Дюпрель настаивает: всякий, «кто признает оккультные явления, тот окажется принужденным обратиться к Кантовскому определению человека. Это — дело не произвола, а необходимости»<sup>47</sup>.

Особенно важным, по мнению Дюпреля, является учение Канта о «двойственности человеческого существа», о том, что человек — это «субъект, распадающийся на два лица, из коих одно пришлось бы наделить естеством физическим, а другое — психическим»<sup>48</sup>. Используя терминологию Канта, Дюпрель предлагает во избежание путаницы называть этого субъекта «трансцендентальным субъектом»<sup>49</sup>. Опираясь на «эмпирические» данные «окультурческих наук», Дюпрель дает следующую интерпретацию учения Канта о «двойственности человека». Помимо всем известного «физического человека», имеющего сознание, мозг и материальное тело, существует еще и недоступный чувственному познанию трансцендентальный субъект, который «качественно отличается от нашего земного лица»<sup>50</sup>. Последнее есть не более чем воплощение/материализация трансцендентального субъекта, который существует как до, так и после этой материализации, существует вечно. Для того чтобы подчеркнуть специфику своего понимания этого вечного существования, Дюпрель говорит, что материализация трансцендентального субъекта для самого этого субъекта ничего не изменяет — он никуда не перемещается и не умалывается, он лишь начинает существовать еще одним способом, одно-

<sup>46</sup> Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. С. 59.

<sup>47</sup> Там же. С. 32.

<sup>48</sup> Там же. С. 31.

<sup>49</sup> Там же. С. 38. Как отмечает Т. Вебер, на концепцию «трансцендентального субъекта» Дюпреля оказала влияние не только философия Канта: «в этом конструкте просматриваются элементы теорий Фехнера и фон Гартмана» (Weber, T. P. "Carl du Prel (1839–1899): Explorer of Dreams, the Soul, and the Cosmos", pp. 597–598).

<sup>50</sup> Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. С. 49.

временно продолжая свое духовное бытие. Кроме того, Дюпрель настаивает на том, что эта «материализация» трансцендентального субъекта не является ни наказанием, ни случайностью, но имеет позитивное значение: «Трансцендентальный субъект выбирает воплощение, чтобы интеллектуально и нравственно развиваться»<sup>51</sup>. Материализация трансцендентального субъекта, по мнению Дюпреля, имеет значение не только для него, но и для мира в целом. Будучи сторонником идеи Ч. Дарвина об эволюции посредством естественного отбора, переосмысляя ее в рамках своего «мистического мировоззрения»<sup>52</sup> и распространяя на всю Вселенную<sup>53</sup>, Дюпрель мыслит развитие Вселенной как прогрессивный процесс<sup>54</sup>.

Для Дюпреля учение о «двойственности человека» важно не только как «опытное» доказательство его бессмертия: немецким мыслителем «посмертное выживание воспринимается как эпистемологическая, а не онтологическая трансформация, поскольку „потусторонний мир — это здесь и сейчас, [только] воспринимаемый по-другому“»<sup>55</sup>. Иначе говоря, Дюпрель считает, что, оставаясь в рамках теории познания Канта, возможно более оптимистично мыслить познавательные возможности человека. Соглашаясь с автором «Критики чистого разума» в том, что для «физического человека» познание вещей в себе недоступно, Дюпрель настаивает на том, что оно доступно для «трансцендентального субъекта», поскольку он находится всецело «вне пределов чувственного сознания, обнаруживает независимые от тела способности познания и действия»<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Weber, T. P. "Carl du Prel (1839–1899): Explorer of Dreams, the Soul, and the Cosmos", p. 598.

<sup>52</sup> Как отмечает Т. Спирин, «Дюпрель считал, что любой дарвинист, если только он будет последовательным исследователем, должен прийти к мистике» (*Спирин Т. В.* Антропологическое учение Карла Дюпреля и его рецепция русскими спиритуалистами в конце XIX — начале XX в. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 4. С. 64; см. также: *Дюпрель К.* Философия мистики, или Двойственность человеческого существа. СПб.: Типография В. Демакова, 1895. С. XII).

<sup>53</sup> Одна из работ Дюпреля, впервые изданная в 1874 году, называется «Борьба за существование на небе» (*Der Kampf ums Dasein am Himmel*).

<sup>54</sup> См.: Weber, T. P. "Carl du Prel (1839–1899): Explorer of Dreams, the Soul, and the Cosmos", pp. 599–600.

<sup>55</sup> Sommer, A. (2009) "From Astronomy to Transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839–1899)", p. 63.

<sup>56</sup> *Дюпрель К.* Загадочность человеческого существа. С. 52.

Но главным для Дюпреля является не столько возможность «духовного» познания вещей в себе для «трансцендентального субъекта», сколько доступность (при определенных условиях) такого способа познания и для людей, живущих на земле. По мнению Дюпреля, это возможно по причине того, что любой живущий на земле человек хотя и невидимо, но неразрывно связан со своим трансцендентальным субъектом, являясь в некотором смысле духом уже в своей земной жизни<sup>57</sup>. Общая схема такого познания проста: в той мере, в какой у человека, живущего на земле и обладающего телом, ослабевает интенсивность деятельности всего, что связано с телом (включая мозг и сознание), он оказывается способным в большей степени дать действовать в себе «трансцендентальному субъекту»<sup>58</sup>. По этой причине Дюпрель и уделяет особое внимание явлениям, в которых имеет место быть такое ослабление интенсивности сознательной жизни, то есть «окультурным» явлениям, поскольку для него «все вообще оккультические явления сопровождаются состояниями чувственной бессознательности и обуславливаются силами и способностями, лежащими в скрытом состоянии и не имеющими никакого отношения к нашему телу»<sup>59</sup>.

Итак, анализ текста «Загадочности человеческого существа» показывает, что, несмотря на формальное сосредоточение на проблеме человека, Дюпрель предлагает не только новую антропологию, но также и новую теорию познания, а также онтологию, то есть целостное мировоззрение, которое он называет мистическим и противопоставляет двум другим выделяемым им мировоззрениям — материалистическому и пантеистическому. Свое антропологическое учение Дюпрель, несмотря на утверждение «двойственности человеческого существа», квалифицирует как монистическое.

### **«Правильнее было бы сказать...»: критика Успенским интерпретации философии Канта у Дюпреля**

На первый взгляд, Дюпрель мог бы стать одним из главных (наряду с И. Кантом и Ч. Хинтоном) авторов, на которых Успенский ссылается в *Tertium Organum*, поскольку, так же как и немец-

<sup>57</sup> Там же. С. 58.

<sup>58</sup> Дюпрель К. Монистическое учение о душе. М.: Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1908. С. 176.

<sup>59</sup> Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. С. 48.

кий мыслитель, Петр Демьянович настаивает на возможности не связанного с телом сверхчувственного познания, которое делает доступным созерцание мира таким, каков он есть сам по себе («мира ноуменов», как он его называет, используя понятия философии Канта). Однако прямо Дюпреля Успенский в *Tertium Organum* упоминает лишь один раз и в контексте, не связанном с описанием возможности познания вещей в себе.

Впрочем, на мой взгляд, можно утверждать, что помимо указанной прямой цитаты Успенский как минимум еще в одном месте *Tertium Organum*, не называя Дюпреля по имени, все же обращается к его творчеству. Причем это обращение связано с рассуждениями немецкого мыслителя о возможности сверхчувственного непосредственного познания вещей в себе, и эта возможность обосновывается ссылками на Канта. В конце XIV главы своего труда Успенский, говоря о принципиальных моментах своей теории познания, упоминает Канта, взгляды которого в изложении Петра Демьяновича оказываются созвучными его собственным. Говоря о возможности познания мира ноуменов (или, иначе, «духовного *сознательного* мира»<sup>60</sup>), Успенский после пространной цитаты из книги Ч. Хинтона «Эра новой мысли», в которой утверждается возможность такого познания, в подтверждение этой точки зрения пишет:

В «Критике чистого разума» и в других сочинениях Кант отрицал возможность «духовного зрения». Но в «Грезах духовидца» он не только признал эту возможность, но и дал ей одно из лучших определений, какое мы до сих пор имеем<sup>61</sup>.

Далее следует пространная подборка высказываний Канта, при этом Успенский не указывает не только страниц и издания, которым он пользовался, но и названия цитируемой работы. Анализ приводимого Успенским фрагмента показывает, что это подборка различных высказываний Канта из второй главы первой части работы Канта «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика»<sup>62</sup>, за исключением самого первого предложения, которое

<sup>60</sup> Успенский П.Д. *Tertium Organum*. С. 135.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Традиционно название этой работы Канта переводят как «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики». Успенский использует вариант перевода А. Волынского (который был редактором и автором предисловия первого перевода дан-

взято из первой главы первой части этой же работы. Сразу после этих цитат Успенский пишет:

В статье о Канте в «Северном вестнике» 1888 года А. Л. Волинский говорит, что как в своих *Vorlesungen*, так и в *Грезах Духовидца* Кант не допускает только одного — возможности физического восприятия духовных явлений.

Таким образом, Кант признавал не только возможность существования духовного сознательного мира, но и возможность общения с ним<sup>63</sup>.

Формально Успенский не упоминает Дюпреля, но в первой статье Волинского о Канте, на которую ссылается Успенский (и которая, как и все остальные, была написана в 1889-м, а не в 1888 году), подобная интерпретация философии Канта прямо связывается с Дюпрелем. Волинский так пишет об этом в самом начале первой статьи о Канте:

Пред нами два замечательных сочинения, обнародованных одно в 1889, другое в 1888 году. Оба принадлежат Иммануилу Канту, оба дают превосходный материал для ясного понимания критической философии. Первое из них озаглавлено: «Immanuel Kant's Vorlesungen über Psychologie», второе — «Das nachgelassene Werk Immanuel Kant's vom Uebergange von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik». «Чтения по психологии» снабжены любопытной статьей доктора Дю-Преля под названием «Мистическое мировоззрение Канта» («Kant's mystische Weltanschauung»), посмертный трактат Канта — популярными разъяснениями Альбрехта Краузе<sup>64</sup>.

ной работы на русский язык, изданного в 1904 году): «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика». Скорее всего, Успенский предпочитает этот вариант, поскольку вслед за А. Волинским — и под его влиянием, на которое он сам указывал (Ouspensky, P. D. (1949) *Fragments of an Unknown Teaching*, p. 121. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.), — считает Канта философом, который открыл новый путь для утверждения метафизики, пусть сам он и не прошел по этому пути до конца (как считают Волинский и Успенский (*Волинский А. Л. Предисловие // Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика / пер. с нем. Б. П. Бурдес; под ред. [и с предисловием] А. Л. Волинского. СПб.: изд. переводчика, 1904. С. 7; Успенский П. Д. Tertium Organum. С. 7, 10*)).

<sup>63</sup> Там же. С. 135.

<sup>64</sup> *Волинский А. Л. Критические и догматические элементы философии Канта // Северный вестник. 1889. № 7. С. 67.*

Успенский не мог не знать, что Волынский ссылается в своей статье на Дюпреля. На это указывает и анализ приводимых Успенским цитат из «Грез духовидца». Волынский в своей статье не приводит эти высказывания Канта. Зато те же самые фрагменты из «Грез духовидца» есть в работе Дюпреля «Загадочность человеческого существа»<sup>65</sup>. При этом Дюпрель, в отличие от Успенского, хотя и приводит высказывания Канта из «Грез духовидца» так же компактно в одном месте своей работы, но разделяет их и для каждого указывает страницы, а также издание, которое он использует.

Почему же в данном фрагменте *Tertium Organum*, используя идеи Дюпреля, Успенский не упоминает его? Ответ на этот вопрос, на мой взгляд, позволяет ответить на главный вопрос всей статьи. Можно предположить, что Успенский не упоминает Дюпреля в рассмотренном месте *Tertium Organum* (и вообще практически не обращается к его творчеству) по той причине, что, соглашаясь с интерпретацией немецким мыслителем Канта как философа, не отрицавшего возможность «мистического» познания вещей в себе, русский мыслитель не согласен с тем, как Дюпрель понимал это познание. В свою очередь, это несогласие с теорией познания Дюпреля было следствием заметного различия онтологических моделей, которые использовали рассматриваемые мыслители. На мой взгляд, именно на это кратко, но недвусмысленно указывает единственное прямое упоминание Успенским Дюпреля в *Tertium Organum*. В полном объеме это упоминание выглядит следующим образом. Рассуждая о таких важных для него понятиях философии Канта, как «феномен» и «ноумен», Успенский настаивает на том, что

...не может быть большей ошибки, как считать мир, разделенный на феномены и ноумены, признавать феномены и ноумены чем-то отдельным одно от другого, существующими самостоятельно друг от друга и могущими быть познаваемыми одно помимо другого. Это полная философская безграмотность, ярче всего проявляющаяся в дуалистических спиритуалистических теориях. Разделение феноменов и ноуменов существует только в нашем познании. «Феноменальный мир» есть только наше неправильное представление о мире.

<sup>65</sup> Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. С. 33–34.

Как писал Карл Дюпрель: потусторонний мир есть только своеобразно созерцаемый мир посюсторонний («Загадочность человеческого существа»). Правильнее было бы сказать, что посюсторонний мир есть своеобразно созерцаемый мир потусторонний.

И совершенно справедлива идея Канта, что изучение феноменальной стороны мира не приблизит нас к пониманию «вещей в себе»<sup>66</sup>.

Чтобы понять значение этого, на первый взгляд, незначительного уточнения Успенского, необходимо более подробно рассмотреть онтологические модели, которые развивают в своих сочинениях Дюпрель и Успенский.

На первый взгляд, как и Успенский, Дюпрель считает, что материальный (посюсторонний, феноменальный) и духовный (потусторонний, ноуменальный) мир — это не два разных мира, а один и тот же мир. Он пишет:

Мир, в который смерть перенесет нас вполне непонятным для нас образом, чтобы мы продолжали там нашу жизнь — при совершенно новых условиях: это — мир, не пространственно отличный от мира посюстороннего; это — тот же, несознаваемый нами наш мир посюсторонний.

Потусторонний мир есть своеобразно созерцаемый мир посюсторонний<sup>67</sup>.

Такое понимание соотношения двух миров Дюпрель возводит к Канту, утверждая, что «для него потусторонний мир представлял не что иное, как тот же посюсторонний мир, но восприятия нами которого остаются по ту сторону порога нашего сознания»<sup>68</sup>.

Если посмотреть на это описание мира не с гносеологической, а с онтологической точки зрения, то оказывается, что для Дюпреля, несмотря на то что он квалифицирует свою онтологию как монистическую, реально существует как духовный, так и материальный мир. Описывая их соотношение, немецкий мыслитель пишет:

<sup>66</sup> Успенский П. Д. *Tertium Organum*. С. 95.

<sup>67</sup> Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. С. 87.

<sup>68</sup> Там же. С. 56.

О целом мире можно сказать то же самое, что и об индивидууме: как каждый из нас есть продукт материализации сверхчувственного существа, так весь видимый мир есть продукт материализации сверхчувственного мира; как каждый из нас живет двоякою жизнью, так живет двоякою жизнью и весь мир<sup>69</sup>.

При этом Дюпрель настаивает на том, что и в будущем, несмотря на это слияние, сохраняется как индивидуальность каждого человека, так и определенная телесность. В качестве аргумента он ссылается на то, что

...спиритические явления дают нам право смотреть на смерть как на укрепление индивидуальности, а вместе с тем (так как являющаяся нам себя в спиритизме будущая наша жизнь может быть названа в известном смысле телесною) как на очищение всего нашего существа, как на очищение и нашего сознания, и тела нашего<sup>70</sup>.

Говоря о конечном слиянии материальной и духовной составляющих мира в более цельное (нежели в настоящее время) единство, Дюпрель считает возможным называть такое слияние «просветленным телесным существованием». Приписывая это учение Шеллингу периода «Философии откровения», Дюпрель, соглашаясь с ним по существу, считает лишь, что это слияние произойдет не в результате «кризиса», но в результате долгого эволюционного процесса. Согласно Дюпрелю, такое слияние

...на самом деле готовится со времени возникновения жизни столь же медленным, как и непрерывным перемещением порога сознания, перемещением, благодаря которому и происходит непрерывное расширение чувственного мира за счет мира трансцендентального<sup>71</sup>.

Онтология, развиваемая Успенским в *Tertium Organum*, хотя и обозначается им также как монистическая, не просто отличается от варианта Дюпреля, а во многом противоположна ему. Успенский называет свою онтологическую модель не просто мо-

<sup>69</sup> Там же. С. 93.

<sup>70</sup> Там же. С. 86.

<sup>71</sup> Там же. С. 97.

низмом, а идеалистическим монизмом, утверждая при этом, что материалистический монизм, весьма популярный в конце XIX — начале XX века<sup>72</sup>, логически и фактически невозможен<sup>73</sup>. Суть идеалистического монизма, согласно Успенскому, составляет признание существования только одного начала — духовного. Успенский пишет: «Если вообще признавать существование сознания, то необходимо признать, что существует только одно сознание, и больше ничего»<sup>74</sup>. В мире ноуменов, согласно Успенскому, нет не только той материи, о которой говорят материалисты, но и любой другой («тонкой», «духовной» и т. п.) материи, рассуждения о которой встречаются у философов-идеалистов и эзотериков и для него являются недопустимой уступкой «дуализму».

Может показаться, что Успенский сам не всегда последователен в своем монизме. В одной из глав *Tertium Organum* он замечает, что для него принципиально важно, что существует лишь одно начало, а как его называть — материей или духом, — не так уж и важно, поскольку все эти названия возникли как описание феноменального мира, который есть не более чем иллюзия, обусловленная неадекватным реальному «миру ноуменов» устройством органов чувств, описанному Кантом<sup>75</sup>. Схожую позицию Успенский занимает, говоря о том, как существует сознание (или, что для него одно и то же, «дух») — как совокупность индивидуальных сознаний или же как единое мировое сознание. Такая постановка вопроса представляется Успенскому неправильной, обусловленной теми же причинами, что и деление мира на сознание и материю. Успенский считает, что это неверно, потому что

...наше сознание не феноменально, а ноуменально. Оно не подлежит законам трехмерного мира. Оно не должно быть или индивидуальным, или частью мирового сознания. И оно не может быть одним до смерти тела и другим после смерти тела. Если оно существует, то оно существует неизменно, меняется только его проявление в нашей сфере. Как ноумен, оно должно совмещать в себе все возможности, быть и А, и не-А, то есть одновременно быть и инди-

<sup>72</sup> Weir, T. (ed.) (2012) *Monism: Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview*. New York: Palgrave.

<sup>73</sup> Успенский П. Д. *Tertium Organum*. С. 128–129.

<sup>74</sup> Там же. С. 130.

<sup>75</sup> Там же.

видуальным, и частью мирового сознания, и отражением всего мирового сознания<sup>76</sup>.

Все эти рассуждения можно понимать как апофатическое описание реальности, абсолютно отличной от земной. Однако сводить все лишь к апофатике, на мой взгляд, было бы неверно. Да, Успенский хочет показать читателям, что использовать понятия, созданные на основе рассмотрения феноменального мира, следует с осторожностью, что они не способны адекватно описать «мир ноуменов». Но это не отменяет того факта, что, последовательно придерживаясь идеалистического (субстанционального) монизма, Успенский считает (и неоднократно это подчеркивает), что та единая и единственная субстанция, которая действительно существует, не имеет никакого отношения к трехмерной материи, постулируемой материализмом и изучаемой «позитивной» наукой. С точки зрения Успенского, в мире ноуменов

...нет материи и движения. Нет ничего, что бы можно было взвесить, или сфотографировать, или выразить в формулах физической энергии. Нет ничего, имеющего форму, цвет или запах. Ничего обладающего свойствами физических тел<sup>77</sup>.

В этой перспективе онтологические построения Дюпреля должны представляться Успенскому непоследовательными, сохраняющими элементы дуализма и (что для него является ключевой ошибкой и от чего он постоянно предостерегает читателей *Tertium Organum*) представляющими «мир ноуменов» по аналогии с миром феноменов.

Схожим образом выглядит ситуация с развитием мира и человека. Формально Успенский немало рассуждает о развитии и даже эволюции. В конце *Tertium Organum* можно найти таблицу «четырёх стадий психической эволюции». Но одновременно он отрицает материалистическое понимание эволюции, поскольку считает, что «низшее» не может породить «высшее»<sup>78</sup>. Кроме того, это «низшее» (материя), по мнению Успенского, просто не существует. Все воспринимаемые людьми при помощи органов

<sup>76</sup> Там же. С. 188.

<sup>77</sup> Там же. С. 189.

<sup>78</sup> Там же. С. 97, 101.

чувств процессы, имеющие место быть в материальном мире, для него есть не более чем иллюзия, порождаемая этими органами чувств. В единственном же реально существующем (по мнению Успенского) «мире ноуменов» нет никаких изменений, а лишь вечная в себе и для себя тождественность.

Таким образом, можно констатировать существенные отличия онтологий, развиваемых Успенским и Дюпрелем. С учетом этих отличий слова Успенского о Дюпреле можно понимать не просто как правку, а как отрицание интерпретации модели мироздания Дюпреля и используемой для ее обоснования интерпретации философии Канта немецким мыслителем.

### **Заключение**

Итак, Дюпреля и Успенского объединяет философия Канта, которую они схожим образом используют для критики материализма и ориентированной на материалистическую онтологию позитивной/официальной науки, а также для обоснования принципиальной возможности сверхчувственного познания. Для этого оба мыслителя обращаются к учению Канта о «феноменах» и «ноуменах», указывая, что оно является единственно верной исходной точкой для построения истинной онтологии и теории познания. Прежде чем перейти к этому построению, оба мыслителя, ссылаясь на Канта, ставят под сомнение знания, получаемые представителями материализма и материалистической науки: они указывают, что материалисты познают лишь мир феноменов, который ничего не может сказать о подлинном мире «ноуменов». Далее оба мыслителя переходят от ссылок на философию Канта к ее развитию, которое в области теории познания заключается в поиске источника познания, не связанного с органами чувств. Оба мыслителя считают, что нахождение такого источника (при формальном сохранении всех ограничений, налагаемых Кантом на знания, так или иначе полученные при помощи органов чувств) позволило бы познавать вещи такими, какие они есть независимо от человека, то есть познавать «мир ноуменов». Сам этот мир оба мыслителя понимают как духовный мир, о котором и до Канта в целом верно говорили представители идеалистической философии, лишь не всегда понимая причины и характер его отличия от материального мира.

В целом такая интерпретация философии Канта не была чем-то уникальным в конце XIX — начале XX века. Пожалуй, главная особенность Успенского и Дюпреля в таком развитии философии Канта заключается в активном обращении к теориям и практикам представителей различных эзотерических движений (или, как называет их Дюпрель, «окультиных наук»). Впрочем, помимо этого оба автора при описании своих онтологических моделей также активно обращаются к представителям древней и новой философии, которых они не противопоставляют представителям «окультиных наук».

На этих общих положениях совпадения точек зрения Дюпреля и Успенского заканчиваются. Главным отличием, разделяющим их, является понимание статуса материи: если для Дюпреля материя реально существует и в преображенном виде будет существовать всегда, то для Успенского материя — не более чем фантом, она никогда в действительности не существовала. Кроме того, для Дюпреля мир есть развивающаяся (эволюционирующая) система, главными субъектами развития которой являются всегда сохраняющие свою идентичность индивиды. Успенский же отрицает реальность как любого развития, так и существования индивидов (по крайней мере в привычном смысле, который защищает Дюпрель), утверждая, что реально существует лишь всегда себе тождественное Сознание вселенной, аналогичное Единому Плотина (а также Парменида и Шанкары, на философию которых, в изложении Мюллера, он ссылается). Дюпрель же ближе к версии объективного идеализма немецких философов XIX века (Шопенгауэр, Шеллинг, Гартман), фактически предлагая свой вариант этой версии объективного идеализма. Можно рассмотреть это различие и с точки зрения религиозных симпатий мыслителей: если Дюпрель сохраняет приверженность христианской онтологии (пусть и понимает ее достаточно вольно), то Успенский тяготеет к индуизму, конкретнее — к Веданте, критически отзываясь о христианстве, именуемом в *Tertium Organum* дуалистическим спиритуализмом<sup>79</sup>.

Таким образом, наличие очевидных важных совпадений в сочетании с не менее важными отличиями приводит к необычному отношению Успенского к идеям Дюпреля: одобрительное упоминание и даже цитирование немецкого мыслителя при рассмотре-

<sup>79</sup> Там же. С. 111.

нии онтологии Канта сочетается с важными для русского мыслителя критическими замечаниями в отношении приводимой цитаты (за которыми стоит неприятие дюпрелевского варианта развития онтологии Канта) и с отсутствием ссылки на него при рассмотрении ключевых для обоих мыслителей вопросов теории познания, также подаваемых как развитие учения Канта по данному вопросу.

## Библиография / References

- Ахутин А. В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69. EDN: TWYBET.
- Балановский В. В.* Синтезирующая рациональность Э. К. Метнера и его вклад в развитие аналитической психологии // Философская мысль. 2019. № 2. С. 42–51. DOI: <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2019.2.28880>; EDN: ZABZVB.
- Вольнский А. Л.* Критические и догматические элементы философии Канта // Северный вестник. 1889. № 7. С. 67–87.
- Вольнский А. Л.* Предисловие // Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика / пер. с нем. Б. П. Бурдес; под ред. [и с предисловием] А. Л. Вольнского. СПб.: изд. переводчика, 1904.
- Гаврюшин Н. К.* Рыцарь Софии на перепутьях религиозной эстетики // По следам рыцарей Софии. М.: Стар Интер, 1998.
- Дюпрель К.* Загадочность человеческого существа. Введение в изучение оккультических наук. М.: Типо-лит. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1898.
- Дюпрель К.* Философия мистики, или Двойственность человеческого существа. СПб.: Типография В. Демакова, 1895.
- Дюпрель К.* Монистическое учение о душе. М.: Типолиотография Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1908.
- Жигалкин С. А.* Пространство-время Аксенова // *Аксенов М. С.* Трансцендентально-кинетическая теория времени. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 5–48.
- Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб.: Типография департамента уделов, 1873.
- Книгоиздательство «Мусaget»: история, мифы, результаты: исследования и материалы / сост. А. Резниченко. М.: Издательский центр РГГУ, 2014.
- Круглов А. Н.* Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. EDN: QXEKNX.
- Мелих Ю.* Иррациональное расширение философии Канта в России. СПб.: Алетей, 2014.
- Могилянский Н. М.* Кабаре «Бродячая собака» // Минувшее: Исторический альманах. 12. М., СПб.: Atheneum; Феникс, 1993. С. 168–188.
- Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2006. EDN: QWLTDD.

- Носачев П. Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Новое литературное обозрение, 2023.
- Панин С. А.* Дискуссии о методологии исследования эзотеризма в работах европейских и североамериканских авторов // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 60–73. EDN: UKPBDZ.
- Панин С. А.* Философия Канта и идея обновления науки в эзотерической литературе второй половины XIX — начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 33 (4). С. 135–151. EDN: VMNDUP.
- Панин С. А.* Философия эзотеризма: эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
- Парнис А. Е., Тименчик Р. Д.* Программы «Бродячей собаки» // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник. 1983. М.: Наука, 1985. С. 160–257.
- Раздьяконов В. С.* Понятие о «религии» в отечественном эзотеризме конца XIX — начала XX века (по материалам московского спиритического кружка) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 89. С. 129–148. DOI: <https://doi.org/10.15382/sturI202089.129-148>; EDN: PPNYLH.
- Раздьяконов В. С.* Знаки иного мира. Русское спиритуалистическое движение второй половины XIX — начала XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2024.
- Романов Д. Д.* И. Кант и русский символизм: критика «очарованной дали» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 315–331. DOI: <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-315-331>; EDN: WTDQKV.
- Седых О. М.* Павел Флоренский и Иммануил Кант // Семинар Русская философия (традиция и современность). 2004–2009. М.: Русский путь, 2012. С. 131–168.
- Спирин Т. В.* Антропологическое учение Карла Дюпреля и его рецепция русскими спиритуалистами в конце XIX — начале XX в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 58–68. DOI: <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2020-4-58-68>; EDN: VITTLY.
- Успенский П. Д.* Tertium Organum. Ключ к загадкам мира. СПб.: Типография СПб. Т-ва Печ. и Изд. дела «Труд», 1911.
- Фаликов Б. З.* Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
- Философия Канта и современный идеализм. М.: Наука, 1987.
- Шмитт А. Б.* Концепция «самосознающей души» Андрея Белого: синтез ранней рецепции Канта с учением и эзотерической практикой Штайнера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 201–218. DOI: <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-2-201-218>; EDN: ПVVXR.

Юнгерен М. Русский Мефистофель. Жизнь и творчество Эмилия Метнера. СПб.: Академический проект, 2001.

Akhutin, A. V. (1990) "Sophia and the Devil (Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics)", *Voprosy filosofii* 1: 51–69. EDN: TWYBET. (In Russian)

Asprem, E. (2010). "Parapsychology: Naturalising the Supernatural, Re-enchanting Science", in J. R. Lewis, O. Hammer (eds) *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill.

Asprem, E. (2011) "Pondering Imponderables: Occultism in the Mirror of Late Classical Physics", *Aries* 11 (2): 129–165.

Asprem, E. (2013) "Theosophical Attitudes Towards Science: Past and Present", in O. Hammer, M. Rothstein (eds) *Brill Handbook of the Theosophical Current*. Leiden: Brill.

Asprem, E. (2014) "Science and the Occult", in C. Partridge (ed.) *The Occult World*. London, New York: Routledge.

Asprem, E. (2014) *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Leiden: Brill.

Azize, J. (2020) *Gurdjieff. Mysticism, Contemplation, and Exercises*. Oxford: Oxford University Press.

Azize, J. (2023) "P. D. Ouspensky's First Revision of Tertium Organum", *The Alternative Spirituality and Religion* 14 (1): 47–67.

Balanovskii, V. V. (2019) "The Synthesizing Rationality of E. K. Medtner and His Contribution to the Development of Analytical Psychology", *Filosofskaya mysl'* 2: 42–51. DOI: <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2019.2.28880>; EDN: ZABZVB. (In Russian)

Duprel, K. (1895) *The Philosophy of Mysticism or the Duality of the Human Being*. St. Petersburg: Tipografija V. Dimakova. (In Russian)

Duprel, K. (1898) *The Enigmatic Nature of the Human Being: An Introduction to the Study of Occult Sciences*. Moscow: Tipo-lit. T-va I. N. Kushnerev i K°. (In Russian)

Duprel, K. (1908) *The Monistic Doctrine of the Soul*. Moscow: Tipolitografija T-va I. N. Kushnerev i K°. (In Russian)

Falikov, B. Z. (2017) *The Magnitude of Quality: Occultism, Eastern Religions, and 20th Century Art*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)

Gavriushin, N. K. (1998) "The Knight of Sophia at the Crossroads of Religious Aesthetics", in *In the Footsteps of the Knights of Sophia*. Moscow: Star Inter. (In Russian)

Hammer, O. (2001) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.

Hanegraaff, W. (1995) "Empirical Method in the Study of Esotericism", *Method & Theory in the Study of Religion* 7/2: 99–129.

Hanegraaff, W. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hanegraaff, W. (2013) *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Hueck, C.J. (2025) "Understanding Organisms by Intuiting Life: Kant, Goethe, and Steiner", *History and Philosophy of the Life Sciences*, 47: 36. DOI: <https://doi.org/10.1007/s40656-025-00681-7>; EDN: NDFJHS.
- Iunggren, M. (2001) *The Russian Mephistopheles: The Life and Work of Emil Medtner*. St. Petersburg: Akademicheskii proekt. (In Russian)
- Kaiser, T. (2008) *Zwischen Philosophie und Spiritismus. Annäherungen an Leben und Werk von Carl du Prel*. Saarbrücken: VDM.
- Kant's Philosophy and Contemporary Idealism* (1987). Moscow: Nauka. (In Russian)
- Karinskii, M.I. (1873) *A Critical Review of the Last Period of German Philosophy*. St. Petersburg: Tipografiia departamenta udelov. (In Russian)
- Kruglov, A.N. (2012) *Kant and Kantian Philosophy in Russian Fiction*. Moscow: Kanon+ROOI "Reabilitatsiia". EDN: QXEKNX. (In Russian)
- Loginovskiy, S.S. (2025) "Kant's Philosophy in Peter Ouspensky's Tertiary Organum", *Sophia* 64: 739–757 [<https://doi.org/10.1007/s11841-025-01078-6>, accessed on 23.03.2025]. EDN: BVJPG.
- Melikh, Yu. (2014) *The Irrational Expansion of Kant's Philosophy in Russia*. St. Petersburg: Aleteiia. (In Russian)
- Mogilianskii, N.M. (1993) "The Cabaret 'Stray Dog'", in *The Past: A Historical Almanac*, 12, pp. 168–188. Moscow, St. Petersburg: Atheneum; Feniks. (In Russian)
- Monroe, J.W. (2008) *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. Ithaca: Cornell University Press.
- Motroshilova, N.V. (2006) *Russian Thinkers and Western Philosophy*. Moscow: Respublika; Kul'turnaia revoliutsiia. EDN: QWLTDD. (In Russian)
- Noakes, R. (2019) *Physics and Psychics: The Occult and the Sciences in Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nosachev, P.G. (2023) "Rejected Knowledge": *The Study of Marginal Religiosity in the 20th and Early 21st Centuries: A Historical and Analytical Study*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)
- Ouspensky, Pyotr D. (1949) *Fragments of an Unknown Teaching*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Ouspenskii, P.D. (1911) *Tertium Organum: A Key to the Enigmas of the World*. St. Petersburg: Tipografiia SPb. T-va Pech. i Izd. dela "Trud". (In Russian)
- Owen, A. (2004) *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Panin, S.A. (2014) "Discussions on the Methodology of Esotericism Research in the Works of European and North American Authors", *Religiovedcheskie issledovaniia* 1–2 (9–10): 60–73. EDN: UKPBDZ. (In Russian)

- Panin, S. A. (2015) “Kant’s Philosophy and the Idea of the Renewal of Science in Esoteric Literature of the Second Half of the 19th – Early 20th Century”, *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 33 (4): 135–151. EDN: VMNDUP. (In Russian)
- Panin, S. A. (2019) *The Philosophy of Esotericism: Esotericism as a Subject of Historical and Philosophical Reflection*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)
- Parnis, A. E., Timenchik, R. D. (1985) “The Programs of the ‘Stray Dog’”, in *Monuments of Culture: New Discoveries. Yearbook. 1983*, pp. 160–257. Moscow: Nauka. (In Russian)
- Razdiakonov, V. S. (2020) “The Concept of ‘Religion’ in Russian Esotericism of the Late 19th – Early 20th Century (Based on Materials from the Moscow Spiritualist Circle)”, *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie* 89: 129–148. DOI: <https://doi.org/10.15382/sturI202089.129-148>; EDN: PPNYLH. (In Russian)
- Razdiakonov, V. S. (2024) *Signs of the Other World: The Russian Spiritualist Movement of the Second Half of the 19th – Early 20th Century*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)
- Reznichenko, A. (comp.) (2014) *The “Musaget” Publishing House: History, Myths, Results: Research and Materials*. Moscow: Izdatel’skii tsentr RGGU. (In Russian)
- Romanov, D. D. (2024) “Kant and Russian Symbolism: Criticism of the ‘Enchanted Distance’”, *RUDN Journal of Philosophy* 28 (2): 315–331. DOI: <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-315-331>; EDN: WTDQKV. (In Russian)
- Sedykh, O. M. (2012) “Pavel Florensky and Immanuel Kant”, in *Seminar: Russian Philosophy (Tradition and Modernity). 2004–2009*, pp. 131–168. Moscow: Russkii put’. (In Russian)
- Shmitt, A. B. (2020) “Andrei Bely’s Concept of the ‘Self-conscious Soul’: Synthesis of His Early Reception of Kant with Steiner’s Teachings and Esoteric Practice”, *RUDN Journal of Philosophy* 24 (2): 201–218. DOI: <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-2-201-218>; EDN: IIVVXR. (In Russian)
- Sommer, A. (2009) “From Astronomy to Transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839–1899)”, *Journal of Scientific Exploration* 23 (1): 59–68.
- Spirin, T. V. (2020) “The Anthropological Teaching of Carl Du Prel and Its Reception by Russian Spiritualists in the Late 19th – Early 20th Century”, *Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii* 4: 58–68. DOI: <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2020-4-58-68>; EDN: VITTLY. (In Russian)
- Volynskii, A. L. (1889) “Critical and Dogmatic Elements of Kant’s Philosophy”, *Severnyi vestnik* 7: 67–87. (In Russian)
- Volynskii, A. L. (1904) “Preface”, in I. Kant, *Dreams of a Spirit-Seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics*. St. Petersburg: Izdanie perevodchika. (In Russian)

- Webb, J. (1980) *The Harmonious Circle: The Lives and Work of G.I. Gurdjieff, P.D. Ouspensky, and Their Followers*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Weber, T.P. (2007) "Carl du Prel (1839–1899): Explorer of Dreams, the Soul, and the Cosmos", *Studies in History and Philosophy of Science* 38: 593–604.
- Weir, T. (ed.) (2012) *Monism: Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview*. New York: Palgrave.
- Zhigalkin, S.A. (2011) "Aksenov's Space-Time", in M.S. Aksenov, *The Transcendental-Kinetic Theory of Time*, pp. 5–48. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian)



## Памяти коллеги и учителя М. М. Шахнович (1957–2025)

ТАТЬЯНА В. ЧУМАКОВА, ЕЛИЗАВЕТА Г. БРУК,  
ДАНИЛ С. ПОПОВ

Рекомендация для цитирования:

*Чумакова Т. В., Брук Е. Г., Попов Д. С.* Памяти коллеги и учителя М. М. Шахнович (1957–2025) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 246–269.

For citations:

Chumakova, T. V., Bruk, E. G., Popov, D. S. (2026) "In Memory of Colleague and Teacher M. M. Shakhnovich (1957–2025)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 246–269.

Поступила в редакцию: 1.02.2026; принята в печать: 10.02.2026.

Received: 1.02.2026; Accepted for publication: 10.02.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Чумакова Т. В., Брук Е. Г., Попов Д. С., 2026

© Chumakova T. V., Bruk E. G., Popov D. S., 2026

ТАТЬЯНА В. ЧУМАКОВА

Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия).

[chumakovatv@mail.ru](mailto:chumakovatv@mail.ru)

ORCID: 0000-0002-5672-4695

ЕЛИЗАВЕТА Г. БРУК

Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия).

[bruk97@list.ru](mailto:bruk97@list.ru)

ORCID: 0000-0002-4562-877X

ДАНИЛ С. ПОПОВ

Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия).

[evseviy-dan@yandex.ru](mailto:evseviy-dan@yandex.ru)

ORCID: 0009-0007-0311-6294

**Аннотация.** *Статья посвящена памяти выдающегося российского ученого Марианны Михайловны Шахнович (1957–2025). Описывая жизнь Марианны Михайловны, авторы статьи попытались выделить основные вехи в ее становлении как глубоко профессионального исследователя. В статье отмечается влияние на мировоззрение Марианны Михайловны ее родителей, известных российских исследователей религии М. И. Шахновича и Л. И. Емелях. Анализируется значимость трудов М. М. Шахнович как историка*

античной философии и исследователя эпикурейской традиции. Упомянется исследователь эпикуреизма И.А. Боричевский, чьи дневники она готовила к печати. Дается общий обзор работ и проектов М.М. Шахнович, посвященных изучению отечественной религиозно-философской традиции. При этом отмечаются методологические проблемы, на которые она обращала внимание исследователей советского периода отечественной науки о религии. Особо рассматриваются ее работы последних лет, посвященные научному наследию религиоведа Е.Г. Кагарова. Наконец, говорится о ее работах, посвященных когнитивному религиоведению, на развитие которого она возлагала большие надежды.

**Ключевые слова:** М.М. Шахнович, М.И. Шахнович, Л.И. Емелях, история античной философии, религиоведение, история науки о религии, когнитивное религиоведение

### **In Memory of Colleague and Teacher M.M. Shakhnovich (1957–2025)**

*Tatiana V. Chumakova*

Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia).

chumakovatv@mail.ru

ORCID: 0000-0002-5672-4695

*Elizaveta G. Bruk*

Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia).

bruk97@list.ru

ORCID: 0000-0002-4562-877X

*Danil S. Popov*

Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia).

evseviy-dan@yandex.ru

ORCID: 0009-0007-0311-6294

**Abstract.** *The article is dedicated to the memory of the outstanding Russian scholar Marianna Mikhailovna Shakhnovich (1957–2025). Analyzing the life of Marianna Mikhailovna, the authors of the article tried to identify the main milestones in the history of the formation of this outstanding scholar. The article notes the influence of Marianna Mikhailovna's parents on her worldview, famous Russian religious researchers M.I. Shakhnovich and L.I. Emelyakh. The authors analyse the significance of M.M. Shakhnovich's works as a historian of ancient philosophy and researcher of the Epicurean tradition. They also show the importance of Shakhnovich's historical and*

*religious studies for her work on the history of ancient philosophy. In this context, the researcher of Epicureanism I.A. Borichevsky is mentioned, whose diaries she prepared for publication. Authors give a general overview of the works and projects of M.M. Shakhnovich devoted to the study of the Russian religious tradition. The authors also refer to the methodological problems of the study of Soviet period, discussed in Shakhnovich's works. Her recent works devoted to the scientific legacy of the religious scholar E.G. Kagarov are particularly considered. The last thematic section of the article is devoted to her work on cognitive religious studies, for the development of which she had high hopes.*

**Keywords:** M.M. Shakhnovich, M.I. Shakhnovich, L.I. Yemelyakh, history of ancient philosophy, Religious Studies, history of the science of religion, cognitive religious studies

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: without external funding.

**В**ЕЧЕРОМ 11 ноября 2025 года скорпостижно скончалась Марианна Михайловна Шахнович, исследователь религии, историк философии и историк науки. Думается, что масштаб ее личности и ее влияние не только на науку о религии, но и на преподавание религиоведения и знаний о религии в нашей стране за последнюю четверть века еще предстоит оценить. Авторы этой статьи — коллеги, друзья и ученики Марианны Михайловны — постарались систематизировать ее труды и выделить отдельные темы и персоналии, обращаясь к которым, она в наибольшей степени повлияла на развитие науки о религии в нашей стране.

### **Семья: становление ученого**

Марианна Михайловна Шахнович родилась в Ленинграде в семье Михаила Иосифовича Шахновича (1911–1992) и Любови Исааковны Емелях (1924–1992). Родители оказали большое влияние на ее формирование как исследователя<sup>1</sup>, привили ей пиетет к усердному научному труду (Марианна Михайловна рас-

<sup>1</sup> Марианна Михайловна с юмором относилась к тому, что в достаточно напряженных интернет-дискуссиях 2010-х годов оппоненты порой ее называли «принцессой от религиоведения». Смеясь, она говорила: «Да, я действительно принцесса!»

сказывала, насколько уважительно Михаил Иосифович говорил об одной молодой коллеге, подчеркивая, что она «трудящаяся женщина»). Они оба работали в Музее истории религии АН СССР (МИР АН СССР). Любовь Исааковна Емелях была археографом и архивистом, исследовательницей православия, ученицей Н. С. Валка (1887–1975), и созданный ею Рукописный отдел МИР АН СССР стал крупнейшим специализированным архивом в России, а ее работы по крестьянскому антиклерикализму, полностью основанные на архивных источниках, сохраняют актуальность до сих пор. Михаил Иосифович Шахнович был ученым энциклопедических знаний и огромной работоспособности; он оставил после себя большое количество трудов, многие из которых не были опубликованы. При всем разнообразии его работ, начиная с диссертации «Русские пословицы и поговорки как исторический источник», написанной под руководством М. К. Азадовского (1888–1954), их все объединял междисциплинарный подход к исследованию. Анализ фольклорных источников, интерес к которым Шахновичу привил еще его школьный учитель литературы В. Я. Пропп (1895–1970), Михаил Иосифович сочетал с изучением полевых материалов и архивных источников, опираясь на свои обширные знания мифологии. Еще в первых своих работах он использовал подходы, характерные для сравнительного религиоведения, а его склонность к аналитическому мышлению и поиску теоретических оснований при анализе религиозных явлений достаточно рано привела его и к занятиям философией. Но главным делом жизни Шахновича стал Музей истории религии, в котором он работал с первых дней и изучение коллекций которого позволяло наполнить теоретические знания материальным, вещественным содержанием. Это был музей нового типа, созданный В. Г. Богоразом (1865–1936) как музей-лаборатория, который, несмотря на постоянное идеологическое давление, оставался тем местом, где сохранялась возможность научного исследования религии. После передачи МИР АН СССР из ведения Академии наук в Министерство культуры Михаил Иосифович, не приняв тот факт, что, сосредоточившись в основном на атеистической пропаганде, музей во многом утратил статус научного учреждения, и не согласившись с политикой нового директора музея, партийного выдвиженца Н. П. Красникова — тот, как гласит музейное предание, сразу заявил: «Я не знаю, как сделать новую экспозицию Музея, но хорошо знаю,

как сломать старую!»<sup>2</sup>, — ушел из музея, где работал с его создания, и стал преподавателем философского факультета ЛГУ им. А. А. Жданова. На философском факультете Михаил Иосифович работал с 1946 года (с перерывами: в 1949-м его изгнали на несколько лет из университета за космополитизм и «буржуазный объективизм») и до 1991 года. Дом Любви Исааковны и Михаила Иосифовича всегда был полон студентов, аспирантов и коллег (под научным руководством Шахновича было защищено более 120 диссертаций). Все это, несомненно, повлияло на выбор Марианной Михайловной профессии — она достаточно рано решила поступать после школы на философский факультет ЛГУ, где выбрала в качестве специализации историю философии. Но «фамильный» интерес к религиоведческим исследованиям никогда ее не покидал (после окончания университета Шахнович работала в Музее истории религии), и занятия историей античной мысли как раз позволяли совместить знание античной религии и мифологии, а также обратиться к становлению философии в древнем мире. Выбор классической древности в качестве объекта исследования был тщательно продуманным, поскольку, хотя 1970-е годы в советской философии стали временем дискуссий и появилась возможность открытого обращения ученых к западной историографии, но все же идеологические схемы ограничивали возможность научного творчества (особенно в тех случаях, когда исследования были в значительной мере связаны с религиозным дискурсом), и изучение античной мысли, несмотря на необходимость апелляции исследователей к наследию классиков марксизма<sup>3</sup>, давало определенную свободу исследователям.

### **М. М. Шахнович как историк античной философии и исследователь классической традиции**

В 2020 году Филлип Митсис (Нью-Йоркский университет, США) описывал как свершившийся факт возрождение живого интереса ученых к философии эллинизма в целом и к Эпикуру в частности: «Вводные курсы по античной философии, которые раньше неизменно заканчивались на Аристотеле, теперь регулярно отводят

<sup>2</sup> Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 179.

<sup>3</sup> Крих С. Б. Образ древности в советской историографии, М.: КРАСАНД, 2013.

значительное место эллинистическим философам»<sup>4</sup>. Более того, во всем мире стремительно растет число «клубов, блогов и групп самопомощи, посвященных эпикуреизму»<sup>5</sup>. Однако в 1970-е годы эти изменения лишь намечались: сказывался более чем вековой период увлеченности антиковедов Платоном и Аристотелем, на фоне которой эллинистические школы привлекали мало внимания<sup>6</sup>. Писавшие тогда об эпикуреизме западные исследователи начинали свои тексты с

...заунывных замечаний о забвении Эпикура, сопровождая их... мрачным взглядом в сторону пагубного влияния Гегеля, который крайне пренебрежительно отзывался об эпикуреизме, на историю античной философии... В целом было сложно не заметить лежащий в основе оборонительный подтекст, смешанный с несколько сконфуженной поддержкой<sup>7</sup>.

В отечественном интеллектуальном пространстве ситуация складывалась ровно противоположным образом. В советское время высокие оценки философии Эпикура классиками марксизма, а также трактовка идей представителей марксизма-ленинизма как законных наследников прогрессивных материалистических концепций античности<sup>8</sup> привлекали значительное внимание к этой теме, хотя учение Эпикура не избежало как вульгарно-социологических интерпретаций, так и критики за «уступки идеализму». Напротив, с 1990-х годов большинство российских антиковедов сосредоточились на столь долго находившейся под идеологическим давлением «идеалистической философии», а интерес к атомизму и Эпикуру резко упал. В этом контексте и следует оценивать работы Марианны Михайловны, которая, опираясь на лучшее, что было сделано советскими авторами, внесла значимый вклад в исследование эпикурейства в современной России.

<sup>4</sup> Mitsis, Ph. (2020) "Introductory Remarks", in *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, p. 1. New York: Oxford University Press.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Long, A. (1986) *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, p. 247. 2nd edn. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

<sup>7</sup> Mitsis, Ph. "Introductory Remarks", p. 1.

<sup>8</sup> Шахнович М.И. Происхождение философии и атеизм. Л.: Наука, 1973. С. 14.

Хотя Марианна Михайловна и подчеркивала, что она прежде всего историк религии<sup>9</sup>, интерес к последней оказался у нее неразрывно связан с фигурой основателя Сада и с проблемами эпикурейской философии, непреходящую увлеченность которыми она пронесла через всю научную карьеру. Эта важнейшая для подхода Марианны Михайловны связь видна уже в ее кандидатской диссертации «Эпикур и проблемы атеизма» (1982), а затем подтверждается в докторской диссертации «Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской мысли» (2000).

По воспоминаниям профессора А. С. Колесникова<sup>10</sup>, на выбор Марианной Михайловной именно этой темы для кандидатской диссертации повлиял ее отец. Видный представитель «научного атеизма», М. И. Шахнович интересовался проблемами генезиса мифологии, древней космогонии и космологии, а также античной науки. Итогами его многолетних исследований в этих областях стали монографии «Первобытная мифология и философия. Предыстория философии» (1971) и «Происхождение философии и атеизм» (1973). В противовес мифогенной теории он предложил концепцию происхождения философии как освобождения «предфилософских» воззрений, таящихся в тени мифологии, от связей с религией. В связи с этим Шахнович высоко оценивал Демокрита и Эпикура, очищавших «стихийно-материалистические и наивно диалектические представления от мифологической оболочки»<sup>11</sup>. Уже в наши дни Марианна Михайловна писала о сохраняющейся (в свете открытий в палеоантропологии, археологии и когнитивистике) актуальности концепции Шахновича<sup>12</sup>.

Принято считать, что идеологизированность советской науки была существенным препятствием для полноценных историко-философских исследований. И это действительно было так. И «бегство» советских ученых в исследования античности и Сред-

<sup>9</sup> Иванов В. В., Кобзев А. И., Солопова М. А. [и др.] Атомизм и алфавитный принцип. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 168.

<sup>10</sup> В 1960-е — начале 1970-х годов ученик и аспирант М. И. Шахновича, впоследствии близкий друг его семьи.

<sup>11</sup> Шахнович М. И. Происхождение философии и атеизм. С. 203.

<sup>12</sup> Шахнович М. М. Миф, фольклор и генезис философии (к 55-летию книги М. И. Шахновича «Происхождение философии») // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2024. № 3 (40). С. 513–525.

невековья было связано в том числе и с желанием максимально ослабить идеологическую узду (но философам в квалификационных работах все равно приходилось обращаться к марксистскому наследию). Однако в случае Марианны Михайловны вынужденная опора на классиков марксизма и богатую советскую историографию по атеизму Эпикура, столь расходившуюся в оценках с христианизировавшими его учение западными исследователями, принесла неожиданно плодотворные результаты. Она отмечала, что заняться изучением античных источников по эпикуреизму ее побудило желание «разобраться в особенностях атеизма Эпикура, раскрыть загадку его теологии, принять участие в многовековом споре об особенностях его мировоззрения»<sup>13</sup>. Более того, вынужденная включенность в марксистско-ленинский дискурс в начале научного пути во многом задала еще одну важнейшую особенность подхода Марианны Михайловны к исследованиям. Вслед за Марксом, который был убежден, что система Эпикура существовала в его творениях «только „в себе“, а не в качестве осознанной системы»<sup>14</sup>, она не ограничивалась интересом к доктринам Эпикура, античному атомизму или античной философии религии *как таковым*. Уже в самых первых ее работах историко-философское изучение доктрин Эпикура, предполагающее реконструкцию его учения на основе анализа древних текстов, соединяется с пристальным вниманием к проистекшей из них традиции — *эпикурейской традиции*, связанной в истории культуры с вопросами веротерпимости и свободы совести, светской морали и науки, веры в собственные силы и счастье на земле, в возможность преодоления страха.

Для российской науки значение изысканий Марианны Михайловны в указанных сферах трудно переоценить. Готовя этот обзор, мы обнаружили только в каталогах библиотеки Музея истории религии и научной библиотеки СПбГУ, а также в доступных электронных базах порядка 80 публикаций Марианны Михайловны такого рода за период с 1980 по 2025 год. Это ее диссертации (кандидатская и докторская), монографии (авторские и коллективные), статьи в журналах и сборниках (на русском и английском языках), рабочие программы университетских кур-

<sup>13</sup> Шахнович М. М. Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: СПбГУ, 2002. С. 237.

<sup>14</sup> Маркс К. Письмо Ф. Лассалю в Берлин. 31 мая 1858 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 29. М.: ГИПЛ, 1962. С. 457.

сов<sup>15</sup>, статьи в энциклопедических словарях, тезисы выступлений. Нет сомнения, что составленный нами перечень пока неполон. Ниже мы упомянем наиболее значимые ее работы.

Главными текстами Марианны Михайловны, подводящими итог ее изысканиям 1980–1990-х годов, стали две монографии: «Парадоксы теологии Эпикура» (2000) и «Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры» (2002). По многим причинам они занимают особое место в российской историографии. Во-первых, на то время это были первые за сорок лет (и до сих пор непревзойденные) отечественные монографии, посвященные Эпикуру. Во-вторых, они внесли значимый вклад в освещение не только вопроса о роли теологии в системе Эпикура, но и истории античного безбожия и философии религии. В-третьих, исследуя эпикурейскую традицию, Марианна Михайловна проследила путь интеллектуального и культурного влияния идей философии религии Эпикура с I века до н.э. вплоть до XX столетия. И если те или иные аспекты истории распространения эпикуреизма в Европе находили отражение в западных и отечественных исследованиях, то рецепция эпикурейской философии в нашей культуре была блестяще осуществлена Марианной Михайловной впервые. Она убедительно показала, что влияние Эпикура на развитие естествознания, на распространение секулярной этики и свободомыслия в России было велико.

В 2000 году Марианна Михайловна писала, что «в обширной мировой литературе об Эпикуре нет специального труда, посвященного его философии религии и влиянию ее в истории европейской философской традиции»<sup>16</sup>. Несмотря на то, что с того времени в изучении данного вопроса на Западе сделан значительный прогресс, идеи и подходы Марианны Михайловны в этой области сохраняют свою актуальность и еще долго будут оставаться ориентирами для российских специалистов в этой области. В последние годы она неоднократно говорила о желании подготовить новую книгу об Эпикуре, которая учитывала бы исследователь-

<sup>15</sup> Программы курсов, посвященных древнему свободомыслию, античной философии религии, Эпикуру и эпикуреизму. Один из авторов слушал один из таких курсов «Эпикуреизм в античности и в эпоху модерна» во время обучения в магистратуре СПбГУ в 2018–2020 годах.

<sup>16</sup> *Шахнович М.М.* Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской мысли: дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2000. С. 6.

ские достижения последних десятилетий, а также вновь обретенные источники. К сожалению, этим намерениям не суждено было осуществиться.

Марианна Михайловна продолжала изыскания в области античной философии в 2000-е и 2010-е годы. Немало писала она о различных аспектах философии Гермарха, Колота и Филодема, участвовала в дискуссиях о природе древнего атомизма, не оставляла исследования античного свободомыслия и эпикурейской традиции в Риме. В этот период она в числе прочих известных российских специалистов приняла участие в составлении энциклопедического словаря «Античная философия» (2008), для которого подготовила 11 статей.

В последние годы Марианна Михайловна уделяла много времени истории освоения античного философского наследия в дореволюционной России. Ей принадлежит ряд публикаций, посвященных полемике тех времен об отношениях стоической философии и христианства в период возникновения ранней христианской церкви, а также публикационной политике журналов XIX — начала XX века, касающейся античного философского наследия. Принадлежащая к этому же корпусу текстов статья «Этика Эпикура в русских журналах XVIII века»<sup>17</sup>, вышедшая в конце прошлого года, стала, по всей видимости, одной из последних опубликованных ее работ.

Подводя итоги этого краткого обзора, следует непременно уделить внимание еще одному сюжету, которому сама Марианна Михайловна придавала большое значение. В 2012 году она обнаружила в фондах Отдела рукописей РНБ пролежавшую там в забвении семьдесят лет диссертацию профессора И. А. Боричевского (1892–1941), посвященную теории познания древнего и позднего Сада и получившую исключительно высокие оценки в отзывах С. Я. Лурье и В. Ф. Асмуса. В ней Боричевский, блестяще владевший методами текстологической реконструкции и филологической критики, перевел и прокомментировал ряд античных текстов, в том числе трактат Филодема «О знаках» (Περὶ σημείων). Марианна Михайловна отмечала, что эта рукопись уникальна для русской историографии и представляет несомненный интерес и для российских, и для зарубежных историков эпи-

<sup>17</sup> Шахнович М. М. Этика Эпикура в русских журналах XVIII в. // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2025. № 3 (41). С. 495–507.

куреизма не только своеобразными интерпретациями, но и «оригинальными текстологическими реконструкциями и глубоким анализом одного из наиболее сложных философских произведений позднего эпикуреизма»<sup>18</sup>.

Добавим, что Боричевский был интересен Марианне Михайловне не только как выдающийся знаток эпикурейских текстов. «Многие мыслители Нового времени, — писала она, — считали себя последователями Эпикура, но очень немногие опирались на его учение в частной жизни. Иван Боричевский был одним из таких людей»<sup>19</sup>. Сохранившиеся дневники Боричевского являются удивительный образ советского профессора-позитивиста, интеллектуала предвоенных лет, чья весьма нелегкая бытовая жизнь была проникнута светом его любимого философа Эпикура. Боричевский даже устраивал эпикурейские дружеские встречи в духе традиционных сборов последователей основателя Сада, а 20 июня 1940 года поклялся перед его портретом, что, несмотря на все житейские невзгоды, «он проживет жизнь до конца, так как Эпикур не одобрял самоубийство»<sup>20</sup>.

Марианна Михайловна успела опубликовать лишь избранные фрагменты рукописи Боричевского и часть его дневников. Она хотела подготовить к печати дневники полностью, поскольку они являются уникальным описанием очень нелегкой повседневной жизни исследователя античности в довоенном Ленинграде. В последние дни своей жизни, уже находясь в больнице, она продолжала работу по расшифровке карандашных записей из маленьких блокнотиков-дневников этого близкого ей по духу и образу мыслей человека.

Здесь мы хотели бы привести последние слова из кандидатской диссертации молодой советской исследовательницы Марианны Михайловны Шахнович, которые она посвятила идеям Эпикура и которые стали лейтмотивом ее дальнейшего творчества:

Существует легенда о том, что войны, павшие в битвах минувших времен, пробуждаются к жизни, чтобы в ночной тишине продолжать неоконченное сражение. На разных исторических этапах вос-

<sup>18</sup> Шахнович М. М. И. А. Боричевский (1892–1941) и его докторская диссертация по эпикурейской логике // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 115.

<sup>19</sup> Шахнович М. М. Трактат Филодема «О знаках» и эпикурейская логика И. А. Боричевского // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 192.

<sup>20</sup> Там же. С. 193.

крешается борьба древних материалистов за гуманизм, науку, просвещение и атеизм<sup>21</sup>.

### **Изучение истории науки о религии в России и СССР**

В 1999 году по приглашению тогдашнего декана философского факультета Ю. Н. Солонина (1941–2014) Марианна Михайловна перешла на работу в Санкт-Петербургский университет, где возглавила кафедру философии религии и религиоведения. Хотя и до этого она работала в СПбГУ и в других петербургских университетах, читая курсы по античной философии и религиоведению, но именно стремление реформировать преподавание религиоведения в университете заставило ее обратиться к изучению не только современного мирового опыта преподавания *Religious Studies*, но и лучших традиций отечественного религиоведения, побудило заняться проблемами преподавания знаний о религии, а также изучением науки о религии в России. В своих выступлениях и публикациях Шахнович стремилась доказать, что российская наука о религии с самого начала была интегрирована в мировую (не случайно, работая над своими трудами об Эпикуре, она уделяла внимание рецепции Эпикура в древнерусской мысли, а также анализировала становление науки о религии в России XVIII века), и, хотя религиоведческая мысль в России — и в имперский период, и позже — подвергалась достаточно жесткой цензуре (сперва религиозной, а потом идеологической), она довольно активно развивалась в рамках других дисциплин (фольклористики, этнографии, истории, искусствоведения). Этот тезис раскрывался в двух ее монографиях «Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961)», «Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР»<sup>22</sup>, а также в цикле статей, основанных на архивных документах (преимущественно из Санкт-Петербургского филиала архива РАН), написанных М. М. Шахнович в соавторстве с Т. В. Чумаковой, которая еще

<sup>21</sup> Шахнович М. М. Эпикур и проблемы атеизма: дис. ... канд. филос. наук. Л., 1982. С. 171.

<sup>22</sup> Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). СПб.: Наука, 2014; Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. СПб.: Наука, 2016.

до прихода на кафедру философии религии и религиоведения СПбГУ занималась изучением МИР АН СССР как музея в составе Академии наук. Ключевыми фигурами этого исследования были этнографы и организаторы науки В. Г. Богораз (1865–1936) и Н. М. Маторин (1898–1936). В процессе написания этих работ и их апробации на конференциях и обсуждениях в среде религиоведческого сообщества определился круг проблем, связанных не только с изучением истории науки, но и с самоопределением российских религиоведов, которые стремились понять свое отношение к наследию советской эпохи. Это были и методологические проблемы — в целом характерные для гуманитарной науки грани столетий, поскольку в этот период, как отмечают исследователи, «наука... переживала глубокую внутреннюю трансформацию, которая ярко проявлялась в смене теоретических установок, исследовательских подходов, научного статуса и самого языка истории... Привычные методы работы историка вступили в конфликт с новыми представлениями об истории и о ее отношении к прошлому»<sup>23</sup>. Это были и вопросы источниковедения, и, конечно же, критики источников. Было очевидно, что, занимаясь переосмыслением советского периода истории российской гуманитарной науки, надо быть очень осторожными и, помня о критике источников, не доверять им, привлекая к работе максимальное количество документов, включая эгодокументы. И, учитывая социокультурный контекст, не только подвергать сомнению искренность респондентов, но и проводить строгое разграничение, отличая научные работы, авторам которых приходилось «прятаться» за лесом цитат из сочинений классиков марксизма и решений партийных съездов, от пустой болтовни пропагандистов, занятых конструированием идеологем. Но для этого надо обращаться не только к опубликованным работам конкретного периода, но и к архивам, скрупулезно собирая мозаику интеллектуальной мысли данной эпохи. Все это долгие годы обсуждалось «в кулуарах», пока в конце концов проблема не решилась, и в журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» в 2015 году Марианна Михайловна не опубликовала свою «программную» статью «Этос истории науки: о реконструкции российского религиоведения советско-

<sup>23</sup> Репина Л. П. «Доступный нашим чувствам знак», или Историки в поисках эпистемологических аргументов // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2019. № 2. С. 3–4.

го периода», в которой выступила против стремления некоторых исследователей

...выделить науку о религии в какое-то особое гетто, отделить ее от тех наук, с которыми она связана и исторически, и по существу, а именно: от истории, филологии и антропологии; превратить ее в некое изучение «методологических проблем» философического свойства<sup>24</sup>.

Настаивая на том, что религиоведение является областью междисциплинарных исследований, Марианна Михайловна отстаивала право возводить историю российского религиоведения не только к сочинениям философов, но и к работам этнографов, краеведов, историков, фольклористов и даже к сочинениям представителей духовенства. Этому был посвящен поддержанный Российским научным фондом большой исследовательский проект М. М. Шахнович «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX века» (2016–2020), результатом которого стало издание архивных источников, написание исследовательских работ и создание библиографического интернет-проекта «Изучение религии в России в XVIII — первой половине XX века». Один из ее последних проектов по истории отечественной мысли советского периода — серия статей и коллективная монография «Научный атеизм: от науки к утопии»<sup>25</sup>, темой которых стал идеологический конструкт «научный атеизм». Рассматривая этот конструкт как утопию, Марианна Михайловна отмечала, что «научный атеизм заранее был обречен на то, чтобы оставаться утопией, ибо чем в больших подробностях он разрабатывался, тем дальше он уносился в область чистой фантазии»<sup>26</sup>. Сквозной темой для «советских исследований» Марианны Михайловны было сохранение научного наследия отца: она опубликовала множество его работ, которые ранее не выходили. Также осенью 2025 года она передала в ГМИР домашний архив М. И. Шахновича.

<sup>24</sup> Шахнович М. М. Этнос истории науки: о реконструкции российского религиоведения советского периода // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 33 (1). С. 195.

<sup>25</sup> Шахнович М. М., Терюкова Е. А. Научный атеизм: от науки к утопии. СПб.: Нестор-История, 2022.

<sup>26</sup> Там же. С. 6.

Последнее десятилетие своей жизни Марианна Михайловна посвятила изучению неопубликованных работ Евгения Георгиевича Кагарова (1882–1942). Работая с документами мало знакомого современным исследователям ученого в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки и в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН, она смогла за сравнительно короткое время ввести в научный оборот ряд фундаментальных исследований этого автора. В свое время он сыграл важную роль в создании Антирелигиозной выставки, на основе которой впоследствии возник Музей истории религии. Е. Г. Кагаров разработал свою типологию мифов и оригинальную классификацию свадебных обрядов, внес особый вклад в развитие методологии отечественного религиоведения. Марианна Михайловна скрупулезно изучала детали его биографии, эволюцию методологических подходов и научных интересов, полагая, что восстановление исторической справедливости по отношению к этому автору поможет по-новому взглянуть на историю науки о религии в России. Марианна Михайловна, опираясь на материалы Санкт-Петербургского филиала Архива РАН и Отдела рукописей РНБ, представила полную биографию ученого, родившегося в Тифлисе в армянско-немецкой семье. Возможно, многоязычное окружение способствовало развитию лингвистических способностей Кагарова, который читал, писал научные работы и рецензии на русском, украинском, белорусском, французском, немецком, английском, итальянском языках и идише, «использовал в своих работах не только древнегреческий, латинский и санскрит, но и древнеегипетский, древнееврейский и, как выяснилось из материалов его архива, — аккадский»<sup>27</sup>. Владение древними и новыми языками коррелировало с поистине всеохватными знаниями Е. Г. Кагарова в различных предметных областях. Известный прежде всего как исследователь античности и автор диссертации «Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции» (1912), защитивший докторскую диссертацию «Греческие таблички с проклятиями» в 1919 году в Харьковском университете, Кагаров был энциклопедистом, его труды охватывали «Древний Восток, Грецию и Рим, античную культуру в разных ее проявлениях, фольклор, этимологию и этнографию, примитивную культуру и современный быт с его пе-

<sup>27</sup> Шахнович М. М. Е. Г. Кагаров (1882–1942) и история египтологии в России // Диалог со временем. 2026. (В печати.)

режитками далекого прошлого, педагогику, русскую литературу и проч.»<sup>28</sup> Многие его труды советского периода так и не увидели свет, научно-популярная книга «Религии древнего мира» не была опубликована по причине отсутствия «правильного идеологического „хребта“... После 1929 года Е. Г. Кагаров смог публиковать лишь небольшие статьи и библиографические обзоры по этнографии»<sup>29</sup>. Еще одним важным направлением исследований Кагарова М. М. Шахнович считала изучение свадебной обрядности. В статье «Неопубликованная работа Е. Г. Кагарова (1882–1942) о древнегреческом свадебном обряде»<sup>30</sup>, отмечая роль свадебных обрядов в контексте исследовательских интересов ученого, она проанализировала также опубликованные работы Кагарова, посвященные этой проблематике, отметив, что они выявили его интерес к изучению ритуалов и к созданию их типологической классификации. С 1929 по 1933 год он написал шесть работ о свадебных ритуалах, из которых были опубликованы лишь три. В ходе исследования опубликованных работ и архивных материалов Марианна Михайловна обратила внимание на особенности методологического и классификационного подхода ученого к изучению религиозных феноменов. Марианна Михайловна считала Кагарова выдающимся ученым не только по причине широты его знаний, но и вследствие особенностей его методологического подхода к материалу. К сравнительно-типологическим исследованиям, которые Марианна Михайловна очень ценила, ученый пришел не сразу. «Его исследовательский подход к изучению античных древностей, выработанный совершенно самостоятельно, оказался близок методам так называемой Кембриджской ритуалистической школы, сочетавшей классическую филологию, археологию и историю с антропологией и этнографией»<sup>31</sup>. Для своего времени эта методологическая парадигма была достаточно

<sup>28</sup> Шахнович М. М. Е. Г. Кагаров и Музей истории религии Академии наук СССР // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 33. № 4. С. 572.

<sup>29</sup> Шахнович М. М. Редакционная политика издательства «Безбожник» и неопубликованный труд Е. Г. Кагарова по истории религий древнего мира (1929 г.) // Религиоведение. 2025. № 1. С. 140.

<sup>30</sup> Шахнович М. М. Неопубликованная работа Е. Г. Кагарова (1882–1942) о древнегреческом свадебном обряде // Религиоведение. 2026. № 1. (В печати.)

<sup>31</sup> Шахнович М. М. Е. Г. Кагаров и его рукопись «Религия эллинистической эпохи и христианство» [1929 г.] // Труды по истории и антропологии религии (1929–1946) / под ред. М. М. Шахнович. 2-е изд. (Серия «Из архива»). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2020. С. 8.

новаторской и в соединении с социологическим подходом, по мнению Марианны Михайловны, давала возможность получить значимые научные результаты. Она смотрела на Кагарова как на незаслуженно забытого энциклопедиста и повторяла, что он «был одним из самых крупных отечественных исследователей религии XX века». И осторожно добавляла: «если не самым крупным».

### **Методологические проблемы современного религиоведения: М. М. Шахнович о когнитивной науке и исследованиях религии**

На протяжении всей своей научной деятельности Марианна Михайловна уделяла пристальное внимание вопросам методологии. Постоянно читая актуальную российскую и зарубежную литературу, будучи в курсе новейших исследований в области изучения религии, она уделяла пристальное внимание когнитивному подходу и видела в нем большой методологический потенциал. Самой подробной публикацией на эту тему является статья «Когнитивная наука и исследования религии» (2013)<sup>32</sup>. В ней Марианна Михайловна дала наиболее полную картину современного когнитивного религиоведения. Она отмечала, что это направление сформировалось как антитеза, «во-первых, герменевтическому методу познания религиозного опыта, применяемому в феноменологии религии, и, во-вторых, структуралистскому и интерпретативному подходам в антропологических исследованиях»<sup>33</sup>. И тот и другой, по ее мнению, что-то описывали, «расшифровывали», но не объясняли. Когнитивное религиоведение, напротив, возвращается к фундаментальному вопросу о происхождении религии. Марианна Михайловна резюмировала это так:

В современной науке о религии появилось весьма разнообразное по теоретическим выкладкам и практическим исследованиям новое направление. Оно развивает традиции классического религиоведения, в свое время опиравшегося на эволюционизм (Э. Тайлор) и социально-психологические теории (Л. Леви-Брюль), и одновременно является порождением новейших достижений когнитивной науки

<sup>32</sup> Шахнович М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 31 (3). С. 32–62.

<sup>33</sup> Там же. С. 32–33.

и эволюционной психологии. Когнитивная наука создала предпосылки для формулировки объяснительных теорий религии, в ней рассмотрены религии как формы познавательной деятельности сочетается с эволюционистской трактовкой человеческого сознания, что влечет за собой и возвращение к натуралистическим теориям, к поиску биологических оснований ритуала и т.п. В основе когнитивного религиоведения лежит представление о том, что религия — это продукт человеческого сознания, возникший на определенном этапе эволюционного развития, поэтому религиозные представления и связанное с ними поведение человека могут быть объяснены с точки зрения когнитивных процессов, обусловленных свойствами человеческого мозга<sup>34</sup>.

В указанной статье Марианна Михайловна подробно разобрала не только наиболее известные когнитивные теории, но и предпосылки их появления. Она не забыла коснуться «эпидемиологии репрезентаций» Д. Спербера, концепции модулярности сознания Дж. Фодора, уделила особое внимание теориям С. Атрона, С. Гатри, Дж. Барретта, П. Буайе и некоторых других авторов, а также тем проблемам, которые возникают в ходе применения этой относительно новой методологии к религиозным феноменам. Марианна Михайловна не забыла упомянуть и изложить замечательную теорию С. Митена, связывавшего появление религии с «когнитивной подвижностью» человеческого сознания. Излагая его взгляды, она писала:

Результатом когнитивной подвижности, появившейся в сознании человека и выразившейся в возникновении искусства, стали новые технологии и трансформация представлений о мире и социальном взаимодействии. Он считает, что отдельные сведения о мире стали соединяться друг с другом, и таким образом в результате соединения представлений о природе и о человеке появились антропоморфизм и тотемизм<sup>35</sup>.

Марианна Михайловна полагала, что эта теория имеет серьезный объяснительный потенциал и во многом была солидарна с британским археологом.

<sup>34</sup> Там же. С. 56–57.

<sup>35</sup> Там же. С. 47.

Несмотря на очевидные методологические ограничения, когнитивные теории религии, с точки зрения Марианны Михайловны, имели одно важное достоинство: они не «расшифровывали» религиозные явления, а объясняли их. Она считала, что у современного когнитивного религиоведения были свои «предшественники» — ученые, которые смотрели на религию как на продукт эволюции человеческого сознания. Об этом она упоминала в своей более ранней статье «Когнитивное религиоведение: от интерпретации к объяснению»<sup>36</sup> в «Очерках по истории религиоведения» (2006). Про возникновение и суть когнитивного религиоведения она в этой статье писала так:

Тем временем с начала 90-х годов в западном, сначала во французском и американском, а теперь уже финском и британском религиоведении сформировалось течение, бесстрашно возвращающее исследования религии в русло объяснительных теорий, рассматривающее проблемы происхождения религии, ищущее ее генезис не «в прорыве в мир сакрального», а в особенностях языка и мышления. Это направление вновь возвращает нас к рассмотрению религии как формы познавательной деятельности, или формы знания, и связывает проблемы генезиса религии с общими вопросами происхождения сознания и выявления специфики ранних его форм<sup>37</sup>.

Если вслед за Марианной Михайловной внимательно посмотреть на это определение, становится ясно, что многие отечественные исследователи XX века занимались изучением схожих проблем. В этом контексте Марианна Михайловна упоминала не только Л. С. Выготского, А. Р. Лурию, но и таких выдающихся исследователей, как И. Г. Франк-Каменецкого, О. М. Фрейденберг, И. М. Троицкого (Тронского) и других. Она отмечала: «Эти исследователи рассматривали взаимосвязь происхождения сознания с развитием материальной культуры, изучали возникновение и трансформацию таких культурных форм, как миф и ритуал, на основе перехода от образного к понятийному мышлению, развитие модели мира от мироощущения к мировосприятию и миро-

<sup>36</sup> Шахнович М. М. Когнитивное религиоведение: от интерпретации к объяснению // Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 156–166.

<sup>37</sup> Там же. С. 160–161.

воззрению»<sup>38</sup>. О «предшественниках» современного когнитивно-религиоведения должна была пойти речь в докладе Марианны Михайловны на круглом столе «Когнитивные теории религии: история и современность», который был запланирован на 13 ноября 2025 года в рамках международной научной конференции «Философия и когнитивные науки». Она хотела рассказать об исследованиях религиозного сознания, которые проводились российскими антропологами, лингвистами и нейрофизиологами 1930–1960-х годов. К сожалению, доклад не состоялся, и имена «незаслуженно забытых» ученых, о которых должна была пойти речь, так и остались загадкой.

Таким образом, несмотря на все возможные слабые стороны и методологические ограничения когнитивных теорий, Марианна Михайловна видела в них одно значимое преимущество: исследователи-когнитивисты не интерпретировали религиозные феномены, а объясняли их. С ее точки зрения, именно в этом и заключается смысл науки о религии.

## Память

Во время прощания с Марианной Михайловной один из выступающих сказал, что незаменимые люди есть. И это действительно так. Ее ответственность и работоспособность поражали, и до самого последнего момента она работала, в больничной палате на маленьком компьютере набирала архивные тексты, мы писали с ней новый проект, которого уже не будет. Она была всегда готова помочь и при этом была очень требовательна и не прощала пренебрежения к работе, непрофессионализма. Всего за четверть века она создала религиоведческую школу, и ее ученики работают не только на разных факультетах Санкт-Петербургского государственного университета, в петербургских музеях, но и во множестве научных и учебных учреждений в России и далеко за ее пределами, и их достижения — это лучшая память о Марианне Михайловне Шахнович.

<sup>38</sup> Там же. С. 162.

## Библиография / References

- Иванов В. В., Кобзев А. И., Солопова М. А.* [и др.] Атомизм и алфавитный принцип. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 154–184.
- Крих С. Б.* Образ древности в советской историографии. М.: КРАСАНД, 2013.
- Маркс К.* Письмо Ф. Лассалю в Берлин. 31 мая 1858 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 29. М.: ГИПЛ, 1962. С. 456–457.
- Репина Л. П.* «Доступный нашим чувствам знак», или Историки в поисках эпистемологических аргументов // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2019. № 2. С. 3–14. DOI: <https://doi.org/10.21638/11701/spbu19.2019.201>; EDN: QQQNNU.
- Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм. Л.: Наука, 1973.
- Шахнович М. М.* Е. Г. Кагаров (1882–1942) и история египтологии в России // Диалог со временем. 2026. (В печати.)
- Шахнович М. М.* Е. Г. Кагаров и его рукопись «Религия эллинистической эпохи и христианство» [1929 г.] // Труды по истории и антропологии религии (1929–1946) / под ред. М. М. Шахнович. 2-е изд. (Серия «Из архива»). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2020. С. 7–17.
- Шахнович М. М.* Е. Г. Кагаров и Музей истории религии Академии наук СССР // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 33. № 4. С. 571–581.
- Шахнович М. М.* И. А. Боричевский (1892–1941) и его докторская диссертация по эпикурейской логике // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 114–121.
- Шахнович М. М.* Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 31 (3). 2013. С. 32–62. EDN: RXOEMT.
- Шахнович М. М.* Когнитивное религиоведение: от интерпретации к объяснению // Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 156–166.
- Шахнович М. М.* Миф, фольклор и генезис философии (к 55-летию книги М. И. Шахновича «Происхождение философии») // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2024. № 3 (40). С. 513–525. DOI: <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.312>; EDN: ZFTFFM.
- Шахнович М. М.* Неопубликованная работа Е. Г. Кагарова (1882–1942) о древнегреческом свадебном обряде // Религиоведение. 2026. № 1. (В печати.)
- Шахнович М. М.* Очерки по истории религиоведения, СПб.: СПбГУ, 2006. EDN: QUIOWT.
- Шахнович М. М.* Редакционная политика издательства «Безбожник» и неопубликованный труд Е. Г. Кагарова по истории религий древнего мира (1929 г.) // Религиоведение. 2025. № 1. С. 134–143. DOI: <https://doi.org/10.22250/20728662-2025-1-134-143>; EDN: HQPGIL.

- Шахнович М. М. Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: СПбГУ, 2002.
- Шахнович М. М. Трактат Филодема «О знаках» и эпикурейская логика И. А. Боричевского // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 189–193. EDN: WHPNBV.
- Шахнович М. М. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской мысли: дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2000. EDN: QDHPQR.
- Шахнович М. М. Эпикур и проблемы атеизма: дис. ... канд. филос. наук. Л., 1982.
- Шахнович М. М. Этика Эпикура в русских журналах XVIII в. // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2025. № 3 (41). С. 495–507. EDN: ZRFTJH.
- Шахнович М. М. Этос истории науки: о реконструкции российского религиоведения советского периода // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 33 (1). С. 185–197. EDN: U1XFJT.
- Шахнович М. М., Терюкова Е. А. Научный атеизм: от науки к утопии. СПб.: Нестор-История, 2022.
- Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. СПб.: Наука, 2016. EDN: YGMXZT.
- Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). СПб.: Наука, 2014. EDN: VWMZMH.
- Ivanov, V. V., Kobzev, A. I., Solopova, M. A. [et al.] (2014) “Atomism and the Alphabetical Principle. Materials of the Round Table”, *Voprosy Filosofii* 6: 154–184. (In Russian)
- Krikh, S. B. (2013) *The Image of Antiquity in Soviet Historiography*. Moscow: KRASAND, 2013. (In Russian)
- Long, A. (1986) *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. 2nd edn. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Marx, K. (1962) “Letter to F. Lassalle to Berlin. May 31, 1858”, in Marx, K., Engels, F. *Works*. Vol. 29, pp. 456–457. Moscow: GIPL. (In Russian)
- Mitsis, Ph. (2020) “Introductory Remarks”, in *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, pp. 1–9. New York: Oxford University Press.
- Repina, L. P. (2019) “‘A Sign Accessible to Our Senses’, or Historians in Search of Epistemological Arguments”, *Studia Slavica et Balcanica Metropolitana* 2: 3–14. EDN: QQQNNU. (In Russian)
- Shakhnovich, M. I. (1973) *The Origin of Philosophy and Atheism*. Leningrad: Nauka. (In Russian).
- Shakhnovich, M. M. (1982) *Epicurus and the Problems of Atheism*. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk. Leningrad. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2000) *Epicurus’ Philosophy of Religion and the Epicurean Tradition in the History of European Thought*. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni doctora filosofskikh nauk. St. Petersburg. EDN: QDHPQR. (In Russian)

- Shakhnovich, M. M. (2002) *The Garden of Epicurus: Epicurus' Philosophy of Religion and the Epicurean Tradition in the History of European Culture*. St. Petersburg: SPbGU. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2006) "Cognitive Religious Studies: From Interpretation to Explanation", in Shakhnovich M. M. *Essays on the History of Religious Studies*, pp. 156–166. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishing House. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2006) *Essays on the History of Religious Studies*. St. Petersburg: St. Petersburg State University. EDN: QUIOWT. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2013) "Cognitive Science and the Study of Religion", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 31 (3): 32–62. EDN: RXOEMT. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2013) "I. A. Borichevsky (1892–1941) and His Doctoral Thesis on Epicurean Logic", *Voprosy filosofii* 3: 114–121. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2015) "The Ethos of the History of Science: A Reconstruction of Religious Studies in Soviet Russia", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (1): 185–197. EDN: UIXFJT. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2016) "Philodemus' Treatise 'On Signs' and I. A. Borichevsky's Epicurean Logic", *Voprosy filosofii* 8: 189–193. EDN: WHPNBB. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2017) "E. G. Kagarov and the Museum of the History of Religion of the Academy of Science of USSR". *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies* 33 (4): 571–581. DOI: <https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2017.415>. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2020) "E. G. Kagarov and His Manuscript 'Religion of the Hellenistic Epoch and Christianity' [1929]", in M. M. Shakhnovich (ed.) *Works on the History and Anthropology of Religion (1929–1946)*. (Series "From the archive"), pp. 7–17. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishing House. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2024) "Myth, Folklore and the Genesis of Philosophy (on the 55th Anniversary of M. I. Shakhnovich's Book 'The Origin of Philosophy'", *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies* 3 (40): 513–525. EDN: ZFTFFM. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2025) "Editorial Policy of the Publishing House 'Bezbozhnik' and the Unpublished Work of E. G. Kagarov on the History of Ancient Religions (1929)", *Religiovedenie [Study of Religion]* 1: 134–143. DOI: <https://doi.org/10.22250/20728662-2025-1-134-143>; EDN: HQPGIL. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2025) "Ethics of Epicurus in Russian Journals of the 18th Century". *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 41 (3): 494–506. EDN: ZRFTJH. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M. (2026) "E. G. Kagarov (1882–1942) and the History of Egyptology in Russia", *Dialog so vremenem*. In print. (In Russian)

- Shakhnovich, M. M. (2026) "Unpublished Work by E. G. Kagarov (1882–1942) on the Ancient Greek Wedding Ceremony", *Religiovedenie [Study of Religion]* 1. In print. (In Russian)
- Shakhnovich M. M., Chumakova, T. V. (2016) *Ideology and Science: The Study of Religion in the Era of the Cultural Revolution in the USSR*. St. Petersburg: Nauka, 2016. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M., Chumakova, T. V. (2014) *Museum of the History of Religion of the USSR Academy of Sciences and Russian Religious Studies (1932–1961)*. St. Petersburg: Nauka. EDN: VWMZMH. (In Russian)
- Shakhnovich, M. M., Teryukova, E. A. (2022) *Scientific Atheism: From Science to Utopia*. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2022. (In Russian)



## Рецензии и обзоры

Рекомендация для цитирования:

Камаданова С. С. У истоков Великой колесницы: реконструкция генезиса махаяны на материале рукописей Баджаур. Рецензия на: Schlosser, A. (2022) *Three Early Mahāyāna Treatises from Gandhāra: Bajaur Kharoṣṭhī Fragments 4, 6, and 11. Gandhāran Buddhist Texts, Vol. 7.* Seattle: University of Washington Press. xx, 317 p. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 270–280.

For citations:

Kamadanova, S. S. (2026) “At the Origins of the Great Vehicle: Reconstructing the Genesis of Mahayana in Light of the Bajaur Manuscripts. Review of: Schlosser, A. (2022) *Three Early Mahāyāna Treatises from Gandhāra: Bajaur Kharoṣṭhī Fragments 4, 6, and 11. Gandhāran Buddhist Texts, Vol. 7.* Seattle: University of Washington Press. xx, 317 p.”, Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom 44 (1): 270–280.

Поступила в редакцию: 1.12.2025; принята в печать: 12.01.2026.

Received: 1.12.2025; Accepted for publication: 12.01.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Камаданова С. С., 2026

© Kamadanova S. S., 2026

### **У истоков Великой колесницы: реконструкция генезиса махаяны на материале рукописей Баджаур**

Рецензия на: Schlosser, A. (2022) *Three Early Mahāyāna Treatises from Gandhāra: Bajaur Kharoṣṭhī Fragments 4, 6, and 11. Gandhāran Buddhist Texts, Vol. 7.* Seattle: University of Washington Press, 2022. xx, 317 p.

### **СОФИЯ С. КАМАДАНОВА**

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия). [kamadanovass@my.msu.ru](mailto:kamadanovass@my.msu.ru)  
ORCID: 0009–0005–9854–9230

### **At the Origins of the Great Vehicle: Reconstructing the Genesis of Mahayana in Light of the Bajaur Manuscripts**

Review of: Schlosser, A. (2022) *Three Early Mahāyāna Treatises from Gandhāra: Bajaur Kharoṣṭhī Fragments 4, 6, and 11. Gandhāran Buddhist Texts, Vol. 7.* Seattle: University of Washington Press, 2022. xx, 317 p.

### **SOFIA S. KAMADANOVA**

Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia).  
[kamadanovass@my.msu.ru](mailto:kamadanovass@my.msu.ru)  
ORCID: 0009–0005–9854–9230

Публикация седьмого тома серии «Буддийские тексты Гандхары» (*Gandhāran Buddhist Texts — GBT*) знаменует собой важную веху в развитии современной зарубежной буддологии. Если предыдущие тома серии, издаваемые под эгидой проекта «Ранние буддийские рукописи» (*The Early Buddhist Manuscripts Project — EBMP*), вводили в научный оборот преимущественно канонические тексты так называемого мейнстримного буддизма, то монография Андреа Шлоссер предлагает критическое издание и анализ трех уникальных свитков, классифицируемых автором как «ранние махаянские трактаты».

Проект EBMP, основанный в 1996 году в Вашингтонском университете, стал институциональной основой для системного изучения древнейших сохранившихся буддийских рукописей (датируемых периодом с I века до н. э. по III век н. э.). Эти тексты, написанные письмом кхароштхи (*kharoṣṭhī*)<sup>1</sup> на среднеиндийском языке (северо-западном пракрите) гандхари (*gāndhārī*)<sup>2</sup>, являются ключевыми источниками для реконструкции ранней истории

буддизма Южной Азии и его последующего распространения в Центральную Азию и Китай. Первоначально проект был сосредоточен на анализе 27 берестяных свитков, однако затем база источников была расширена до 76 свитков и многочисленных фрагментов из коллекций Британской библиотеки, Библиотеки Конгресса, Национальной библиотеки Франции, а также частных собраний Сеньора, Скёена, Хираямы и Хаяшидеры.

Значение рецензируемого тома определяется не только уникальностью материала, но и академическим статусом исследователей, причастных к его подготовке, включая блистательный состав редакционной коллегии. Монография представляет собой образцовый филологический и историко-религиоведческий труд, выполненный в лучших традициях школы Ричарда Соломона и Инго Штрауха, соредкторов серии. Соломон, почетный профессор кафедры азиатских языков и литературы Вашингтонского университета (Сиэтл), руководитель проекта EBMP, по праву считается основоположником современной гандхарологии. Его монография *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra* (1999) заложила методологический

<sup>1</sup> Восходит к арамейскому письму.

<sup>2</sup> Распространен в регионе Гандхары и оазисах Центральной Азии с III века до н. э. по V век н. э.

фундамент для дешифровки и издания текстов на гандхари<sup>3</sup>. Штраух, профессор Лозаннского университета, является ведущим мировым экспертом по коллекции Баджаур, которую ввел в научный оборот, осуществив первичную каталогизацию и палеографический анализ. Именно Штраух выделил публикуемые Шлоссер рукописи (ВС — *Bajaur Collection* 4, 6, 11) в отдельную группу ранних схоластических текстов (группа А), определив тем самым вектор ее исследования. В буддологическом контексте термин «схоластика» не несет коннотаций средневековой европейской философии, а отсылает к традиции Абхидхармы. Он обозначает метод рациональной систематизации учения, характеризующийся созданием списков-матрикс (санскр. *mātrkā*), анализом опыта через элементы-дхармы и формированием обширного корпуса комментаторской литературы (санскр. *śāstra*). Применительно к рукописям Баджаур это означает, что махаянские идеи в них излагаются и обосновываются с использованием строгого категориального аппарата

и логики, свойственных школам раннего буддизма (прежде всего Сарвастивады)<sup>4</sup>.

Шлоссер принадлежит к новому поколению гандхарологов — плеяде ученых, сформировавшихся на стыке фундаментальной немецкой индологической школы и англо-американской традиции изучения рукописей, представленной проектом ЕВМР. Работа выросла из ее докторской диссертации (PhD) «Путь бодхисаттвы в Гандхаре»<sup>5</sup>. Для книжного издания материалы диссертации, посвященные рукописям ВС 4 и ВС 11, были существенно переработаны, а база источников расширена за счет включения ВС 6, что в итоге позволило автору выстроить более целостную картину раннего буддизма махаяны. До выхода этого тома она уже зарекомендовала себя рядом статей, посвященных палеографии и кодологии коллекции Баджаур,

<sup>3</sup> См.: Strauch, I. (2008) *The Bajaur Collection: A New Collection of Kharoṣṭhī Manuscripts. A Preliminary Catalogue and Survey*. Berlin: Institut für die Sprachen und Kulturen Südasiens.

<sup>4</sup> О. О. Розенберг в труде «Проблемы буддийской философии» (1918) впервые обосновал, что подобная схоластическая систематизация дхарм является не просто техническим приемом, а уникальным кодом и смысловым ядром буддийской философии.

<sup>5</sup> См.: Schlosser, A. (2016) *On the Bodhisattva Path in Gandhāra: Edition of Fragment 4 and 11 from the Bajaur Collection of Kharoṣṭhī Manuscripts*. Dissertation. Berlin: Freie Universität Berlin.

однако именно данная публикация закрепляет за ней статус ведущего мирового эксперта по схоластической литературе Гандхары. Ее исследовательская траектория характеризуется смещением фокуса с канонических текстов, имеющих параллельные версии на других языках, на уникальные, не имеющие прямых аналогов тексты. Шлоссер демонстрирует, что исследуемые тексты (ВС 4, 6, 11) являются, по всей видимости, автографическими сочинениями, созданными непосредственно в Гандхаре на языке гандхари. Автор успешно интегрирует сведения, почерпнутые из рукописей, в широкий контекст дискуссий о происхождении махаяны<sup>6</sup>.

Материальным носителем текстов коллекции Баджаур выступает береста (санскр. *bhūrja-patra*) — традиционный писчий материал Гандхары, физические свойства которого обусловили специфическую форму свитков, склеенных из

отдельных листов и свернутых для хранения. Сама коллекция, обнаруженная в конце 1990-х годов в агентстве Баджаур (совр. Хайбер-Пахтунхва, Пакистан), представляет собой содержимое монастырского хранилища или, точнее, ритуального захоронения ветхих рукописей, функционально аналогичного иудейской генизе. Уникальность этого собрания, датированного I–II веками н.э., заключается не только в хорошей сохранности материала, обеспеченной сухим климатом и хранением свитков в глиняных сосудах, но и в жанровой разнообразии представленных текстов, что делает Баджаур ключевым архивом, документирующим ранний этап становления махаяны.

Исследование Шлоссер существенно корректирует представления исследователей о генизе махаяны, локализуя ее философскую и ритуальную практику в схоластической среде Гандхары I–II веков н.э. Гандхара — исторический регион на северо-западе Индийского субконтинента (совр. северо-запад Пакистана и восток Афганистана) — в кушанский период стала важнейшим центром буддийской культуры, характеризующейся уникальным синтезом индоиранских и эллинистических влияний.

<sup>6</sup> Подробный кодикологический обзор коллекции см. в: Strauch, I. (2008) *The Bajaur Collection: A New Collection of Kharoṣṭhī Manuscripts. A Preliminary Catalogue and Survey*. Berlin: Institut für die Sprachen und Kulturen Südasiens; о практике захоронения священных текстов см.: Salomon, R. (2018) *The Buddhist Literature of Ancient Gandhāra: An Introduction with Selected Translations*. Somerville: Wisdom Publications.

Именно этот регион служил ключевой артерией для распространения буддизма по Великому шелковому пути<sup>7</sup>.

Автор последовательно использует термин «мейнстримный буддизм» (*mainstream buddhism*, «основное течение буддизма») для обозначения контекста, в котором появляются новые тексты. Это словосочетание, кажущееся в среде русскоязычных читателей непривычным окказионализмом, на самом деле представляет собой устойчивый термин, утвердившийся в современной буддологии в качестве нейтрального эквивалента понятия «хинаяна». Последнее (санскр. *hīnayāna* «малая/ущербная колесница») является спорным и до некоторой степени уничижительным поздним экзонимом, используемым последователями махаяны. Использование термина «тхеравада» (пали *theravāda* «учение старейших»), единственной сохранившейся ныне ранней школы, применительно ко всем ранним школам буд-

дизма также является распространенной ошибкой. Термины «буддизм никай» (пали *nikāya* «собрание [учений]») или «сектарный буддизм», в свою очередь, неоднократно подвергались критике в силу того, что не передают в достаточной мере социологический аспект доминирования этих школ, составлявших институциональное большинство и контролировавших монастырскую структуру (пали *vinaya* «дисциплина»). Ввиду этих соображений термин «мейнстримный буддизм», впервые предложенный Э. Читэмом в середине 1980-х годов для обозначения «домахаянского» буддизма, был введен в широкий оборот П. Харрисоном и П. Уильямсом<sup>8</sup>. А. Шлоссер следует сложившейся традиции и последовательно применяет его в работе, указывая на укорененность текстов Баджаур в доктринальном фундаменте схоластик Сарвастивады и Дхармагуптаки.

Эти тексты демонстрируют этап постепенного пере-

<sup>7</sup> См.: Salomon, R. (1999) *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra. The British Library Kharoṣṭhī Fragments*, pp. 3–7. Seattle: University of Washington Press; Neelis, J. (2011) *Early Buddhist Transmission and Trade Networks Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Leiden: Brill.

<sup>8</sup> См.: Cheetham, E. (1994) *Fundamentals of Mainstream Buddhism*. Boston: Charles E. Tuttle co.; Harrison, P. (1995) "Searching for the Origins of the Mahayana: What Are We Looking For?", *Eastern Buddhist* 28 (1): 48–69; Schopen, G. (2000) "The Mahayana and the Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-glass", *Eastern Buddhist*: 32 (2): 1–25.

хода от шравакаяны («колесницы слушателей», санскр. *śrāvakaṃyāna*) к махаяне («великой колеснице», санскр. *mahāyāna*). Целью шравакаяны является индивидуальное освобождение от перерождений в сансаре (санскр. *samsāra* «блуждание [по кругу]», «перетекание») и достижение уровня архата (санскр. *arhat* «достойный»), существа, полностью очистившегося от всех омрачений (санскр. *kleśa*). Махаяна, оформившаяся к началу новой эры, переориентирует религиозную цель практика на обретение «непревзойденного совершенного пробуждения» (санскр. *anuttarā-samyak-saṃbodhi*) ради блага всех существ. Носителем этого идеала выступает бодхисаттва (санскр. *bodhisattva*) — существо, движимое «великим состраданием» (санскр. *mahākaraṇā*), бодхичиттой (санскр. *bodhicitta*), и дающее обет (санскр. *praṇidhāna*) не покидать сансару до окончательного освобождения всех существ сансары. Путь бодхисаттвы (санскр. *bodhisatvayāna*) предполагает культивацию «запредельных совершенств» (санскр. *pāramitā*), на уровнях (санскр. *bhūmi*) развития которых обретается мудрость (санскр. *prajñā*), позволяющая постичь

пустоту (санскр. *śūnyatā*) всех явлений<sup>9</sup>.

Книга Шлоссер структурирована классическим образом: от введения, задающего историко-философский контекст, через детальное кодикологическое и палеографическое описание рукописей — к проблемам транслитерации, реконструкции текста, переводу и его возвращению научному комментарию. Монография состоит из восьми глав, предваряемых предисловием и списком сокращений, и завершается приложением (изданием фрагмента ВС 19).

«Введение» (глава 1) задает концептуальную рамку, где Шлоссер относит рассматриваемые тексты к протомахаяне или ранней махаяне. Ключевым аргументом служит наличие в тексте ВС 4 раздела, структурно и содержательно напоминающего обет бодхисаттвы, упоминание «пустоты» и «совершенства запредельной мудрости» (санскр. *prajñāpāramitā*). Однако эти элементы вплетены в ткань текста, насыщенно-

<sup>9</sup> См.: Silk, J. (2002) "What, if Anything, is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications", *Numen* 49 (4): 355–405; Williams, P. (2008) *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd edn. London: Routledge.

го категориями Абхидхармы (санскр. *abhidharma* «Высшее учение») — учения буддизма, сформировавшегося как комплекс текстов третьей «корзины» канона «Трипитаки» и особый аналитический метод рационалистической систематизации учения через категоризацию и описание элементов опыта, дхарм (санскр. *dharma*). Для Сарвастивады, в чьей схоластической среде, согласно Шлоссер, постепенно вызревали рассматриваемые прото-махаянские идеи, Абхидхарма стала основой философской традиции.

«Физическое описание» и «Палеография» (главы 2–3) выполнены с исключительной тщательностью. Анализ почерка позволяет датировать рукописи II веком н. э. В рамках лингвистического блока (главы 4–6), включающего «Орфографию», «Фонологию» и «Морфологию», автор выделяет специфические черты («Ниязмы»), указывающие на диалектальную близость языка рукописей с пракрытом документов из Центральной Азии. Этот термин отсылает к археологическому комплексу Ния (*Niya/Cadota*) в Таримском бассейне (совр. Синьцзян, КНР), на территории которого был обнаружен обширный архив административных документов

на гандхари древнего царства Крорайна (III–IV века н. э.)<sup>10</sup>. Термин «ниязмы» используется филологами для обозначения специфических орфографических, фонологических и морфологических черт, характерных для этого диалекта. Шлоссер, выявляя подобные формы в более ранних рукописях (Баджаур, I–II века н. э.), аргументирует, что эти языковые особенности сформировались непосредственно в Гандхаре еще до их экспорта в Центральную Азию.

«Текстологическая часть» (издание рукописей — глава 7) и «Аннотированные переводы» (глава 8) составляют содержательное ядро монографии, в котором Шлоссер устанавливает интертекстуальные связи между тремя свитками. Текст ВС 4 определяется как базовый. Это руководство для бодхисаттвы, описывающее преимущества бесстрастия (санскр. *virāga*) и элементы «трехчастной практики» (санскр. *triskandhaka*), включающей в себя раскаяние, сорадование и обращение к буддам. Особенно интересен анализ секции 6 (рукописи ВС 4), которую автор идентифицирует как обет

<sup>10</sup> См.: Burrow, T. (1937) *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*. Cambridge: The University Press.

бодхисаттвы. В этом контексте Шлоссер обращает особое внимание на сотериологическую формулу, даже вынесенную ею на отдельную страницу в качестве эпиграфа ко всей монографии: «И ради собственного блага, и ради блага других, и ради блага всех существ» (гандх. *atvahidae ca parahidae ca sarvasatvahidae ca*). Эта триада, определяющая конечную цель религиозной практики как спасение и освобождение существ, имеет принципиальное значение для понимания ранней махаяны в Гандхаре. Она демонстрирует, что идеал бодхисаттвы здесь еще не противопоставляется индивидуальному освобождению, а диалектически включает его в себя: «собственное благо» (гандх. *ātmahita*) не исключается, а становится необходимой предварительной ступенью к «благу всех существ» (гандх. *sarvasattvahita*). Таким образом, анализ Шлоссер позволяет скорректировать существовавшее в буддологии упрощенное противопоставление, согласно которому шравакаяна ассоциировалась исключительно с индивидуальным спасением, а махаяна — с альтруистической ориентацией на других существ.

Рукопись ВС 11, в свою очередь, интерпретируется

как схоластический комментарий, развивающий темы ВС 4. В доктринальном отношении наиболее интригующим вкладом монографии является анализ того, что можно назвать «сотериологическим гедонизмом» ранней махаяны. Шлоссер детально реконструирует полемику, разворачивающуюся в тексте ВС 11 вокруг категории «счастье» (санскр. *sukha*). В раннем буддизме и схоластике Абхидхармы традиционно делался акцент на всепроникающей природе страдания (санскр. *duḥkha* «претерпевание»), где любое мирское счастье рассматривалось как относительное и переходящее. Однако, анализируя трактат ВС 11, Шлоссер выявляет сложную иерархию состояний, на вершине которой — нечто большее, чем просто отбрасывание негативных состояний и свобода от омрачений (санскр. *avasargasukha* «счастье отпускания»). Автор убедительно показывает, что для гандхарских практиков махаяны «пустота» была не онтологической бездной, а странством для возникновения качественно иного типа переживания — «сверхмирского» (санскр. *lokottara*) блаженства, не зависящего от чувственных стимулов. Ранняя махаяна предлагала своим адептам не

только аскетичную гносеологию «невосприятости» (санскр. *anupalambha*), но и мощный вдохновляющий стимул переживания счастья. Практика Праджняпарамиты (санскр. *prajñāpāramitā*) описывается здесь не как холодная деконструкция реальности, а как психотехнический метод достижения устойчивого эмоционального благополучия уже в этой жизни (санскр. *dr̥ṣṭadharmā* «увиденная дхарма», «этот мир»). Это имеет принципиальное значение для религиозоведческой реконструкции, ведь тем самым Шлоссер корректирует распространенное представление о том, что позитивная риторика «блаженства» является прерогативой более поздних школ, обнаруживая ее корни уже в протомахаянской схоластике Гандхары.

В монографии поднимается, хотя и не решается окончательно, важнейший вопрос об институциональной принадлежности авторов этих рукописей. Палеографические данные связывают рукописи Баджаур с традицией (предположительно школы Дхармагуптаки), представленной в коллекции Р. Сеньора. Однако доктринальный анализ выявляет сильное влияние Абхидхармы Сарвастивады. Это наблюдение подкрепляет гипотезу о том, что ранняя махаяна в Гандхаре не была обособленным движением, а развивалась внутри существующих монастырских институтов: махаянские сочинения создавались монахами, не разрывавшими формальных связей с традиционными школами Винаи.

Работа Андреа Шлоссер, как и всякое новаторское исследование, оставляет пространство для дискуссии. Во-первых, интерпретация термина *tribodhi* в ВС 4 (4r15) как отсылки к трем путям (шравак, пратьекабудд и самьяксамбудд) кажется несколько уязвимой из-за фрагментарности сохранившегося рукописного контекста. Шлоссер ссылается на фрагмент SHT 434, однако в самом тексте на гандхари отсутствуют эксплицитные маркеры «трех путей», что может указывать на более архаичное или альтернативное понимание «трех пробуждений». Возможно, речь идет о внутренней конфигурации практики бодхисаттвы и ее целеполагания, а не о сравнительной догматике трех отдельных «траекторий» (шравак и пр.) ввиду особого характера раннемахаянской схоластики, где наблюдается стремление собрать разнородные мотивации и цели в единый сотериологический комплекс. Это видно, в частно-

278 Государство, религия, церковь в России и за рубежом

сти, по триаде «для себя — для других — для всех» в ВС 4.

Во-вторых, в анализе ВС 11, где обсуждается иерархия видов счастья, хотелось бы видеть более глубокое сопоставление с учением татхагатагарбхи (санскр. *tathāgatagarbha* «зародыш татхагаты», «природа будды»), например, с «Трактатом о драгоценной природе [будды]» (санскр. *ratnagoṭravibhāga*), где тема высшего блаженства нирваны играет ключевую роль. Шлоссер проводит параллели с Абхидхармой и Праджняпарамитой, но упускает возможные протойогачаринские интуиции, которые могут скрываться за счастьем как атрибутом абсолютной реальности.

В-третьих, некоторые вопросы вызывает интерпретация технических помет, имеющих в рукописях глосс. Шлоссер предполагает, что писец выступал и как автор, и как редактор. Это вполне правдоподобно, однако альтернативная гипотеза может заключаться в том, что перед нами записанный учеником конспект лекций учителя (bṽṽ), что могло бы объяснить некоторую бессистемность изложения и наличие в тексте прямых обращений во втором лице.

Несмотря на эти частные замечания, труд Шлос-

сер демонстрирует выдающийся уровень филологической и религиоведческой культуры. Ей удалось не просто перевести труднейшие тексты, но и реконструировать интеллектуальный мир буддийских монахов Гандхары, для которых зарождающаяся махаяна представала не столько набором новых сутр, сколько новой практической перспективой, накладываемой на традиционную абхидхармическую подготовку. Шлоссер удалось уловить сами подступы к генезису будущей махаяны: мы видим не готовые догмы, а эволюцию идей, живой процесс мышления и не самые очевидные пути становления традиции.

Книга будет незаменима для специалистов по буддийской филологии, философии, религии и культуре, а также всех тех, кто интересуется формированием махаянской доктрины. Для дальнейших исследований 7-й том GBT также открывает перспективы сравнительного анализа гандхарской схоластики с ранними китайскими переводами Ло-какшемы и Ань Шигао, многие из которых, как теперь становится все более очевидным, опирались именно на подобные пракритские оригиналы.

**Библиография /  
References**

- Burrow, T. (1937) *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*. Cambridge: The University Press.
- Cheetham, E. (1994) *Fundamentals of Mainstream Buddhism*. Boston: Charles E. Tuttle co.
- Harrison, P. (1995) "Searching for the Origins of the Mahayana: What Are We Looking For?", *Eastern Buddhist* 28 (1): 48–69.
- Neelis, J. (2011) *Early Buddhist Transmission and Trade Networks Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Leiden: Brill.
- Salomon, R. (1999) *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra. The British Library Kharoṣṭhi Fragments*. Seattle: University of Washington Press.
- Salomon, R. (2018) *The Buddhist Literature of Ancient Gandhāra: An Introduction with Selected Translations*. Somerville: Wisdom Publications.
- Schlosser, A. (2016) *On the Bodhisattva Path in Gandhāra: Edition of Fragment 4 and 11 from the Bajaur Collection of Kharoṣṭhi Manuscripts*. Dissertation. Berlin: Freie Universität Berlin.
- Schopen, G. (2000) "The Mahayana and the Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-glass", *Eastern Buddhist* 32 (2): 1–25.
- Silk, J. (2002) "What, if Anything, is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications", *Numen* 49 (4): 355–405.
- Strauch, I. (2008) *The Bajaur Collection: A New Collection of Kharoṣṭhi Manuscripts. A Preliminary Catalogue and Survey*. Berlin: Institut für die Sprachen und Kulturen Südasiens.
- Williams, P. (2008) *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd edn. London: Routledge.

Рекомендация для цитирования:

Майзульс М. Р. Рецензия на: Carroll, M. D. (2022) *Hieronymus Bosch. Time and Transformation in the Garden of Earthly Delights*. New Haven, London: Yale University Press. 192 pp., ill. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 281–291.

For citations:

Maizuls, M. R. (2026) "Review of: Carroll, M. D. (2022) *Hieronymus Bosch. Time and Transformation in the Garden of Earthly Delights*. New Haven, London: Yale University Press. 192 pp., ill.", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 281–291.

Поступила в редакцию: 12.01.2026;  
принята в печать: 31.01.2026.

Received: 12.01.2026; Accepted for  
publication: 31.01.2026.

This article is an open access article  
distributed under the terms and  
conditions of the Creative Commons  
Attribution (CC BY) license ([https://  
creativecommons.org/licenses/by/4.0/](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)).

© Майзульс М. Р., 2026

© Maizuls M. R., 2026

Рецензия на: Carroll, M. D. (2022) *Hieronymus Bosch. Time and Transformation in the Garden of Earthly Delights*. New Haven, London: Yale University Press. 192 pp., ill.

## МИХАИЛ Р. МАЙЗУЛЬС

Российский государственный гумани-  
тарный университет (Москва, Россия).  
maizuls@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4367-5887

Review of: Carroll, M. D. (2022) *Hieronymus Bosch. Time and Transformation in the Garden of Earthly Delights*. New Haven, London: Yale University Press. 192 pp., ill.

## MIKHAIL R. MAIZULS

Russian State University for Humanities  
(Moscow, Russia). maizuls@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4367-5887

Изучение средневековой иконографии невозможно вне контекста идей, которые ее породили; изучение идей часто оказывается неполным без учета визуальных образов, в которых они отразились и трансформировались. Во многих случаях исследователи легко интерпретируют изображения, поскольку у тех есть тексты-источники и они говорят со зрителем на «языке», который типичен для определенной эпохи, среды и типа образов. Однако порой мы сталкиваемся с изображениями, которые одновременно беспрецедентны по иконографии и лишены известного нам контекста, а потому порождают войны интерпретаций. Споря о них, историки исследуют границы мыслимого и изображимого в тот или иной период, а также оттачивают свои инструменты верификации. Потому изучение таких образов-уникумов важно не только для историков искусства, но и для их коллег из других дисциплин: от антропологии до истории (религиозных) идей.

Один из таких герменевтических вызовов бросает «Сад земных наслаждений» (ок. 1490–1505) — самый масштабный и парадоксальный триптих Иеронима Босха. Помимо бесчисленных статей, с начала 2000-х годов вышло не-

сколько посвященных ему монографий. Особо стоит отметить небольшую работу Ганса Бельтинга, систематический справочник Питера Глама и во многом новаторское исследование Рейндерта Фалькенбурга<sup>1</sup>. Они поднимают похожий круг вопросов. Следует ли видеть в центральной панели изображение идеального мира или, наоборот, критику греха? Перед нами средневековый по духу выпад против порочных вожделений или гуманистическое размышление о природе человека и возможности иной, чистой чувственности (утраченной людьми из-за грехопадения их

<sup>1</sup> Belting, H. (2005) *Hieronymus Bosch: Garden of Earthly Delights*. Munich: Prestel; Glum, P. (2007) *The Key to Bosch's Garden of Earthly Delights*. Tokyo: Chuo-Koron Bijutsu Shuppan; Falkenburg, R. (2011) *The Land of Unlikeness. Hieronymus Bosch, The Garden of Earthly Delights*. Zwolle: WBooks. См. также подробные интерпретации триптиха в каталогах-резюме работ Босха и в исследованиях, посвященных разным аспектам его визуальных миров: Silver, L. (2001) "God in the Details: Bosch and Judgment(s)", *Art Bulletin* 83 (4): 626–650; Cuttler, Ch.D. (2012) *Hieronymus Bosch. Late Work*, pp. 102–168. London: The Pindar Press; Ilsink, M., et al. (2016) *Hieronymus Bosch. Painter and Draughtsman. Catalogue raisonné*, pp. 198–215. New Haven: Yale University Press; Koerner, J. L. (2016) *Bosch and Bruegel. From Enemy Painting to Everyday Life*, pp. 106–133. Princeton, Oxford: Princeton University Press; Alcoy, R. (2020) *El Bosco en dos trípticos del Museo del Prado*, pp. 331–462. Granada: Editorial Universidad de Granada.

предков)? Как выстроить поле текстов и контекстов для толкования такого образа? Обширная литература, посвященная «Саду земных наслаждений», превратилась в значимый «полигон» для тестирования методов анализа визуальных языков.

Нарратив «Сада» состоит из четырех «глав». Следует начать с (1) внешней стороны боковых створок, на которых изображен мир в первые дни творения. Затем идут три сцены, которые доступны взору, когда триптих открыт. Исследователи обычно идентифицирует содержание (2) левой створки как земной рай, где Господь явил первому человеку Адаму его жену Еву и заключил между ними «брак», (3) центральную панель — как многофигурную аллегория человеческих вожделений и порочной чувственности, и (4) правую створку — как изображение преисподней, куда ведут грехи, иносказательно изображенные в центре. Такая интерпретация, которая выстраивает три части открытого триптиха в хронологическую и логическую последовательность, не является единственно возможной, однако, рискну предположить, сегодня преобладает. Несколько лет назад ей был брошен аргументированный вызов.

В 2022 году вышла новая монография, посвященная «Саду земных наслаждений». Ее автор — американский искусствовед Маргарет Д. Кэрролл, специалист по фламандскому и голландскому искусству XVI–XVII веков. Вслед за Рейндертом Фалькенбургом и другими исследователями она очерчивает контекст, породивший удивительную иконографию «Сада», — придворную культуру бургундских Нидерландов с ее интересом к всемирной истории, чудесам природы и ранними коллекциями натуральных и рукотворных диковин. «Сад» — это светское изображение в традиционной форме алтарного триптиха, картина нового для Нидерландов типа (*gallery picture*). Она предназначена для частного пространства богатого дома или дворца — в данном случае брюссельской резиденции графов Нассау-Бреда, вероятных заказчиков этого образа.

Исследователи сходятся в том, что ключ к пониманию триптиха лежит в его центральной панели с ее беспрецедентной иконографией. В отличие от многих предшественников (Дирка Бакса, Уолтера Гибсона, Пауля Ванденбрука, Ларри Силвера и др.), Кэрролл интерпретирует содержание главной сцены не *in malo* (как мир,

в котором человек оказался в плену вожделений, ведущих в ад), а *in bono*<sup>2</sup>. Ее тезис состоит в том, что Босх поместил в центр триптиха многофигурный образ «детства» человечества. Перед нами «золотой век», о котором в античности размышляли Платон, Овидий и Лукреций. Идиллия в отношениях между людьми (они ласкают друг друга, между ними нет никакой вражды) и между людьми и животными (птицы кормят людей, люди ездят верхом на хищниках, которые безропотно им подчиняются). Это человечество до цивилизации. Потомки Адама и Евы еще не живут в шатрах со стадами, не работают с медью и железом и, само собой, не строят городов. В соответствии с базовой для средневековой традиции библейской схемой люди начали охотиться на зверей, а звери вышли из подчинения им и стали убивать людей только после всемирного потопа. По версии Кэрролл, на центральной панели «Сада» изображен мир задолго до этого акта Божьего гнева, человечество в «состоянии природы».

Стратегия, которой следует автор, смещает привычный

горизонт интерпретации со средневекового богословского дискурса о грехопадении и искуплении на светскую философскую традицию с античными корнями, которая привлекла интерес многих интеллектуалов в эпоху Возрождения.

Большинство исследователей «Сада» видит в правой створке, с ее темным, пламенеющим и ледяным пейзажем, изображение ада — карательного отсека мира иного. Кэрролл отстаивает иной взгляд: справа от «золотого века» Босх изобразил его противоположность — «железный век» насилия, сатирический образ своего настоящего, погрязшего в пороках и войнах. Мы видим не загробные муки, а этот, земной мир в самый трагичный момент его истории — перед концом времен, который на исходе Средневековья, с его эсхатологическим напряжением, считали близким. Автор книги называет эту часть триптиха «створкой Апокалипсиса» и интерпретирует многие из ее иконографических мотивов через призму Откровения Иоанна Богослова и иллюстраций к нему, созданных в XV–XVI веках.

Как Кэрролл доказывает свое предположение? Она отталкивается от беспрецедентного изобилия рукотворных объектов (от мельниц и лодок

<sup>2</sup> В самом начале книги (р. 5) Кэрролл предлагает емкий, но не исчерпывающий обзор ключевых интерпретаций «Сада земных наслаждений», от которых она отталкивается в своей реконструкции.

до гигантских ножей, горшков и музыкальных инструментов) и ссылается на некоторые параллели между элементами босхианского «ада», с одной стороны, и текстом Апокалипсиса — с другой. В частности, она сближает задний план правой створки и цикл гравюр на сюжет Апокалипсиса, созданных Альбрехтом Дюрером в 1496–1498 годах. У Босха верхнюю треть темного пространства занимают горящие здания, вооруженные отряды демонов и толпы бегущих людей. На иллюстрации к 8-й главе Откровения Дюрер изобразил бедствия, которые ожидают мир в конце времен: языки пламени, сходящие с небес на города, и тонущие корабли. По версии Кэрролл, правая створка «Сада» — это вариация на ту же тему. Ее задумка ближе всего к центральной панели «Страшного суда», который сейчас хранится в Вене. Там, по мысли исследовательницы, Босх тоже изобразил не пространство мира иного, а Землю, «охваченную пламенем и заполненную демонами в момент Страшного суда» (р. 77). Человечество так погрязло в пороках, что мир оборачивается адом. И каждый его элемент говорит о том, чем люди так прогневили Бога.

Среди объектов, из которых состоит inferнальное

пространство на правой створке, сразу же бросаются в глаза громадные музыкальные инструменты (арфа, лютня, колесная лира, труба и др.) и столь же огромный фонарь. По поводу их семантики у исследователей Босха нет единого мнения. Кэрролл предполагает, что перед нами отголоски строк Апокалипсиса, посвященных мрачной участи грешных социумов: «...повержен будет Вавилон, великий город, и уже не будет его. И голоса играющих на гуслях, и поющих, и играющих на свирелях, и трубящих трубами в тебе уже не слышно будет... и свет светильника уже не появится в тебе» (Откр. 18:21–23). Справа от этого «музыкального ада» на высоком троне восседает огромный демон с птичьей головой.

Его обычно описывают как дьявола — повелителя преисподней. Однако Кэрролл, по аналогии с соседней био-конструкцией, известной как «Человек-дерево» (*Treeman*), именует его «Человеком-птицей» (*Birdman*). Апокалиптический дискурс всегда был политически заострен и позволял через древние пророчества и видения подвергнуть критике или демонизировать конкретных политических игроков (пап и прелатов, государей и сеньоров), институции и кол-

лективы (от тех или иных монашеских орденов до еретических групп или иноверных народов). Кэрролл предполагает, что фигура «Человека-птицы» была задумана Босхом как сатира на папский престол. Она встраивает этот образ в линию предреформационной критики Рима, которую на рубеже XV–XVI веков можно было услышать из уст многих интеллектуалов-гуманистов и некоторых клириков, которые вскоре станут идеологами протестантизма или его поддержат.

«Человек-птица» восседает на троне с отверстием, через которое он испражняется человеческими телами. Кэрролл предполагает, что эта конструкция могла быть задумана как сатирическая отсылка к *sedes stercoraria* — папскому трону с отверстием, как у туалета, который напоминал о плотской природе только что избранного понтифика и должен был призвать его к смирению. Синий пузырь, через который из зада «Человека-птицы» в провал нижнего ада вылетают исторгнутые им тела, Кэрролл интерпретирует как визуальную игру слов и осмеяние папских булл. Ведь слово *bulla* на латыни означало и папский документ, скрепленный печатью, и пузырь.

Голову демона венчает начищенный до блеска метал-

лический котел (пародия на папскую тиару?), а на ноги надеты глиняные горшки. Вслед за Питером Гламом исследовательница связывает последнюю деталь с описанием композитной статуи (из золота, серебра, меди, железа, глины), которую во сне увидел вавилонский царь Навуходоносор. Как сказано в Книге пророка Даниила, ноги у истукана были «частью железные, частью глиняные» (Дан. 2:33). Этот сон играл важную роль в христианской апокалиптической традиции и интерпретировался как указание на череду царств, которые будут сменять друг друга вплоть до конца времен. Кэрролл видит в горшках, надетых на ноги «Человека-птицы», отсылку к глиняным ногам статуи, напоминает о том, что в богословской традиции они нередко олицетворяли эпоху разложения духовенства и войн между христианскими нациями, а потому рассматривает и эти детали как критику папства и «железного века» — современности.

Исследуя «Сад земных наслаждений», автор регулярно возвращается к научным и философским дискурсам позднего Средневековья. Она видит в «Саде» размышление о природе и культуре, трансформации человеческих импульсов и истоках социальных связей,

ответ на глобальный вопрос: «когда желание становится пагубным и неестественным, какова в этом роль цивилизации?» (р. 133).

Образ Босха-натурфилософа, нарисованный в книге Кэрролла, одновременно соблазнительен и спорен. Например, исследователи триптиха давно обратили внимание на необычное изобилие в его райском саду темных рептилий и «монстров» разных форм, которые в целом близки к тому, как в иконографии того времени изображали демонов. Каково их значение? Фалькенбург и Кёрнер видят в них существа, нарушающие привычные границы сотворенных видов, свидетельство того, что зло, вошедшее в мир с низвержением ангеломытежников, вскоре приведет к трагическому повороту человеческой истории — грехопадению. Кэрролл смещает фокус анализа с демонологии на натурфилософию и предполагает, что эти существа были введены Босхом в Эдем, чтобы напомнить о разнообразии творения. В нижнем правом углу земного рая много таких созданий плавают в темном пруду или вылезают из него на берег. По этой причине, предполагает она, их копошение может визуализировать древнюю теорию самозарождения низших существ (как

жабы, змеи или черви) из воды и грязи. Автор предполагает, что рептилии и гибриды, каких так много в Эдеме, играют иную роль, чем такие же существа в «Искушении св. Антония», «Страшном суде» и даже на правой створке самого «Сада». Там они воплощают разные проявления зла и олицетворяют демонов — тут говорят о вариативности сотворенной фауны (р. 58).

Действительно, на многих изображениях Эдема, созданных в Средние века, мы встречаем все разнообразие живого: не только хищных и травоядных животных, но и птиц, рыб, рептилий и множество творений, которых тогда считали столь же реальными: единорогов, морских монахов или морских же рыцарей. Даже самые необычные и отталкивающие обитатели земного рая могли напоминать о богатстве созданной Богом природы.

Однако в гипотезе Кэрролл есть одно слабое место: она не объясняет, почему на правой, адской створке «Сада» темные змеи, ящерицы или жабы (а там их великое множество) означают демонов, а тут, в Эдеме, — нет. При том что она сама обратила внимание на важный аспект иконографии триптиха: некоторые образы, впервые появившиеся слева в Эдеме, затем вновь возникают на централь-

ной панели и приобретают более устрашающий облик в инфернальном пространстве правой створки. Здесь убедительнее звучат интерпретации, которые не противопоставляют две роли «гадов», а объясняют, как Босх говорит о нарастании в мире зла, выстроив контрапункт демонических существ, появившихся уже в начале времен. Тем более что, в отличие от эдемских створок «Воза сена» или «Страшного суда», в «Саде» он прямо не изобразил ни низвержение падших ангелов, ни грехопадение человека. Едва ли тут эти тектонические сдвиги истории были вынесены за скобки — скорее показаны иносказательно, через их последствия — зловещие трансформации природы.

На островке посреди Эдема, из которого возвышается необычной формы Источник жизни, своего рода биоархитектура, Босх поместил множество разноцветных камней. По гипотезе Кэрролл, эти «ониксы, рубины и хрустальные трубки» созданы землей и водой. Перед нами отголоски натурфилософских теорий (например, звучавших у Альберта Великого), которые объясняли, как «рождаются» минералы (р. 57). Этот контекст возможен, но гораздо вероятнее, что здесь, как и во многих случаях,

Босх трансформирует иконографические мотивы, бытовавшие во фламандском искусстве его времени. В другой части книги Кэрролл сравнивает пространственную структуру главной панели «Сада» с «Гентским алтарем», который Ян ван Эйк завершил в 1432 году. Там центр открытого полиптиха занимает райский пейзаж: цветущий сад с небесным градом на заднем плане. Со всех сторон к алтарю, на котором стоит кровотокающий Агнец-Христос, сходятся праведники (апостолы, святители, паломники, отшельники, воины, судьи, девы...). Ниже, на той же оси, что и этот евхаристический образ, расположен Источник жизни. Его вода стекает в неглубокую канавку и устремляется к нижнему краю панели. Такая иконография соотносит кровь, пролитую Агнцем, и воду из Источника, выстраивает их в вертикаль спасения. Дно канавки устлано разноцветными камнями. Босх явно использует тот же мотив, что и ван Эйк, а у последнего эта деталь скорее отсылает к описанию камней в основании стен Небесного Иерусалима (Откр. 21:19–20) и всей поэтике драгоценного сияния сакрального, чем к средневековым геологическим теориям.

Прочтение правой створки через призму Апокалипси-

са по-своему логично. В инфернально темном пространстве, которое изобразил Босх, действительно много элементов, которых в то время не найти в обычной иконографии ада. Однако художник во многих сюжетах отталкивался от принятых иконографических схем, чтобы по-своему их трансформировать. Параллели, которые Кэрролл выстраивает между структурой карательного пейзажа и конкретными главами Откровения, не всегда выглядят убедительно. Например, упоминание играющих на гуслях, свирелях и трубах среди тех, кто обречен на Божью кару (Откр. 18:22), хуже объясняет задумку «музыкального ада», чем гипотезы, что Босх создал инверсию привычного изображения ангелов, славящих Бога игрой, что перед нами своего рода концерт перед повелителем ада — сатаной, гармония, ставшая какофонией<sup>3</sup>. Принципиально важно, что Босх писал такие же инструменты не раз — пусть и не такого размера. В «Страшном суде», «Возе сена» и «Искушении св. Антония» те же лютни, арфы и колесные лиры возникают в руках демонов и грешников. Едва ли там они визуализировали стро-

ки Апокалипсиса о гибели Вавилона, а потому эта отсылка вызывает сомнения и в случае правой створки «Сада земных наслаждений».

Котел, водруженный на голову «Человека-птицы», то есть дьявола, явно служит заменой короне — ведь он повелитель своего царства. В XV–XVI веках сатану часто представляли в странной формы венцах, которые указывали на его роль квазимонарха, пародии на Бога, распорядителя и одновременно узника преисподней. Однако тут в форме котла трудно увидеть отсылку именно к трехуровневой папской тиаре — высокому конусу. Столь же осторожно стоит подходить к уподоблению дьявола статуе из сна Навуходносора. В синем теле с головой птицы нет череды материалов (золота, серебра, меди, железа, глины). Оно не составное, а цельное, аналогичное тем, какими Босх наделяет и других жителей преисподней, и едва ли чем-то напоминает истукана из видения вавилонского царя и его средневековых иллюстраций. Горшки на ногах государя ада действительно глиняные, но для их прочтения через фильтр Книги пророка Даниила явно не хватает железа. Кроме того, глиняные сосуды разных форм и размеров встречаются в инфернальном пейзаже правой

<sup>3</sup> Falkenburg, R. (2011) *The Land of Unlikeness*, pp. 242–250.

створки множество раз — в контекстах, которые скорее говорят о пагубности пьянства или нравственной ловушке повседневных практик, чем об историсофии смены царств.

Главная герменевтическая ставка Маргарет Кэрролл — интерпретация центральной панели как пространства невинной социальности, образ «золотого века» человечества. Она убедительно показывает, насколько велик был интерес позднесредневековой знати к повествованиям (наподобие «Путешествий сэра Джона Мандевиля») о диковинных землях, их флоре, фауне и народах. Миры, изображенные Босхом на левой створке и центральной панели, безусловно, многим обязаны культуре экзотических *naturalia*. Достаточно вспомнить правдоподобные изображения слона и жирафа, финиковой пальмы и драконова дерева, которые он позаимствовал из более ранних гравюр. Но что из этого следует?

Босх — католик-моралист, критик пороков, размышлявший об очищении церкви и высмеивавший недостойное духовенство? В этом портрете он, вероятно, узнал бы себя. Босх-гуманист, представляющий идеальный мир братства из «золотого века», для которого не было места в церковной схе-

ме истории человечества? Едва ли. То, что мы знаем о ключевых темах его работ (дьявольские наваждения; противостояние Христа и его мучителей, одинокого праведника и сил зла; едкая сатира в адрес «дураков», мошенников, шарлатанов и маргиналов), трудно совместить с одой в адрес «благородного дикаря».

Чувственный мир юных мужчин и женщин, изображенных на центральной панели «Сада», действительно лишен привычных для иконографии XV века маркеров осуждения. Они чисты или нечисты, свободны от порока или одержимы им? Ответ непрост — отсюда разноголосица интерпретаций: мнимый, ложный рай; аллегория человеческих вожделений; сон, явленный Адаму о будущем человечества; никогда не существовавший, потенциальный мир, в котором жили бы потомки первых людей, если бы не случилось грехопадение...

При всей неопределенности в этом странном «саду», кажется, есть сцены, которые в контексте того времени вряд ли могли быть интерпретированы *in bono*. Например, в основании главного фонтана, который расположен посреди центральной панели, находится полая сфера. В ней — круглое отверстие, и там в темно-

те один мужчина кладет руку на лобок женщины, сзади к ней пристраивается другой мужчина, а справа четвертый человек (его пол неопределим) выставляет в их сторону зад. Эта чувственная эстафета, помещенная на той же оси, что и пруд с длинноволосыми женщинами, вокруг которых верхом на зверях по кругу носятся мужчины (одержимые вожделием?), едва ли в религиозном контексте Нидерландов XV века могла быть представлена как воплощение невинной игры и незамутненной радости. Если вынести за скобки давно отвергнутую гипотезу Вильгельма Френгера о том, что Босх создал алтарный образ для братства адамитов, стремившихся вернуться к чистоте первых людей через открытую сексуальность, эти сцены трудно представить как нечто, что моралист Босх мог бы прославить. Для того чтобы признать такую возможность, требовалось бы выстроить более надежные мосты между его визуальными мирами и древними текстами о «золотом веке», чем это удалось Маргарет Д. Кэр-

ролл в ее подробном и интересном исследовании.

## Библиография / References

- Alcoy, R. (2020) *El Bosco en dos trípticos del Museo del Prado*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Belting, H. (2005) *Hieronymus Bosch: Garden of Earthly Delights*. Munich: Prestel.
- Cuttler, Ch.D. (2012) *Hieronymus Bosch. Late Work*. London: The Pindar Press.
- Glum, P. (2007) *The Key to Bosch's Garden of Earthly Delights*. Tokyo: Chuo-Koron Bijutsu Shuppan.
- Falkenburg, R. (2011) *The Land of Unlikeness. Hieronymus Bosch, The Garden of Earthly Delights*. Zwolle: WBooks.
- Ilsink, M., et al. (2016) *Hieronymus Bosch. Painter and Draughtsman. Catalogue raisonné*. New Haven: Yale University Press.
- Koerner, J.L. (2016) *Bosch and Bruegel. From Enemy Painting to Everyday Life*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Silver, L. (2001) "God in the Details: Bosch and Judgment(s)", *Art Bulletin*, 83 (4): 626–650.



## Справочная информация

### Авторы

Елизавета Григорьевна Брук — ассистентка Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия). [bruk97@list.ru](mailto:bruk97@list.ru)

Алексей Юрьевич Гунский — сотрудник АНО ДО «Институт восточной культуры» (Самара, Россия). [gunsky@inbox.ru](mailto:gunsky@inbox.ru)

Дамир Эльбрусевич Дзансолов — аспирант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [dzansolov.damir@gmail.com](mailto:dzansolov.damir@gmail.com)

Всеволод Валерьевич Золотухин — профессор факультета гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; ведущий научный сотрудник Института Китая и современной Азии Российской академии наук (Москва, Россия). [vakis2011@gmail.com](mailto:vakis2011@gmail.com)

София Сергеевна Камаданова — аспирантка Института стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия). [kamadanovass@my.msu.ru](mailto:kamadanovass@my.msu.ru)

Екатерина Михайловна Колычева — аспирантка Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия); преподаватель Университета ИТМО (Санкт-Петербург, Россия). [ekolycheva@eu.spb.ru](mailto:ekolycheva@eu.spb.ru)

Илья Сергеевич Крапивин — аспирант Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия). [krapivin585@gmail.com](mailto:krapivin585@gmail.com)

Сергей Сергеевич Логиновский — доцент Южно-Уральского государственного университета (Челябинск, Россия). [246abcd@mail.ru](mailto:246abcd@mail.ru)

Михаил Романович Майзульс — старший научный сотрудник Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). [maizuls@gmail.com](mailto:maizuls@gmail.com)

Данил Сергеевич Попов — ассистент Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия). [evseviy-dan@yandex.ru](mailto:evseviy-dan@yandex.ru)

Павел Владимирович Хондзинский — протоиерей, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). paulum@mail.ru

Татьяна Витаутасовна Чумакова — профессор Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия). chumakovatv@mail.ru

Азат Фатихович Якупов — стажер-исследователь Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). yakupovazatf@gmail.com

---

## Authors

ELIZAVETA G. BRUK — Assistant, Saint Petersburg State University (Moscow, Russia). bruk97@list.ru

DAMIR E. DZANSOLOV — PhD student, HSE University (Moscow, Russia). dzansolov.damir@gmail.com

TATIANA V. CHUMAKOVA — Professor, Saint Petersburg State University (Moscow, Russia). chumakovatv@mail.ru

ALEKSEY YU. GUNSKII — Research Fellow, Institute of Eastern Culture (Samara, Russia). gunskey@inbox.ru

SOFIA S. KAMADANOVA — PhD student, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia). kamadanovass@my.msu.ru

PAVEL V. KHONDZINSKY — Archpriest, Associated Professor, Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). paulum@mail.ru

EKATERINA M. KOLYCHEVA — PhD student, European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia); Lecturer, ITMO University (Saint Petersburg, Russia). ekolycheva@eu.spb.ru

ILYA S. KRAPIVIN — PhD student, European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia). krapivin585@gmail.com

SERGEI S. LOGINOVSKY — Associated Professor, South Ural State University (Chelyabinsk, Russia). 246abcd@mail.ru

MIKHAIL R. MAIZULS — Senior Research Fellow, Russian State University for Humanities (Moscow, Russia). maizuls@gmail.com

DANIL S. POPOV — Assistant, Saint Petersburg State University (Moscow, Russia). evseviy-dan@yandex.ru

AZAT F. YAKUPOV — Intern Researcher, HSE University (Moscow, Russia). yakupovazatf@gmail.com

VSEVOLOD V. ZOLOTUKHIN — Professor, Faculty of Humanities of HSE University (Moscow, Russia); Leading Research Fellow, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). vakis2011@gmail.com

## About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

# 1(44) 2026

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Sofya Ragozina, Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilij Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Evgenia Tokareva, Alexey Yudin, Dmitry Uzlaner.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa), Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

**1**<sup>2026</sup>  
**[44]**

Учредитель:

Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073–7203 (PRINT), 2073–7211 (ONLINE)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России  
и за рубежом»

Цена свободная

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать: 28.03.2026

Дата выхода в свет: 06.04.2026

Формат 70×100/16

Тираж 400 экз. (1-й завод 50 экз.) Усл. печ. л. 23,87

Изд. № 823. Заказ № 238

Отпечатано в типографии

Издательский дом «Дело» РАНХиГС

119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000